

PAULO DENISAR VASCONCELOS FRAGA

A TEORIA DAS NECESSIDADES EM MARX
da dialética do reconhecimento à analítica do ser social

Dissertação de Mestrado apresentada ao
Departamento de Filosofia do Instituto
de Filosofia e Ciências Humanas da
Universidade Estadual de Campinas.

Orientador: Prof. Dr. Marcos Lutz Müller

Examinadores: Prof. Dr. Marcos Severino Nobre e Prof. Dr. Jesus José Ranieri

Campinas, SP
Julho de 2006

PAULO DENISAR VASCONCELOS FRAGA

A TEORIA DAS NECESSIDADES EM MARX
da dialética do reconhecimento à analítica do ser social

Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas sob a orientação do Prof. Dr. Marcos Lutz Müller.

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 31/07/2006.

BANCA:

Prof. Dr. Marcos Lutz Müller (orientador)

Prof. Dr. Marcos Severino Nobre (membro)

Prof. Dr. Jesus José Ranieri (membro)

Prof. Dr. Alcides Héctor Rodriguez Benoit (suplente)

Prof. Dr. Alvaro Gabriel Bianchi Mendez (suplente)

Campinas, julho de 2006.

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA CENTRAL DA UNICAMP

Bibliotecário: Helena Joana Flipsen – CRB-8ª / 5283

F842t

Fraga, Paulo Denisar Vasconcelos.

A teoria das necessidades em Marx : da dialética do reconhecimento à analítica do ser social / Paulo Denisar Vasconcelos Fraga. -- Campinas, SP : [s.n.], 2006.

Orientador: Marcos Lutz Müller.

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Marx, Karl, 1818-1883. 2. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831. 3. Necessidades básicas.
4. Filosofia. 5. Reconhecimento (Psicologia).
I.Müller, Marcos Lutz. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
III. Título.

Título e subtítulo em inglês: The theory of the needs in Marx : from the dialectic of the recognition to the analytic of the social being.

Palavras-chave em inglês (Keywords): Basic needs, Philosophy, Recognition (Psychology).

Área de concentração: Filosofia.

Titulação: Mestre em Filosofia.

Banca examinadora: Marcos Severino Nobre, Jesus José Ranieri.

Data da Defesa: 31-07-2006.

Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

DEDICATÓRIA

À memória de meu pai, **Tancredo**,
um operário da construção civil,
que, sem conhecer teorias,
formou consciência de classe no próprio trabalho,
e me ensinou, desde cedo,
que nenhuma herança tinha para me deixar,
exceto aquela que eu arrancasse pelos estudos.

À minha mãe, **Irma**,
com quem aprendi praticamente,
no cotidiano de sua generosidade,
algo que só depois compreendi teoricamente:
as primeiras lições da ética.

À memória de **Paulo César Tiellet**,
amigo, companheiro, mestre e interlocutor,
para quem a Filosofia não se resumiu
à coerência da lógica ou da retórica,
mas foi um saber que exigiu
a equação do conhecimento com a prática.

Aos **esfarrapados do mundo**,
cujos rostos endurecidos pelas rudes necessidades,
guardam, entretanto,
a rica potência do mais belo dos sorrisos.

AGRADECIMENTOS

A:

Marcos Lutz Müller, meu orientador, que combina em si a sobriedade do rigor teórico com a virtude da generosidade humana e o vivo interesse pelo trabalho dos orientandos. A ele, que resiste defendendo as virtudes da “paciência do conceito”, devo muito do melhor que tenho aprendido, em conteúdo e método;

Jesus José Ranieri e Marcos Severino Nobre, pela gentileza de sua participação em nossas bancas examinadoras, e pela leitura atenta deste estudo, cujas importantes observações enriqueceram os seus resultados;

Hector Benoit, Jeanne Marie Gagnebin e Osvaldo Giacóia Júnior, pelo que aprendi em seus cursos, onde a riqueza das aulas e a postura aberta e acessível aos alunos foi sempre uma grande motivação;

Alvaro Bianchi, pela gentileza de ter composto a suplência da banca examinadora final;

Celso Eidt e Ronaldo Barros, meus colegas de orientação, pelas pesquisas e discussões conjuntas sobre Hegel, Feuerbach e Marx, que mantiveram vivo o ambiente propício à produção intelectual;

Eliana Rueda, Georgina Maniakas e Reinaldo Sampaio Pereira, meus colegas nos cursos da Pós, pela amizade e incentivo mútuos em meio aos diálogos sobre os gregos e sobre o indivíduo;

Eriberto Lessa Moura e Giuliano Pimentel, pela ‘filia interlocutora’ com o *homo ludens* em Campinas;

Francisco Xarão e Gerson Silveira Pereira, colegas e amigos distintos desde a licenciatura, com quem compartilhei os vários momentos de minha formação, seja no terreno da teoria e no das lutas práticas, seja nos alegres diálogos onde sempre ‘misturamos’ um pouco de cultura popular com Filosofia e Psicanálise;

Airton Lorenzoni Almeida, Almiro Fortes Filho, Antônio Inácio Andrioli, Antonio Sidekum, Carlos Silveira, Douglas Cesar Lucas, Francisco Mateus Conceição, Ivan Livindo de Senna Corrêa e Sérgio Prieb, por sua amizade e confiança, companheirismo de idéias e ricas partilhas culturais, que se estendem de uma *payada* ao estilo Yupanqui a experimentos pelos mundos da crítica e da teoria;

Cláudia Cisiane Benetti, Iza Maria de Oliveira, Margarete de Oliveira e Véra Lucia Fischer, por sua amizade de todas as horas, onde conhecimento, sensibilidade humana e colaboração mútuas nos ajudam a melhor compreender e enfrentar o mundo do estranhamento;

Antônio Ozaí da Silva, Claudio Boeira Garcia, Gilmar Antonio Bedin e Vânia Dutra de Azeredo, pelo nosso trabalho a várias mãos no terreno editorial, afazer que enriquece o sentido da vida acadêmica e educa no valor do diversamente pensado;

Anísio Pires e Francisco Roberto Caporal, pela gentileza do envio de material valioso do exterior;

Lorena Chaves Lopes e Maria Izolete Vasconcelos Machado, pela singular generosidade com que, desde os tempos da Graduação, tantas vezes me receberam entre os seus;

Celmar Guimarães da Silva, Carla Maier, Francisco Miranda e o pequeno Yúri, o primeiro por sua companhia amiga na Moradia Estudantil da Unicamp, os seguintes pela hospitalidade em sua casa nas minhas primeiras semanas de Campinas;

Rogério Ribeiro, pelo seu sempre competente e muito atencioso atendimento na Secretaria da Pós;

Demais amigos(as), companheiros(as) e interlocutores(as) que torceram pelo bom termo de nossa empreitada;

Cemarx, Centro de Estudos Marxistas do Ifch/Unicamp, pela possibilidade de participação e pela contribuição cultural de seus tantos eventos;

CNPq, pela bolsa nos primeiros anos, condição decisiva para a realização do Mestrado;

Departamento de Filosofia e Psicologia da Unijuí e Editora Unijuí, pelo apoio recebido, expressão de seu compromisso com a qualificação docente e com a afirmação da Universidade;

Elisa Zwick, minha companheira, com amor, pelo seu imenso carinho, que combina a sensibilidade da delicadeza e da força, elementos decisivos para o arremate destas páginas.

“De um lado, deparamos com o homem sujeito à realidade vulgar e à temporalidade terrestre, atormentado pelas exigências e tristes necessidades da vida, amarrado à matéria, atrás de fins e prazeres sensíveis, vencido e arrastado por tendências e paixões; do outro lado, vêmo-lo a elevar-se até idéias eternas, até o reino do pensamento e da liberdade, a sujeitar a vontade às leis e determinações gerais, a despojar o mundo de realidade viva e florescente para o resolver em abstrações, condição esta do espírito que só afirma o seu direito e a sua liberdade quando domina impiedosamente a natureza, como se quisesse vingar as misérias e violências que ela o obriga a suportar”.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Estética*, p. 21.

“Quando os artesãos comunistas se unem vale para eles antes do mais como objetivo a doutrina, propaganda, etc. Mas ao mesmo tempo eles apropriam-se por esse fato de uma nova necessidade, a necessidade de sociedade, e o que aparece como meio tornou-se fim. [...] Fumar, beber, comer, etc., já não existem como meios da ligação nem como meios que ligam. A sociedade, a associação, a conversa, que de novo têm a sociedade como fim, basta-lhes; a fraternidade dos homens não é para eles nenhuma frase, mas verdade, e a nobreza da humanidade ilumina-nos a partir dessas figuras endurecidas pelo trabalho”.

Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, p. 136-137.

SUMÁRIO

Resumo/Abstract	10
Introdução	11
Objeto e razão	13
Conteúdo e forma	19
Termos e técnicas	25
1. Dialética do desejo e das necessidades em Hegel	29
1.1. Dialética do desejo	32
1.2. Dialética do reconhecimento	42
1.3. “Sistema das necessidades” e reconhecimento universal no Estado ético	62
2. As necessidades na travessia de Feuerbach a Marx	87
2.1. Redução antropológica da religião aos desejos e necessidades humanas em Feuerbach	90
2.2. Duas críticas do céu e duas críticas da terra: dos “chamados interesses materiais” às “necessidades radicais”	102
2.3. Necessidades, pauperismo e crítica do Estado e da política	121
3. Necessidades e primeira crítica da economia política em Marx	133
3.1. Riqueza das necessidades como pressuposto da crítica	137
3.2. Ser social e gramática das necessidades	166
3.2.1. Necessidades e relação do ser natural-humano	169
3.2.2. Necessidades e relação dos homens entre si	190
Considerações finais	207
Referências	217
Obras de Hegel, Feuerbach, Marx e Engels	219
Obras de outros autores	223

RESUMO/ ABSTRACT

A teoria das necessidades em Marx: da dialética do reconhecimento à analítica do ser social

O tema deste estudo é a teoria das necessidades (*Bedürfnisse*) em Marx. Analisa os *Manuscritos econômico-filosóficos* e, em segundo, os *Cadernos de Paris*, de 1844. Aborda a dialética do reconhecimento em Hegel, que resolve no Estado ético o problema das necessidades. Considera a redução da religião aos desejos e necessidades humanas em Feuerbach, que repercute na migração de Marx do idealismo ativo para o materialismo. Marx recusa a eficácia social do Estado e chega à crítica da economia política. Demanda uma nova formulação teórica, urdida numa analítica do ser social, onde tematiza as necessidades, que compõem um dos fundamentos do seu novo materialismo. A riqueza das necessidades eleva-se a pressuposto lógico da crítica nos *Manuscritos*. A idéia de uma comunidade humana emancipada nega, dialeticamente, a sua negação pelo trabalho estranhado. Afirma-se uma nova relação dos homens com a natureza e dos homens entre si, onde os mesmos não mais se reúnam exteriormente, mas internamente, pela riqueza de suas necessidades.

The theory of the needs in Marx: from the dialectic of the recognition to the analytic of the social being

This study is about the theory of needs (*Bedürfnisse*) in Marx. It analyses the *Economic and philosophic manuscripts*, according to “*Pariser Hefte*” in 1844. It approaches the recognition dialectics in Hegel, which solves in Ethic State the problem of needs. It considers the reduction of religion to wishes and human needs in Feuerbach, which reverberates in Marx migration from active idealism to materialism. Marx refuses the social efficiency of the State and reaches the critics on political economy. It requires then a new theoretical change built in an analytical of social being, where it brings the needs that compound the new materialism basements. The enrichment of these needs rises to the logic presupposed of the *Manuscripts* critics. The idea of an emancipated human community denies, dialectically, its denying for the estranged work. It is affirmed a new relationship of men with the nature and men among themselves, where the same do not join themselves exteriorly, but inner for the enrichment of their needs.

INTRODUÇÃO

Objeto e razão

O tema deste trabalho é a teoria das necessidades (*Bedürfnisse*) em Marx. Seu objetivo geral é expor, de modo minimamente sistemático, o arranjo teórico-conceitual que perfaz a compreensão marxiana de tal temática, locada especialmente nos *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844* e nos textos que se situam em torno dessa obra, como os *Cadernos de Paris*¹, que lhes são contemporâneos, levando em conta, para tanto, alguns escritos que lhes antecedem.

Teoricamente, como tantos outros, o tema das necessidades ‘chega’ a Marx no evoluir de sua relação crítica com Hegel, Feuerbach e os economistas políticos, autores que estão na base de sua formação filosófica. Isso implica a exigência derivada de se considerar sua presença também nesses autores, a fim de melhor pavimentar o entendimento de como desemboca e revolve-se no trato marxiano.

De começo, em sentido bastante geral, numa paráfrase de um subtítulo de Nietzsche², é possível afirmar que as necessidades são um tema de todos e de ninguém. O que significa dizer que, pela sua insuprimível universalidade vital, as necessidades se fazem presentes na obra de quase todos os autores, mas quase ninguém tentou oferecer um tratado específico sobre elas. A universalidade das necessidades termina por dissolver-se em meandros teóricos secundarizadores de sua importância. Tal inequação já constitui, por si só, razão suficiente para a sua tematização – ainda que em estudos modestos, que não almejam pioneirismo nem o lugar dos tratados. Seja como for, o que Michelle Perrot escreveu para a História, a respeito

¹ Tratam-se dos extratos que Marx fez em 1844 de seus estudos dos economistas políticos. Cf. MARX, K. *Cadernos de Paris: notas de lectura de 1844*.

² Cf. NIETZSCHE, F. *Assim falou Zarathustra: um livro para todos e para ninguém*.

das mulheres³, vale em geral para a Filosofia e as Ciências Humanas, a respeito das necessidades: *é preciso romper os silêncios da teoria*.

Por importantes, as necessidades, embora não ocupando o centro explícito das reflexões dos clássicos, não passaram despercebidas na história do pensamento ocidental. Já entre os antigos receberam legitimidade filosófica n'*A república* de Platão, quando Sócrates ensinou a Adimanto que, por cada um não ser auto-suficiente, convinha pensar que os homens fundam uma cidade pela exigência de uma vida comunitária, a fim de poderem satisfazer às suas múltiplas necessidades⁴.

Na Idade Média, as necessidades sofreram um forte refluxo. A filosofia do homem interior, de Santo Agostinho, considerado o “grande mestre do Ocidente”, determinou, segundo preceitos dos apóstolos Paulo e Pedro, que, como o reino de Deus não é deste mundo, nele os cristãos vivem como estrangeiros e peregrinos, por isso não devendo tratar as coisas mundanas como fins em si mesmos, mas sim voltar-se para o amor abnegado a Deus⁵. A força dessa idéia foi tal que alcançou a formação da sociedade mercantilista, quando a ética paternalista cristã contrapôs-se aos nascentes interesses dos comerciantes medievais⁶.

O Renascimento, ao reabilitar o conceito de natureza, diminuído no combate da Igreja ao politeísmo mítico-naturalista para afirmar o Deus único dos cristãos, reabre o espaço para a autonomia do mundo das artes e para uma visão racional e civil do homem. Assim é que, no “Século das Luzes”, o pensamento marcado pela razão empirista, coetâneo dos avanços no mundo da produção e da ciência, vai recuperar com força esse conceito, onde terá lugar a

³ Cf. PERROT, M. *As mulheres ou os silêncios da história*.

⁴ PLATÃO, *A república*, 369b-c, p. 72.

⁵ Cf. AGOSTINHO, S. *A cidade de Deus*, v. II. O livro décimo quarto dessa obra é intitulado “O pecado e as paixões”.

⁶ A respeito, ver o capítulo “O conflito latente no pensamento mercantilista”, de HUNT, E. K.; SHERMAN, H. J. *História do pensamento econômico*, p. 41-52.

famosa “querela do luxo”⁷. Para citar apenas dois autores do período, Rousseau se debaterá reiteradamente com a questão das necessidades e paixões humanas, supondo que estas derivam daquelas⁸, ao passo que Condillac, a quem Marx chamou de “o discípulo *direto* e intérprete *francês* de Locke”⁹, irá dedicar literalmente a parte final do seu *Tratado das sensações* às necessidades¹⁰.

Foi justamente no amplo processo configurativo da Modernidade, movimento histórico-cultural caracterizado, em largos traços, por afirmar a razão no lugar da fé, a ciência no lugar dos mitos e, tendencialmente, a república no lugar da monarquia, baseando-se em um novo modo de produção social – o capitalista no lugar do feudal –, que surgiu uma nova ciência, chamada *Economia Política*, a qual, segundo Engels, embora nascida em algumas mentes geniais no século XVII, firmou-se realmente como um novo saber no século XVIII¹¹. E – agregue-se à seqüência engelsiana – encontraria no XIX o seu grande crítico: Karl Marx.

Mas, antes de Marx, quem tomou contato e mais valorizou a economia política entre os seguidores do ofício de Sócrates foi Hegel, “o único filósofo clássico alemão a tomar a sério os resultados da economia política inglesa do século XVIII”¹². Referindo-se à contribuição da Economia Política Moderna, na sua teoria do Estado, manifesta na *Filosofia do direito*, Hegel dedicaria a subseção “A” da “Sociedade civil” ao que nomeou como “Sistema das

⁷ Ver, a propósito, especialmente o capítulo “I. Luxo”, de MONZANI, L. R. *Desejo e prazer na Idade Moderna*, obra que apresenta uma importante contribuição para o levantamento reflexivo de temas ligados ao das necessidades entre os iluministas, tais como luxo, inquietude, desejo e prazer, os quais intitulam cada um dos quatro capítulos da obra.

⁸ “As paixões, por sua vez, encontram sua origem em nossas necessidades e seu progresso em nossos conhecimentos” (ROUSSEAU, J.-J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, p. 62).

⁹ MARX, K.; ENGELS, F. *A sagrada família*, p. 148.

¹⁰ Cf. “Quarta parte: das necessidades, da habilidade e das idéias de um homem isolado que goza de todos os seus sentidos”. In: CONDILLAC, E. *Tratado das sensações*, p. 209-243.

¹¹ Cf. ENGELS, F. *Anti-Dühring*, p. 130. A edição citada refere duas vezes “século XVIII”, quando o correto é “XVII” na primeira vez (Cf. ENGELS, F. *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft: “Anti-Dühring”*, p. 140).

¹² LEFEBVRE, J.-P. Apresentação. In: HEGEL, G. W. F. *A sociedade civil burguesa*, p. 11.

necessidades”. Incorporava, assim, conferindo-lhe cidadania teórica em seu sistema, um assunto caro aos economistas: o das necessidades humanas.

Lefebvre e Lukács dão conta, ainda, de que, segundo Rosenkranz, Hegel teria feito comentários de seus estudos econômicos, mas que os mesmos teriam-se perdido¹³. Fato que a Lukács não surpreende, haja vista que “entre os discípulos imediatos de Hegel não houve um só que tenha mostrado sombra de compreensão dos problemas econômicos, nem ao menos, portanto, uma idéia da importância que teve para a formação do sistema e da metodologia de Hegel a elaboração de seus conhecimentos econômicos”¹⁴.

A sorte dos estudos econômicos de Hegel na influência sobre sua linhagem teórica não é muito diferente do que, num grau menor, ocorreu com o próprio conceito de sociedade civil, lugar sistemático onde, como visto, em Hegel acha-se locado o registro filosófico do problema ‘econômico’ das necessidades: “Este conceito de ‘sociedade civil’, efêmero e contraditório, a que Hegel faz sofrer uma transformação decisiva, completamente original na filosofia, e de que Marx faz o campo das suas pesquisas de juventude, é geralmente deixado ao abandono”¹⁵.

É a mesma questão que levanta Bobbio em seu estudo comparativo sobre o conceito de sociedade civil em Hegel, Marx e Gramsci. Por um lado, diz ele, os hegelianos preferiram o tema do Estado negligenciando o da sociedade civil. Por outro, os estudiosos de Marx, à exceção de Gramsci, concentraram-se mais na análise da assimilação marxiana do método de Hegel¹⁶. Acresça-se que a inovação conceitual hegeliana, separando sociedade civil e Estado, se resulta como chave para o deciframento marxiano das urdiduras do capitalismo, faz,

¹³ Cf. LEFEBVRE, J.-P. *Op. cit.*, p. 12.

¹⁴ LUKÁCS, G. *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, p. 182.

¹⁵ LEFEBVRE, J.-P. *Op. cit.*, p. 10.

¹⁶ Cf. BOBBIO, N. *O conceito de sociedade civil*, p. 25-26.

também, a sociedade civil aparecer como instância de validade provisória, isto é, enquanto sociedade burguesa, contraface dialética da existência do Estado, a ser, com ele, superada.

Tais contornos ajudam a entender por que bem menos favorável é a situação da lida com o conceito de necessidades humanas, seja na Filosofia, ou alhures¹⁷, mesmo entre os intérpretes do ‘jovem’ Marx, cujo esquecimento o marginalizou nas entrelinhas. *Entrelinhas* porque a dimensão ontológica e a força hermenêutica das necessidades torna difícil não mencioná-las em lugar algum. Mesmo latente à superfície formal das letras, não é raro perceber que sua presença subjaz em muitas abordagens, em variadas áreas e linhas de pensamento. O que faz ver que as necessidades não são uma noção desimportante qualquer, eleitas como tema pelo abstrato capricho do arbítrio, mas sim uma determinação estruturante de toda a existência humana, que, como tal, não deve ser negligenciada.

Uma mostra de sua significação social e política pode ser entrevista no fato de as necessidades terem-se constituído em móbeis críticos para o exame dos dois principais modelos de sociedade do século XX¹⁸. Primeiro, nas tentativas dos autores que aproximaram marxismo e psicanálise, nas quais Eric Fromm, Wilhelm Reich, Herbert Marcuse e mais

¹⁷ Julien Freund observou que, inclusive na Economia, apesar de um “largo consenso dos economistas sobre o papel fundamental da necessidade, raros são aqueles que ensaiaram fazer uma análise da noção ou precisar a natureza de suas relações com a economia”, pois, explica ele, o aprofundamento de uma questão delicada como a das necessidades levaria a discussão para um terreno mais próprio à Filosofia. Freund aponta apenas duas correntes que teriam mostrado maior interesse em estudar a noção de necessidades: “de uma parte, Hegel, Marx e alguns marxistas e, de outra, a escola psicológica do marginalismo, em particular K. Menger, F. von Wieser, Böhm-Bawerk, S. Jevons e L. Walras” (Cf. FREUND, J. *Theorie du besoin. L’année sociologique*, 3ª série, 1970, p. 15-17).

¹⁸ No que respeita ao século XX, acresça-se, ainda, que Patricia Springborg (Cf. SPRINGBORG, P. *Necessidades*. In: OUTHWAITE, W.; BOTTOMORE, T. (eds.). *Dicionário do pensamento social do século XX*, p. 519) destaca a presença das necessidades também em torno do debate sobre as políticas públicas. Nesta linha, embora ela não refira tal fonte, pode-se lembrar o trabalho dos ingleses DOYAL, L.; GOUGH, I. *Teoría de las necesidades humanas* (ver também o artigo de DOYAL, L.; GOUGH, I. O direito à satisfação das necessidades. *Lua nova*, n. 33, p. 93-121), obra que no Brasil repercutiu no livro de PEREIRA, P. A. P. *Necessidades humanas*. Anteriormente, uma referência bastante conhecida foi a chamada “pirâmide das necessidades” de Maslow, cuja obra *Motivation and personality*, dos anos 1950, permanece inédita no Brasil (a Fundação Getúlio Vargas publicou o artigo: MASLOW, A. H. Uma teoria da motivação humana. In: BALCÃO, Y. F.; CORDEIRO, L. L. (eds.). *O comportamento humano na empresa*, p. 337-366). É uma teoria administrativa do capitalismo. Quanto às anteriores, sustentam propostas críticas aos “mínimos sociais” do neoliberalismo, falando em nome de uma “esquerda pós-industrial”, que já pouco ou nada tem a ver com a teoria de Marx.

alguns nomes da Escola de Frankfurt, mergulhando as necessidades na análise da cultura, realizaram a crítica da longevidade da dominação capitalista pela denúncia da introjeção repressiva de “falsas necessidades” nos indivíduos¹⁹. Segundo, nos trabalhos de Ágnes Heller e de seus colegas da Escola de Budapest, que desfecharam uma contundente crítica aos regimes ‘socialistas’ do Leste Europeu sob a rubrica de “ditadura sobre as necessidades”²⁰, por eles denunciada como uma negação da teoria de Marx.

Pensando na presença das necessidades em Marx, convém lembrar, ainda, que talvez configure algo significativo o fato de a aproximação do existencialismo de Sartre com o marxismo ter sido marcada por uma obra que, ao centrar parte substantiva de sua análise nas relações da *besoin* (necessidade) e da *rareté* (raridade, escassez), evitou relegar a determinação material das necessidades à sombra do lugar menor, posição que, como visto, não foi muito comum na história da Filosofia²¹. Questão esta, aliás, que Engels, *ligando-a à do trabalho*, rematou na seguinte crítica:

À cabeça, ao desenvolvimento e atividade do cérebro, foi atribuído todo o mérito da civilização que progride rapidamente; *os homens habituaram-se, então, a explicar o seu agir a partir do seu pensar, em vez de a partir das suas necessidades* (que, no entanto, sem dúvida, se refletem na cabeça, chegam à consciência) e, assim, nasceu com o tempo aquela visão do mundo [*Weltanschauung*] idealista que, nomeadamente, desde a decadência do mundo antigo tem dominado as cabeças. Ela impera ainda tanto

¹⁹ Cf. SPRINGBORG, *Op. cit.*, p. 519. Vale precisar que literalmente representativa desta posição é a obra de MARCUSE, H. *A ideologia da sociedade industrial*, que, na difícil distinção entre verdadeiras e falsas necessidades, defende que “‘falsas’ são aquelas superimpostas ao indivíduo por interesses sociais particulares ao reprimi-lo: as necessidades que perpetuam a labuta, a agressividade, a miséria e a injustiça” (*Ibidem*, p. 26).

²⁰ Cf. FEHÉR, F. La dictature sur les besoins. In: HELLER, Á.; FEHÉR, F. *Marxisme et démocratie*, p. 93-112 e FEHÉR, F.; HELLER, Á.; MÁRKUS, G. *Dictadura y cuestiones sociales* (em inglês, o título original, de 1983, é *Dictatorship over needs*). A respeito, ver ARNASON, J. P. Perspectivas e problemas do marxismo crítico no Leste Europeu. In: HOBBSAWM, E. J. (org.). *História do marxismo*, v. XI, p. 163-245.

²¹ Cf. SARTRE, J.-P. *Crítica da razão dialética*, t. I. Ágnes Heller atribuiu a Sartre o mérito de ter posto no centro da atenção filosófica o problema das necessidades (Cf. HELLER, Á. *Para mudar a vida*, p. 37). Nicolas Tertulian destacou a relação de Sartre com Marx, dentre outros aspectos, por nessa obra a teorização daquele “partir do ‘homem da necessidade’ ou do ‘homem da escassez’” (TERTULIAN, N. Marx: uma filosofia da subjetividade. *Outubro*, n. 10, p. 15). No entanto, a sorte da obra sartriana não foi, até hoje, muito diversa da do conceito que favoreceu filosoficamente. É o que Gerd Bornheim tachou como “séria injustiça” ao dizer que, entre os grandes autores contemporâneos, “vista como um todo, a bibliografia sobre o pensamento de nosso filósofo [Sartre] oferece uma paisagem em tudo lastimável” (BORNHEIM, G. Duas palavras para uma apresentação desnecessária. In: SARTRE, *Op. cit.*, p. 7-8).

que mesmo os naturalistas mais materialistas da escola de Darwin não podem ainda ter nenhuma representação clara do surgimento do homem, porque, sob aquela influência ideológica, não reconhecem o papel que o trabalho nela desempenhou²².

Conteúdo e forma

No que respeita mais direta e internamente ao objeto deste estudo, é justo registrar que Solange Mercier-Josa teve o mérito de chamar a atenção para o conceito de necessidades em Hegel²³, e que pertence a Ágnes Heller o de destacá-lo quanto à obra de Marx²⁴. O propósito de seus textos deixa consideravelmente em aberto o exame da relação economistas/Hegel–Feuerbach–Marx/economistas no que se refere a tal temática, o que, no entanto, é algo importante para a compreensão do assunto no pensamento de Marx, que é o último nessa tríade reflexa. O estudo que aqui se apresenta estrutura-se com vistas a levar em conta essa questão.

Em Hegel, o tratamento desse tema, ao qual dedicou a primeira seção da “Sociedade civil” de sua teoria do Estado, intitulada “Sistema das necessidades”, pressupõe o resgate de sua teorização sobre o desejo e a luta pelo reconhecimento, presentes na primeira seção do

²² ENGELS, F. *Quota-parte do trabalho na hominização do macaco*, p. 78 – exceto o termo alemão, sem grifos no original. A citação não visa compromisso com a teoria do reflexo de Engels. Interessa, isto sim, nela grifar que a valoração do tema das necessidades está relacionada à do trabalho. Uma vez que a observação de Engels dirige-se, embora em sentido largo, às formas de pensar ‘idealistas’, vê-se que não foi sem razão, afora outros motivos, que Marx tenha entendido méritos na filosofia de Hegel que, mesmo no cume do idealismo alemão, não ignorou o tema do trabalho nem o das necessidades. Ao contrário, antecedeu Marx na relação dialética entre eles.

²³ Cf. MERCIER-JOSA, S. La notion de besoin chez Hegel. *La pensée*, n. 162, p. 74-100. Autora de várias obras sobre Hegel e/ou Marx, Mercier-Josa também assina o verbete “Besoin” no *Dictionnaire critique du marxisme*, dirigido por Georges Labica e Gérard Bensussan.

²⁴ HELLER, Á. *Teoría de las necesidades en Marx*. Uma década após essa obra (de 1974), por volta de meados dos anos 1980, na seqüência da crítica do Leste Europeu, inicialmente ainda de viés socialista, Heller viria a abandonar o marxismo e a perspectiva comunista, esvaziando completamente a potência revolucionária de sua teoria das necessidades radicais, que colhera de Marx. Sobre a evolução de seu pensamento, ver RIVERO, Á. De la utopía radical a la sociedad insatisfecha. In: HELLER, Á. *Una revisión de la teoría de las necesidades*, p. 9-55. Cabe situar que este estudo valoriza vários aspectos da contribuição da “primeira” Heller à teoria das necessidades. Não acompanha, porém, o corte kantiano (pelos valores morais ou pelo imperativo categórico) que ela opera sobre essa teoria já em obras como HELLER, Á. *A filosofia radical* – às vezes atribuindo-o ao próprio Marx. Em grande medida, isso se deve a que, por um lado, a autora minorou a importância de Hegel para esse tema e, por outro, descarta o trato da dimensão ontológica das necessidades.

capítulo dedicado à “Consciência-de-si”, na *Fenomenologia do espírito*. Nesta obra, a depuração do desejo de origem natural-subjetiva dirige-se à dimensão especificamente humana do desejo por uma outra consciência também desejante. Na *Filosofia do direito*, a ‘lei do empuxo’ do movimento dialético da eticidade faz com que a universalidade do Estado penetre a sociedade civil e eleve a particularidade das suas necessidades a uma dimensão cada vez mais universal, até o reconhecimento pleno do homem como cidadão do Estado, esfera da vontade substancial e da liberdade ética. A mediação entre essas duas perspectivas é franqueada pela *Enciclopédia*, obra que, segundo Bourgeois, rejeita “o dogmatismo do ‘Livro’”, sugerindo ler *com espírito* o espírito da letra²⁵. Nela, a reapresentação do capítulo fenomenológico da consciência-de-si, de assunto restrito à história da odisséia da consciência, desemboca numa perspectiva mais prática, ensejando aproximações com a *Filosofia do direito*. Exemplo significativo é o silogismo senhor–escravo que, de luta pelo reconhecimento no âmbito do esfalçar-se do *desejo* subjetivo, aparece caracterizado na *Enciclopédia* como *comunidade das necessidades e do cuidado para a sua satisfação*²⁶.

Em Feuerbach, a relevância do tema mostra-se em sua crítica da teologia, forma ‘aplicada’ de sua crítica geral à lógica especulativa. Quando ele evidencia a não-essencialidade para-si da religião, reduzindo-a a fundamentos antropológicos e terrenos, baseia sua idéia na suposição de que Deus é a projeção dos desejos e das necessidades de perfeição e infinitude que derivam da natureza infinita da consciência humana, contraposta à finitude natural da

²⁵ Cf. BOURGEOIS, B. A Enciclopédia das ciências filosóficas de Hegel. In: HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*, v. I, p. 381.

²⁶ Ver capítulo 1, seção 1.2 deste estudo. Em texto próprio, usa-se a segunda parte da expressão *comunidade das necessidades* no plural. Hegel a utiliza no singular para descrever a relação senhor–escravo do ponto de vista das necessidades (Cf. *ECF*, III, § 434, p. 205). Mas a idéia é a mesma: assinalar o movimento *progressivo* genérico das necessidades em direção à sua universalização, isto é, para além do registro de seu momento evolutivo pontual à altura do silogismo senhorio–servidão. Solange Mercier-Josa também se dá a liberdade de usar a expressão no plural. Em francês: “communauté des besoins” (Cf. MERCIER-JOSA, S. La notion de besoin chez Hegel. *La pensée*, n. 162, p. 76).

existência. Isso implica frisar que o fenômeno da religião em Feuerbach não deve ser apreendido só como uma manifestação *em geral*, isto é, pura e simplesmente da essência humana enquanto tal. Com efeito, essa leitura genérica negligencia o aspecto específico de saber por meio de onde se dá tal manifestação, que é precisamente no íntimo dos desejos e das necessidades. É a consciência da finitude, o medo da morte e o *desejo de infinitude* que constituem o parque antropológico das religiões, fornalha terrena em que o “arroio-de-fogo” feuerbachiano funde todas as entidades celestes.

Em Marx, o problema das necessidades desperta no seu trabalho jornalístico de editor da *Gazeta renana*, momento sobre o qual ele afirmou, posteriormente, no seu texto mais biográfico, ter-se visto “pela primeira vez em apuros” com os “chamados interesses materiais”, o que o levou a um reexame da *Filosofia do direito* de Hegel. Ao passo dessa retomada a contrapelo de seu velho mestre, a recepção da crítica antropológica da religião se tornará importante para a compreensão do caminho marxiano para as necessidades, haja vista que da inversão feuerbachiana sujeito–predicado – de que não foi Deus que criou o homem, mas o homem natural que criou Deus – Marx chegou ao materialismo e à inversão do primado hegeliano do Estado como fundamento da sociedade civil. E, disso, acrescentando a crítica da política, à posição teórica de que as necessidades humanas não podem se emancipar ou realizar nos marcos da sociedade de classes, regulada pela politicidade do direito e do Estado, como propunha Hegel. Suposto esse que dá lugar para Marx se referir a “necessidades radicais” na *Crítica da filosofia do direito de Hegel: introdução*, móveis materiais-subjetivos, passivo-ativos da revolução social do proletariado, vista por ele, no lugar da burocracia estatal, como a única classe com a capacidade universal de resgatar as necessidades humanas de sua miséria e conduzir a sociedade à emancipação e à liberdade.

No fluxo desse evoluir, uma vez esvaziada a dimensão heurística e ética da politicidade do Estado, Marx adentra aos *Manuscritos de 1844* na perspectiva de analisar mais profundamente as determinações do seu novo hieróglifo ‘racional’, a sociedade civil, o que lhe demanda uma *analítica do ser social*. É a partir de onde se tornará decisivo o contato crítico com os economistas políticos. Influenciada por estes, herança teórica do ‘lado materialista’ de Hegel, a relevância da noção de necessidades e o seu valor enquanto *teoria* tornam-se evidentes em meio à trama categorial interna dos *Manuscritos*, onde o tema é mais enfatizado em sua obra²⁷, que relaciona intimamente as necessidades a outras formulações universalmente reconhecidas como marcos desse texto inconcluso, tais como: a primeira crítica da economia política e as críticas do trabalho estranhado, da propriedade privada, do dinheiro e do comunismo primitivo. Mais do que isso: como se intenta mostrar neste estudo, o parâmetro da *riqueza das necessidades*, contraposto ao seu dilaceramento pelas lógicas da propriedade privada e do trabalho estranhado, exerce a função determinativa de orientar a crítica nos *Manuscritos*, visto que é especialmente importante para a efetivação das relações sociais dos homens entre si numa comunidade humana emancipada, enfoque retomado nos *Cadernos de Paris*. Além do que, numa dimensão teórica mais profunda, o elemento ‘passivo’ das necessidades, imanente à condição histórico-natural do ser social, integra os lineamentos materialistas da filosofia de Marx, traço estruturante que fará o termo permanecer em sua obra posterior, embora sob as vestes de novas perspectivas²⁸.

²⁷ Os editores da MEGA intitularam uma seção do terceiro manuscrito como “Privateigentum und Bedürfnisse” – “Propriedade privada e necessidades” (Cf. MARX, K. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, p. 418-423). Entre os dois fragmentos primeiramente publicados no Ocidente, o segundo, em junho em 1929, na *Revue Marxiste*, de Paris, chamou-se “Remarques sur les besoins, la production et la division du travail” (Cf. CORNU, A. *Karl Marx et Friedrich Engels*, t. III, p. 88, nota 1).

²⁸ Não é objeto deste estudo analisar as nuances evolutivas da obra de Marx pós 1844, do que há muitas interpretações e controvérsias, especialmente sobre a natureza de sua continuidade ou descontinuidade. Para uma lista de autores a favor de uma cisão entre a obra juvenil e a obra madura de Marx, ver RANIERI, J. *A câmara escura*, p. 16, nota 16. Para outra, dos que defendem a continuidade conceitual nessa obra, ver *Ibidem*, p. 27-28,

Do ponto de vista metodológico da apresentação, o trabalho encontra-se dividido em três capítulos, precedidos por uma abertura introdutória que situa suas seções internas: o primeiro dedicado a Hegel, o segundo à passagem Feuerbach–Marx e o terceiro a Marx. Cada autor é apresentado pelo interesse do tema em tela. Hegel, com mais autonomia, por seus escritos serem anteriores e não conflitarem temporalmente com o desenvolvimento dos de Marx. Feuerbach, com maiores mediações operativas, uma vez que parte dos seus textos é posterior a 1844 (ano dos *Manuscritos* e dos *Cadernos*, de Marx), mas por ele próprio implicados no tema em discussão, obrigando, como se verá, a um (re)corte específico em *dégradé*, a fim de se preservar uma referência válida, mediada entre as dimensões temporal e conceitual, que permita o exame de como seus escritos anteriores chegaram a Marx.

Os textos de Marx de 1844 são o vértice da análise. De modo a preservar sua potência heurística, são lidos de um modo mais direto e positivo do que inferidos das obras maduras do autor. Mas isso deve ser entendido como uma questão de foco no objeto de estudo (seu tema e obras principais), pois não se deixa de fazer – para melhor situar determinadas posições dos escritos parisienses – algumas remissões regressivas à obra marxiana posterior, dando eco, quem sabe, ao método do próprio Marx para a análise histórica. Mesmo assim, talvez seja correto dizê-lo, este estudo recorre, em maior grau, a menções ‘projetivas’ – o que a análise bibliográfica parece permitir –, pois, se, a abordagem regressiva quer saber, em geral, o que de uma referência posterior está contido numa anterior, a apreensão ‘projetiva’ parte da referência anterior para ver como isso se confirma ou desenvolve numa posterior.

nota 1. Acresça-se nesta última o ensaio “O humanismo historicista de Marx ou reler O capital”, de LÖWY, M. *Método dialético e teoria política*, p. 62-80. Registre-se, ainda, as sínteses gerais da “Quarta parte. La polémica sobre los Manuscritos”, do livro de BERMUDO, J. M. *El concepto de praxis en el joven Marx*, p. 269-380, e o texto de ZELENY, J. As etapas da crítica de Marx a Hegel. In: VILHENA, V. M. (org.). *Marx e Hegel*, p. 108-130.

Em sua articulação lógica interna, o estudo se pauta por evitar uma exposição amarrada pelo tom do método comparativo, preferindo-se dotá-la de um curso mais progressivo, onde a relação entre os autores aparece reflexa em momentos específicos da apresentação de cada um, reforçada pelas conexões presentes entre as várias partes do texto. Nisto, a identificação das influências que fundam a formação marxiana é recuperada a partir do interesse de esclarecer a temática em pauta – das necessidades –, e não por si mesma. Evita-se, desse modo, confundir o tema presente com o que certa vez Kostas Papaioannou chamou de “*interminable débat*”²⁹, expressão útil para ilustrar as inúmeras tentativas de equação das questões atinentes ao plano geral da controversa relação Hegel–Feuerbach–Marx, o que não é o objetivo deste trabalho. Ao lado desse cuidado, até onde for possível, procura-se uma apreensão de perfil mais imanente, isto é, rente aos textos dos autores – o que não quer dizer neutralidade, pois é sabido que as eleições metodológicas já pressupõem alguma posição, inclusive porque, na dialética, a crítica subjaz, como força do negativo, aos próprios meandros do desenvolvimento.

E se nele – para não esquecer do que Lênine e Kautsky chamaram de “três fontes” do marxismo³⁰, e Chasin, criticando-as, de “amalgama tríplice”³¹ – os socialistas utópicos não são incluídos em relevo, é porque, apesar do pensamento de Fourier poder representar um “socialismo do prazer”³², e da máxima de Marx “de cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades” ser uma variante de formulações de Saint-Simon³³, elementos

²⁹ Trata-se do subtítulo do livro de PAPAIOANNOU, K. *Hegel et Marx: l’interminable débat*.

³⁰ Cf. LÉNINE, V. I. *As três fontes e as três partes constitutivas do marxismo*; cf. KAUTSKY, K. *As três fontes do marxismo*.

³¹ Cf. seção “1. Crítica do amalgama originário”, do Posfácio de CHASIN, J. Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica. In: TEIXEIRA, F. J. S. *Pensando com Marx*, p. 338-345.

³² Sobre esta caracterização, ver KONDER, L. *Fourier: o socialismo do prazer*. Com efeito, Leandro Konder lembra que Marx reprovava a “tese de Fourier de que, para deixar de ser o que é nas condições da civilização, o trabalho vai se tornar uma atividade agradável, espontânea, prazerosa, nas condições da Harmonia” (*Ibidem*, p. 54-55).

³³ Saint-Simon usou a expressão “De cada um segundo suas capacidades; a cada um segundo seu trabalho”, que visava “descrever o princípio distributivo da primeira fase do comunismo” (HOBSBAWM, E. J. Marx, Engels e o socialismo pré-marxiano. In: Idem (org.). *História do marxismo*, v. I, p. 48). Por sua vez, Babeuf reivindicou a

que favorecem o tema desta pesquisa, não se chegou, porém, à conclusão de que eles tiveram maior peso *estrutural* nessa questão em Marx.

Além do aqui disposto, espera-se que os capítulos possam se justificar em si mesmos, internamente. E que também os seus nexos fronteiriços de ligação consigam evidenciar a idéia geral que os articula num conjunto uno, tecendo um percurso de análise que possa ser coerente com a identificação e o respeito à lógica em que o tema se tornou significativo, foi apreendido e desenvolvido como teoria no pensamento de Marx. Pelo menos até os escritos de 1844.

Termos e técnicas

As línguas portuguesa e espanhola apresentam a dificuldade de terem, para os termos alemães *Bedürfnis* e *Notwendigkeit*, que são semanticamente distintos, a mesma expressão predominante nos seus vernáculos: *necessidade* ou *necesidad*. Apesar disso, tradutores portugueses e espanhóis têm mostrado menor preocupação do que os brasileiros quanto a tal distinção.

Neste estudo, a expressão *necessidade(s)* designa carência(s), carecimento(s), no sentido da falta de ou do impulso para algo; e não necessitarismo, no sentido de determinismo. Assim, fala-se de *necessidade* na acepção do vocábulo alemão *Bedürfnis* e não no de *Notwendigkeit*. A propósito, Lima Vaz, que verte preferencialmente *Bedürfnis* por *necessidade*, observa: “O termo ‘necessidade’ é uma tradução insatisfatória para *Bedürfnis*, *needs*, *besoins*, *bisogni*. Alguns autores propõem ‘carências’ ou ‘carecimentos’”³⁴. É o caso de Giannotti, cuja nota a respeito é esclarecedora do contraste entre os dois termos alemães:

igualdade como “primeira promessa da natureza e primeira necessidade do homem”, pela razão de todos terem “as mesmas necessidades e as mesmas faculdades”. Segundo ele, “a organização da igualdade efetiva [é] a única que satisfaz todas as necessidades sem provocar vítimas, sem custar sacrifícios” (Cf. BABEUF, G. Manifesto dos iguais. In: Idem et al. *O socialismo pré-marxista*, p. 17-19).

³⁴ LIMA VAZ, H. C. *Antropologia filosófica I*, p. 150, nota 86.

“Evitamos ao máximo traduzir *Bedürfnis* por necessidade, para não confundir com *Notwendigkeit*, a necessidade resultante da obediência a uma lei. Preferimos em geral *carecimento* em lugar de *carência*, a fim de indicar o aspecto ativo do impulso”³⁵.

Por igual motivo, Carlos Nelson Coutinho traduz o correlato italiano *bisogno* também por *carecimento*, mas o considera um “feio neologismo”, pois reconhece que o termo *necessidade* “seria mais corrente”³⁶. Paulo Meneses, cedendo à fluência do termo, mantém, em geral, *necessidade* para verter os dois vocábulos alemães, recorrendo à solução de indicar o original correspondente entre colchetes, após a expressão vertida. A tradução portuguesa de Maria Antónia Pacheco³⁷ também usa *necessidades* para *Bedürfnisse*, mas sem maior especificação, restando ao leitor o confronto com o original. Marcos Lutz Müller verte sempre, e Jesus Ranieri predominantemente, *Bedürfnisse* por *carências*, a fim de assegurar a distinção com o outro termo³⁸.

Mesmo reconhecendo a natureza do problema e o valor das soluções propostas (distinguir um conceito é reconhecê-lo), neste estudo, visando preservar a força do termo, se usará, em texto próprio, a expressão *necessidade(s)* – sempre que possível no plural, o que dificulta passar por necessidade lógica, noção de talhe singular. Tal decisão levou ao uso da tradução de Maria Antónia Pacheco. Assim, exceto raros casos no texto próprio, as expressões *carecimentos* ou *carências* serão usadas somente em fidelidade a determinadas traduções, quando diretamente citadas.

Contudo, em certas passagens, especialmente as que se referem aos termos *Entäusserung* e *Entfremdung*, optou-se pela tradução de Jesus Ranieri, que melhor distingue

³⁵ GIANNOTTI, J. A. *Origens da dialética do trabalho*, p. 53, nota 52.

³⁶ COUTINHO, C. N. Apresentação. In: HELLER, Á. *Para mudar a vida*, p. 7, nota 1.

³⁷ Cf. MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*.

³⁸ Cf. HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito ou direito natural e ciência do Estado em compêndio*: Terceira parte - A eticidade. Segunda seção - A sociedade civil; cf. RANIERI, J. Apresentação. In: MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*, p. 16-17.

os dois vocábulos, vertendo o primeiro por *alienação* e *exteriorização*, e o segundo por *estranhamento*, procedimento muito semelhante ao usado na tradução italiana de Norberto Bobbio³⁹. A versão de Maria Antónia Pacheco é parcialmente inversa, propondo *desapossamento* ou *exteriorização* para *Entäusserung* e reservando *alienação* para *Entfremdung*. Quanto aos demais textos de Marx utilizados, traduções que não estabeleçam tal distinção serão acareadas com os originais alemães, retraduzindo-se sempre conforme a indicação de Ranieri e Bobbio. Resta o problema dos diversos comentadores que já concebem e escrevem, originalmente, *alienação* valendo por *Entfremdung*, dificuldade incontornável – exceto que não se os cite – que só o contexto pode amenizar. No que se refere a Hegel, à tradução de *Entäusserung* por *extrusão*, proposta por Paulo Meneses⁴⁰, prefere-se usar *exteriorização*.

No corpo do texto, os *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844* serão nomeados pelas alternativas *Manuscritos de 1844*, *Manuscritos de Paris* ou somente *Manuscritos*. Ao passo que os *Cadernos de Paris: notas de leitura de 1844* serão indicados como *Cadernos de Paris* ou, simplesmente, *Cadernos*. Como os *Manuscritos* são compostos por três “Cadernos”, a fim de não confundir, quando for o caso de indicá-los, em vez de se usar, por exemplo, a expressão “primeiro caderno”, se usará “primeiro manuscrito”, e assim por diante.

Nas notas de citações, a tradução portuguesa de Maria Pacheco, das Edições Avante!, será indicada pela abreviatura *MEFa*, ao passo que a brasileira de Jesus Ranieri, da Boitempo Editorial, será referida pela sigla *MEFb*. Demais abreviaturas dos textos clássicos mais usados, são indicadas em rodapé. Especialmente para o caso dos comentadores com mais de uma obra,

³⁹ Cf. MARX, K. *Manoscritti economico-filosofici del 1844*. Para maior justificação dessa alternativa, ver RANIERI, J. *A câmara escura*.

⁴⁰ Cf. HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*, 3 v.

a notação *Op. cit.* deve ser tomada sempre pela última obra anterior, de mesma autoria, que foi referida por extenso.

Onde o contexto exigir, intervenções internas às citações serão identificadas por duas barras verticais “| |”, ao passo que parêntesis “()” e colchetes “[]” pertencem sempre à grafia própria das edições citadas. Eventuais modificações nos termos das traduções serão assinaladas, na citação, pela abreviatura “[P.D.V.F.]” seguida de explicação em rodapé. Grifos, quando não presentes no original citado, serão indicados.

Capítulo 1

DIALÉTICA DO DESEJO E DAS NECESSIDADES EM HEGEL

Os textos mais importantes nos quais Hegel trata do tema do desejo e das necessidades são, respectivamente, o capítulo IV, “A verdade da certeza de si mesmo”, sobretudo na seção “A – Independência e dependência da consciência de si: dominação e servidão”, da *Fenomenologia do espírito*; e o “Sistema das necessidades”, primeiro momento da segunda seção, “A sociedade civil”, da terceira parte, “A eticidade”, da *Filosofia do direito*.

Tal localização sistemática exige, para o intuito de se tematizar uma dialética do desejo e das necessidades em Hegel, o exercício de uma aproximação mediadora entre a esfera da consciência-de-si e o plano da eticidade.

Por tal razão, as duas primeiras seções que seguem se dedicam a compreender as relações relevantes que articulam a teorização hegeliana do desejo e do reconhecimento, particularmente no que concerne à elevação progressiva dos desejos a uma referência cada vez mais universal, constituinte de condições sociais para uma vida política segundo a razão. Para tanto, o enredo conceitual da *Fenomenologia* é lido pela via de sua reapresentação, condensada na *Enciclopédia das ciências filosóficas*⁴¹, que lhe oferece uma perspectiva mais universal e prática, abrindo a gênese conceitual positiva onde o tema do desejo e do reconhecimento é retomado numa relação mais próxima e manifesta ao processo do devir da vida ética⁴².

Na terceira seção, tal movimento encontrará sentido e consequência mais plenos na abordagem do “Sistema das necessidades”, na *Filosofia do direito*, que antecede, no âmbito da sociedade civil, o reconhecimento universal no Estado ético, instância hegeliana da liberdade

⁴¹ Cf. HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*, v. III, § 424-439, p. 195-209. Doravante como *ECF*.

⁴² Enquanto isso, no capítulo IV da *Fenomenologia*, a luta pelo reconhecimento termina no impasse das liberdades estoica e cética, que se estertoram na consciência infeliz, só alcançando o *status* de consciência-de-si universal na forma religiosa, negativa, do juízo abstrato da bela alma sobre a ação do outro, reconciliados na instância do mal e seu perdão. A respeito, ver o capítulo “VII. La reconnaissance” de LABARRIÈRE, P.-J. *La Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, p. 150-194. Sobre a passagem *Fenomenologia–Filosofia do direito* pela *Enciclopédia*, ver o final da seção 1.2 deste capítulo.

concreta, que media e suprassume a particularidade dos desejos, necessidades e interesses, permitindo o seu amplo desenvolvimento autônomo, ao mesmo tempo que os reconduz à unidade substancial, fundada num querer universal.

1.1. Dialética do desejo

No início do capítulo dedicado à consciência-de-si, “A verdade da certeza de si mesmo”, referindo-se às figuras anteriores da consciência (certeza sensível, percepção e força e entendimento), Hegel diz que, “nos modos precedentes da certeza, o verdadeiro é para a consciência algo outro que ela mesma. Mas o conceito desse verdadeiro desvanece na experiência [que a consciência faz] dele”⁴³.

A consciência-de-si, como anuncia o título do capítulo, quer uma certeza que seja igual à sua verdade, uma certeza que possa ser fundamentada e compreendida nela mesma; e não nas coisas inertes do mundo, percebidas no plano da certeza sensível. É o que Hegel acrescenta: “Surgiu porém agora o que não emergia nas relações anteriores, a saber: uma certeza igual à sua verdade, já que a certeza é para si mesma seu objeto, e a consciência é para si mesma o verdadeiro”⁴⁴. É o que Hegel sintetiza na frase: “Com a consciência-de-si, entramos, pois, na terra pátria da verdade”⁴⁵.

Antes o saber era “saber de um outro”. Agora o saber “é saber de si mesmo”. Nisto, o que um tal processo para a consciência-de-si pôs a ‘perder’ foi apenas o anterior “subsistir simples e independente para a consciência”⁴⁶, isto é, o objeto que se constituía como verdade à revelia dela. Ao invés de extraviar-se, nela ele permanece enquanto *reflexão*, “como o ser que,

⁴³ HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*, v. I, § 18, p. 30. Doravante como *FE*.

⁴⁴ *FE*, I, § 166, p. 119.

⁴⁵ *FE*, I, § 167, p. 120.

⁴⁶ *Ibidem*.

para a consciência-de-si, é marcado com o ‘caráter do negativo’ e cujo *em-si* deve ser suprimido para que se constitua a identidade concreta da consciência consigo mesma”⁴⁷. Afinal, mesmo que a consciência enquanto *distingue* seja nisso também um ser-outro, trata-se agora de uma distinção de um “algo tal que para ela é ao mesmo tempo um não-diferente”⁴⁸.

A consciência-de-si enquanto abstrata, contraposta à consciência, vive uma contradição tal como a consciência vive a contradição da exterioridade do mundo. A finitude da consciência é essa exterioridade não mediada do eu e do mundo, ao passo que a consciência-de-si tem a sua finitude na sua identidade abstrata consigo mesma, separada da consciência. Em tal cisão, a consciência-de-si encontra-se na contradição de ser ela e, ao mesmo tempo, o grau que vem antes dela, ou seja, a consciência. É que enquanto abstrata, subjetiva, ela só opera a negação condicionada da imediatez da consciência, mas não a negação absoluta daquela própria negação, que, dialeticamente, lhe pode conferir a possibilidade de uma afirmação absoluta⁴⁹.

Essa contradição que compromete a consciência-de-si à medida que ela é a verdade da consciência, deve ser mediada e superada. Hegel escreve que “isso acontece de maneira que a consciência-de-si, que se tem por objeto enquanto consciência, enquanto Eu, vai desenvolvendo a *idealidade simples* do Eu até a *diferença real*; suprimindo assim sua *subjetividade unilateral* dá a si mesma *objetividade*”. Trata-se de um processo em que a consciência-de-si se encarrega ela mesma de pôr esse objeto, aniquilando a dependência do Eu da consciência para com uma realidade que lhe é externa. De modo que a consciência-de-si não terá mais a consciência como um paralelo a si, estando a ela ligada somente de forma

⁴⁷ LIMA VAZ, H. C. Senhor e escravo: uma parábola da filosofia ocidental. *Síntese*, v. VIII, n. 21, p. 15.

⁴⁸ *FE*, I, § 166, p. 119.

⁴⁹ Cf. *ECF*, III, § 425, Ad., p. 196.

exterior, mas a penetrará para “contê-la, como algo dissolvido em si mesma”⁵⁰. Quando este processo estiver plenamente realizado, se alcança o nível da *razão*⁵¹.

Hegel considera essa uma meta a ser cumprida em três graus de desenvolvimento. Conforme a *Enciclopédia*: no da consciência-de-si singular, *desejante*, no da consciência-de-si *que reconhece* e no da consciência-de-si *universal*.

Tudo isso significa dizer que a verdade não está na particularidade do dado sensível, mas na *posição* da consciência-de-si como verdade de si e do mundo, que guarda a proximidade com o *universal*. Em linhas gerais, é o que observa Marcuse: “Quando Hegel insistentemente reafirma que o universal é superior ao particular está lutando contra a limitação da verdade ao ‘dado’ particular”⁵².

Esse é o movimento que, ao revelar que as coisas ocultam a própria consciência-de-si, irá pô-la no estado do *desejo*, pois “a consciência-de-si é certa de si mesma somente através do suprassumir desse outro, que se apresenta como vida independente”⁵³, haja vista que “a satisfação do desejo é a reflexão da consciência-de-si sobre si mesma, ou a certeza que veio a ser verdade”⁵⁴.

Introduzindo a tematização do desejo, primeiro grau da consciência-de-si, que antecede a consciência-de-si elevada ao nível do reconhecimento, Hegel escreve:

O primeiro desses graus apresenta a *consciência-de-si singular*, imediata, idêntica consigo mesma de modo simples; e ao mesmo tempo, em contradição com isso, referida a um objeto exterior. Assim determinada, a consciência-de-si é a certeza de si mesma, como do essente, diante do que o objeto tem a determinação de uma coisa que só é autônoma na aparência, mas de fato é nada: [a saber,] a *consciência-de-si desejante*⁵⁵.

⁵⁰ *Ibidem* – para as duas citações.

⁵¹ Cf. *ECF*, III, § 437, p. 208-209.

⁵² MARCUSE, H. *Razão e revolução*, p. 114.

⁵³ *FE*, I, § 174, p. 124.

⁵⁴ *FE*, I, § 176, p. 125.

⁵⁵ *ECF*, III, § 425, Ad., p. 196-197.

Para Hegel, a singularidade da consciência-de-si repousa na contradição de que a sua abstração deve ser objetiva, mas, para tanto, se depara com um objeto que, por seu (da consciência-de-si) caráter abstrato, aparece-lhe ainda como necessariamente exterior.

Em grande medida, é o que descreve na “Filosofia da natureza”, segundo volume da *Enciclopédia*:

O *processo real* ou a relação *prática* à natureza inorgânica começa com a direção em si mesma, com a sensação da exterioridade como *negação* do sujeito, que é juntamente a relação positiva a si mesmo e sua *certeza* contra esta sua negação – com a sensação *da falta* e com o *impulso* a suprimi-la, no qual se manifesta a *condição* de um *ser-excitado* de fora e a aí posta negação do sujeito à maneira de um *objeto* contra o qual aquele se tensiona⁵⁶.

Por isso Hegel observa que, no seu primeiro grau de desenvolvimento, a consciência-de-si não possui “uma determinação mais ampla que o *impulso*, enquanto esse, sem ser determinado pelo *pensar*, é dirigido para um objeto *exterior* em que busca satisfazer-se”⁵⁷.

O impulso é faculdade apenas dos seres vivos, onde o desejo se articula com a noção de vida e de subsistência dessa vida, ao passo que os seres não-vivos “não suportam a contradição”, isto é, não são capazes de afetar-se sensivelmente por ela, de serem postos no nível da tensão que põe o impulso. “Necessidade (*Bed.*), impulso [...] são a contradição *sentida*, que encontra lugar *no interior* do próprio sujeito vivente, e entram na atividade de negar essa negação, que é a subjetividade ainda simplesmente tal”⁵⁸.

Entrementes, para evitar o mal-entendido de se discutir uma questão humana confundida na esfera do ser meramente *natural*, é importante distinguir que “o animal age segundo o instinto, é impelido por algo interno e é, então, também, prático, mas ele não tem

⁵⁶ ECF, II, § 359, p. 487-488.

⁵⁷ ECF, III, § 426, Ad., p. 197.

⁵⁸ ECF, I, § 204, Ad., p. 342.

vontade alguma porque ele *não se representa o que deseja*⁵⁹. Numa palavra: “Para nós o animal é algo falto, para si, não”⁶⁰.

No amplo processo do desejar e do suprasumir do objeto, há uma relação necessária do sujeito consciente-de-si com o objeto. Isso porque “o sujeito consciente-de-si sabe-se como *em si idêntico* ao objeto exterior – sabe que este contém a *possibilidade* da satisfação do desejo, que o objeto é assim *conforme* ao desejo e que, justamente por isso, o desejo pode ser estimulado pelo objeto. Portanto a relação ao objeto é necessária [*Notw.*] para o sujeito”, pois, na imanência desta necessidade, o sujeito não intui no objeto outra coisa que não a “sua *própria falha*, sua *própria unilateralidade*”; nela, ele “vê no objeto algo pertencente à sua *própria essência* e, por conseguinte, algo que lhe *faz falta*”⁶¹. Essa configuração expõe a unilateralidade da consciência-de-si que, mesmo vendo esse objeto como parte de si, se relaciona com ele como algo que lhe *falta*. Contudo, a consciência-de-si, que é *fim* para si mesma, como tal, diz sutilmente Hegel, “não é nenhum ser”, e sim “*atividade absoluta*” que se põe a suprasumir esse objeto que, sendo carente-de-si, pode no máximo expressar a contradição da consciência-de-si⁶², mas não oferecer-lhe resistência.

O perecimento do objeto é ao mesmo tempo a conservação da consciência-de-si e a supressão simultânea da unilateralidade da subjetividade e da autonomia aparente do objeto. Essa é uma solução inicial, voltada para a contradição anunciada no *caput* do § 426, segundo a qual “a consciência-de-si em sua imediatez é *singular e desejo*: contradição de sua abstração,

⁵⁹ HEGEL, G. W. F. Linhas fundamentais da filosofia do direito ou direito natural e ciência do Estado em compêndio (1820): introdução. *Analytica*, v. 1, n. 2, § 4, p. 122 – sem grifos no original. Doravante como *FD:I*.

⁶⁰ *FD:I*, § 8, Ad., p. 133. Na “Filosofia da natureza”, Hegel explica: “O impulso no animal particular é um impulso totalmente determinado; cada animal tem um círculo limitado para sua própria natureza inorgânica”. E só por ela ele pode ser excitado, “pois o oposto é somente *seu* oposto; não é o outro em geral que deve ser reconhecido”. Enquanto isso, “o homem, como animal geral, pensante, tem um círculo muito mais vasto, e faz para si todos os objetos à sua natureza inorgânica, também para seu conhecimento” (*ECF*, II, § 361, Ad., p. 493).

⁶¹ *ECF*, III, § 427, Ad., p. 198.

⁶² Contradição, pois “a necessidade [*Notw.*] de que o impulso assim determinado exista na consciência-de-si está em que este é, ao mesmo tempo, o grau que a precede imediatamente: isto é, a consciência [...] é e sabe dessa contradição interna” (*ECF*, III, § 426, Ad., p. 197).

que deve ser objetiva, ou de sua imediatez, que tem a figura de um objeto externo e deve ser subjetiva”⁶³. Isto porque, no suprassumir dialético do objeto, este deveio subjetivo, enquanto a consciência-de-si deveio objetiva. Nas palavras de Hegel: “O objeto dado é aqui tanto posto [como] subjetivo, quanto a subjetividade se exterioriza [P.D.V.F.] de sua unilateralidade e se torna objetiva para si”⁶⁴.

Hegel assegura que esse aniquilar do objeto pela consciência-de-si não é o sucumbir frente a uma entidade estranha, visto que o vir a suprimir-se do objeto é algo intrínseco à sua natureza, pois a “sua *singularidade* não corresponde à *universalidade* do seu conceito”, o qual é “*somente interior*” e vindo “*só de fora*”. Afinal, “a consciência-de-si é o conceito, *que se manifesta*, do objeto mesmo”⁶⁵. Por sua vez, isso implica que, mesmo sendo esse movimento de retorno da consciência-de-si a si mesma um colocar do seu Eu como efetivo, satisfeito para si, essa satisfação permanece no seu conteúdo um desejar “*destrutor*” e “*egoísta*”, porque ela “*só ocorreu no singular*”. É uma satisfação em que a consciência-de-si se acha “aprisionada no desejo, |e| já que ela ainda não possui a força de agüentar o outro como algo independente, a autonomia do objeto é destruída; de modo que a forma do subjetivo não alcança nele subsistência alguma”⁶⁶. Ou seja, a consciência simplesmente consome ‘naturalmente’ esse objeto que, como tal, era um *nada para-si*, “algo nulo perante o sujeito”⁶⁷, por isso um *sem subsistência alguma*.

⁶³ ECF, III, § 426, p. 197.

⁶⁴ ECF, III, § 427, p. 198. Preferiu-se “*se exterioriza*” a “*se extrusa*” para traduzir “*sich ... entäussert*” (Cf. HEGEL, G. W. F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, III, § 427, p. 217. Doravante como EPW).

⁶⁵ ECF, III, § 427, Ad., p. 199.

⁶⁶ ECF, III, § 428, p. 199.

⁶⁷ Cf. ECF, III, § 426, Ad., p. 198.

Na distinção hegeliana de que neste nível “a relação do desejo ao objeto é ainda totalmente a relação do *destruir* egoísta, não a do *formar*”⁶⁸, pode-se notar que se trata de um mero consumir do objeto *natural* pelo desejar da consciência, isto é, um objeto ainda não mediado pela *formação* do trabalho; e que, por não permitir nele o subjetivo alcançar subsistência alguma, não permite à consciência-de-si dirigir-se ao essencial: o ulterior reconhecer-se em e por outra consciência-de-si.

Até aqui, esse movimento pode ser lido nas palavras de Lima Vaz:

Para a consciência que retorna a si pela supressão do seu objeto ou pela evanescência do ser do objeto na certeza da verdade que é agora a verdade da própria consciência, o objeto assume as características da *vida* e a figura da consciência-de-si é o *desejo*. [...] Nesse sentido a vida aparece como objeto da consciência-de-si – ou como seu oposto – na medida em que é para ela como seu primeiro esboço na exterioridade do mundo⁶⁹.

Para Hegel, uma vez que o desejo quer o próprio desejo e não outra coisa, a sua satisfação não passa de algo singular e transitório, que cede sempre lugar a uma nova reposição do desejo, que sempre de novo contradita a universalidade do sujeito, e que, por corresponder à “falta sentida da subjetividade imediata”, torna-se ineliminável, levando o “processo ao infinito”⁷⁰.

O infinito do desejo, como observa Lima Vaz, é para Hegel um mau infinito, pois exige que a consciência-de-si, para poder alcançar a sua identidade concreta, sempre precise passar pelo suprassumir do objeto desejado. Isto é, passar pela cunha que o objeto lhe interpõe, o que, de certa forma, explica por que a autonomia e a liberdade plenas da consciência-de-si (e do espírito) não são dadas na imediatez do *desde sempre*, mas somente no *dever* do destilar de

⁶⁸ ECF, III, § 428, Ad., p. 199.

⁶⁹ LIMA VAZ, *Op. cit.*, p. 15.

⁷⁰ Cf. ECF, III, § 428, Ad., p. 200.

suas formas abstratas, até chegar à sua dimensão plena, por isso mesmo dita *concreta*, no plano do conceito como começo e fim.

Esse mau infinito, que expõe a consciência-de-si à sua vacuidade, ou ao mero sentimento de si, exige que a consciência-de-si perspective uma saída (humana), que outra não será senão o *elevantar* do desejo à mira de um objeto não-natural, que esteja acima da realidade imediatamente dada. Na letra econômica de Lima Vaz: “será necessário que a verdade do mundo das coisas e da vida animal passe para a verdade do mundo humano, ou a verdade da natureza passe para a verdade da história”⁷¹. Ou seja, é o momento em que a dialética do desejo deve passar à dialética do *reconhecimento*, onde a consciência-de-si não se referirá mais a um objeto inerte no e frente ao mundo⁷², mas a um outro Eu ativo e desejante como ela, isto é, à outra consciência-de-si. É o que estabelece a conhecida tese de Hegel: “A consciência-de-si só alcança a sua satisfação em uma outra consciência-de-si”⁷³.

Do ponto de vista lógico da gênese conceitual, a passagem do desejo ao reconhecimento está em que, na negação da singularidade e da imediatez do objeto pela satisfação do desejo, resulta, “segundo o conceito”, a negação da própria imediatez e singularidade da consciência-de-si desejante e, com isso, a reduplicação da consciência-de-si num outro que é, agora, consciência-de-si para a primeira: ela “preencheu o outro com o Eu”!⁷⁴

Assim, não se trata *originariamente*, no sentido comum da expressão, de *duas consciências-de-si*, mas antes, dialética e logicamente, da “duplicação da consciência-de-si”,

⁷¹ LIMA VAZ, *Op. cit.*, p. 17.

⁷² Lima Vaz escreve que esse “objeto da pulsão vital é consumido na satisfação ou desaparece no fluxo da vida, e não é capaz de permanecer em face do sujeito e exercer nessa permanência a função mediadora que faz passar o sujeito da identidade abstrata do Eu puro para a identidade concreta do Eu que se põe a si mesmo na diferença do seu objeto” (*Ibidem*).

⁷³ FE, I, § 175, p. 125.

⁷⁴ Cf. ECF, III, § 429, Ad., p. 200.

“reflexão redobrada” em que “a consciência-de-si é um objeto para a consciência, objeto que põe a si mesmo em seu ser-outro, ou a diferença como diferença de-nada”⁷⁵. Afinal, a satisfação do desejo, como anunciado no início desta seção, é nada mais do que a reflexão da consciência-de-si sobre si mesma, ou seja, o movimento de si que voltou a si mesmo, o que Hegel chama de “certeza que veio a ser verdade”, ou, como quer o título completo do capítulo IV da *Fenomenologia*, “Consciência-de-si: a verdade da certeza de si mesmo”.

Cirne Lima, que prefere o termo autoconsciência, resume o círculo desse movimento duplicador:

A autoconsciência sai de si mesma. Ela efetua essa partida, saindo da certeza sensível e da percepção, ao colocar sua verdade e sua essência num objeto externo, existente fora e independente dela. Ao experimentar a inanidade desse objeto, ao desmascará-lo em sua inverdade, ela é remetida de volta a si mesma e fica, ela mesma, objeto de seu perscrutar. A essência e a verdade da consciência são a própria autoconsciência: ela é, em verdade, autoconsciência⁷⁶.

É neste sentido que Labarrière observa que o tema da duplicação da consciência-de-si “permite chegar ao princípio do que é o verdadeiro ponto de partida da filosofia hegeliana: a intersubjetividade”. Labarrière enfatiza a idéia da duplicação da consciência-de-si em oposição ao sentido simples de se pensar originariamente em duas consciências-de-si, pois o que a experiência da consciência vai descobrir, segundo a sua verdade, é que o objeto que lhe faz face não é outro que ela mesma como outra. Assim, a consciência se insinua como potência negadora infinita, isto é, como *liberdade*, que lhe permite vir fora de si sem sair de si mesma⁷⁷. Eis o movimento dialético sob as formas lógicas do idealismo de Hegel, cujas diferenças das diversas consciências-de-si se rearticulam na “unidade espiritual”.

⁷⁵ Cf. *FE*, I, § 176, p. 125.

⁷⁶ CIRNE LIMA, C. R. A dialética do senhor e do escravo e a idéia da revolução. In: BOMBASSARO, L. C. (org.). *Ética e trabalho*, p. 17.

⁷⁷ Cf. LABARRIÈRE, *Op. cit.*, p. 128, 152, 153.

Isto posto, deve-se ter presente a tese fundamental de Hegel sobre o *reconhecimento*, qual seja, a de que, se é verdade que o primeiro desejo da consciência é o de um objeto natural, nele, entretanto, ela não pode se reconhecer como consciência-de-si, haja vista que esse objeto é *um nada espiritual*, uma *não-consciência* – e, como tal, não pode oferecer nenhum reconhecimento à consciência-de-si. Pois, se for assim, o desejo da consciência cairá reiteradamente no aludido mau infinito, cuja insatisfação sempre faz a consciência descobrir-se de novo na sua *vacuidade*. A consciência só pode se reconhecer como consciência-de-si na reciprocidade de ser reconhecida por outra consciência-de-si. Isso implica em que o desejar se eleve do mero consumir destrutor, no nível natural-imediato, para o desejar de um *outro Eu* que, por sua vez, também seja um ser capaz de desejo.

Mas o desejar um outro Eu é o desejar dela mesma enquanto consciência-de-si que, ao mesmo tempo que se descobre-reconhece no outro, encontra nisso, dialeticamente, a confirmação de si em si mesma na *unidade espiritual da diferença do infinitamente outro*, ou, nos termos de Hegel, na relação de um “Eu que é Nós” e de um “Nós que é Eu”. Então, “o desdobramento do conceito dessa unidade espiritual, em sua duplicação”⁷⁸, é o que vai pôr o *movimento do reconhecimento*, onde a consciência-de-si terá que se deconfrontar com o desejo de reconhecimento de outra consciência-de-si.

Em linhas gerais, o exposto até aqui respeita ao que sintetiza Jean Hyppolite, o que vale citar como fecho desta parte da apresentação:

Portanto, o término do desejo não é o objeto sensível, como se poderia crer de modo superficial – ele é tão-somente meio –, mas a unidade do Eu consigo mesmo. A consciência-de-si é desejo; porém, o que deseja, sem que ainda o saiba explicitamente, é ela mesma; é seu próprio desejo e, precisamente por isso, só poderá alcançar a si mesma ao encontrar um outro desejo, uma outra consciência-de-si. A dialética teleológica da *Fenomenologia* explicita, progressivamente, todos os horizontes desse desejo que é a essência da consciência-de-si. O desejo se refere aos objetos do mundo; depois, a um objeto mais

⁷⁸ FE, I, § 178, p. 126.

próximo de si mesmo, a *Vida*; enfim, a uma outra consciência-de-si, é o próprio desejo que se procura no outro, o desejo do reconhecimento do homem pelo homem.⁷⁹

1.2. Dialética do reconhecimento

O processo do reconhecimento da consciência-de-si noutra consciência-de-si é descrito, por Hegel, no caminho que vai do “*suprassumir da singularidade da consciência-de-si*”, que foi o “primeiro *suprassumir*”, onde a “consciência-de-si é determinada só como *particular*”, cuja “contradição dá o impulso para *mostrar-se* como livre Si, e para ser *ai* para o outro como tal”⁸⁰. Outro que antes era um “*carente-de-Si*” e que agora a consciência-de-si, suprassumindo sua imediatez egoísta, em seu desdobramento pôs-se e “opôs a si mesma enquanto um *Eu diferente*”, preenchendo-o de “um-Si”, que passou então da condição de objeto abstrato à de “*objeto livre*”⁸¹.

Mas esse passar da consciência-de-si à esfera da luta pelo reconhecimento é, também, como sempre na *aufheben* hegeliana, um *superar* que, dialeticamente, *conserva* um momento da sua condição anterior, o que a mantém em movimento: no caso, o horizonte do *desejo*. Só que esse desejo, locado progressivamente, não é mais o desejo de um apropriar-se imediato de coisas para o uso, mas um desejo que terá que passar pelo crivo da mediação de um outro Eu, que igualmente também *deseja*⁸².

Isso lança uma luz sobre as premissas que introduzem a busca do reconhecimento como uma relação de “*rigidez*” e “*aspereza*” entre dois “Si”: de que inicialmente, na “figura

⁷⁹ HYPOLITE, J. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel*, p. 175.

⁸⁰ *ECF*, III, § 430, p. 200-201.

⁸¹ Cf. *ECF*, III, § 429, Ad., p. 200.

⁸² Na verdade, isso se deve à própria natureza da reduplicação da consciência-de-si, pois, se ela só pode suprimir o objeto na condição de que ele exista de forma independente, então de nada adianta para ela manter-se nesse “primeiro suprassumir”, cuja relação negativa e unilateral apenas reproduz o outro como independente e ela como “desejo incansável”. Por isso, a consciência só pode encontrar uma satisfação *substancial* em outro objeto que, por sua vez, também opere sobre si mesmo essa negação, isto é, que não seja só um em si, mas um para si, uma consciência-de-si. E nela está embutido, então, o pressuposto do desejo, que agora se fez recíproco entre os dois Eus (nota elaborada a partir de MENESES, P. *Para ler a Fenomenologia do espírito*, p. 58).

mais próxima da contradição”, os “dois sujeitos conscientes-de-si se referem um ao outro, por terem um ser-aí imediato, [por] serem *naturais, vivos*, e portanto, existirem à guisa de coisas *submetidas* a uma *potência estranha*, e como tais se encontrarem um ao outro”. Mas, uma vez sendo sujeitos livres, não podem mais se relacionar como se fossem seres meramente naturais, ou, nos termos de Hegel, no modo “só imediatamente aí-essente”⁸³. Eis a dialética da reflexão redobrada da dupla independência e da dupla dependência das consciências-de-si.

Sobre esse ponto convém aduzir um trecho da *Fenomenologia*, que parece traçar as linhas programáticas da exigência que será feita para a relação do homem com o desejo no decurso da dialética do reconhecimento. No movimento entre o ser-para-si-simples e o confronto com o outro,

o outro é também uma consciência-de-si; um indivíduo se confronta com outro indivíduo. Surgindo assim imediatamente, os indivíduos são um para o outro, à maneira de objetos comuns, figuras independentes, *consciências imersas no ser da vida – pois o objeto essente aqui se determinou como vida*. São consciências que ainda não levaram a cabo, uma para a outra, o *movimento da abstração absoluta*, que consiste em *extirpar todo ser imediato*, para ser apenas o puro ser negativo da consciência igual a si mesma. Quer dizer: essas consciências ainda não se apresentaram, uma para a outra, como puro ser-para-si, ou seja, como consciências-de-si. [...] Mas, de acordo com o conceito do reconhecimento, isso não é possível a não ser que cada um leve a cabo essa *pura abstração do ser-para-si*: ele para o outro, o outro para ele; cada um em si mesmo, mediante seu próprio agir, e de novo, mediante o agir do outro⁸⁴.

O programa implícito nessa formulação é de que o movimento do reconhecimento das consciências-de-si pressupõe, mais uma vez, a elevação do desejo, portanto, *do homem*, à superação da relação imediata com suas determinações naturais, porque esse é o caminho para a *liberdade*. O imperativo “extirpar todo ser imediato” deriva-se da noção de que o reconhecimento só se efetiva na “pura abstração do ser-para-si”, e quer dizer que os Si devem

⁸³ ECF, III, § 431, Ad., p. 201.

⁸⁴ FE, I, § 186, p. 128 – sem grifos no original.

pôr-se para além da condição de “consciências imersas no ser da vida”, já que “o objeto essente aqui se determinou como vida”. Com efeito, não é casual que o parágrafo imediatamente posterior a esse, na *Fenomenologia*, vá introduzir a idéia de que a busca do reconhecimento entre os homens é uma relação não só *de luta*, mas de luta *de vida e de morte*, ao mesmo tempo que estabelece a questão decisiva de que, sem arriscar a vida, não se conquista a *liberdade*.

Pondo a exigência da luta de morte, Hegel argumenta que “enquanto agir do outro, cada um tende, pois, à morte do outro. [...] Só mediante o pôr a vida em risco, a liberdade [se conquista]; e se prova que a essência da consciência-de-si não é o *ser*, nem o modo imediato como ela surge, nem o seu submergir-se na expansão da vida; mas sim que nada há na consciência-de-si que não seja para ela momento *evanescente*; que ela é somente *puro ser-para-si*”⁸⁵.

Mas por que é necessário arriscar a vida para alcançar a liberdade? Ou melhor, que significado específico tem essa tese para o tema do desejo?

Para responder à primeira questão, há pelo menos um aspecto bastante óbvio: o de que o perigo de morte diz respeito exatamente à *vida*. Portanto, trata-se de entender em quê a vida implica a ponto de que se deva arriscá-la.

Para Hegel, o processo da vida precisa efetuar a *superação da imediatez* que aprisiona a Idéia, e que esta superação da “*vitalidade singular somente imediata*” (não da vida como um todo, mas do domínio de seu momento imediato, abstrato – porque, para Hegel, é a *alma* que é o verdadeiro conceito da vida⁸⁶) é a condição que permite o “*emergir do espírito*”.

⁸⁵ *FE*, I, § 187, p. 128-129 – sem grifos no original.

⁸⁶ *ECF*, I, § 216, Ad., p. 354.

Com isso, em termos simples, pode-se compreender que, enquanto o homem se mantém aferrado à vida biológica, seu desejo não difere daquele do animal, cujo grande objetivo é a autoconservação e preservação da espécie. O homem, ao contrário, para se erguer à condição de ser desejante *humano*, precisa arriscar sua vida por esses desejos, que o constituem propriamente como humano e diferente dos animais. Arriscar a vida, assim, significa superar o plano da vida de tipo animal (baseada em desejos naturais imediatos) e entrar na existência propriamente humana. Como observa Hegel, “o processo da vida consiste em *superar a imediatez*, à qual a vida ainda está presa, e esse processo [...] tem por seu resultado a Idéia na forma do juízo; quer dizer, enquanto *conhecimento*”⁸⁷.

Essa dura exigência para com a naturalidade do desejo é bem justificada, por Hegel, na *Enciclopédia*, quando afirma que “essa liberdade de um no outro reúne os homens de uma maneira *interior*, enquanto, ao contrário, a *carência* [*Bed.*] e a *necessidade* [*Not* |P.D.V.F.|] só os aproximam *exteriormente*”. E explica que essa reunião livre dos homens entre si “não pode acontecer, porém, enquanto eles estão presos em sua imediatez, em sua *naturalidade*: pois é ela justamente que os exclui um do outro, e os impede de ser como livres, *um para o outro*”⁸⁸.

De modo que o arriscar a vida na luta revela-se uma exigência que põe a saída da dependência imediata natural, levando a cabo a tarefa de devir para o outro como puro-ser-para-si, como consciência-de-si que se relaciona a uma outra consciência-de-si. Ou seja, Hegel concebe a realização da liberdade mediante o reconhecimento recíproco como a identidade dos dois si-mesmos, o que exige a supressão do apego imediato à vida e ao desejo de autoconservação, para poder “me saber no outro como a mim mesmo”⁸⁹.

⁸⁷ *Ibidem* – o único grifo no original é a palavra “conhecimento”.

⁸⁸ *ECF*, III, § 431, Ad., p. 202 – para as duas citações. Sem grifos no original. Na tradução brasileira está, entre colchetes, “[*Notw.*]”, o que confunde com necessidade lógica, quando o correto é “[*Not*]”, de necessidade como falta, miséria, penúria, isto é, algo contingente (Cf. *EPW*, III, § 431, Ad., p. 220).

⁸⁹ *ECF*, III, § 431, p. 201.

Então este é o papel do risco de morte: forçar a mediação da particularidade abstrata dos desejos, para que o homem se eleve à condição de se realizar como um ser livre, um ser que, liberado do desejo natural imediato, possa cultivar o desejo pelo universal. Assim, a luta de vida e de morte não significa a simples relação do matar ou morrer, pois a morte *não é um fim como fato, mas um meio como presença* – ou, para recorrer ao vocabulário técnico de Hegel: a morte não é real-efetiva, mas um termo-médio subjetivo.

Mas por que a relação deve ser de luta e de aspereza, e não, por exemplo, de consenso e de amizade? Porque, se não houver um embate de morte, ninguém arriscará a vida nesse processo, o que significa que ninguém se libertará do desejo biológico natural para se elevar a um desejo plenamente humano. É por isso que Hegel diz, na passagem citada antes, *que só ao pôr-se a vida em risco se conquista a liberdade*.

Contudo, neste ponto é necessário se prestar a atenção em que, se, por um lado, Hegel afirma que, sem arriscar a vida, não se conquista a liberdade, por outro, objeta que, se houver morte, também não haverá liberdade.

O significado positivo dessa dupla idéia é o seguinte: deve-se arriscar a vida, porque é preciso que o homem se desvincule dos desejos meramente naturais e prossiga na relação do reconhecimento, desejando uma outra consciência-de-si; mas não pode haver morte, porque senão a consciência fica só e, não havendo outra consciência, não haverá, igualmente, reconhecimento.

Ora, se é uma luta áspera de vida e de morte, significa que, se uma das partes não ceder, uma delas – ou as duas – morrerão no combate. Como é que Hegel resolve isso? Resolve dizendo que, se a luta não pode terminar em morte, então deve terminar numa relação de *desigualdade*, o que significa que uma das consciências em luta deverá se submeter à outra

para conservar a vida: é aí, então, o momento em que uma assumirá a condição do *senhor* e a outra, por temer a morte, se apegará na “*segurança vital*” e será o *escravo*.

É o que Hegel escreve na *Enciclopédia das ciências filosóficas*: “Sendo a vida tão essencial quanto a liberdade, a luta termina, antes de tudo, como negação *unilateral*, com a desigualdade: [acontece] que *um* dos lutadores prefere a vida, conserva-se como consciência-de-si singular, mas *renuncia* a seu *ser-reconhecido*; enquanto o *outro* se sustenta em sua relação a si mesmo e é reconhecido pelo primeiro, enquanto este é o subjugado: [é] a relação do *senhorio e da servidão*”⁹⁰.

O surgimento das figuras do senhor e do escravo mostra que o reconhecimento *recíproco* falhou, predominando, ao invés dele, uma relação de desigualdade entre as consciências-de-si, ou seja, um reconhecimento *unilateral*.

Neste momento é que surge, na dialética do reconhecimento, a questão do *trabalho*, pois o senhor, para se afastar do vínculo natural, precisa interpor, entre ele e a natureza, o *trabalho do escravo*.

O trabalho aparece, assim, como uma dura realidade que se abate sobre o escravo. O trabalho como aquilo que lhe aniquila e frustra o ‘*seu*’ *ser-para-si*. Porém, bem entendido, na *raiz* da questão não é exatamente o trabalho que explica o escravo como um ser negado. Nem mesmo a dominação do senhor. O que diz da *inessencialidade* do escravo, aos olhos de Hegel,

⁹⁰ ECF, III, § 433, p. 204 – somente o primeiro e o último grifos constam no original. Pela importância que adquiriu, vale anotar que, afora a *Fenomenologia* e a *Enciclopédia*, a dialética do senhor e do escravo é uma temática que atravessa a obra de Hegel, aparecendo, por exemplo, em 1801, no *Sistema da vida ética*, e em 1805-6, na *Filosofia real*. Uma exposição de como é tratada nesses textos, em relação à *Fenomenologia*, é feita no capítulo “Os sistemas de Iena anteriores à *Fenomenologia*”, do livro de SANTOS, J. H. *Trabalho e riqueza na Fenomenologia do espírito de Hegel*, p. 35-72.

é outra coisa, qual seja, o vínculo natural-vital dado em seu desejo, que lhe impede a autonomia⁹¹.

Ora, se o senhor é livre consciência-para-si, é porque se afastou de seu vínculo com a *vida como singularidade imediata* e liberou seu *desejo* da dependência direta com a natureza, pois colocou o trabalho do escravo a mediar essa relação para si (ou seja, *para ele, o senhor*). E, se o escravo é um ser não-livre, negado e subjugado, é porque, no pavor da morte, conformou-se na inessencialidade, não elevou seu desejo a uma dimensão humana, haja vista que se aferrou à vida e à determinação imediata natural.

Bem entendido, o senhor só se tornou senhor porque se afastou de seu desejo imediato natural e não temeu arriscar sua vida na luta, enquanto o escravo se apegou à sua existência meramente vital.

Entrementes, na dialética tudo perece e se renova, e aquilo que é a força do senhor, também é a sua fraqueza, porque “o senhor só é senhor porque tem um escravo que o reconhece como tal”⁹².

Assim, o senhor – o primeiro a pôr-se como ser-para-si – não se sustenta nesse reconhecimento. Por quê? Porque se, para Hegel, a consciência-de-si só se reconhece plenamente em outra consciência-de-si de forma *mútua e recíproca*, a consciência-de-si do senhor acha-se eivada em sua própria estrutura constitutiva, pois descansa sua realidade e potência numa relação com outra consciência (a do escravo) que *não é um ser-para-si*, mas um *ser-para-outro*, um *ser-para-o-senhor*. E essa aparente força que o senhor tem de subjugar o outro para si, na verdade revela, segundo o movimento dialético do conceito, a sua fraqueza

⁹¹ “Quando de duas autoconsciências entre si contrapostas cada uma se deve esforçar por mostrar-se e afirmar-se como um ser-para-si absoluto contra e para a outra, ingressa na relação de servidão a que prefere a vida à liberdade e mostra assim que *não é capaz de por si mesma abstrair da sua existência sensível em prol da sua independência*” (HEGEL, G. W. F. *Propedêutica filosófica*, § 34, p. 148 – sem grifos no original).

⁹² KOJÈVE, A. *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, p. 24-25.

e semelhante *inessencialidade*. É o que Hegel sintetiza ao dizer que “assim o senhor não está certo do ser-para-si como verdade; mas sua verdade é de fato a consciência inessencial e o agir inessencial dessa consciência”⁹³. Isto é, uma consciência do não-ser-para-si: o escravo.

Em síntese, o senhor só *aparenta* ser livre – porque essencialmente *não é livre*, pois a consciência que o reconhece é uma consciência *negada*, e não uma consciência livre. Por isso, aqui não há reconhecimento universal, mas só *unilateral*.

Então, não é o senhor que vai elevar o processo do reconhecimento em direção a um nível universal. É o escravo e o seu trabalho.

A *Fenomenologia do espírito* ressalta o momento da formação pelo trabalho sob dois aspectos: o do formar *o objeto* e o do *formar-se para-si* do escravo; um positivo e outro negativo. No primeiro, que Hegel chama de *desejo inibido*, a consciência empresta *positivamente* ao objeto a sua forma, o seu modelo, o seu projeto. Este, por sua vez, contém já o segundo aspecto – o negativo –, pelo qual a consciência (escrava) fez desvanecer a realidade objetiva estranha que lhe afrontava no momento em que ela sentiu o medo da morte. Destarte, de consciência inessencial o escravo passa a um *ser-em-si e para-si*. Não mais um ser em-si-para-outro, onde o trabalho era-lhe coisa alheia e estranha. Ou seja, “agora [...] o escravo destrói esse negativo alheio, e se põe, como tal negativo, no elemento do permanecer: e assim se torna, para si mesmo, um *para-si-essente*”⁹⁴.

A tese de que o trabalho forma (tanto *positivamente* o objeto trabalhado, quanto *negativamente* o ser-para-si do escravo) implica que o *desejo* do puro consumir imediato seja *inibido*, o que significa que deve ser *retardada* a sua satisfação, dando lugar à *formação* do

⁹³ FE, I, § 192, p. 131. Do mesmo modo, a *Enciclopédia* diz que o senhor está “preso no seu egoísmo, intuindo no escravo somente sua vontade imediata, reconhecido de maneira *formal* por uma consciência que *não é livre*” (ECF, III, § 435, Ad., p. 205 – sem grifos no original).

⁹⁴ FE, I, § 196, p. 133 – sem grifo no original.

objeto pelo trabalho. Por isso, fala-se de um “*desvanecer contido*” ou “*desaparecimento retardado*” (da coisa desejada) – pois seu consumo só se dará após o formar do trabalho, e não mais de forma natural-imediata.

Mas por que isso é necessário? Porque, para Hegel, “o desejo se reservou o puro negar do objeto e por isso o puro sentimento-de-si-mesmo, sem mescla”⁹⁵. Ora, como visto, o sentimento de si é sensação pobre – que beira as fontes da satisfação animal – e, ainda que condição necessária, jamais é suficiente para a consciência-de-si. Muito pelo contrário, antes a expõe à vacuidade de si. Por isso é que, nesse contentar-se com pouco (no desejo do consumo imediato), ao escravo arrosta a coisa alheia e independente, cuja estranheza ele só suprimirá no formar pelo trabalho. O trabalho arranca o escravo do consumo imediato e, ao afastá-lo do seu mero sentimento de si, lhe traz *formação*, conhecimento, enfim, lhe traz à luz o seu *ser-para-si*.

Contudo, há um outro elemento importante na crítica hegeliana do mero sentimento de si, o qual, como se pode deduzir do acima exposto, deve ser suprimido no advento do trabalho. Eis o lado *positivo* do servir, do trabalhar para outro, pois nele o egoísmo da consciência que trabalha só para *o seu* desejo recebe um novo patamar: o desejo põe-se na esfera da *comunidade* e o trabalho recebe a demanda das necessidades universais. O desejo inibido *forma* o homem para a *saída* do consumir egoísta e *inscreve* o formar do trabalho, da necessidade egoísta de um, para as necessidades sociais de todos. Ou seja, *potencialmente*, “o trabalho deixa de ser a necessidade de satisfação de *uma carência* para tornar-se satisfação da *totalidade das carências*; ele se torna trabalho de todos”⁹⁶.

⁹⁵ FE, I, § 195, p. 132.

⁹⁶ SANTOS, *Op. cit.*, p. 55 – sem grifos no original.

É pois, na relação senhor–escravo, definida por Hegel como “*comunidade da necessidade* [Bed.] e do cuidado para a sua satisfação”, onde, “em lugar da grosseira destruição do objeto imediato, entram em cena a aquisição, a conservação e a elaboração desse objeto, como o que *mediatiza*”⁹⁷, que o trabalho social articula a inibição do desejo para uma relação verdadeiramente humana com o mundo. Assim, desejo inibido é desejo mediado, e desejo mediado é desejo humanizado, no qual a voracidade do desejo natural cede lugar a um preparar-se para a vida social, ou, o que neste caso é o mesmo, para um *querer universal*.

Para Hegel, “enquanto o escravo trabalha para o senhor, por conseguinte não no interesse exclusivo de sua própria singularidade, seu desejo recebe a *amplidão* de não ser somente o desejo de um *este*, mas ao mesmo tempo conter em si o desejo de um *outro*”. Essa amplidão do desejo nasce no servir, em que o escravo “desgasta [...] sua vontade própria e singular” e “suprassume a imediatez interior do seu desejo”. Nessa “*exteriorização*” [P.D.V.F.] e “*submissão do egoísmo do escravo*”, Hegel enxerga “o começo da sabedoria” e da “*verdadeira liberdade do homem*”, onde mora o horizonte da “*passagem para a consciência-de-si universal*”⁹⁸.

Isso faz entender a concordância de Hegel com a emblemática máxima da Bíblia (Prov. 1.7) segundo a qual *só no temor do Senhor nasce a sabedoria*⁹⁹. Torna compreensível, também, a intrigante passagem da *Enciclopédia*, para a qual *nenhum povo se torna livre sem passar pelo jugo de um senhor*, tese progressiva e não conservadora, que acentua um momento

⁹⁷ ECF, III, § 434, p. 205 – o único grifo no original é a palavra “*comunidade*”.

⁹⁸ ECF, III, § 435, Caput e Ad. – passim, p. 205 – para todas as citações. Novamente, nesta passagem preferiu-se “*exteriorização*” a “*extrusão*” para traduzir “*Entäusserung*” (Cf. EPW, III, § 435, p. 224).

⁹⁹ Tal coincidência com o texto bíblico foi registrada por LIMA VAZ, *Op. cit.*, p. 22, por referência, certamente, a esta passagem da *Fenomenologia*: “[...] e embora o temor do senhor seja, sem dúvida, o início da sabedoria [...]” (FE, I, § 195, p. 132). Na *Enciclopédia*, a passagem aparece em contexto distinto, que anuncia o trânsito para o nível da consciência-de-si universal (Cf. ECF, III, § 435, p. 205).

de *passagem* na formação da consciência-de-si¹⁰⁰. Afinal, a força do senhor e o medo da morte fazem o escravo abandonar seu desejo egoísta e trabalhar para o senhor. Porém, o trabalho irá mostrar-lhe, pelo conhecimento adquirido na laboração sobre a natureza, que a condição natural que antes lhe apavorava é um *nada enquanto ser*, uma *inessencialidade*. Destarte, a consciência do escravo descobre, nesse *temor dialético*, não mais a finitude de si, mas o caráter finito do mundo estranho que antes lhe apavorava e, assim, gradativamente, alcança, nos meandros desse laborioso vir-a-ser, a condição de *sujeito da história*.

Falando do duplo papel do medo na formação da autonomia da consciência-de-si, Labarrière escreveu: “o medo não deve somente conduzir à produção do ‘serviço’ que requer o senhor – de atos ‘servis’, justamente, nos quais o ser se dispersa e não pode se unir nem se reconhecer – mas ele deve e ele pode atar-se, se posso dizer, às realizações intermediárias que produz o *trabalho*, e que são para o ‘escravo’ a imagem objetivada de sua negatividade criadora”¹⁰¹.

O escravo pensava que a natureza era *tudo* e, por isso, aceitou o jugo do senhor para se conservar na vida. No entanto, na submissão do serviço, transformou a natureza e aprendeu sobre ela. E, desmistificando-a, descobriu que o finito não era ele; e sim o ser da natureza, antes estranho ao seu saber. E descobriu mais: que a sua consciência só era finita enquanto permanecia decaída ao nível de ser natural e que, ao soerguer-se dessa condição pelo aprendizado do trabalho que superou o *medo*, descobriu-se no valor do seu puro ser-para-si,

¹⁰⁰ Hegel escreve que “o sentimento da nulidade do egoísmo, o hábito da obediência são um momento necessário na formação de cada homem” e que “sem ter experimentado essa disciplina que quebra a vontade própria, ninguém se torna livre, racional e apto para comandar”, razão pela qual, “para tornar-se livres, para conseguir a capacidade de se governar, todos os povos tiveram de passar antes pela severa disciplina da submissão a um senhor” (*ECF*, III, § 435, Ad., p. 206). O que Hegel saúda, nestes e noutros trechos igualmente provocativos do *Adendo*, é a passagem especulativa do desejo egoísta na superação universalizante do *formar-se* para a vida social e coletiva, e não a tese política conservadora de conceder à servidão a sobrevida de uma situação ideal. Pois o acesso à vida universal (isto é, ética) está vedado a quem não tiver, no jugo do temor, liberado a sua vontade da escravidão às inclinações subjetivas.

¹⁰¹ LABARRIÈRE, *Op. cit.*, p. 163.

isto é, como *negatividade infinita*, cuja verdade não repousa mais unilateralmente na natureza, mas, *dialeticamente*, repousa *em si mesmo*. Em outras palavras, é o que Gérard Lebrun chamou de “a doçura de temer”¹⁰², ou seja, o movimento dialético no qual a consciência é arrancada dos seus vínculos imediato-vitais para se voltar à unidade consigo mesma.

Em Hegel, a inibição do desejo é a fonte de toda a riqueza. Porém, não se trata de riqueza apenas no sentido de produção material, mas fundamentalmente no sentido de enriquecimento do *espírito humano*, agora educado em *novas necessidades*¹⁰³. Com efeito, na tese de que a consciência-de-si só se reconhece em outra consciência-de-si, já está posto que a necessidade (*Bedürfnis*) mais íntima e rica do homem não é a deste ou daquele objeto entesourado, e sim a necessidade *do outro homem como homem* (vale lembrar que foi pelo carecimento que uma tem de ser reconhecida na outra que as consciências-de-si entraram em luta).

O trabalho passa, portanto, a não ser mais trabalho para o desejo egoísta de um, mas para o desejo de todos. De maneira que “o trabalho [já] supõe aqui um tácito reconhecimento recíproco”¹⁰⁴, que é o da totalidade das necessidades, que constitui um elemento do universal em seu aparecer.

¹⁰² LEBRUN, G. *O avesso da dialética*, p. 167 – a expressão é o título do capítulo que se abre nessa página. Sobre o tema, Lebrun escreve: “O negativo externo e ameaçador que ela encontrava ‘no elemento da permanência’, a consciência substitui pela sua própria negatividade. Assim, a consciência descobre que, no ‘temor absoluto’, era a nulidade *do finito* que ela havia sentido, e não a de si mesmo enquanto finita” (*Ibidem*, p. 322, nota 54).

¹⁰³ Incluso, é possível afirmar que a riqueza do espírito humano é anterior à produção da riqueza material, porque, se a riqueza provém do desejo inibido, é sinal que o trabalho só para o desejo imediato já foi superado. O exemplo que confirma essa afirmação está na própria obra de Hegel, onde, no *Sistema da vida ética (1802/3)*, o trabalho não podia criar riqueza, pois cessava tão logo fosse saciada a necessidade natural do organismo vivo, diferente do que acontece na *Fenomenologia*, onde a dominação, ausente no trabalho imediato, *retarda* o consumo pela inibição do desejo, e funda a *permanência* do objeto produzido (Cf. SANTOS, *Op. cit.*, p. 36).

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 55.

Sendo assim, a dialética do trabalho encontra, no rigor de seus meandros lógicos, a sua riqueza no *autoconstituir* do humano¹⁰⁵. O senhor, que se tornou ser-para-si primeiro pelo arriscar-se na luta, o fez por interpor, entre ele e a natureza, a mediação do escravo. Mas a sua força introduziu, além daquela, uma segunda mediação, impedindo que o ciclo do escravo, em sua imediatidade com a natureza, se tornasse fechado, pois, ao subjugar-lo e ao impossibilitá-lo de trabalhar para-si como escravo, retardou seu consumo e *quebrou* sua relação imediata com a natureza.

Porém, como já foi dito antes, ainda que o senhor seja aquele que põe o escravo no trabalho servil, de onde depois este se formará para a superação do silogismo da dominação, não é o senhor que leva a cabo essa superação. Por isso, Hegel diz que “o escravo se eleva acima da singularidade egoísta de sua vontade natural, e se situa nessa medida, segundo o seu valor, *mais alto do que o senhor*, preso no seu *egoísmo*, intuindo no escravo somente sua vontade *imediate*, reconhecido de maneira apenas *formal* por uma consciência *que não é livre*”. É isso o que explica a tese hegeliana segundo a qual “aquela submissão do egoísmo do escravo forma o *começo* da *verdadeira liberdade do homem*”¹⁰⁶. Coisa de que o senhor, pelos motivos vistos aqui, não é capaz.

Mas em que sentido Hegel fala de liberdade? Qual o significado dessa liberdade para a consciência-de-si?

No que tange à liberdade, não se trata certamente de um libertar-se materialista do trabalho pela revolução proletária, pois, como visto, do ponto de vista lógico-conceitual hegeliano, o escravo não é livre não por estar submetido ao mando do senhor, mas porque

¹⁰⁵ *Humano* como refinamento do que já é do homem; e não como passagem primitiva do homínídeo ao homem. Referindo-se a um esclarecimento de Lima Vaz, José Henrique Santos sublinha que “o processo de humanização ou de produção da cultura não se confunde com o processo de hominização ou passagem do pré-homem ao homem”, pois em Hegel não se trata da evolução da espécie e sim de uma teoria da cultura (*Ibidem*, p. 11, nota 2).

¹⁰⁶ *ECF*, III, § 435, Ad., p. 205 – para as duas citações. O único grifo no original é a palavra “*começo*”.

conserva o seu ser na dependência da natureza. Trata-se, isto sim, de um libertar-se *no plano subjetivo da consciência-de-si*. Nisso dá-se a condição do espírito que tem a “sua [própria] essência por determinação e por fim”, que assim se sabe e se quer como livre¹⁰⁷. É o que prepara, na filosofia do espírito subjetivo, a consciência-de-si para plasmar essa liberdade nas instituições sociais e políticas, ao nível do espírito objetivo. É o destino da história e o fundamento de *toda a Filosofia*. Contudo, para o que se trata aqui, vale o que Michael Inwood definiu como o essencial da noção de liberdade de Hegel: “algo é livre, especialmente uma pessoa, se, e somente se, for *independente e autodeterminante, não determinado por*, ou dependente de alguma outra coisa que não de si mesmo”¹⁰⁸.

Em vista dessa compreensão é que se afirmou aqui que as consciências-de-si só podem chegar a um reconhecimento universal quando forem capazes de *superar todas as determinidades do mundo* – é isso o que significa o conceito de “*negatividade infinita*”, que faz as consciências-de-si chegarem, pelas mediações dialéticas, ao seu *puro ser-para-si*, noção que, na terminologia hegeliana, indica a capacidade de as consciências se portarem acima das determinações abstratas naturais e se relacionarem *internamente* como *livres seres para-si*. É por isso que o escravo não sendo livre o senhor também não pode sê-lo. E, como o senhor mantém-se no egoísmo, é só quando o escravo devém como *negatividade infinita* que o reconhecimento adquire chance de se elevar ao nível do universal.

A propósito, a liberdade, para Hegel, embora destino universal da história, só se torna real-efetiva no magma do processo de reconhecimento *social*. Razão pela qual criticou os antigos, ensejando que *não existe* liberdade na esfera do vínculo natural:

Quanto ao histórico da relação que está sendo discutida [entre senhor e escravo], pode-se aqui notar que os povos antigos, os gregos e os romanos, não se tinham ainda elevado ao conceito da liberdade

¹⁰⁷ ECF, III, § 482, p. 274.

¹⁰⁸ INWOOD, M. Liberdade. In: Idem, *Dicionário Hegel*, p. 205 – sem grifos no original.

absoluta, porque não conheciam que o *homem como tal*, como este *Eu universal*, como consciência-de-si *racional*, tem direito à liberdade. Ao contrário, entre eles, o homem só era tido como livre quando havia *nascido* como um homem livre. Assim, a liberdade ainda possuía entre eles a determinação da *naturalidade*...¹⁰⁹

É no bojo desse complexo conjunto que o medo da morte, o trabalho servil e a dimensão do formar constituem, para Hegel, exigência rigorosa e trama indissociável, que faz a pulsão do desejo passar pelo crivo desse refletir sobre a vida imediata para poder engendrar, *no futuro*, uma existência universal. Como explica o próprio Hegel:

Para que haja tal reflexão são necessários os dois momentos; o momento do *medo* e do *serviço em geral*, e também o momento do *formar*; e ambos ao mesmo tempo de uma maneira universal. Sem a disciplina do serviço e da obediência, o medo fica no formal, e não se estende sobre toda a efetividade consciente do ser-aí. Sem o formar, permanece o medo como interior e mudo, e a consciência não vem-a-ser para ela mesma. Se a consciência se formar sem esse medo absoluto primordial, então será apenas um sentido próprio vazio; pois sua forma ou negatividade não é a negatividade em si, e seu formar, portanto, não lhe pode dar a consciência de si como essência¹¹⁰.

Em suma: o trabalho, sob o sentimento do medo absoluto, é o princípio motor do reconhecimento da consciência-de-si, da autoformação do homem e da constituição de sua liberdade. Mas é o desejo, esta presença inseparável do homem, que atravessa todo o devir dessa dialética. É ele que a toda hora desafia a liberdade (livre autonomia) do espírito humano. É ele, na verdade, que o trabalho, ao formar o homem, está a *depurar* para uma existência humana.

No egoísmo do desejo, todo devir humano se trai; toda consciência separa-se de sua verdadeira essencialidade. Por isso, a luta, o medo da morte e a preservação da vida na dominação. Por isso, as mediações entre o senhor e o escravo, o trabalho servil, o formar do objeto e o formar-se de-si-para-si do escravo na ampliação (humanizadora) do desejar. Por

¹⁰⁹ ECF, III, § 433, Ad., p. 204-205.

¹¹⁰ FE, I, § 196, p. 133 – sem grifos no original.

isso, pelo desejo conservado no egoísmo, a impotência do senhor para vir-a-ser, na liberdade, uma consciência verdadeiramente essencial. Por isso, no pôr da negatividade infinita do escravo, no seu retorno do jugo da singularidade natural, a promessa de um reconhecimento mútuo em dois seres livres para-si, ou seja, a saída da inessencialidade da vida e do desejo para a *comunidade das necessidades*, que constitui, na perspectiva enciclopédica, o primeiro *aparecer* do universal e de um viver social no mundo livre da *eticidade*.

Na dialética do senhor e do escravo, o trabalho não só satisfaz, mas, principalmente, *emballa e esculpe* o desejo humano. O desejo não é o primeiro princípio. Porém, ele é, diga-se assim, a *falta-contradição* que exige a ação e o problema com o qual lida o trabalho enquanto dimensão autoconstituidora do humano. O trabalho que importa não é o da *subsistência*, mas aquele que do afazer servil revela-se, dialeticamente, o do *escultor pedagógico*. Como disse José Henrique Santos: “A filosofia do trabalho de Hegel atribui ao homem a tarefa de tornar-se não tanto senhor da natureza quanto *senhor de si mesmo*, isto é, de sua própria natureza *interior*; [onde] a pedagogia desta conversão é dada pela disciplina do trabalho”¹¹¹.

Contudo, o mútuo reconhecimento almejado só se efetivará verdadeiramente quando essa *comunidade das necessidades* tiver internalizado em si a substância ética universal, superadora de toda determinação particular no elemento do desejo. Como diz Hegel na *Enciclopédia*: “a *consciência-de-si universal* é o saber afirmativo de si mesmo no outro Si: cada um desses Si tem como livre singularidade *absoluta autonomia* mas devido à negação de sua imediatez, ou desejo, é *consciência-de-si universal*”. E, como tal, “é a forma da consciência da substância de toda espiritualidade essencial da família, da pátria, do Estado”¹¹². Ou, dito de outro modo, dirige-se para o momento em que *se realiza* – o da *eticidade*, que

¹¹¹ SANTOS, *Op. cit.*, p. 39 – sem grifos no original.

¹¹² ECF, III, § 436, Caput e Ob., p. 206-207 – para as duas citações.

encontra na figura do *Estado* a sua *realidade efetiva*, pois, para Hegel, “a substância universal só existe como viva na medida em que se particulariza organicamente”¹¹³ em *instituições jurídicas e políticas*.

Enfim, isso faz ver que a dialética do senhor e do escravo está implicada e situada naquilo que Lima Vaz explicou ao dizer que:

É necessário, com efeito, que o indivíduo que se forma para a existência histórica segundo a Razão – ou que se forma para a ciência – passe pelos estágios que assinalam a emergência da reflexão sobre a vida imediata, ou da reciprocidade do reconhecimento sobre a pulsão do desejo. *Somente essa emergência tornará possível a existência do indivíduo como existência segundo a forma de universalidade do consenso universal ou, propriamente, existência política*¹¹⁴.

Portanto, a dialética do senhor e do escravo não é um *fato concreto* de onde se origina o enredo da história ou pré-história humana. É uma “categoria da vida histórica”, “uma condição da experiência humana”¹¹⁵ inscrita no processo de formação da consciência na busca despojada de sua liberdade, ideal que a consciência-de-si só alcançará quando superar em si todo o egoísmo e conseguir, finalmente, *inteligir no outro como a si mesma*. Assim, é uma dialética que pode ser lida por um “*implícito não escrito* que transmite uma experiência fundadora de cultura”, cujo ‘enigma’ decifra-se no “percurso dialético que conduz a Razão ao seu auto-reconhecimento como lugar do *consenso universal*”¹¹⁶. “Em outras palavras, o homem é o ser que consegue *transformar o hábito ético em segunda natureza*, ao impor-se pela disciplina do trabalho um domínio sobre sua natureza animal, de forma a tornar-se um ser de cultura. [E] a educação é o processo de formação de si do *sujeito livre*”¹¹⁷ – base para a noção filosófica e política de liberdade em Hegel, já que “a renúncia à individualidade como

¹¹³ ECF, III, § 527, Ob., p. 300.

¹¹⁴ LIMA VAZ, *Op. cit.*, p. 20 – sem grifo no original.

¹¹⁵ HYPPOLITE, *Op. cit.*, p. 185.

¹¹⁶ LIMA VAZ, *Op. cit.*, p. 8 – para as duas citações. Sem grifos no original.

¹¹⁷ SANTOS, *Op. cit.*, p. 40 – sem grifos no original.

Si mesmo é |apenas| um *momento* pelo qual a consciência-de-si realiza a *passagem* para ser vontade *universal*, a passagem para a liberdade *positiva*”¹¹⁸.

Ao afirmar, na *Enciclopédia*, que o reconhecimento dado na figura da consciência-de-si universal é de tipo especulativo, Hegel sublinha não ser este senão o “racional e verdadeiro, |que| consiste na unidade do conceito – ou do subjetivo – e da objetividade”; e que uma tal unidade “forma a *substância da eticidade*”¹¹⁹. Isso, para além da já aludida diferença com a exposição fenomenológica – relativa à própria tematização da consciência-de-si universal¹²⁰ –, permite uma vez mais entrever que a reapresentação enciclopédica *insinua* o problema do reconhecimento para a esfera da eticidade, isto é, aponta-o para sua tematização política. Pista agregada é o fato de a estrutura da *Enciclopédia* relocar, no âmbito do espírito subjetivo, um assunto que, na *Fenomenologia*, radicava nos domínios da consciência-de-si. Faz sentido, pois, para Hegel, “a eticidade é a plena realização do espírito objetivo, a verdade do espírito subjetivo e do espírito objetivo mesmos”¹²¹.

Na *Fenomenologia*, como na *Enciclopédia*, o reconhecimento aparece na base da razão. E a razão significa a unidade da consciência com a consciência-de-si, que corresponde à entrada na esfera do espírito. A diferença é que, na *Enciclopédia*, o reconhecimento universal projeta-se para além da luta, sendo já a figura imediatamente anterior à razão. Mostrando a pertinência dessa passagem, Marcos Müller observou:

¹¹⁸ HEGEL, G. W. F. *Propedêutica filosófica*, § 37, p. 149 – sem grifos no original. Ao menos de forma geral, é útil delimitar que por liberdade *negativa* entende-se aqui o movimento em que a consciência se afirma para-si pela supressão das outridades que lhe são/aparecem como externas, ao passo que por liberdade *positiva* se considera o momento em que ela, já como subjetividade livre em-si-para-si, requalifica a sua vontade rumo ao processo de concretização social da universalidade ética. O que não quer dizer que a liberdade negativa possa ser absolutamente suprimida. Aliás, como ressalta Marcos Müller, o pensamento da relação entre essas duas valências será um dos desafios mais importantes de Hegel na *Filosofia do direito* (Cf. MÜLLER, M. L. A gênese conceitual do Estado ético. *Filosofia política* - nova série, v. 2, p. 21-22).

¹¹⁹ ECF, III, § 436, Ad., p. 207-208 – para as duas citações. Sem grifos no original.

¹²⁰ Cf. abertura deste capítulo.

¹²¹ ECF, III, § 513, p. 295.

Certamente, a dialética fenomenológica do reconhecimento recíproco das autoconsciências e o seu resultado, a autoconsciência universal (E § 436), estão na base da razão (E §§ 438-439), sobre a qual se desenvolvem e constituem, então, as ‘faculdades superiores’ da inteligência (“espírito teórico”) e da vontade (“espírito prático”), cuja unidade, por sua vez, é o espírito livre (E § 481), a “vontade livre em si e para si” (FD § 21), que é o ponto de partida e o fundamento da objetivação do espírito, e cuja determinação imediata e elementar é a personalidade da pessoa singular¹²².

No seu estudo sobre o desejo e as necessidades em Hegel, concebendo o Estado como “lugar do reconhecimento recíproco das consciências-de-si”, Solange Mercier-Josa vê uma interessante aproximação entre o momento do senhor e do escravo, na *Enciclopédia*, e o “sistema das necessidades”, na *Filosofia do direito*. Ela afirma que “o ‘sistema das necessidades’ na sociedade civil parece-nos constituir o termo-médio entre a primeira fase, que é aquela da luta de morte pelo reconhecimento, e a última, que é aquela do Estado concebido como lugar deste reconhecimento recíproco, ou espírito de um povo”¹²³.

Entre outros elementos que colaboram para essa ligação, ela refere o que chama de “altruísmo forçado” do escravo, além do aparecimento da já mencionada “comunidade das necessidades” na *Enciclopédia*, cujo texto vê como “ligeiramente diferente daquele da *Fenomenologia*”¹²⁴. Arriscando reduzir a simbologia dessa leitura a duas assertivas muito rápidas: o “altruísmo forçado” é comum entre essas duas obras; mas a “comunidade das necessidades” *dispõe prontamente adiante* a segunda (a *Enciclopédia*), em direção ao “sistema das necessidades” da *Filosofia do direito*.

¹²² MÜLLER, M. L. Estudo introdutório. In: HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito ou direito natural e ciência do Estado em compêndio*: Primeira parte - O direito abstrato, p. 33. Müller ressalta que o “reconhecimento das autoconsciências ‘está contido e pressuposto’ no espírito objetivo (FD § 71A)”, mas lembra que um tal reconhecimento só se efetiva ao nível do contrato, haja vista que a propriedade constitui, ainda, “um direito subjetivo anterior ao seu reconhecimento por outras pessoas” (*Ibidem*).

¹²³ MERCIER-JOSA, S. La notion de besoin chez Hegel, *La pensée*, n. 162, p. 74 e 75. Adiante, aponta o lugar textual disso nos parágrafos 434, 435 e 436 (dependendo das edições da *Enciclopédia*, ela observa), especialmente nos seus adendos (Cf. *Ibidem*, p. 76).

¹²⁴ Cf. *Ibidem*, p. 77 e 76 – respectivamente.

Realmente, não é difícil perceber que o refinamento do desejo egoísta é uma preparação para a consciência-de-si universal, assim como o refinamento da particularidade das necessidades o é para uma vontade substancial, racional e livre. Não são momentos estranhos; contêm a ‘identidade na diferença’ de um ser para o outro: a odisséia da consciência se torna odisséia da vontade. Neste sentido, mesmo pensando a partir da *Fenomenologia*, Lima Vaz legitima essas duas faces contíguas no tratamento hegeliano do reconhecimento, chamando uma de “fenomenológica” e outra de “sistemática”:

A primeira, [na *Fenomenologia*], descreve o processo de formação do indivíduo para tornar-se sujeito de um Saber capaz de fundar o reconhecimento universal. A segunda, que encontra sua expressão mais acabada na *Filosofia do direito* de 1820, parte desse saber para desdobrar, na necessidade imanente do conceito, o conteúdo da vida segundo a Razão ou da liberdade realizada que Hegel denomina “Direito”. Ela tem a sua forma mais alta na existência política como esfera do consenso plenamente racional e que é objeto da teoria do Estado¹²⁵.

Reforçado o contorno da idéia, interessa aqui reter o valor dessa possível *conexão* entre os dois momentos em que Hegel teoriza, no seu sistema, o desejo e a necessidade. Colhe-se, nisso, uma via de legitimidade para o trânsito do tema do *reconhecimento* de um lado a outro, neutralizando, assim, os efeitos disjuntivos de uma hermenêutica *nominal* que incompatibilizasse o trato articulado de *desejo* e *necessidades*, hipótese rejeitada neste estudo.

¹²⁵ LIMA VAZ, *Op. cit.*, p. 25-26. No mesmo sentido, em Kojève pode-se ler: “o homem não pode estar verdadeiramente ‘satisfeito’, a história não pode se deter senão na formação de uma sociedade, de um Estado, onde o valor estritamente particular, pessoal, individual de cada um é reconhecido enquanto tal, em sua particularidade mesma, por *todos*, pela universalidade encarnada no Estado enquanto tal, e onde o valor universal do Estado é reconhecido e realizado pelo particular enquanto particular, por *todos* os particulares. Porém, tal Estado, tal síntese da particularidade e da universalidade, não é possível senão depois da ‘supressão’ da oposição entre o senhor e o escravo; a síntese do particular e do universal é também uma síntese da dominação e da servidão” (KOJÈVE, *Op. cit.*, p. 198).

1.3. “Sistema das necessidades” e reconhecimento universal no Estado ético

Se, no âmbito do espírito objetivo, o reconhecimento surge no contrato, isto é, no processo da alienação (jurídica) da propriedade, onde o arbítrio dos proprietários se medeia e afirma na relação das trocas objetivas, por outro lado, Hegel limita os alcances do contrato a momento do direito abstrato. Isso não significa que o contrato hipoteque o reconhecimento, mesmo porque ali, do ponto de vista especulativo, interessam as vontades livres que afloram no trato, as quais, porém, permanecem externamente determinadas. Ao limitar o contrato, Hegel visa preservar o estatuto racional da instituição que confere, por fim, efetividade universal ao reconhecimento, isto é, o Estado. Em tal restrição não ecoa mais do que sua decidida recusa à fundação contratual do Estado, justo porque esta o rebaixa a gerente do jogo das vontades individuais subjetivas, ainda não substancialmente mediadas adentro de si, acarretando nisso a estranheza de que “o racional só pode vir à luz como uma restrição para essa liberdade, assim como, também, não enquanto algo imanentemente racional, mas sim, enquanto um racional exterior, formal”¹²⁶. Como resume Bobbio, Hegel não nega a existência empírica do contrato; ele critica a sua inconsistência racional¹²⁷.

Função de tal natureza, aliás, Hegel atribui ao que é próprio à administração do direito, à polícia e à corporação que, como instâncias da *sociedade civil*, desempenham esse papel de “Estado exterior”, protegendo a liberdade pessoal e a propriedade¹²⁸ dos achaques corrosivos da particularidade. Faceiam-se, em tais coordenadas, o revolver hegeliano do conceito de sociedade civil frente à tradição do pensamento político, bem como o lugar sistemático e

¹²⁶ *FD:I*, § 29, Anot., p. 152.

¹²⁷ Cf. BOBBIO, N. *Estudos sobre Hegel*, p. 34.

¹²⁸ Cf. MÜLLER, M. L. Estudo introdutório. In: *Op. cit.*, p. 34.

operativo que ocupa na sua “Ciência do Estado em compêndio”, sincronia que Karl Ilting condensa nesta descrição:

Na história da filosofia política, Hegel é o primeiro autor que distinguiu sociedade civil e Estado como dois diferentes âmbitos da vida pública e empreendeu uma fundamentação teórica de tal distinção. Na teoria hegeliana, a sociedade civil é concebida como o contexto de todas aquelas atividades que surgem pelo fato de que uma multidão de indivíduos, que primeiramente se dirige a seus próprios fins e, assim, entrando em múltiplas relações recíprocas fazem-se, finalmente, dependentes das condições deste contexto de ação, uma vez que por intermédio de sua própria ação ajudam a produzi-lo. Assim ela é, em primeiro lugar e antes de tudo, o “sistema das necessidades”, no qual um depende do outro: as relações de produção da moderna sociedade industrial. Porém, posto que este sistema não pode subsistir sem um influxo regulador, a sociedade civil abarca também os âmbitos da administração do direito (*Rechtspflege*), a providência social e as instituições sociais (as “corporações”)¹²⁹.

Os primeiros parágrafos da sociedade civil¹³⁰, que antecedem a divisão de sua estrutura interna, dão a tônica lógico-conceitual que desenha os avatares dessa nova concepção, neles descrita como um sistema de dependência omnilateral que intervém como diferença entre a família e o Estado, articulando a mediação formal entre o fim particular da pessoa concreta necessitada e o fim da universalidade, onde o interesse privado vincula-se e promove ‘inconscientemente’ o interesse da Idéia. Esse vir-a-ser dialético imanente da eticidade conduz a formação para o universal, processo pelo qual “a ausência passiva de si” e “a rudeza do saber e do querer” da imediatez e da singularidade são elevadas à “*forma da universalidade, a inteligibilidade do entendimento*”, no que o espírito viabiliza um primeiro e ainda exterior modo de se encontrar “*em casa e junto de si*”¹³¹, até chegar à universalidade espiritual plena, na substancialidade ética do Estado. Como no silogismo do reconhecimento fenomenológico,

¹²⁹ ILTING, K.-H. La estructura de la “Filosofía del derecho” de Hegel. In: ANGEHRN, E. et al. *Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel*, p. 89. Sobre a renovação conceitual da sociedade civil em Hegel, ver também BOBBIO, N. *O conceito de sociedade civil*.

¹³⁰ Cf. HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito ou direito natural e ciência do Estado em compêndio*: Terceira parte - A eticidade. Segunda seção - A sociedade civil, 3.ed., §§ 182-188, p. 15-21. Doravante como *FD:SC*. Observação: quando for o caso de citar a segunda edição dessa obra, será indicado “2.ed.” após a abreviatura do título.

¹³¹ Cf. *FD:SC* – passim; as expressões citadas entre aspas são do § 187, Anot., p. 19.

“essa libertação é no sujeito o *duro trabalho* contra a mera subjetividade do comportamento, contra a imediatez dos desejos, assim como contra a vaidade subjetiva do sentimento e o arbítrio do capricho”¹³².

O conceito de liberdade vigente na *Filosofia do direito* descende de sua pré-determinação como Idéia na *Ciência da lógica*. É dado por pressuposto e, no direito, apenas desenvolve o seu processo prático-efetivo¹³³. Pois, como diz Hegel, “vontade sem liberdade é uma palavra vazia, assim como a liberdade só é efetiva enquanto vontade, enquanto sujeito”¹³⁴. Também da *Lógica* deriva a estrutura triádica da dialética, que organiza os módulos sistemáticos da *Filosofia do direito* como “universalidade”, “particularidade” e “singularidade”¹³⁵. Na sociedade civil, essa racionalidade filosófica determina, no seu sentido inverso, *progressivo* (S-P-U), a divisão interna em “Sistema das necessidades”, “Administração do direito”, “Polícia e Corporação”.

Frente ao interesse temático deste estudo, a apresentação que segue visa perfilar alguns pontos relevantes do sistema das necessidades, ao passo que os dois outros momentos serão tomados em sua função geral de, como compreende Bobbio, “regular, moderar e corrigir o sistema das necessidades”¹³⁶, com vistas à sobressunção da universalidade formal no reconhecimento universal do Estado ético. Assim como o desejo “em geral”, logo “imediate”,

¹³² *FD:SC*, § 187, Anot., p. 20.

¹³³ Cf. WEBER, T. *Hegel: liberdade, Estado e história*, p. 46 e 48.

¹³⁴ *FD:I*, § 4, Ad., p. 121.

¹³⁵ Cf. *FD:I*, §§ 5, 6 e 7, p. 124, 126 e 129. Na *Lógica da Enciclopédia* (Cf. *ECF*, I, § 198, Caput e Obs.), o silogismo U-P-S aparece como S-P-U. Na sociedade civil, Hegel acentua a vigência restrita da *universalidade* formal, usando esse termo como o que deve se desenvolver plenamente no terceiro momento (S-P-U). Comentando situação semelhante na divisão da Terceira Seção da *Eticidade* na *Filosofia do direito*, Marcos Müller esclarece que, quando Hegel segue a seqüência S-P-U do silogismo, “apresenta a lógica do desenvolvimento do conceito de vontade livre no processo de sua configuração e de sua determinação progressiva” (MÜLLER, M. L. Apresentação. In: HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito ou direito natural e ciência do Estado em compêndio*: Terceira parte - A eticidade. Terceira seção - O Estado, p. 18).

¹³⁶ BOBBIO, N. *Estudos sobre Hegel*, 46.

no capítulo IV da *Fenomenologia*¹³⁷, é o tema da particularidade das necessidades (*Bedürfnisse*), da “pessoa concreta” como “um todo de carências e como uma mistura de necessidade natural e de arbítrio”, que institui um dos *princípios* que abre a dialética da sociedade civil, enquanto a relação que aí cada pessoa contrai com outra institui o outro *princípio*, o da mediação da universalidade formal¹³⁸.

Também montado sobre uma estrutura triádica¹³⁹, o sistema das necessidades é definido por Hegel como “a mediação da *carência* e a satisfação do *singular* pelo seu trabalho e pelo trabalho e pela satisfação das carências *de todos os demais*”¹⁴⁰. Neste sistema, a polaridade reflexiva da dialética institui o “entendimento” como “elemento-reconciliador”, haja vista que a “satisfação da particularidade subjetiva”¹⁴¹ medeia-se organicamente a uma relação de universalidade, pois sua própria condição de satisfazer as necessidades singulares precisa passar pelo crivo do livre arbítrio de outros. Esse elemento de *reconciliação* patenteia a presença do reconhecimento, ainda faceado à lógica do arbítrio, como uma das categorias mediadoras que atravessam a dinâmica da sociedade civil. No processo de *abstração* das necessidades, isto é, de sua progressiva particularização e diferenciação específicas sobre a determinação natural (círculo em que se fecham os animais), Hegel vê o caráter de sua infinitude e sociabilização reconhecida:

Enquanto ser-aí real, as carências e os meios tornam-se um *ser* para *outros*, por cujas carências e por cujo trabalho a satisfação está reciprocamente condicionada. A abstração, que se torna uma qualidade das carências e dos meios [...], torna-se, também, uma determinação da relação recíproca dos indivíduos uns aos outros; esta universalidade, enquanto *ser reconhecido*, é o momento que as converte, no seu

¹³⁷ Cf. *FE*, I, §§ 167 e 168, p. 120 e 121 – respectivamente. Sobre isso, ver seção 1.2 deste capítulo.

¹³⁸ Cf. *FD:SC*, § 182, p. 15. Vale lembrar que, em texto próprio, salvo se indicado ao contrário, neste estudo necessidade(s) indica *Bedürfnis(se)*. Na tradução de Marcos Müller, porém, *Bedürfnis* é sempre vertido por *carência*, enquanto *Notwendigkeit* é por *necessidade* (Cf. Introdução deste estudo). Apenas em seu próprio texto, às vezes, Müller usa *necessidades* para *Bedürfnisse*.

¹³⁹ “O modo da carência e da satisfação”, “o modo do trabalho” e “a riqueza patrimonial” (Cf. *FD:SC*, §§ 190, 196 e 199 – respectivamente).

¹⁴⁰ *FD:SC*, § 188, p. 21.

¹⁴¹ Cf. *FD:SC*, § 189, Anot., p. 21.

isolamento e na sua *abstração*, em carências, meios e modos de satisfação que, enquanto *sociais*, são *concretos*¹⁴².

Do ponto de vista histórico, no seu sistema das necessidades Hegel se refere ao processo de produção econômica da sociedade moderna, momento em que têm lugar a menção direta¹⁴³ e o elogio à Economia Política como “uma ciência que honra ao pensamento”, que ele admira como o saber que “descobre na multidão infinita de singularidades [...] os princípios simples da Coisa, o entendimento que nela opera e que a rege”, como uma necessidade (*Notw.*) ou lei que mantém unida toda “uma massa de contingências”, a qual inicialmente se apresenta como o que é “disperso e privado de pensamento”¹⁴⁴. Por implicar, no fim das contas, na própria estrutura da sociedade civil, cabe referir que um tal elogio deu margem a interpretações de que Hegel estaria importando o princípio smithiano da “mão invisível”, auto-regulador das relações sociais na esfera do mercado¹⁴⁵. Contudo, Marcos Müller ressalva que, se Hegel endossasse tal princípio liberal, não o relativizaria nas esferas subseqüentes da administração do direito, da polícia e da corporação, com as quais delinea a “presença virtual do Estado no interior da sociedade civil-burguesa”¹⁴⁶ para remediar o antagonismo da sociedade civil¹⁴⁷.

Além disso, pode-se dizer que, se Hegel elogia nos economistas a ‘lei do entendimento’ como o que não deixa desconexas as “esferas particulares”, não pensa, porém, o seu processo de satisfação como um ascetismo moral do necessitar menos ou do basicamente

¹⁴² *FD:SC*, § 192, p. 24.

¹⁴³ Hegel cita os nomes de A. Smith, J. B. Say e D. Ricardo (Cf. *FD:SC*, § 189).

¹⁴⁴ *FD:SC*, § 189, Ad., p. 22.

¹⁴⁵ Neste sentido, ver MARINI, G. Estructura y significados de la sociedad civil hegeliana. In: ANGEHRN, E. et al. *Op. cit.*, p. 232.

¹⁴⁶ MÜLLER, M. L. A gênese conceitual do Estado ético. *Filosofia política* - nova série, v. 2, p. 19.

¹⁴⁷ A apresentação da corporação como “remédio” para o antagonismo da sociedade civil (Cf. *FD:SC*, 2.ed., § 253, Anot., p. 83) provém dos títulos que a edição crítica de Karl-Heinz Ilting (*Die Rechtsphilosophie von 1820 mit Hegels Vorlesungsnotizen 1821-1825*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Baad Cannstatt, 1974) antepõe didaticamente ao caput dos parágrafos e às anotações da *Filosofia do direito* (Cf. *FD:SC*, 2.ed., p. 11, nota * do tradutor).

suficiente à existência, haja vista que concebe o pleno desenvolvimento da particularidade como uma condição necessária (*Notw.*) – nela incluída a *infinita multiplicação das necessidades* (*Bedürfnisse*) – para o arremetimento interno da sociedade civil além de si própria, rumo à substancialidade ética. Afinal, como se verá a seguir, se a atividade produtiva devém como mediação do trabalho na interconexão recíproca das necessidades de todos, a multiplicação das necessidades não pode significar a atrofia daquela relação dialética, senão que o seu incremento na preparação da *forma* da universalidade para a sua culminação-suprassunção ulterior, onde esse universal não surja mais como *meio* para os fins da particularidade, mas como deles o *fim* em si mesmo.

Por isso, as necessidades não podem ser reduzidas ao padrão ‘econômico’, pois, sem a assunção filosófica do seu refinamento qualitativo interno (e não só dos bens proporcionais *externos*), não há como pensar a atuação das mediações que a lógica da Idéia da liberdade nelas opera: “os *meios* para as carências particularizadas e, de maneira geral, os modos da sua satisfação, que se tornam, por sua vez, fins relativos e carências abstratas, *dividem-se e multiplicam-se*, – uma multiplicação que prossegue ao infinito, que exatamente nessa medida é uma diferenciação dessas determinações e uma *apreciação* da adequação dos meios para os seus fins, – o *refinamento*”¹⁴⁸. Enquanto a abstração típica do entendimento faz intervir na satisfação o “gosto e a utilidade”, o juízo da “opinião” afeta as necessidades, e ao passo que as necessidades humanas se multiplicam, diversificam-se, relativizam-se como uma “inibição do desejo” singular unilateral, *descentração* essa que não oferece mais lugar à necessidade fechada da “naturalidade imediata”¹⁴⁹ animal.

¹⁴⁸ *FD:SC*, § 191, p. 23.

¹⁴⁹ Os termos entre aspas são colhidos de *FD:SC*, § 190, Ad., p. 23.

Não se trata, por isso, apenas do lado da diversificação dos meios e bens *externos* de satisfação, que, por sinal, pressupõem interação com uma demanda *interna*. Hegel investe contra o que chama de “opinião falsa” segundo a qual o homem viveria livre “num pretenso estado de natureza”, onde só teria necessidades naturais satisfeitas imediatamente pelos meios de uma “natureza contingente”. Para Hegel, aí residiria apenas “o estado de uma espiritualidade imersa na natureza, e, portanto, um estado de natureza e de não-liberdade”, pois, para ele, esta consiste justamente no oposto disso, ou seja, “em que a liberdade reside unicamente na reflexão (a)dentro de si do que é espiritual, na sua diferenciação do que é natural e no seu reflexo sobre este”¹⁵⁰.

Hegel sabe que essa libertação não é ainda efetiva, mas *formal*, “visto que a particularidade dos fins continua sendo o conteúdo que lhe serve de fundamento”. A tendência à exacerbada multiplicação das necessidades conduz a “um aumento infinito da dependência e da penúria”, frente a objetos que resistem duramente sob a regência do “caráter particular de serem propriedade da vontade livre”, isto é, abstratamente livre. Hegel fala, então, do “*luxo*” como sendo a extravagância da “diferença entre a carência natural e a cultivada |que| não tem limite”¹⁵¹. A compreensão da eticidade como um processo inscrito como totalidade dialética evidencia que aí Hegel não verte nenhuma censura *moral* abstrata contra o luxo. Neste sentido, o cinismo de Diógenes é referido como “tão-só um produto da vida social ateniense”, contraposto ao seu elemento da penúria e da abjeção, não de modo independente, mas como “um produto tosco do luxo”¹⁵².

¹⁵⁰ Cf. *FD:SC*, § 194, Ad., p. 25 – para todas as citações. O título derivado da edição de Itting indica que a crítica de Hegel dirige-se à “liberdade’ do estado de natureza rousseauísta” (Cf. *FD:SC*, 2.ed., § 194, Ad., p. 25). Aliás, quanto ao estado de natureza, Bobbio sublinha que Hegel prefere o duro realismo de Hobbes ao romantismo bondoso de Rousseau (Cf. BOBBIO, *Op. cit.*, p. 35).

¹⁵¹ *FD:SC*, § 195, p. 25 – para todas as citações.

¹⁵² *FD:SC*, § 195, Ad., p. 25-26.

Também Hegel não se basta ao conceito ‘econômico’ de trabalho da economia política, enriquecendo-o filosoficamente. É o que sublinha Cesar Ramos ao dizer que “diferentemente dos pensadores da economia política, para os quais a questão do trabalho constitui uma categoria econômica (um fator de produção do valor que justifica o lucro, a riqueza e a propriedade privada), Hegel salienta a importância do trabalho e da divisão do trabalho na sociedade civil-burguesa, tematizando-o antes como categoria filosófica”¹⁵³. E, diga-se de passagem, trabalho não apenas produtor de riqueza material, mas, essencialmente, *formador*, que dá nova forma à natureza exterior, como também cultiva a natureza interior, para que “o mundo do espírito produzido a partir do próprio espírito” possa mostrar-se, no futuro, “como uma segunda natureza”¹⁵⁴. Hegel afirma que “a *formação* é, por conseguinte, na sua destinação absoluta, a *libertação* e o *trabalho* da libertação superior, a saber, o ponto de passagem absoluto à substancialidade que não é mais imediata, natural, mas, sim, espiritual, elevada igualmente à figura da universalidade”¹⁵⁵.

Como na fortuna da família¹⁵⁶, se engendra – na dependência recíproca das necessidades e do trabalho, onde “o *egoísmo subjetivo* se inverte na *contribuição para a satisfação das carências de todos os outros*” – a riqueza patrimonial. Nessa “mediação do particular pelo universal como movimento dialético”, cada um conhece não só a possibilidade de sua subsistência, como, igualmente, a do incremento da própria “riqueza patrimonial universal”¹⁵⁷. Contudo, Hegel percebe que a viabilidade de participação no produto

¹⁵³ RAMOS, C. A. *Liberdade subjetiva e Estado na filosofia política de Hegel*, p. 176.

¹⁵⁴ *FD:I*, § 4, p. 121. Sobre esta questão na *Fenomenologia do espírito*, ver seção 1.2 deste capítulo.

¹⁵⁵ *FD:SC*, § 187, Anot., p. 20.

¹⁵⁶ Hegel refere o parágrafo 170, o qual diz: “Não somente a família é capaz de propriedade, mas, por ela, enquanto ela é uma pessoa universal e durável, a posse permanente e segura de uma fortuna aparece como uma necessidade [*besoin*] e uma condição. O elemento arbitrário da necessidade particular do indivíduo e da avidez do desejo na propriedade abstrata, se transforma aqui em providência e em aquisição para um ser coletivo, pois, em alguma coisa de objetivamente moral” (HEGEL, G. W. F. *Principes de la philosophie du droit*, § 170, p. 207).

¹⁵⁷ *FD:SC*, § 199, p. 27 e 28 – para as três citações.

socialmente produzido é, por uma série de contingências, *desigual*¹⁵⁸. Recusando contrapor direta e abreviadamente o direito de satisfação das necessidades à desigualdade fática que é típica na sociedade civil – o que considera, em provável alusão à ética imperativa kantiana, um “entendimento vazio, que toma esse seu abstracto e esse *dever-ser* pelo universal real e racional”¹⁵⁹ –, Hegel prefere levar adiante os degraus implicados na dialética processual da eticidade¹⁶⁰.

Hegel menciona, então, que a particularização da satisfação das necessidades constitui os subsistemas¹⁶¹ dos *estamentos* que, novamente comparando à família, põe como segunda base graças à qual o egoísmo se liga à universalidade do Estado. Dar este passo – ao invés de seguir o que a crítica acima recusa – justifica-se pelo fato de que a dita desigualdade fática da sociedade civil é o que a caracteriza não como um absoluto solitário, mas como uma *contradição* que nela convive com a igualdade potencial querida ao nível do entendimento. Na estrutura da lógica hegeliana, isso decorre de que a sociedade civil ocupa o lugar da particularidade como um termo-médio que media a forma da universalidade inferior (abstrata) e é mediado pela superior (concreta).

¹⁵⁸ A respeito, ver *FD:SC*, § 200, p. 28.

¹⁵⁹ *FD:SC*, § 200, Anot., p. 28.

¹⁶⁰ Vale referir que a definição conceitual de *eticidade* é um arranjo hegeliano para se diferenciar da moralidade abstrata kantiana. Não por acaso aquela apareceu também traduzida como “*moralité objective*” (Cf. HEGEL, G. W. F. *Principes de la philosophie du droit*). Marcos Müller esclarece: “O termo eticidade (*Sittlichkeit*) é uma inovação terminológica de Hegel para contrapor a sua teoria da realização primordialmente ético-política da liberdade à moralidade kantiana (*Moralität*), regida pelo imperativo categórico formal, e a sua versão acabada na *Filosofia do direito* consuma a intenção original de Hegel de pensar sistematicamente as condições sociais e políticas de realização da autonomia kantiana: por isso ela vai englobar, no âmbito do espírito objetivo, as esferas da família, da sociedade civil-burguesa, do Estado e da própria história mundial, cujas estruturas racionais serão explicitadas como *condições efetivas da universalização da liberdade*” (MÜLLER, M. L. Apresentação. In: *Op. cit.*, p. 5-6 – o último grifo não consta no original).

¹⁶¹ Usa-se *subsistemas* compreendendo que os estamentos são sistemas operantes no interior do sistema das necessidades, muito embora seja neles que este se insinua para além de si, para o momento da administração do direito.

Hegel classifica os estamentos em substancial ou imediato, reflexivo ou formal e universal¹⁶². O primeiro constitui-se na *agricultura*, que “tem a sua riqueza patrimonial nos produtos naturais de um *solo* que ele trabalha”. Nele, os homens têm a sua relação direta com a natureza, formam os laços da “eticidade imediata” da “propriedade privada exclusiva” familiar, onde vige o “sentimento imediato” segundo o qual “o que ele recebe, lhe basta; ele o consome até o fim, pois voltará a lhe ser dado”¹⁶³. O segundo edifica-se na *indústria*. Nele, os frutos imediatos da natureza cedem lugar ao que é elaborado e “remetido ao seu *trabalho*, à *reflexão* e ao entendimento”, assim como à mediação frente às necessidades e trabalhos dos outros¹⁶⁴. O terceiro é o estamento dos servidores públicos ou, como ficou mais conhecido, a *burocracia estatal*. Nele, a ocupação primordial não é o trabalho direto para prover bens às necessidades – dos quais deve estar dispensado, sendo mantido pelo Estado – mas sim “os *interesses universais* do estado de sociedade”¹⁶⁵, que assinala um contraponto à noção de estado de natureza¹⁶⁶.

De fato, não apenas o terceiro estamento opõe-se dialeticamente ao primeiro, como também o segundo, razão pela qual, demarcando com a existência abstrata entregue à lógica da naturalidade, a *Filosofia do direito* afirma que o sentido para a liberdade e para a ordem surgiu principalmente nas cidades. Afinal, “o primeiro estamento, ao contrário, tem pouco a pensar por si: o que ele adquire é dom de um estranho, da natureza”. Esse “sentimento de dependência”¹⁶⁷, como numa pedagogia às avessas, dispõe os indivíduos aí situados também à submissão aos homens, ao invés de neles cultivar a inclinação espiritual para a liberdade. Já o

¹⁶² Cf. *FD:SC*, § 202, p. 29.

¹⁶³ *FD:SC*, § 203, Caput e Ad., p. 29-31 – para todas as citações.

¹⁶⁴ Cf. *FD:SC*, § 204, p. 31.

¹⁶⁵ *FD:SC*, § 205, p. 32.

¹⁶⁶ Cf. *FD:SC*, p. 98, nota 18 do tradutor.

¹⁶⁷ Cf. *FD:SC*, § 204, Ad., p. 31.

terceiro está vocacionado a estender suas atividades para além da sociedade civil, indo integrar-se à cidadania propriamente política do Estado.

A relação desses estamentos entre si revela a própria lógica do conceito, que não apenas decide a sua divisão como ordena o seu movimento dialético, onde a universalidade abstrata se dirige, pela mediação da particularidade, à universalidade concreta. Isso envolve diretamente a questão dos indivíduos necessitados com a comunidade, visto que, uma vez saídos da família, nada são senão átomos egoístas ou ‘párias do ético’, isto é, enquanto não se rearticulam na relação estamental que, como visto, devém e se explicita como segunda fonte a empurrar-lhes para a vida ética do Estado: “O indivíduo se dá realidade objetiva somente entrando no ser-aí em geral, por conseguinte, na *particularidade determinada*, e com isso, restringindo-se *exclusivamente* a uma das esferas *particulares* da carência”¹⁶⁸.

Quando trata do estamento substancial, Hegel de novo se refere ao parágrafo 170 da *Filosofia do direito* – agora à sua Anotação. Versando sobre a propriedade ou fortuna familiar, lá está escrito: “Quanto à composição desta fortuna e à *verdadeira maneira de a manter*, estas são questões que pertencem à esfera da sociedade civil”¹⁶⁹. A exigência dessa “verdadeira forma de a manter” aparece, na sociedade civil, como a transição do sistema das necessidades para a administração do direito.

Não sendo o caso de acompanhar detalhadamente a apresentação hegeliana dos níveis que sobrevêm ao sistema das necessidades, cabe mencionar-lhes quanto à sua contribuição para a formação das necessidades com vistas a um reconhecimento universal, no que vale plenamente o dito hegeliano de que “é só pela disciplina da compreensão que ele |o direito| se

¹⁶⁸ *FD:SC*, § 207, p. 33.

¹⁶⁹ HEGEL, G. W. F. *Principes de la philosophie du droit*, § 170, Rem., p. 207 – sem grifos no original.

torna capaz da universalidade”¹⁷⁰. Ou seja, quando não se resume mais a direito abstrato, mas se quer como direito objetivo na forma da lei. O direito não pode alcançar a sua plena determinidade em-si sem interpor previamente essa ‘liminar’, que prepara a sua causa civilizatória principal sobre o contencioso ético que o reino do entendimento gera na sociedade civil.

Como o sistema das necessidades permanece no nível da universalidade formal, onde os indivíduos só se ligam exteriormente pelo aspecto social constringente que se lhes impõe como meio à satisfação de suas necessidades, ele demanda uma instância que, para além da determinação interdependente que o entendimento já alcançou nele, intervenha para proteger a propriedade dos excessos concentradores do arbítrio egoísta e para garantir uma distribuição social mínima da riqueza. Entrementes, na dialética sistemática de Hegel, já nessa própria esfera inter-relacional o direito tem o seu “*ser-aí*, que consiste em ser algo *universalmente reconhecido, sabido e querido* e, em vigor e ter efetividade objetiva pela mediação desse ser sabido e ser querido”¹⁷¹.

Onde o sistema das necessidades faceia o seu limite – em não ser capaz, por si, de prover e proteger as necessidades de todos –, também exhibe a sua riqueza. Embora sendo logicamente uma determinação anterior do conceito, o direito só adquire efetividade enquanto é demandado pelo entrelaçamento real das necessidades. A súpula medular da articulação *necessidades, formação pelo trabalho e direito* aparece plenamente no Adendo do parágrafo que abre a subseção da administração do direito:

De um lado é graças ao sistema da particularidade que o direito se torna exteriormente necessário enquanto proteção para a particularidade. Embora ele provenha do conceito, ele só entra, todavia, na existência, porque é útil às necessidades. Para que se tenha o pensamento do direito é preciso ter sido formado para o pensar, e não mais delongar-se no meramente sensível; é preciso conferir aos objetos a

¹⁷⁰ *FD:SC*, § 211, Ad., p. 38.

¹⁷¹ *FD:SC*, § 209, p. 35.

forma da universalidade e, igualmente, orientar-se na vontade segundo um universal. *Só depois que os homens inventaram para si múltiplas carências e que a aquisição das mesmas se entrelaça com a sua satisfação, é que as leis conseguem formar-se*¹⁷².

Atuando objetivamente como lei, o direito precisa beneficiar-se do reconhecimento para que as leis possam ser obedecidas como algo apreendido em seu valor para todos e não como uma arbitrariedade. Nisto, faz-se relevante observar que o âmbito no qual a atuação pública da lei pune o crime determina, contra os direitos da ‘lei de Talião’ da vingança, que “no lugar da parte lesada intervém o *universal* lesado”; e não o particular lesado. Por isso, a punição *do crime* não é a retaliação proporcional abstrata sobre a *particularidade do criminoso*, e sim o movimento de *reconciliação* do direito consigo mesmo, que se expressa na reconciliação do próprio criminoso para com a *universalidade* da “*sua lei, por ele sabida e válida*”, mas da qual ele se apartou em seu delito¹⁷³. Fica clara aí a dinâmica que opera na administração do direito como uma força que intervém a favor do processo de re-etificação da sociedade civil, dando-se pela afirmação do reconhecimento contra a lesão perpetrada sobre as necessidades, sem o que a lei será somente uma potência estranha a *recair sobre* os homens.

Hegel diz na *Enciclopédia* que, “na sociedade civil, a *meta* é a satisfação da necessidade [*Bedürfnis*], e na verdade, ao mesmo tempo, tratando-se de necessidade humana, satisfazê-la de uma maneira universal segura; isto é, a *garantia* dessa satisfação”¹⁷⁴. Contudo, a administração do direito não pode ainda dar conta de todas as necessidades, em parte porque a ativação ética que ela promove radica na “subjetividade particular do juiz” ainda não suficientemente una com o “direito-em-si”, haja vista que somente como regulação de direito

¹⁷² *FD:SC*, § 209, Ad., p. 35 – sem grifo no original.

¹⁷³ Cf. *FD:SC*, § 220, p. 47.

¹⁷⁴ *ECF*, III, § 533, p. 305.

privado dirigida ao “lado abstrato da liberdade da pessoa”, onde o fim dos singulares permanece como “o fim moralmente justificado”¹⁷⁵.

Tendo em vista tal limitação, Hegel abre o primeiro parágrafo sobre a polícia escrevendo: “Na medida em que a vontade particular é ainda o princípio para um ou para outro fim, o poder de proteção do universal permanece, inicialmente, em parte restrito ao círculo das *contingências*, em parte permanece uma *ordem externa*”¹⁷⁶. Adiante, isso se explica melhor: “As relações do ser-aí exterior caem na esfera da infinitude-do-entendimento; não existe, portanto, nenhum limite *em si* do que seja nocivo ou inócuo”. E isto mesmo quanto à prática do crime, pois “são os costumes, o espírito do resto da constituição, a respectiva situação, o perigo do momento, etc., que dão as determinações mais precisas”¹⁷⁷.

Ou seja, a força da administração do direito exaure-se no *contexto social* regido pelas limitações do entendimento, que desconhece limites porque a lógica das *contingências* é o seu próprio *modo de ser*. Por isso, no máximo, a eficácia da administração do direito opera aí como *ordem externa ou posterior*, nunca como um *cuidado interno ou previdente*. Sobressai, assim, a especificidade do papel da polícia na terminologia hegeliana. Ao contrário do que a percepção comum hodierna poderia esperar, a polícia sobrevém à administração do direito justamente por ter um caráter mais *administrativo* do que esta, que, apesar do nome, se reserva ao perfil mais *repressivo*¹⁷⁸.

¹⁷⁵ Cf. *ECF*, III, §§ 532 e 533, p. 304 e 305 – *passim*.

¹⁷⁶ *FD:SC*, § 231, p. 54.

¹⁷⁷ *FD:SC*, § 234, p. 55.

¹⁷⁸ Importa precisar que o conceito de polícia tem em Hegel um sentido ligado ao século das luzes e não ao significado institucional corrente que adquiriu na linguagem contemporânea. Giuliano Marini explica que “a *polícia*, no significado próprio do século XVIII de administração, reforça o vínculo entre particularidade e universalidade, estendendo-o da repressão da lesão do direito em um caso singular (na base da lei) à prevenção das violações mediante a garantia de uma segurança ininterrupta do singular naqueles mesmos bens que eram protegidos pela administração do direito, a saber, liberdade e propriedade” (MARINI, *Op. cit.*, p. 234). Para um exame detalhado das relações implicadas no conceito de polícia vigente na *Filosofia do direito*, ver *FD:SC*, p. 99-103, nota 29 do tradutor.

A polícia, às vezes também nomeada, pelo seu talhe vigilante e preventivo, de “polícia administrativa”, preocupa-se com tarefas que incluem a regulação do mercado, a política social, a vigilância da escola, a tutela pública e, sobretudo, contiguamente, o provimento do bem-estar ou satisfação das necessidades de todos, que é o “fim primordial da sociedade civil”¹⁷⁹. São, como diz Hegel, “*tarefas universais e organizações de utilidade comum* |que| exigem a inspeção e a prevenção do poder público”¹⁸⁰.

Suprimindo uma ampla riqueza de questões discutidas por Hegel entre os afazeres públicos da polícia administrativa, no que se refere mais diretamente à questão das necessidades cabe comentar o problema da *pobreza*, que Hegel define ontologicamente como “uma situação |em| que lhes deixa as carências da sociedade civil”. A pobreza é, assim, a condição de não-satisfação adequada das necessidades humanas, que “os faz |os indivíduos| mais ou menos perder todas as vantagens da sociedade, a capacidade de adquirir habilidades e a cultura em geral, e também a assistência jurídica, o cuidado da saúde e até mesmo, muitas vezes, o consolo da religião, etc”¹⁸¹. Hegel vê o caráter deletério da situação da pobreza para o reconhecimento ético entre os homens, pois ela faz um membro da sociedade decair até a própria perda “do sentimento do direito, da retidão e da honra de subsistir pela própria atividade e pelo próprio trabalho”¹⁸².

O parágrafo 244 e o Adendo são inteira e expressamente representativos da questão. Neles Hegel se refere não só à pobreza, como também à *plebe*, que concebe de modo *diferente* daquela, isto é, não como os pobres em si, mas como uma classe que, uma vez não sendo reconhecida no valor do seu afazer, se torna infensa ao trabalho.

¹⁷⁹ A expressão é de Marcos Müller (Cf. *FD:SC*, p. 101, nota 29 do tradutor).

¹⁸⁰ *FD:SC*, § 235, p. 56.

¹⁸¹ *FD:SC*, § 241, p. 59-60 – para as duas citações.

¹⁸² *FD:SC*, § 244, p. 61.

A pobreza em si não torna ninguém parte da plebe: esta só é determinada enquanto tal pelo estado de ânimo que se combina com a pobreza, pela revolta interna contra os ricos, contra a sociedade, contra o governo, etc. A isso está ligado, ademais, que o homem, porque está entregue à contingência, torna-se leviano e avesso ao trabalho [...]. Em conseqüência, surge na plebe o mal de não ter a honra de assegurar a sua subsistência mediante o seu trabalho e de pretender assegurá-la, contudo, como um direito seu¹⁸³.

É preciso perceber aí um círculo vicioso, com uma conseqüência extremamente corrosiva para as mediações éticas tal como concebidas no sistema de Hegel. Nele, de fato, não ocorre só o elemento da pobreza, como a classe que não é bem paga por seu trabalho. Mas, muito pior, o elemento da *plebe*, que passa a desprezar o trabalho por princípio e a, simplesmente, cobrar a assistência pública para prover às suas necessidades. Não apenas rebaixa o estatuto racional do Estado à miserável tarefa da assistência, como lhe corrói a mediação essencial que pode guindar os homens a uma vida universal. Ora, se para Hegel o trabalho é *atividade mediadora central* para a formação ética do espírito humano, onde o tema da pobreza já lhe causa por si só um prejuízo, por ser-lhe um desvalor, tanto mais dano traz uma situação em que os homens não reclamam o direito à dignidade do seu trabalho, mas recusam, pura e simplesmente, essa atividade essencial¹⁸⁴. Numa palavra, é o que se pode chamar, com todas as letras e sem exagero, de *verdadeira tragédia do ético*. Não admira, portanto, que Hegel feche o Adendo com uma frase deste peso: “A pergunta importante, sobre como remediar a pobreza, é uma pergunta que *prioritariamente move e atormenta* as sociedades modernas”¹⁸⁵.

Nisto reside o motivo decisivo pelo qual Hegel vá exigir, como tarefa primordial da polícia administrativa, o provimento das necessidades de todos por meio do direito ao seu trabalho, ou seja, “a substituição da assistência caritativa por uma assistência

¹⁸³ *Ibidem*, Ad.

¹⁸⁴ Sobre a mediação do trabalho, ver também seção 1.2 deste capítulo.

¹⁸⁵ *FD:SC*, § 244, Ad., p. 61 – sem grifos no original.

administrativa”¹⁸⁶. De um lado, a dialética de Hegel tece essa questão pressupondo que, se a sociedade civil arranca os indivíduos do laço familiar para tomá-los como pessoas autônomas, contrai com eles a relação ética de reconhecimento que deles também possa querer: “Assim, o indivíduo tornou-se *filho da sociedade civil*, que tanto tem pretensões em relação a ela, quanto ele tem direitos em relação a ela”¹⁸⁷. De outro lado, considera: “O que está em questão não é somente o morrer de fome, mas o ponto de vista mais amplo de que se deve impedir o surgimento da plebe”. Desse modo, continua Hegel, “a sociedade civil, porque ela é responsável pela alimentação dos indivíduos, tem, também, o direito de compeli-los a que providenciem a sua subsistência”¹⁸⁸.

Nesta relação dialética ainda no interior da polícia administrativa, está o germe de uma relação de reconhecimento universal que devirá plena no Estado, segundo o princípio de que o dever máximo do homem é o de ser cidadão do Estado¹⁸⁹, não por força externa, mas por convicção interior, à medida que obedece uma lei que foi prescrita por si mesmo¹⁹⁰. Se na sociedade civil não alcança ainda este grau, articula, no entanto, o reconhecimento ao nível da corporação dos ofícios, que garante o valor da habilidade profissional. Na corporação – esta segunda manifestação do “Estado exterior” adentro da sociedade civil –, que se erige agora como uma comunidade relativamente universal onde cada um entende “o fim e o objeto da sua vontade e da sua atividade”, Hegel vê “o *elemento ético* [que] *retorna* à sociedade civil”¹⁹¹.

Aqui, então, no reconhecimento da honra ao estamento profissional, faz pleno sentido a oposição de Hegel a entregar ao Estado a tarefa de cuidar da caridade mendicante – ou socorro

¹⁸⁶ *FD:SC*, 2.ed., § 242, p. 73. A expressão deriva-se do título dado ao parágrafo pela edição de Ilting.

¹⁸⁷ *FD:SC*, § 238, p. 58.

¹⁸⁸ *FD:SC*, § 240, Ad., p. 59 – para as duas citações.

¹⁸⁹ Cf. HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito ou direito natural e ciência do Estado em compêndio*: Terceira parte - A eticidade. Terceira seção - O Estado, § 258, p. 26. Doravante como *FD:E*.

¹⁹⁰ Referindo uma passagem das *Lições sobre a história da filosofia*, Bobbio relaciona este aspecto em Hegel a uma herança do *Contrato social* de Rousseau (Cf. BOBBIO, *Op. cit.*, p. 50).

¹⁹¹ *FD:SC*, § 249, p. 64.

à miséria das necessidades. Pois, como diz Francisco Teixeira, “se coubesse ao Estado esta tarefa, seria subtraída à atividade econômica a sua capacidade inerente de engendrar a formação da substancialidade ética. Noutras palavras, o trabalho perderia sua função mediadora, que assegura à substancialidade ética uma coesão necessária”¹⁹². O que Hegel preconiza é o contrário, como afirma Cesar Ramos: “O trabalho disperso, isolado e frágil na sua sustentação econômica e no seu valor ético, adquire na corporação a dignidade comunitária e a proteção econômica do grupo organizado, no qual o indivíduo expõe com segurança e proveito sua virtude profissional e recebe o reconhecimento social de sua atividade e virtudes”¹⁹³. Ou seja, assim como na dialética do senhor e do escravo não existe autonomia da consciência-de-si enquanto um depende abstratamente do outro, num reconhecimento unilateral; também no espírito objetivo não existe vontade livre em-si-para-si enquanto cada um não prover às suas próprias necessidades. Mais do que isso: enquanto não as prover de um modo que permita não a satisfação cravada no entendimento particular, mas elevada à riqueza espiritual.

Hegel está consciente de que a sociedade civil vive o dilaceramento de, no excesso de sua riqueza, não ser suficientemente rica para as necessidades de todos, pois nela habita a contradição, de um lado, da assistência sem a mediação do trabalho, com os efeitos deletérios já referidos para o caminho da eticidade, e, de outro, a possibilidade da superprodução frente a um consumo inferior, “um mal, que, de ambos os modos, só pode ampliar-se”¹⁹⁴. É o extravagante e o desmedido do mau infinito da sociedade civil¹⁹⁵, enredada nas peias do

¹⁹² TEIXEIRA, F. J. S. *Economia e filosofia no pensamento político moderno*, p. 154.

¹⁹³ RAMOS, *Op. cit.*, p. 191.

¹⁹⁴ *FD:SC*, § 245, p. 62.

¹⁹⁵ Cf. *FD:SC*, § 185, Ad., p. 18.

entendimento¹⁹⁶, que a obriga a impelir-se para além de si mesma, rumo à substancialidade ética do Estado, que é, ao mesmo tempo, a verdade da polícia administrativa e da corporação e o verdadeiro fundamento da família e da sociedade civil. Como numa ‘lei do empuxo’, o nível de realização da particularidade eleva-se à medida que nele adentra a dimensão da universalidade ética.

No que respeita especialmente às necessidades, numa retomada sintética do disposto nesta seção, parece legítimo entrever algumas idéias-força: as necessidades constituem um dos princípios ativos que estruturam o circuito dialético da sociedade civil; elas integram a relação de Hegel com a economia política: na parte elogiosa, vale a descoberta do universo do entendimento e, na crítica, entra a tematização filosófica, para além de uma noção meramente ‘econômica’ das necessidades, que não ultrapassa o entendimento, “este brilhar da racionalidade na esfera da finitude”¹⁹⁷; no sistema das necessidades, Hegel vê a dimensão civilizatória do romper as amarras da natureza e dos modos arcaicos do trabalho¹⁹⁸, onde a exigência da inter-relação das necessidades para a sua satisfação reluziu para ele como o cadinho eticizador que cultiva o trabalho de todos para as necessidades de todos, no que a sociedade civil exhibe, propriamente, a sua “grande conquista emancipatória”¹⁹⁹; ainda que a

¹⁹⁶ Os limites do entendimento são conceitualmente esclarecidos na *Lógica da Enciclopédia*: “O pensar enquanto *entendimento* fica na determinidade fixa e na diferenciação dela em relação a outra determinidade; um tal abstrato limitado vale para o pensar enquanto entendimento como [se fosse] para si subsistente e essente”. O Adendo complementa: “A atividade do entendimento em geral consiste em conferir a seu conteúdo a forma da universalidade; e, na verdade, o universal posto por meio do entendimento é algo abstratamente universal, que como tal é sustentado em contraposição ao particular, mas, por isso também, de novo determinado ao mesmo tempo como particular ele mesmo” (*ECF*, I, § 80, Caput e Ad., p. 159-160). Na aplicabilidade propriamente política do termo, Karl Löwith explica que, na sociedade civil, o Estado figura como um mero “Estado da necessidade [*Notw.*]” ou do “entendimento”, porque nela ele não tem a sua “significação substancial própria: só tem unidade ‘formal’ ao estabelecer uma universalidade que está *por cima* dos interesses particulares dos indivíduos” (LÖWITH, K. *De Hegel a Nietzsche*, p. 338).

¹⁹⁷ *FD:SC*, § 189, p. 21.

¹⁹⁸ Cf. RAMOS, *Op. cit.*, p. 181.

¹⁹⁹ “O trabalho de formação e cultivo (*Bildung*) das necessidades imediatas e da rude particularidade do arbítrio, pelo qual o indivíduo, transformando a natureza pelo trabalho, se alça à universalidade formal e abstrata da mediação social das suas necessidades e interesses, é a *grande conquista emancipatória da sociedade civil*”.

Filosofia do direito cumpra, como num ‘*épanouissement*’, as determinações pressupostas na Idéia da liberdade, nem o homem nem o direito devêm objetivamente efetivos senão pela força dialeticamente ativa da “ausência passiva de si” das necessidades; a satisfação das necessidades aparece, assim, como a meta primígena com a qual se debate sociedade civil, e as estruturas que nela sobrevêm ao sistema das necessidades não fazem senão recolocar infinitamente esta questão, que Hegel chama de verdadeiro tormento das sociedades modernas; afinal, a pobreza e a miséria das necessidades corroem o tecido ético das sociedades, fazendo com que os homens percam o respeito às leis e à vida pública, formando-se a plebe, que despreza a mediação social do trabalho e consolida, com isso, a violenta tragédia do ético.

Isso, contudo, não deve iludir a compreensão, pois, realmente, as necessidades *não são* o princípio que governa a *Filosofia do direito*. Longe disso, esse princípio é a *liberdade*. A naturalidade rude e o arbítrio egóico sem limites daquelas é, aliás, a negação por excelência da liberdade humana. Entrementes, sendo que a grande questão de Hegel na sua teoria do Estado é garantir a liberdade positiva sem anular a negativa (abstrata), fazendo com que esta se medeie ao plano do universal concreto, a Idéia ética também não pode se afirmar sem permitir o amplo desenvolvimento da particularidade das necessidades, residindo sua tarefa em saber colher nele a via de retorno à eticidade plena, resultado ulterior de um longo processo em que as necessidades não são negadas *tout court*, mas cultivadas, enriquecidas, para que os homens possam levar uma vida autoconsciente, universal e livre. A verdade é que Hegel viu, na necessidade (*Notw.*) do entrelaçamento social das necessidades (*Bed.*) e do trabalho, enquanto *conditio sine qua non* à satisfação da própria particularidade, um elemento de extraordinária

burguesa” (MÜLLER, M. L. A gênese conceitual do Estado ético. *Filosofia política* - nova série, v. 2, p. 16 – sem grifo no original).

potencialidade ética que não pode ser elidido, mas *devidamente universalizado*, sob pena de pôr a perder as pretensões mais generosas de sua filosofia política. É por isso que, em toda a sua grandeza de figurar no topo da substancialidade ética vinda a si, o Estado hegeliano não pode se arrojar à omissão daquilo que a sociedade civil não conseguiu resolver, isto é, a satisfação universal *renovada* das necessidades de todos. Donde é possível extrair a conclusão de que Hegel resolve teoricamente o problema das necessidades na universalidade ética do Estado racional. Esquecer da presença dialeticamente mediada das necessidades no conceito de vontade livre, ou no de querer universal, é cometer, *na teoria*, uma elisão que Hegel lutou para que fosse evitada *na prática*.

Para o reforço de tais conclusões, vale lembrar que Solange Mercier-Josa argumenta que “a necessidade [*besoin*] é o termo-médio entre a intenção e o bem; o termo-médio entre a relação a outro na família e na relação a outro no Estado”²⁰⁰. Esclarecendo as valências lógicas da efetivação do Estado, que permitem melhor compreender o *lugar filosófico* das necessidades como um elemento de mediação que permanece mediado, escreveu Marcos Müller:

A obra (das *Werk*, o *ergon*) do Estado é, de um lado, tornar o direito uma realidade efetiva necessária e universal, e, assim, conservar os indivíduos como pessoas e promover o bem-próprio (*Wohl*) destas, – garantindo o fim da sociedade civil-burguesa, a satisfação universal das necessidades, que ela, entregue à sua própria dinâmica, não assegura (E, § 533-534), – de outro, reconduzir o direito e o bem-próprio dos indivíduos à sua vida universal como cidadãos, e nesse sentido, conservar as esferas autocentradas dos interesses particulares em ‘imanência substancial’ (E, § 537)²⁰¹.

No que respeita ao reconhecimento: assim como no direito abstrato a alienação (*Entäusserung*) da propriedade enquanto intercâmbio não é possível sem que os proprietários se reconheçam entre si como tais, a satisfação individual das necessidades não alcança seus

²⁰⁰ MERCIER-JOSA, *Op. cit.*, p. 79.

²⁰¹ MÜLLER, M. L. Apresentação. In: *Op. cit.*, p. 12.

fins sem passar pelo entendimento que reconhece as necessidades de outros, embora tenha em vista as suas; nem a corporação pode fazer retornar à sociedade civil o seu elemento ético, ou seja, a requalificação da legítima função mediadora do trabalho, sem o reconhecimento social da honra profissional. Igualmente, não há qualquer Estado digno do adjetivo *ético* se não reconhecer a expansão dos direitos da particularidade, o que demanda e pressupõe a reciprocidade desta educar-se no reconhecimento dos direitos da universalidade, isto é, na liberdade substantiva que sobrevém ao arbítrio natural, onde o querer subjetivo egoísta deixa de ver na universalidade uma mera *forma* para o seu fim privado, para nela reconhecer a *substancial* dimensão do seu próprio fim, que lhe vem agora não mais como *Notwendigkeit* lógica constringente, mas como *Bedürfnis* posta a si como livre ou, propriamente, um querer do universal. Por isso, em Hegel o Estado é reconhecimento *recíproco* e *universal* da consciência racional em-si-e-para-si, onde a tragédia do ético, ditada pelos extremos das necessidades na contradição da sociedade civil, encontra a sua resolução na essência objetiva da politicidade moderna – o Estado, *aparecimento progressivo* que se funda na *força regressiva* da Idéia da liberdade, ou, nos termos da lógica hegeliana, realização do fim que estava posto desde o começo²⁰².

Dimensões essas que tornam possível a Hegel levar adiante tal processo na Terceira Seção de sua teoria da Eticidade, dedicada ao Estado²⁰³, onde o clássico problema da filosofia política moderna (a complexa e conflitiva relação indivíduo–comunidade) não se resolve na

²⁰² Esta última construção inspira-se na tese do duplo e recíproco movimento dialético que constitui o processo genético da substancialidade ética, desenvolvida por Marcos Müller: “A dialética progressiva e ascendente, que preside a gênese conceitual do Estado como explicitação das condições institucionais jurídicas e políticas de possibilidade da liberdade negativa das particularidades autônomas, mostra que o Estado nem pode ser o resultado da mera associação dessas particularidades em seu agir estratégico nem se reduzir à ordem externa dos fins comuns enquanto meio de realização dos fins particulares. A dialética descendente mostra que é a atuação regressiva do Estado enquanto fim e fundamento que instaura o processo da diferenciação social, torna possível a autonomia das particularidades e atua na dinâmica de transpassamento da sociedade civil-burguesa” (MÜLLER, M. L. A gênese conceitual do Estado ético. *Filosofia política* - nova série, v. 2, p. 37).

²⁰³ Cf. *FD:E*, §§ 257-360.

figura de um Estado Leviatã, acionado contra o império do egoísmo dos desejos²⁰⁴, mas num Estado que aparece como a expressão histórica e verdadeira da Idéia ética e da liberdade humana. Razão pela qual Lima Vaz observou, com justiça, que a teoria de Hegel é o empreendimento mais ambicioso do pensamento moderno na tentativa de fundar uma relação de cunho *ontológico* entre a ética e a política²⁰⁵. Uma relação que, sob a determinação da Idéia universal da liberdade, efetiva o refinamento *interno* da singularidade humana, onde o pleno desenvolvimento das necessidades e dos interesses da particularidade convive, dialeticamente, com o movimento *endógeno* da elevação autoconsciente para a universalidade da vontade substancial, prevenindo, com isso, a liquidação da liberdade subjetiva²⁰⁶. Para citar apenas uma das mais significativas passagens da *Filosofia do direito*:

O Estado é a realidade efetiva da *liberdade* concreta; mas a *liberdade concreta* consiste em que a singularidade pessoal e os seus interesses particulares tanto tenham o seu desenvolvimento completo e o reconhecimento do seu direito para si (no sistema da família e da sociedade civil-burguesa), quanto, em parte, *passem* por si mesmos ao interesse do universal, em parte reconheçam-no, com saber e vontade, como o seu *espírito substancial*, e sejam *ativos* a favor do universal como seu fim-último, e isso de tal maneira que nem o universal valha e possa ser consumado sem o interesse, o saber e o querer particulares, nem os indivíduos vivam apenas para estes como pessoas privadas, sem querê-los, simultaneamente, no universal e para o universal e sem que tenham uma atividade eficaz consciente desse fim. O princípio dos Estados modernos tem este vigor e esta profundidade prodigiosos de deixar o princípio da subjetividade plenificar-se até o *extremo autônomo* da particularidade pessoal e, ao mesmo tempo, de reconduzi-lo à unidade substancial, e, assim, de manter essa unidade substancial nesse princípio da subjetividade²⁰⁷.

²⁰⁴ Denis Rosenfield resume bem essa distinção: “Em Hobbes, o desejo imanente de poder e a dominação do outro que daí resulta encontram-se numa relação de exterioridade com o Estado, que só pode assegurar a sua dominação pelo exercício do monopólio da violência, pois a vontade natural não se medeia nele. Pelo contrário, o Estado e a vontade natural estão sempre dissociados, apesar da sociabilidade humana repousar sobre a coexistência de ambos e de só ser possível pela ameaça que – tal como uma espada de Dâmocles – paira sobre a cabeça dos indivíduos” (ROSENFELD, D. L. *Política e liberdade em Hegel*, p. 95).

²⁰⁵ Cf. LIMA VAZ, H. C. *Escritos de filosofia II*, p. 171.

²⁰⁶ A propósito desta temática, ver RAMOS, *Op. cit.* Nesta obra, o autor adverte que a leitura hegeliana da liberdade e do Estado é de tal modo original que só pode ser compreendida no seu próprio sentido e contexto, desaconselhando-se tentar apreendê-la por comparações tais como “entre o conceito liberal de liberdade individual e o conceito hegeliano de liberdade subjetiva”, ou “entre as concepções estatistas ou totalitárias de Estado [...] e a concepção de Estado em Hegel” (*Ibidem*, p. 8).

²⁰⁷ *FD:E*, § 260, p. 35-36.

Eis a sistemática pela qual Hegel se autoriza a chamar a sua teoria do Estado de teoria do *Estado ético*. Afinal, ela preconiza que a realidade efetiva do Estado não advém como uma heteronomia externa aos homens, visto que, para o filósofo berlinense, “a liberdade consiste somente no saber e querer objetos universais, substanciais, como o direito e a lei, produzindo uma realidade que lhes é *conforme*: o Estado”²⁰⁸. Pois, à semelhança lógica do que diz da determinação natural na dialética do senhor e do escravo, “o Estado é o espírito que fica no mundo e que se realiza nele *com consciência*, enquanto que na natureza o espírito só se realiza efetivamente como o outro de si mesmo, como espírito *dormente*”²⁰⁹.

²⁰⁸ HEGEL, G. W. F. *Filosofia da história*, p. 57 – sem grifo no original.

²⁰⁹ *FD:E*, § 258, Ad., p. 33 – o único grifo no original é a palavra “*consciência*”.

Capítulo 2

AS NECESSIDADES NA TRAVESSIA DE FEUERBACH A MARX

Este capítulo tem a função intermediária de promover a passagem da tematização hegeliana para a marxiana dos *Manuscritos de Paris*, o que exige a consideração de como as necessidades situam-se na travessia de Feuerbach a Marx.

Sua primeira seção aborda o lugar do desejo e das necessidades na obra de Feuerbach. Observam-se tanto alguns princípios gerais de sua filosofia como sua crítica aos fundamentos do cristianismo, que dissolvem o estranhamento religioso na verdade antropológica dos desejos e necessidades humanas. Serão levadas em conta, especialmente, *A essência do cristianismo*, as *Teses provisórias para a reforma da filosofia* e os *Princípios da filosofia do futuro*, porque são as obras relevantes para os textos de Marx que serão analisados nas seções aqui subseqüentes e no capítulo seguinte deste estudo.

A segunda seção tomará em apreço o que chama de *duas* críticas do céu e *duas* críticas da terra em Marx. Para tanto, num primeiro passo, mencionará a tese doutoral de Marx sobre Demócrito e Epicuro e alguns artigos da *Gazeta renana*, buscando evidenciar que nesse momento Marx é ateu sem ser materialista, realizando sua crítica social na *Gazeta* pelo prisma da consciência-de-si e do Estado racional. Num segundo passo, mencionando a *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, *A questão judaica* e a *Introdução*, mostra que Marx, ao facear os limites do Estado na resolução do candente problema das necessidades dos pobres, rompe com o paradigma da consciência-de-si e transforma a crítica da religião em crítica do Estado e da política. Esse cenário será tomado como pano de fundo para o objetivo central de mostrar a natureza do surgimento da temática das necessidades em Marx.

A terceira seção é dedicada a um texto contemporâneo dos *Manuscritos*, até hoje pouco valorizado: o *Glosas críticas marginais ao artigo “O rei da Prússia e a reforma social”, de um prussiano*. Analisando a miséria dos tecelões silesianos, esse texto chega à crítica mais contundente de Marx não só ao Estado como à tradição da filosofia política, fundada no que

ele chama de “intelecto político”. A questão de fundo que anima o artigo, onde Marx rompe com Arnold Ruge (que é o “prussiano”), é a recusa cabal de que o Estado seja capaz de equacionar administrativamente, ou seja, politicamente, o problema do pauperismo.

O capítulo intenciona mostrar o crivo da travessia pelo “arroio-de-fogo”²¹⁰, momento em que Marx abandona definitivamente o trato hegeliano das necessidades no bojo da filosofia da consciência-de-si e da vontade que se quer livre no Estado, para se concentrar numa concepção negativa da politicidade moderna, que agora descobre a verdade da história na sociedade civil e pensa as necessidades humanas por uma analítica do ser social, na qual se desenvolve a inteligibilidade de sua nova posição teórica.

2.1. Redução antropológica da religião aos desejos e necessidades humanas em Feuerbach

Durante a sua vida, Hegel se tornou o grande filósofo de Berlim. Goethe o reputou, no sentido da importância, como “o primeiro filósofo da Alemanha”²¹¹. O impacto de seu pensamento na cultura alemã foi imenso. Após sua morte, ex-alunos recolheram e passaram a editar obras póstumas suas. Contudo, no interior do movimento, que ficou conhecido como

²¹⁰ “Arroio-de-fogo” é tradução literal para a combinação alemã “*Feuer-Bach*”, inspirada no sobrenome de Ludwig Andreas Feuerbach. Ela apareceu no artigo “Lutero, árbitro entre Strauss e Feuerbach”, onde está escrito: “Se quiseres chegar à verdade e à liberdade, terás necessariamente que passar pelo *arroio-de-fogo*. Este arroio-de-fogo, este Feuerbach, é o *purgatório* do presente”. O artigo, de inícios de 1842, se refere à polêmica contra Feuerbach aberta por Strauss no livro *O dogma cristão*, que teve repercussão nos *Anais alemães de ciência e arte* (*Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst*). Assinado por “Um que não é berlinense”, distingue-se de outros textos que já haviam circulado pelos pseudônimos de “Um berlinense” e de “Outro berlinense” (Cf. MARX, K. *Escritos de juventud*, p. 713, nota 53 do tradutor). Há controvérsia sobre a autoria do escrito, conforme registra Alfred Schmidt: “Hans-Martin Sass tenta mostrar que não é Marx, mas o próprio Feuerbach, quem compôs o artigo. Cf. seu estudo ‘Feuerbach staat Marx’, em *International review of social history*, vol. XII (1967), Part. I, p. 108-109” (SCHMIDT, A. *Feuerbach o la sensualidad emancipada*, p. 17, nota 23). O escrito foi incluído tanto na obra de Marx (Cf. MARX, K.; ENGELS, K. *Op. cit.*, p. 147-148, de onde se extraiu a citação acima) como na obra de Feuerbach (Cf. FEUERBACH, L. *Werke in sechs Banden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, herausgegeben von Erich Thies, B. III, p. 244-246, 1975 – informação colhida em SOUZA, D. G. *O ateísmo antropológico de Ludwig Feuerbach*, p. 26, nota 28 e p. 81). Independente disso, o fato é que a expressão tornou-se corrente entre marxólogos e marxistas, sendo usada para ilustrar a influência da crítica feuerbachiana sobre Marx.

²¹¹ Cf. GADAMER, H.-G. *A razão na época da ciência*, p. 26.

“jovem-hegeliano”, teve início, rapidamente, um conjunto de questionamentos e polêmicas, como as que versaram sobre a imortalidade da alma e sobre a personalidade de Deus. Tais diferenças alcançaram um tom mais contundente e manifesto em 1835, quando David Strauss publicou *A vida de Jesus*. Nesta obra, inspirando-se na formação dos plenários da Revolução Francesa, cunhou as expressões “direita” e “esquerda hegeliana”²¹², que passaram a denominar as duas posições principais em que se dividiram os herdeiros intelectuais de Hegel.

Importante para o tema central deste estudo é notar que as necessidades humanas integraram aí não apenas um conceito, mas uma determinada *perspectiva teórica*, que ilustrou as cores de um dos lados desse movimento, nomeadamente, o da *esquerda hegeliana*. É a síntese que apresenta o historiador da filosofia Nicola Abbagnano:

Enquanto a direita hegeliana é, na sua tendência fundamental, a elaboração de uma escolástica do hegelianismo, a esquerda hegeliana pretende, pelo contrário, uma reforma radical do próprio hegelianismo, contrapondo-lhe aqueles traços e caracteres do *homem* que, no hegelianismo, não tinham encontrado um reconhecimento adequado. No plano religioso, esta tendência dá lugar a uma crítica radical aos textos bíblicos e a uma tentativa de *reduzir o significado da religião a exigências e necessidades humanas* (Strauss, Feuerbach); no plano histórico-político, à tentativa para *interpretar a história em função das necessidades humanas* e à negação da função diretiva da consciência (Marx)²¹³.

Da esquerda hegeliana, sobretudo no que respeita à crítica da religião, Ludwig Feuerbach foi o mais eminente e duradouro representante. Não é despropósito afirmar que, ainda hoje, o aspecto central de sua crítica permanece exemplar. Para tanto, basta lembrar dos panfletos que organizações religiosas distribuem injuriando filósofos ateus, nos quais alegam, para convencer o público do desatino de tais pensadores, que alguns deles, na hora da morte, teriam pedido perdão a Deus. Ora, mas não foi *precisamente esta* a tese geral de Feuerbach,

²¹² Cf. McLELLAN, D. *Marx y los jovenes hegelianos*, p. 14-16.

²¹³ ABBAGNANO, N. *História da filosofia*, v. IX, § 594, p. 174 – o único grifo no original é a palavra “homem”.

qual seja, a *de que os homens se apegam à idéia de Deus por temerem a morte e desejarem a imortalidade?*

No curso que ministrou no Inverno de 1848-49 em Heidelberg, onde faz um recenseamento de sua produção filosófica até então, Feuerbach explica que suas obras se dividem “nas que têm por objeto a filosofia em geral e nas que têm por objeto a religião em especial ou a filosofia da religião”²¹⁴. A apresentação a seguir privilegiará a parte ‘aplicada’, ou seja, a crítica religiosa de Feuerbach, à medida que, como se verá, é aí que reside o *lugar filosófico* que a sua teoria concede ao desejo e às necessidades humanas. Ou, para falar em termos mais gerais, na crítica do estranhamento religioso.

Das obras que contêm os seus “princípios filosóficos” emanam teses de fundo que governam a sua crítica filosófica em geral e teológica em particular. Como este aforisma: “A missão da verdadeira filosofia não é reconhecer ao infinito como finito, mas reconhecer o finito como não-finito, como infinito, ou não pôr o finito no infinito mas o infinito no finito”²¹⁵. Seu diagnóstico e programa passam por identificar a filosofia especulativa com a teologia, pois a essência da *Lógica* de Hegel é o pensar transcendente posto fora do homem, assim como o homem está posto fora de si como essência da teologia²¹⁶; e defender não apenas que o segredo desta é a antropologia²¹⁷, como também que a missão dos tempos modernos é a humanização de Deus e a redução da teologia à antropologia²¹⁸. Ou, numa de suas teses mais famosas: “O método da crítica reformadora da *filosofia especulativa em geral* não se distingue do método já empregado na *filosofia da religião*. Não temos mais do que

²¹⁴ FEUERBACH, L. *Preleções sobre a essência da religião*, p. 14. Doravante como *PER*.

²¹⁵ FEUERBACH, L. *Tesis provisórias para la reforma de la filosofía*, § 27, p. 54. Doravante como *TPRF*.

²¹⁶ Cf. *TPRF*, § 13, p. 50.

²¹⁷ Cf. *TPRF*, § 1, p. 47.

²¹⁸ Cf. FEUERBACH, L. *Principios de la filosofía del futuro*, § 1, p. 73.

converter o *predicado* em sujeito e este *sujeito* em *objeto* (*Objekt*) e princípio – portanto, só ao *inverter* a filosofia especulativa temos a verdade sem véus, pura e nua”²¹⁹.

“A religião repousa na diferença essencial entre o homem e o animal – os animais não têm religião”²²⁰, diz Feuerbach na primeira frase da “Introdução” de *A essência do cristianismo*. De onde proviria essa diferença, se pergunta Feuerbach. Ele responde: da consciência. Contudo, adverte, não da consciência em geral, do sentimento de si, porque esta não pode ser negada aos animais. Porém, “consciência em sentido estrito só existe quando um ser tem como objeto o seu *gênero*, a sua *essencialidade*. O animal é decerto objeto para si enquanto indivíduo – por isso tem sentimento de si – mas não enquanto gênero; falta-lhe, para tal, a consciência, termo que deriva de *ciência*. Onde existe consciência, existe capacidade para a ciência. A ciência é a *consciência dos gêneros*”²²¹.

O desenvolvimento dessas comparações iniciais de Feuerbach o levará ao raciocínio de que a consciência do homem é infinita, tal como é o seu sentimento da religião. Uma vez que –como é o caso dos animais – um ser de essência finita não pode ter a representação do ser infinito, “pois as *limitações da essência* são também as limitações da *consciência*”²²², então a religião tem o seu fundamento na própria essência do homem, para Feuerbach, infinita. Nesta direção Feuerbach desenvolve extensa argumentação n’*A essência do cristianismo*, visando reduzir a teologia à antropologia.

Contudo, se a essência da religião representa a essência do homem e da sua consciência, existe na fé religiosa um *quantum* de ilusão, pois o homem não tem a compreensão correta desse processo. Se já no plano da consciência ele não percebe que na

²¹⁹ TPRF, § 7, p. 48.

²²⁰ FEUERBACH, L. *A essência do cristianismo*, p. 9. Doravante como *EC*.

²²¹ *EC*, p. 9.

²²² *EC*, p. 10.

infinitude de Deus está, na realidade, a própria infinidade do seu ser genérico universal, tanto mais fácil é o homem se considerar como finito no plano de sua existência natural, onde ele fazia objetivamente os seus limites. Tem, diferentemente dos animais, consciência de história e de finitude. A equação que daí se desdobra não é a do programa filosófico de Feuerbach, de reduzir o infinito ao finito e ver no finito o infinito. O homem vê *ao contrário*: considera-se como finito e adora a Deus como o infinito. Mais do que isso: a idéia de Deus como infinito e a percepção de si como finito desenvolve no homem o *desejo pelo infinito*. Assim, ele passa a considerar que a condição para a sua infinidade é a fé e a adoração a Deus. É desse modo que “a fé só se refere a coisas que objetivam a realidade do ânimo humano, dos desejos humanos, em contradição com as barreiras, isto é, com as *leis* da natureza e da razão. A fé liberta os desejos da subjetividade dos vínculos da razão natural, concede o que natureza e razão negam, por isso torna o homem *feliz*, porque satisfaz os seus desejos mais subjetivos”²²³.

Nessa formulação está pressuposto, na noção de barreiras das leis da natureza e da razão, de um lado, os limites da percepção que se fia em Deus e não em si mesma e, de outro, aquilo que a natureza nega, ou seja, o que aí não é uma ilusão, mas um elemento real, típico do naturalismo de Feuerbach. O homem se descobre nisso como um ser sofredor que, na condição de ente objetivo, é sempre um ser em relação a algo fora de si, quer seja Deus, objeto da infinita imaginação da consciência, quer seja um simples alimento, de que necessita para viver. É uma condição exemplarmente definida nas *Teses provisórias para a reforma da filosofia*, onde Deus é apresentado como um ser que “tem todas as paixões do homem, porém *sem paixões*, ama *sem amor* e se irrita *sem ira*”. Ou seja, a natureza de Deus está em ser um ente que não necessita de nada. Ao contrário do homem, que é ser sensível. Numa crítica também dirigida à “arbitrariedade *especulativa*”, que converte o “*desenvolvimento, separado*

²²³ EC, p. 152.

do tempo, em uma forma, um atributo, do absoluto”²²⁴, Feuerbach contrapõe as formas “do infinito *real*”²²⁵:

*Onde não há limite nem tempo nem necessidade [Noth], tampouco há qualidade e energia, espírito, fogo ou amor. Só o ser (Wesen) que padece necessidade (notleidende) é o ser (Wesen) necessário (notwendige). Existência sem necessidade (Bedürfnislose) é existência supérflua. O que está livre de necessidades [Bedürfnissen] em geral, tampouco tem alguma necessidade [Bedürfniss] de existência. Se é ou não é, é o mesmo – o mesmo para si mesmo, o mesmo para outro. Um ser (Wesen) sem necessidade [Noth] é um ser (Wesen) sem fundamento. Só o que pode padecer, merece existir. Só o ser (Wesen) rico em dores é ser (Wesen) divino. Um ser (Wesen) sem padecer é um ser (Wesen) sem ser (Wesen). Porém um ser (Wesen) sem padecer é nada mais do que um ser (Wesen) sem sensibilidade, sem matéria*²²⁶.

Comentando essa passagem de Feuerbach, Adriana Veríssimo Serrão escreve que “a *Bedürfnis*, necessidade e precisão, não indicia uma falta ou um vazio, nem a receptividade entendida como tábua rasa. Pelo contrário, é impulso e energia mobilizadora que dirige um ser para fora dele. A paixão vive da tensão entre a experiência da limitação e o movimento que tende para o seu preenchimento e satisfação”²²⁷. É uma explicação importante por mostrar que, no sensualismo de Feuerbach, as necessidades – se consideradas ontologicamente, do ponto de vista estruturante do ser, e não do político – não são exatamente algo passivo, no sentido de inativo. São a força que impele o homem ao seu objeto, que acende a chama da paixão. No plano da imaginação, impele com uma força tal que o homem edifica a religião pela fé de que nela terá intermediadas junto a Deus as suas mais inalcançáveis necessidades sentidas, como aquela que a humanidade por si acalenta na figura do desejo de imortalidade. Por isso, “a doutrina da imortalidade é a doutrina terminal da religião”²²⁸. Deus é, assim, o ser a quem se dirigem as aflições do coração do homem, onde a subjetividade deseja ultrapassar os limites

²²⁴ TPRF, § 41, p. 58 – para as três citações.

²²⁵ TPRF, § 42, p. 58.

²²⁶ TPRF, § 43, p. 58-59. Os termos alemães entre “[]” são aduzidos para esclarecimento (Cf. FEUERBACH, L. *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*, p. 234).

²²⁷ SERRÃO, A. V. *A humanidade da razão*, p. 177.

²²⁸ EC, p. 210.

da natureza: “De fato, a religião, o homem religioso, no ato da devoção da oração, crê numa participação real do ser divino nos seus sofrimentos e necessidades, crê numa vontade de Deus *determinável* pela *interioridade* da oração, pela *força do ânimo*, crê num atendimento real, presente, que atua através da oração”²²⁹.

Contudo, Paulo Hahn lembra que a idéia da redução feuerbachiana da teologia à antropologia não é meramente teórica. Contém o propósito crítico de soerguer o homem de uma condição em que se acha humilhado e só em paz num ser que está além de si: trata-se de “uma tentativa de análise crítica da própria religião, enquanto participação em uma organização social, a qual, segundo Feuerbach, foi para o homem uma espécie de impedimento para o novo, o real, o concreto, o humano, etc. Mormente, o papel dogmático exercido pela religião transformou o homem em brinquete passivo e controlado por ilusões”²³⁰. Significativo é que, polemizando com Stirner, que o acusara de encerrar o eu individual numa essência genérica do homem – para Stirner abstrata –, enquanto considerava o eu individual como algo inessencial – segundo Stirner –, Feuerbach respondeu: “Único! Lestes *completamente* ‘A essência do cristianismo’? Impossível; pois qual é justamente o tema, o núcleo desse escrito? Única e exclusivamente a supressão (*Aufhebung*) da cisão entre um eu essencial e um eu inessencial – a divinização, isto é, a posição, o reconhecimento do homem total, desde a cabeça aos pés”²³¹.

Dentro de uma tal perspectiva, a crítica ao estranhamento ou alienação religiosa conhece, na dialética feuerbachiana, dois movimentos, um negativo e outro positivo em relação ao homem. O primeiro é quando o homem desumaniza suas capacidades e potencialidades exteriorizando-as e adorando-as num ser superior; o segundo é quando,

²²⁹ EC, p. 56.

²³⁰ HAHN, P. *Consciência e emancipação*, p. 66.

²³¹ FEUERBACH, L. *Sobre la Esencia del cristianismo en relacion a El unico y su propiedad*, § 5, p. 148.

advertido pela crítica, descobre que Deus não é mais do que a própria essência humana exteriorizada e divinizada. Dá-se, então, o movimento de retorno à afirmação da universalidade do gênero humano. É a perspectiva da “sístole” e “diástole” religiosa na relação homem–Deus–homem:

Deus é a essência *separada e isolada*, a essência mais subjetiva do homem, logo, ele não pode agir *a partir de si*, logo, todo o bem provém de Deus. Quanto *mais subjetivo* é Deus, tanto mais o homem se *aliena* da sua *subjetividade*, porque Deus *per se* é o seu si-mesmo alienado, que ele todavia volta, simultaneamente, a reivindicar para si. Tal como a atividade das artérias leva o sangue às extremidades mais periféricas e a atividade das veias o volta a trazer até o coração, tal como a vida geral consiste numa contínua sístole e diástole, o mesmo acontece na religião. Na sístole religiosa o homem lança a sua própria essência para fora de si, repudia-se e rejeita-se a si mesmo; na diástole religiosa volta a acolher no seu coração a essência repudiada²³².

Draiton de Souza explica que aí ocorre o pressuposto de que o homem “não pode conhecer-se ou ser autoconsciente sem objeto, ou seja, é necessário primeiro o momento da separação, expressão ou exteriorização (*Entzweiung, Entäusserung*), para, depois, na assunção do objeto, reconhecer-se e chegar a uma nova identidade. Não se chega à consciência imediatamente, mas apenas pela mediação do objeto ou objetivação da própria essência”²³³. Justamente nisso, pois, consiste o caráter crítico e não apenas negativo da crítica de Feuerbach à religião, uma vez que, no decorrer desse processo, o homem descobrirá, na exibição mesma da grandeza da religião, a sua própria grandeza, ou seja, de que Deus e a religião são objetivações suas: “A religião é a reflexão, o reflexo da essência humana em si mesma. [...]”.

²³² EC, p. 38. Nessa obra, o “Glossário” indica que “alienação” é tradução de “*Entäusserung*” (Cf. *Ibidem*, p. 441). O uso negativo da categoria “*Entäusserung*” em Feuerbach se dá por duas razões básicas: por sua oposição às “exteriorizações postas pela filosofia especulativa e pela religião” e por não “notá-la como gênese e atividade do processo de trabalho”, razão pela qual não reconhece a sua imanência e sim “como um instrumento do conhecimento que deve ser criticado e superado” (RANIERI, J. *A câmara escura*, p. 47). Na verdade, Feuerbach não distingue substancialmente entre “alienação” ou “exteriorização” (“*Entäusserung*”) e “estranhamento” (“*Entfremdung*”). A respeito ver *Ibidem*, p. 46 e SCHÜTZ, R. *Religião e capitalismo*, p. 24, nota 9.

²³³ SOUZA, *Op. cit.*, p. 48.

Onde a sensação não é preterida ou reprimida [...] pode espelhar-se ou refletir-se, em que pode olhar em Deus, no seu próprio espelho. *Deus é o espelho do homem*”²³⁴.

O que importa ressaltar aqui, no interesse do tema em tela, é que a crítica da religião em Feuerbach não se reduz a uma crítica que contrapõe, no geral abstrato sem mais, a essência divina pela essência humana como tal, mas evidencia que o modo em que se manifesta essa perda do homem, esse projetar²³⁵ fora de si o que é essência sua, dá-se, propriamente, pelos limites da natureza e da razão humana, que se manifestam e adquirem sentido *nos desejos e nas necessidades*, que, como disse Adriana Serrão, constituem o impulso e a energia mobilizadora que dirigem o ser para fora dele. Neste sentido, mesmo cobrando de Feuerbach o fato de ele não lidar com a categoria trabalho, fazendo as necessidades radicarem sobre si mesmas, Ágnes Heller observou que “as formas de manifestação da natureza humana são, segundo Feuerbach, as *necessidades* humanas. Assim, o que decide acerca do ser ou não-ser de Estados particulares do mundo não é aquela certa ‘essência humana’, senão que as necessidades efetivas dos indivíduos efetivos de um período – e do conjunto desses indivíduos”²³⁶. Como se vê, confirmando o que Abbagnano já observara sobre a esquerda hegeliana, não é periférico, senão que central o conceito de necessidades humanas no método genético-crítico da redução feuerbachiana. Não só nisso, como nos fundamentos reais de sua crítica à filosofia especulativa, tal como manifesta o referido parágrafo 43 das *Teses provisórias*.

²³⁴ EC, p. 68.

²³⁵ Embora Gabriel Amengual tenha advertido sobre que o fundamental em Feuerbach é a idéia da “redução” e não a da “projeção”, mesmo assim, dialeticamente este termo faz sentido, pois a noção de redução só é logicamente plausível frente a algo que tenha sido estendido. O que Amengual diz é o seguinte: “A teoria de Feuerbach é definida usualmente pelo termo projeção. Se Feuerbach trata da religião como projeção (nunca usa esse termo) não o faz com o fim de dar uma explicação teórica do fenômeno religioso, senão que com o fim crítico e terapêutico de reduzi-lo à sua verdade: ao homem que projeta, sujeito produtor e proprietário deste mundo projetado e supostamente alheio. Em sua primeira intenção (e até terminologicamente mais fiel) a crítica da religião de Feuerbach deveria definir-se como redução” (AMENGUAL, G. *Crítica de la religión y antropología en Ludwig Feuerbach*, p. 15).

²³⁶ HELLER, Á. *Crítica de la ilustración*, p. 115.

Um parêntese explicativo: pela razão de que o objetivo geral deste estudo é analisar textos de Marx até 1844, evitou-se referir as teorizações de Feuerbach em duas obras posteriores a 1844, que são *A essência da religião* (de 1845) e as *Preleções sobre a essência da religião*, publicadas em 1851, que estão ainda muito mais assentadas na relação homem–natureza (ou sentimento da dependência natural) e, por conseguinte, nas necessidades, do que *A essência do cristianismo* (de 1841)²³⁷. Entrementes, embora esta obra não negue tal orientação, é notório que a perspectiva naturalista já se acha grandemente acentuada nas *Teses provisórias* (de 1842) e nos *Princípios da filosofia do futuro* (de 1843)²³⁸, na qual, lembrando definições dos neoplatônicos, Feuerbach escreve sobre “a determinação de Deus como uma essência (*Wesen*) bem-aventurada, que de nada necessita [*nichts bedürftigen*]”. E emenda: “Pois, onde, senão nas dores e necessidades [*Bedürfnissen*] do homem, tem sua causa e origem esta essência (*Wesen*)? Com a miséria da necessidade [*Noth des Bedürfnisses*] e da dor desaparece também a representação e a sensação da bem-aventurança. A bem-aventurança é só uma realidade em oposição à não-bem-aventurança. Só na miséria [*Elend*] do homem tem Deus seu lugar de nascimento”²³⁹.

²³⁷ Naquelas obras podem-se ler formulações como estas: “É objeto da religião só, ou principalmente, o que é objeto dos fins e das necessidades humanas” (FEUERBACH, L. *La esencia de la religión*, § 32, p. 59). E: “Diversos são os deuses dos homens somente conforme os diversos benefícios que eles prestam ao homem, diversos somente conforme os instintos e necessidades do homem que eles satisfazem, diversos são os objetos da religião somente conforme as diversas faculdades da essência humana com as quais eles se relacionam” (PER, p. 51).

²³⁸ Tanto é verdade que, mesmo antes d’*A essência da religião* e das *Preleções*, as *Teses* e os *Princípios* já são suficientes para que o *naturalismo* de Feuerbach apareça com força nos *Manuscritos de 1844*, onde Marx menciona estas duas obras com elogios (Cf. MEFa, p. 11, nota * e p. 106). Os editores da MEGA também registram, no texto parisiense, várias passagens inspiradas em *A essência do cristianismo*, ainda que esta não tenha gozado de uma influência imediata sobre Marx quando de sua publicação. De certo modo, pode-se dizer que *A essência do cristianismo* adquiriu valor para Marx numa leitura regressiva, uma vez que as *Teses* abrem fazendo uma vinculação direta com essa obra: “O segredo da *teologia* é a *antropologia* [...]” (TPRF, § 1, p. 47 – sobre isso, ver também seção 2.2 deste capítulo, notas 247 e 266).

²³⁹ FEUERBACH, L. *Principios de la filosofía del futuro*, § 29, p. 117. Os termos alemães entre “[]” são aduzidos para esclarecimento (Cf. Idem, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, § 29, p. 292).

Mesmo assim, vale mencionar a questão, ainda pouco considerada, de que o próprio Feuerbach fez uma tal distinção de grau entre *A essência do cristianismo* e *A essência da religião*. Nas *Preleções* de Heidelberg, ele não apenas dividiu a sua obra na parte dos princípios filosóficos e na parte aplicada à crítica religiosa, tal como aqui foi inicialmente referido. Para além disso, ele dividiu em duas partes *complementares* – não excludentes – também a sua *crítica teológica*. Convém deixar que o próprio Feuerbach fale, para se ver a consciência que ele mesmo tinha da sua obra. Uma vez que o texto revela uma certa ironia fina às críticas que recebeu, a sua radicalidade autocrítica pode merecer algum desconto, no sentido de não servir para anular, pura e simplesmente, a presença do aspecto natural n’*A essência do cristianismo*. Mas isso não encobre que a sua crítica teológica não se resume nessa obra, o que ele explica pelo que deve ser entendido como *aprofundamento* do tom cada vez mais voltado à crítica da “religião natural”. Mesmo com cortes o trecho é longo, mas indispensável:

Meu ponto de vista ou doutrina expressada em *A essência do cristianismo*, ou melhor: minha doutrina como eu a expressei e pude expressar nessa obra de acordo com seu objeto tem uma grande falha e por isso deu ocasião aos mais tolos mal-entendidos. Por ter eu desconsiderado a natureza no cristianismo, fiel a meu objeto, por ter eu ignorado a natureza, porque o próprio cristianismo a ignorou, porque o cristianismo é idealismo, estabelecendo no alto um deus sem natureza, crendo em um deus ou espírito que cria o mundo através de seu mero pensar e querer, fora e sem cujo pensar e querer ele não existe, por ter então tratado em *A essência do cristianismo* somente da essência do homem, iniciando minha obra imediatamente com ela [...]. Tendes total razão, meus senhores, pensei eu contra os meus críticos; sei tão bem quanto vós, talvez até melhor, que um ser humano pensado como um ser absoluto, somente por si, é um contra-senso, uma quimera ideal. Mas o ser que o homem pressupõe, com o qual ele se relaciona necessariamente, sem o qual nem sua existência nem sua essência podem ser concebidas, esse ser meus senhores, não é nada mais que a natureza, não o vosso Deus. Essa falta cometida em *A essência do cristianismo* supri somente em 1845, numa obra menor, mais rica: *A essência da religião*, uma obra que, como já mostra o título, distingue-se de *A essência do cristianismo* pelo fato de abordar não somente a essência da religião cristã por si só mas a essência da religião em geral, logo também as religiões pagãs e pré-cristãs. Aqui tive eu, no que concerne ao meu objeto de estudo, um campo muito maior, e por isso a oportunidade de destruir a aparência de unilateralidade idealística de que fui vestido aos olhos de meus críticos sem espírito crítico em *A essência do cristianismo* [...]. Em *A essência do cristianismo*, Deus foi

meu objeto de estudo somente como ser moral, por isso não pude dar nessa obra uma imagem completa de meu ponto de vista e de minha doutrina. A outra metade de Deus que faltou tive então de tratar numa outra obra, mas só poderia tratá-la prática e objetivamente numa obra onde fosse tratada a religião natural, que tem por objeto somente o Deus físico [...]. Por isso, se antes resumi minha doutrina na sentença: a teologia é antropologia, devo agora acrescentar: e fisiologia²⁴⁰.

Não sendo aqui o lugar adequado para se levar adiante o exame dessa questão na obra de Feuerbach, convém ao menos guardar os contornos do que ela reforça: de que, se não se trata de uma cesura, mas de um desenvolvimento complementar interno a essa obra, integrando a “outra metade de Deus”, tanto a reversão do fundamento divino à base essencial humana, quanto o da Idéia ou da religião à base da natureza – de onde brota o subjetivismo dos desejos –, estão indissociavelmente ligados ao homem como igualmente determinados pelo mesmo centro filosófico que é a *inversão entre sujeito e predicado*. Nessa virada de implicância materialista, Feuerbach descarta o “misticismo lógico” hegeliano na sua expressão mais típica, que é *o estranhamento religioso*, ou o empobrecimento do homem frente ao engrandecimento de Deus. A verdade da filosofia especulativa é a teologia; e a ciência de Deus é a ciência do homem. Deus não é mais do que o pôr fora de si da essência do homem. É uma exteriorização imaginária que deve ser reduzida à sua verdade efetiva: *a vida natural-objetiva, que manifesta a subjetividade infinita dos desejos e das necessidades humanas*. Afinal, como observou Sidney Hook a respeito da teoria de Feuerbach, “o homem tem consciência de suas limitações fundamentalmente na forma de necessidades e carências”²⁴¹.

Quanto mais sofre, mais subjetivo é o espírito do homem, ensina *A essência do cristianismo*. “*O segredo do Deus sofredor é, pois, o segredo da sensação*”²⁴². Ou, como escreve Adriana Serrão: “A irrealidade religiosa tem o seu começo fora da consciência, pois

²⁴⁰ PER, p. 25-27. Feuerbach explica que não entende fisiologia “no sentido restrito que tem atualmente e sim em seu sentido antigo e universal, quando então significava a ciência natural em geral” (*Ibidem*, p. 27).

²⁴¹ HOOK, S. *La génesis del pensamiento filosófico de Marx*, p. 317.

²⁴² EC, p. 67.

brota de uma relação sofrida do homem com a existência. Termos como infelicidade (*Unglück*) e carência (*Bedürfnis*) [...] acentuam a passividade e o sofrimento como a raiz e a origem ou, o que é equivalente, como a *gênese da gênese da religião*”²⁴³. Só quando a crítica for vitoriosa no esclarecimento dessa verdade, poderá então ter fim o estranhamento religioso, tornando possível o retorno da essência humana ao patamar do *homem integral real*.

2.2. Duas críticas do céu e duas críticas da terra: dos “chamados interesses materiais” às “necessidades radicais”

A *Crítica da filosofia do direito de Hegel: introdução* abre com uma frase emblemática: “Na Alemanha, a *crítica da religião* chegou, no essencial, a seu fim, e a crítica da religião é o pressuposto de toda a crítica”²⁴⁴. A força dessa passagem geralmente conduz à valorização da sua segunda parte e à interpretação imediata da conversão da crítica do céu em crítica da terra, ou da crítica da teologia à crítica da política. É uma leitura legitimada pelo arrojado do texto de Marx, que lhe sucede. Contudo, olhando-se mais atentamente para a primeira parte da frase, pode-se entrever que ela diz mais do que isso.

Michel Henry observou com acribia que não se trata da crítica *de Marx*, mas daquela que se desenvolveu *na Alemanha*. E que a crítica de Marx à religião descende de *dois* autores: Bruno Bauer e Feuerbach²⁴⁵. Assim como, em perspectiva própria, José Chasin afirmou haverem duas posições de Marx a respeito da política: uma *positiva*, baseada na filosofia da

²⁴³ SERRÃO, *Op. cit.*, p. 68-69 – exceto os termos alemães, sem grifos no original.

²⁴⁴ MARX, K. *Crítica da filosofia do direito de Hegel: introdução. Temas de ciências humanas*, v. 2, p. 1. Doravante como *CFDH:I*.

²⁴⁵ Cf. HENRY, M. *Marx: une philosophie de la réalité*, p. 86.

consciência-de-si; e outra *negativa*, quando ele rompe com tal paradigma²⁴⁶, ou seja, quando efetiva a sua migração do idealismo ativo para o materialismo filosófico.

São duas referências que permitem pensar a partir da fórmula sintética, que intitula esta seção, desdobrada da própria frase de Marx, segundo a qual não se trata apenas de *uma* crítica do céu, mas de *duas*, assim como *duas* são as críticas da terra. E, sobre este pano de fundo, pensar o tema deste estudo, ou seja, ver como as necessidades *surgem* no pensamento de Marx e que papel elas desempenham nesses dois momentos. O que implica mostrar como os “chamados interesses materiais” se convertem em “necessidades radicais”.

A tese doutoral, defendida na Universidade de Jena em 1841, sob os auspícios de Bruno Bauer, foi o primeiro trabalho analítico de Marx. Nesse momento, Marx professava um idealismo ativo, próprio dos neo-hegelianos e isento da influência feuerbachiana²⁴⁷.

Para tanto, basta ver que a preferência de Marx por Epicuro em relação a Demócrito radica no fato de Epicuro ser o pensador que deu vazão positiva à problemática da filosofia da consciência-de-si. “Não é, pois, na *gastrologia de Arquestrato*, como disse *Crísipo*, mas no absoluto e na liberdade da consciência-de-si onde reside o princípio da filosofia epicuriana”²⁴⁸.

Para o jovem doutorando, a teoria da declinação dos átomos, ou *clinamen*, atribuída a Epicuro,

²⁴⁶ Cf. CHASIN, J. Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica. In: TEIXEIRA, F. J. S. *Pensando com Marx*, p. 350-370.

²⁴⁷ McLellan comenta a posição de Bauer, que orientava a primeira crítica de Marx à religião: “O que Bauer propunha demonstrar era como o próprio Hegel havia dissolvido a idéia de religião e como a única coisa que permanecia era uma consciência-de-si infinita” (McLELLAN, *Op. cit.*, p. 68). Quanto a Feuerbach, Alfred Schmidt retoma de Erich Thies o argumento de que o central da crítica feuerbachiana, para Marx, foi a base naturalista-antropológica – especialmente das *Teses* e dos *Princípios*, de 1843 –, e não a questão do ateísmo em si, já que este era corrente entre os jovens hegelianos (Cf. SCHMIDT, A. *El concepto de naturaleza en Marx*, p. 18). De fato, pelo menos desde David Strauss, sem falar naquele que já corria entre os materialistas franceses. Na *Gazeta renana*, Marx já fazia menção à crítica de Feuerbach à religião – não por acaso ao lado de Strauss, em patamar de *igualdade*: “A Feuerbach e Strauss se reprova mais o fato de considerarem como cristãos os dogmas católicos do que o de declararem que os dogmas do cristianismo não podem ser reconhecidos como racionais” (MARX, K. El editorial del número 179 de la *Gazeta de Colonia* (*Gazeta renana*, n. 195, 14.jul.1842). In: MARX, K. *Escritos de juventud*, p. 232). Mas isso não tinha, ainda, qualquer efeito sobre sua posição filosófica, que continuava inteiramente aferrada ao idealismo de Hegel.

²⁴⁸ MARX, K. *Diferencia entre la filosofía democriteana y epicúrea de la naturaleza*, p. 53.

permitia que os mesmos, ao não estarem determinados somente a cair em linha reta, se encontrassem diferentemente e, assim, superando o determinismo natural de Demócrito, que concebia somente os movimentos da queda em linha reta e da repulsão, deixassem espaço à liberdade da explicação do mundo “*enquanto ciência natural da consciência-de-si*”²⁴⁹.

Onde, também, se Marx já pode ser adversário da religião, mesmo estudando os atomistas gregos, não é por qualquer vínculo materialista, mas pelo fato de que as entidades divinas e os corpos celestes não podem perturbar o princípio da *ataraxia* da consciência-de-si, o que o faz cumprimentar Epicuro como “o maior pensador do iluminismo grego”²⁵⁰. Mais expressivo, ainda, é o texto do “Prefácio” da tese, onde Marx cita passagens de Hume, Epicuro e Prometeo para condenar “todos os deuses do céu e da terra que não reconheçam como suprema divindade a consciência-de-si humana”²⁵¹.

Contudo, se na tese doutoral Marx já falava do *tornar-se mundo da filosofia*, é somente na *Gazeta renana* que essa idéia vai adquirir o seu conteúdo *político*. Mas para ali também migrará o idealismo ativo das páginas da tese doutoral, que vai orientar o primeiro encontro de Marx com os “chamados interesses materiais”, com os quais deparou-se em seu novo ofício de jornalista.

Nos parágrafos 257 e 258 de sua *Filosofia do direito*, Hegel escreveu:

O Estado é a realidade efetiva da Idéia ética, – o espírito ético enquanto vontade substancial, *manifesta*, clara a si mesma, que se pensa e se sabe e realiza plenamente o que ele sabe e na medida que o sabe. No *costume* o Estado tem a sua existência imediata e, na *autoconsciência* do singular, no saber e na atividade do mesmo, a sua existência mediada, assim como essa autoconsciência do singular, através da (sua) disposição de ânimo, tem no Estado, como sua essência, fim e produto da sua atividade, a sua *liberdade substancial* [...].

²⁴⁹ *Ibidem*. Embora tenha sido válida para Marx, deve-se registrar que, posteriormente, a atribuição a Epicuro dessa teoria foi cientificamente questionada. A respeito, ver MORAES, J. Q. Clinamen: o milenar prestígio de um falso problema. In: BENOIT, H.; FUNARI, P. P. (orgs.). *Ética e política no mundo antigo*, p. 179-212.

²⁵⁰ MARX, K. *Diferencia entre la filosofía democriteana y epicúrea de la naturaleza*, p. 53.

²⁵¹ *Ibidem*, p. 18.

O Estado, como realidade efetiva da *vontade* substancial, realidade efetiva que ele tem na *autoconsciência* particular erguida à sua universalidade, é o *racional* em si e por si. Esta unidade substancial é auto-fim absoluto, imoto, no qual a liberdade chega a seu supremo direito, assim como este fim-termo tem o direito supremo frente aos singulares, cujo *dever supremo* é o de ser membro do Estado²⁵².

Guardados detalhes menores, essa tese geral, forma sintética da concepção hegeliana do Estado, influenciou, de modo determinante, a posição de Marx em todo o seu tempo de publicista na *Gazeta renana*. Afinal, a *Filosofia do direito* de Hegel era um texto que Marx pôde conhecer muito bem, tendo-se iniciado nessa obra com ninguém menos do que Edward Gans, antigo aluno e colaborador de Hegel, que era o melhor conhecedor e guardião de sua obra até 1839²⁵³. A concordância de Marx com os termos da teoria do Estado de Hegel era, ademais, um produto do ambiente intelectual em que vivia, pois, como observou Sidney Hook, “todos os jovens-hegelianos empreenderam sua carreira intelectual entoando hinos de louvor à concepção hegeliana do Estado, e Marx não foi uma exceção”²⁵⁴.

Se forem examinados, os artigos da *Gazeta renana* laboram todos na perspectiva de uma concepção *positiva* da politicidade, derivada da teoria hegeliana. Por uma tal noção, designa-se aqui a significação de que Marx tomava o Estado como um ente que tinha o seu centro em si mesmo, ou na consciência-de-si universal, sendo, sincronicamente, o mais elevado representante da razão e da liberdade humana.

O artigo *Debates sobre a lei punitiva dos roubos de lenha*²⁵⁵, que se tornou o mais conhecido texto da *Gazeta renana*, é extraordinariamente significativo para mostrar quanto Marx confia-se, nessa época, na universalidade do Estado para combater o montante das ‘irracionalidades’ do mundo civil prático. Nele, Marx se ocupa do seguinte problema: os

²⁵² *FD:E*, §§ 257 e 258, p. 25-26.

²⁵³ Cf. LEFEBVRE, J.-P. Apresentação. In: HEGEL, G. W. F. *A sociedade civil burguesa*, p. 21 e 23.

²⁵⁴ HOOK, S. *La génesis del pensamiento filosófico de Marx*, p. 199.

²⁵⁵ Na linguagem jurídica atual, *furto*, uma vez que não com o uso de força, grave ameaça ou violência.

legisladores da Dieta da província Renana estavam discutindo sobre a necessidade de adoção de uma lei punitiva aos pobres que costumavam colher a madeira caída no meio dos bosques. Nem mesmo a tomavam para vendê-la, mas para os gastos próprios de sua subsistência. Ocorria, então, que, com o inverno, os furtos aumentaram de frequência e, sob o argumento de que algumas árvores vivas terminavam também por sofrer danos, os membros da Dieta colocaram em pauta a criminalização daqueles atos.

Marx percebeu rapidamente que, se o furto de lenha estava para ser criminalizado – mesmo sendo um meio de vida para os pobres –, isto significava que os parlamentares estavam legislando a favor de um estamento (o dos proprietários de terras) e em detrimento daqueles que não eram proprietários, mas eram pessoas necessitadas. Contudo, o mais importante é que Marx não vai resolver esse problema denunciando o caráter privado (de classe) como inerente ao Estado, procedimento que lhe será comum mais tarde. Ali Marx resolve a questão de modo muito diferente. Ele denuncia a particularidade tacanha da propriedade privada, mas isto no intuito de *ressalvar* o verdadeiro princípio da lei enquanto encarnação intrínseca da justiça e do Estado enquanto lugar da universalidade ética.

Para o editor-chefe da *Gazeta renana*, a idéia *autêntica* do Estado não se extravaiava enquanto *conceito* por causa dos desideratos de tal Assembléia. Afinal, é a *base teórica válida* pela qual se pode criticar a *elisão* prática dos seus preceitos universais pela Dieta. Elisão essa que, ao final do artigo, Marx atribui a interesses e princípios externos ao Estado:

Este *vil materialismo*, este pecado que se comete contra o espírito santo dos povos e da humanidade é conseqüência direta da doutrina que a *Gazeta prussiana do Estado* predica ao legislador, quando diz que ao legislar sobre a lenha só deve pensar na lenha e nos bosques, sem tratar de resolver este problema material específico *politicamente*, isto é, pondo-o em relação com a razão e a moral de Estado em geral²⁵⁶.

²⁵⁶ MARX, K. Debates sobre la ley castigando los robos de leña (Gazeta renana, n. 307, 03.nov.1842). In: MARX, K. *Escritos de juventud*, p. 283.

O texto não poderia ser mais claro e contrastante com artigos que escreverá posteriormente, como o *Glosas críticas*, de 1844²⁵⁷. Pois, para o Marx de 1842, a postura da Dieta está determinada por um “vil materialismo” que, seguindo a má doutrina da *Gazeta prussiana do Estado* (órgão semi-oficial do governo prussiano²⁵⁸), não sabe lidar com este “problema material específico” de forma política, ou seja, nos quadrantes do princípio ético geral do Estado. Por isso, Marx avisa: “Qualquer Estado moderno, por pouco que responda a seu conceito, se verá, ao menor intento prático, obrigado a gritar a semelhante poder legislativo: teus caminhos não são os meus, nem tampouco são meus os teus pensamentos!”²⁵⁹

Esquadrinhando a injustiça da Dieta contra as necessidades dos pobres, Marx, no fundo, levava em conta o preceito de Hegel segundo o qual, no direito, o homem vale como homem e não por suas particularidades individuais²⁶⁰. Evidenciando o modo como Marx ali tratava positivamente a questão das necessidades ao lado do direito, num dos raros estudos de conjunto sobre a *Gazeta renana*, Celso Eidt observou:

Neste artigo sobre questões materiais, Marx evidencia como entram em contradição duas posturas distintas em relação ao direito; aquela que parte do direito da propriedade e de seus interesses e aquela que parte do direito dos homens e de suas necessidades. Ou seja, o que funda o direito: a propriedade privada ou as necessidades humanas? Entende Marx que as necessidades humanas, por seu caráter universal, não entram em conflito com o direito racional, ou seja, com o direito humano. Já as necessidades nascidas do interesse da propriedade privada, por seu caráter particular, contradizem o direito racional. O que confere direitos a alguém é a sua condição universal de homem e não a sua condição particular de proprietário privado. A base do direito não é a *coisa externa*, a propriedade, mas

²⁵⁷ Cf. seção 2.3 deste capítulo.

²⁵⁸ Cf. MARX, K. *Escritos de juventud*, p. 714, nota 66 do tradutor.

²⁵⁹ MARX, K. Debates sobre la ley castigando los robos de leña (*Gazeta renana*, n. 303, 30.out.1842). In: *Op. cit.*, p. 264.

²⁶⁰ “Faz parte da formação, do pensar enquanto consciência do singular na forma da universalidade, que eu seja apreendido como pessoa *universal*, no que *todos* são idênticos. O *homem vale, portanto, porque ele é homem*, e não porque seja judeu, católico, protestante, alemão, italiano, etc. [...] De um lado é graças ao sistema da particularidade que o direito se torna exteriormente necessário enquanto proteção para a particularidade. Embora ele provenha do conceito, ele só entra, na existência, porque é útil às necessidades” (*FD:SC*, § 209, Anot. p. 35).

sim o homem e suas necessidades²⁶¹.

Como disse José Chasin, nesse texto “Marx, muito sintomaticamente, procurou resolver problemas socioeconômicos recorrendo ao pretendido formato racional do Estado moderno e da universalidade do direito”, o que aparece na forma de uma oposição categórica “entre a *universalidade do Estado* e a *particularidade da propriedade privada*”. De modo que Marx se move “vinculado às estruturas tradicionais da filosofia política, ou seja, à *determinação onto-positiva da politicidade*”, onde o Estado e a política são predicados *imanes* e indissociáveis do ser social e, em tal condição, atributos eternos da sociabilidade²⁶².

Sintetizando a primeira crítica do céu e da terra: influenciado por Bauer, Marx era crítico da religião pela defesa do desenvolvimento infinito da consciência-de-si, para o qual aquela era um estorvo e um limite. Marx é ateu sem ser materialista. Segundo: Marx era crítico da particularidade da propriedade privada pelos princípios tradicionais da filosofia política. Era tipicamente a posição de um jovem-hegeliano. No que se refere às necessidades, cabe perceber que Marx se voltou à análise das questões sociais ao observar o sofrimento dos pobres na controvérsia dos “chamados interesses materiais”. *Aí reside a gênese do tema das necessidades em sua obra.*

Em 1859, no “Prefácio” de *Para a crítica da economia política*, Marx narrou a sua própria evolução intelectual. Esse documento é de grande valia para se entender tanto o momento da *Gazeta renana*, como a sua superação gradual e completa nas obras seguintes.

Lá, Marx anotou de si mesmo que sua “especialidade era a Jurisprudência”, mas que, “nos anos de 1842/43, como redator da *Gazeta renana*”, havia-se visto “pela primeira vez em

²⁶¹ EIDT, C. *O Estado racional*, p. 137.

²⁶² CHASIN, *Op. cit.*, p. 355 e 354 – passim.

apuros por ter que tomar parte na discussão sobre os chamados interesses materiais”. Relembrou algumas questões em que havia-se envolvido, como “as deliberações do parlamento renano sobre o roubo de madeira”, e disse que elas lhe haviam dado “os primeiros motivos para ocupar-me de questões econômicas”. Acrescentou que, depois de sair da *Gazeta renana*, decidiu se “retirar do cenário público para o gabinete de estudos”. E então disse: “O primeiro trabalho que empreendi para resolver a dúvida que me assediava foi uma revisão crítica da *filosofia do direito* de Hegel, trabalho este cuja introdução apareceu nos *Anais franco-alemães*, editados em Paris em 1844”²⁶³.

Essa “dúvida”, de aparente simples substantivo no meio de uma frase, pode se tornar muitíssimo significativa se se entender adequadamente quais são os seus meandros constitutivos e qual é a sua natureza. Explicando o problema da “dúvida” de Marx, José Chasin considera que:

apesar de esforços, Marx não conseguira se desembaraçar dos “apuros” por todo o período da *Gazeta renana*, tanto que carregou para Kreuznach “a dúvida que me assediava”. Desde que tivera de examinar problemas sociais concretos, faceou os limites e viu questionada a validade de sua base teórica primitiva. Tentou resolver questões relativas aos “chamados interesses materiais” recorrendo ao aparato conceitual do Estado racional, [...] porém, não se deu por satisfeito com os resultados. Pelo testemunho, é evidente que seu professado idealismo ativo, centrado numa filosofia da autoconsciência, saíra abalado da vivência jornalística, mas chegou ao “gabinete de estudos” sem ter vislumbrado ainda os contornos de uma nova *posição* teórica²⁶⁴.

Ainda em Colônia, Marx redige, em maio de 1843, uma carta a Arnold Ruge, onde a sua oposição ao Estado prussiano vislumbra um novo sujeito social na “humanidade sofredora que pensa”. Mas aí Marx permanece movimentando-se no interior de uma concepção

²⁶³ MARX, K. *Para a crítica da economia política*, p. 24 – para todas as citações.

²⁶⁴ CHASIN, *Op. cit.*, p. 358.

tradicional da política, ao propugnar um “mundo humano da democracia” e “homens livres republicanos”, vivendo num “Estado democrático”²⁶⁵.

De fato, foi só em *Kreuznach*, onde foi morar com Jenny recém-casado, que teve início a grande mudança de Marx – transformação *qualitativa* que não carrega somente a inquietude dos assuntos materiais mal resolvidos na *Gazeta renana*, mas que se infla sob a força de uma nova influência que lhe é agora decisiva: *a obra de Feuerbach*²⁶⁶.

Mesmo que seja da ordem do imponderável saber quanto do manuscrito de Kreuznach foi perdido e qual o teor dessas partes, o que é líquido e certo é que, no documento conservado, a “revisão” feita da *Filosofia do direito* concerne à parte específica que Hegel havia dedicado ao *Estado*, ou seja, a Terceira Seção da Terceira Parte (A Eiticidade). Ligando-se isso à natureza do impasse vivido pelo autor na *Gazeta renana*, e somando-se ao teor anti-estatal dos textos que, após a *Crítica* de Kreuznach, teriam lugar, pode-se afirmar que o objeto ao redor do qual pairava a “dúvida” de Marx compreendia problemas relativos à *concepção do Estado*, que se encontrava fortemente tensionada pelo peso dos “chamados interesses materiais”. Tudo isso adquire um sentido muito bem localizado num momento especial da

²⁶⁵ MARX, K. a Arnold Ruge, Colonia, maio de 1843. In: MARX, K. *Escritos de juventud*, p. 448 e 446 – passim.

²⁶⁶ Realmente, não se deve confundir Bruno Bauer e Feuerbach na crítica da religião. Como visto, aquele permaneceu numa posição calcada na consciência-de-si, refletida em Marx na tese doutoral e na *Gazeta renana*. Feuerbach tendeu progressivamente a um corte mais materialista-naturalista, confrontando a especulação como um todo. Isso ajuda a entender por que o impacto de Feuerbach sobre Marx, malgrado *A essência do cristianismo* ser de 1841, deu-se somente em 1843, quando da publicação das *Teses* e dos *Princípios*, mais voltados ao tema do naturalismo (sobre isso, ver a seção “3. Influência de *Das Wesen des Christentums*”, de McLELLAN, *Op. cit.*, p. 108-113). É pelo novo viés posto pelas *Teses* que *A essência do cristianismo* é reconsiderada e passa a surtir um efeito que faz diferença para Marx. À medida que aprofundava sua crítica, Feuerbach distinguia-se frente a Bauer. Após sua influência tornar-se central, Marx rompe com Bauer n’*A questão judaica*, enquanto, ainda quase um ano depois, elogia Feuerbach nos *Manuscritos*. Ilustrativa disso é a subseção “f) O ciclo especulativo da Crítica absoluta e a filosofia da autoconsciência”, d’*A sagrada família* (1844), na qual Marx põe o referencial da crítica de Bauer (e Strauss) *abaixo* do de Feuerbach: “É Feuerbach quem consuma e critica Hegel *do ponto de vista hegeliano*, ao dissolver o espírito metafísico *absoluto* no ‘homem real sobre a base da natureza’; é ele o primeiro que consuma a *crítica da religião*, traçando, ao mesmo tempo, os grandes e magistrais *rasgos basilares* para a *crítica da especulação hegeliana* e, por isso, de *toda a metafísica*”. Enquanto isso, “no senhor Bauer, embora já não seja mais o *Espírito Santo*, é a *autoconsciência infinita* quem conduz a pena dos evangelistas” (MARX, K.; ENGELS, F. *A sagrada família*, p. 159 – para as duas citações). A “pena dos evangelistas” é uma referência à *Crítica dos sinóticos evangelistas*, livro de Bauer.

formação de Marx, quando ele mesmo disse mover-se mais pela “boa vontade de ‘ir à frente’” do que pelo “conhecimento do assunto”²⁶⁷.

Os resultados que a partir daí se desdobrariam, segundo o registro do próprio Marx, implicam exatamente na exclusão *derradeira* dos pressupostos teóricos que adornavam a sua antiga concepção positiva da política. É ele que o explica:

Minha investigação desembocou no seguinte resultado: relações jurídicas, tais como formas de Estado, não podem ser compreendidas nem a partir de si mesmas, nem a partir do assim chamado desenvolvimento geral do espírito humano, mas, pelo contrário, elas se enraízam nas relações materiais de vida, cuja totalidade foi resumida por Hegel sob o nome de “sociedade civil”, seguindo os ingleses e franceses do século XVIII; mas que a anatomia da sociedade burguesa deve ser procurada na Economia Política²⁶⁸.

Na verdade, esses resultados, se indicam o *rumo* da análise de Marx na *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, por outro lado, também atestam de que nem todos foram alcançados nesta mesma empreitada, porque ali Marx ainda não lidava com a economia política²⁶⁹. Não sendo o caso de uma abordagem mais detalhada dessa obra, incluso porque o seu teor versa sobre o Estado, quando as necessidades são um tema da sociedade civil, cabe, pelo menos, mencionar três aspectos. O primeiro, sobre o elemento fundamental da virada de Marx nesse texto quanto à sua posição anterior, que reside na aplicação à política da inversão feuerbachiana sujeito–predicado. O segundo, uma passagem que ilustra exemplarmente a sua mudança de posição a respeito da condição do Estado frente à propriedade privada na resolução dos problemas sociais. O terceiro, sobre a questão do sujeito revolucionário – que conduzirá, aqui, o trânsito da exposição da *Crítica* para a da sua *Introdução*.

Sobre o primeiro elemento: Marx estranha o fato de que, para Hegel, o Estado seja – face à família e à sociedade civil – uma “necessidade externa”, ao passo que, ao mesmo

²⁶⁷ MARX, K. *Para a crítica da economia política*, p. 24.

²⁶⁸ *Ibidem*, p. 25.

²⁶⁹ Para uma argumentação nessa direção, ver o livro de FREDERICO, C. *O jovem Marx*.

tempo, Hegel quer que seja um “fim imanente” – fórmula por meio da qual Hegel concebe o conceito de liberdade concreta, enquanto unidade do interesse particular (da família e da sociedade civil) com o interesse geral (o Estado).

Mas, para Marx, Hegel não explica como esta “exterioridade” é mediada no interior da sociedade civil, exceto se supor a “imanência” da finalidade estatal na sociedade mesma, ou seja, reduzindo-a à finitude do Estado, que, em Hegel, é a Idéia real. Assim, Marx percebe que Hegel faz passar uma mediação real por uma mediação puramente lógica, onde a realidade é distorcida e a sociedade e a família são postas numa relação de dependência frente ao Estado.

Como Marx diz, “a Idéia é subjetivada [torna-se fundante]. A relação real da família e da sociedade civil com o Estado é concebida como sua [da Idéia] atividade interior imaginária. A família e a sociedade civil constituem os pressupostos do Estado; são ativas, no verdadeiro sentido da palavra; mas na especulação sucede o contrário”²⁷⁰. Isto porque Hegel não reconhece a família e a sociedade civil como elementos *atuantes* do Estado.

De acordo com Hegel são, pelo contrário, atuadas pela Idéia real; não unem as suas próprias vidas, dando origem ao Estado, pois constituem um produto da vida da Idéia e são a finitude desta Idéia; devem a sua existência a um espírito diferente do seu; são determinações construídas por um terceiro e não determinações próprias, estando portanto determinadas como “finitude”, mas precisamente como a própria *finitude* da “Idéia real”²⁷¹.

Aqui, já se acha dissolvida a pretensa realidade ideal-abstrata (na acepção marxiana de abstrato) do Estado, pois “o Estado político não pode existir sem a base natural da família e a base artificial da sociedade civil; ambas constituem a sua *conditio sine qua non*”. Porém, como no pensamento de Hegel a Idéia trata de descartar de si essas premissas, ocorre que

esta condição é formulada como sendo o condicionado, o determinante como sendo o determinado, o produtor como sendo o produto do seu produto; a Idéia só se rebaixa à “finitude” da família e da

²⁷⁰ MARX, K. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, p. 11. Doravante como *CFDH*.

²⁷¹ *CFDH*, p. 12-13.

sociedade civil para dar origem, através da sua supressão, à sua infinitude em si e dela se apropriar; “atribui *portanto* a essas esferas” (para atingir a sua finalidade) “a matéria desta sua realidade finita” (esta? Qual? Pois se estas esferas constituem a sua “realidade finita”, a sua “matéria”!)²⁷².

Aqui Marx rompe com o primado da lógica hegeliana na relação entre ser e pensamento, descarte que ficaria famoso através da passagem em que resplandece a crítica do “misticismo lógico”, onde, por sinal, reside a *gênese da crítica geral à autonomia da política*, componente primígeno da concepção negativa da politicidade:

O conteúdo concreto, a determinação real, surge-nos como formal; e a determinação formal absolutamente abstrata aparece como conteúdo concreto. A essência das determinações do Estado não consiste no fato de estas serem determinações do Estado, mas sim no de poderem ser consideradas, na sua forma mais abstrata, como determinações lógico-metafísicas. O aspecto que se torna mais importante é o da lógica e não o da filosofia do direito: o trabalho filosófico não procura encarnar o pensamento em determinações políticas mas sim volatilizar as determinações políticas em pensamentos abstratos. O momento filosófico não é a lógica da coisa, mas a coisa da lógica. A lógica não serve para justificar o Estado; pelo contrário, é o Estado que serve para justificar a lógica²⁷³.

Basta isso para saber que aqui opera a inversão feuerbachiana sujeito–predicado²⁷⁴ e, também, a exigência de um fundamento material para as instituições políticas que, agora, aos olhos de Marx, não são mais fundadas na consciência-de-si, como defendera nos tempos da *Gazeta renana*. Segundo Maximilien Rubel: “Feuerbach havia negado a Deus para afirmar ao homem; Marx terminará por negar ao Estado para devolver ao homem sua plenitude humana. Em primeiro lugar, atacará ao ‘Estado político’ e ao ‘Estado abstrato’; daí a rechaçar o Estado como tal não está longe”²⁷⁵.

²⁷² *CFDH*, p. 13 – para as duas citações.

²⁷³ *CFDH*, p. 26-27.

²⁷⁴ A inversão sujeito–predicado domina a influência de Feuerbach sobre a *Crítica* de Kreuznach sob uma forma mais *lógica*, ao passo que o aspecto mais centrado na *natureza* (inversão Idéia–natureza), para onde tende a própria crítica da religião de Feuerbach, é mais típico dos *Manuscritos*, quando Marx, tendo descartado na *Crítica* a primazia da consciência-de-si, avança na sua teoria do ser social (cf. capítulo 3, subseção 3.2.1 deste estudo), momento em que o *trabalho* lhe surge como uma categoria central.

²⁷⁵ RUBEL, M. *Karl Marx*, p. 56.

Sobre o segundo elemento: se, à época da *Gazeta renana*, Marx pressupunha que o Estado, por sua natureza universal, era capaz de se sobrepor aos eventuais particularismos dos maus legisladores e, sobretudo, ao particularismo por excelência, isto é, à força da propriedade privada, agora, na *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, Marx já tem opinião completamente inversa:

Mas qual é o *conteúdo* da constituição política, do fim político, qual a finalidade deste fim? Qual é a sua substância? O *morgadio*, o *superlativo da propriedade privada*, a propriedade *privada soberana*. Que poder exerce o Estado político sobre a propriedade privada do morgadio? O de estar *isolado* da família e da sociedade, o de atingir a sua própria *auto-denominação abstrata*. Qual é o poder do Estado político sobre a propriedade privada? O *próprio poder da propriedade privada*, o seu ser conduzido à existência. Que resta ao Estado político em relação a este ser? A *ilusão* de determinar exatamente onde ele próprio é determinado²⁷⁶.

De maneira que, se antes o assédio do particularismo da propriedade privada sobre a universalidade do Estado podia ter gerado alguma “dúvida” em Marx, agora esse aspecto da “dúvida” achou a sua solução: a universalidade do Estado constitui-se apenas numa pretensa *autodenominação abstrata*, derivada de seu isolamento teórico da sociedade civil e da família, onde sua luz, antes timoneira dos caminhos racionais da humanidade, agora ofuscou-se sob os obscuros ditames da propriedade privada. *O Estado não tem mais condições de elevar a sociedade a uma vida universal*.

Sobre o terceiro elemento: depois da “humanidade sofredora que pensa”, vaga noção primeira de Marx para um sujeito social transformador, que figura na referida carta a Ruge de maio de 1843, surge agora na *Crítica* um novo lampejo que, embora tímido, não deixa de ser um passo a mais, no qual já fibrila o desenho do proletariado: “a carência de bens e a classe de trabalho *imediatos*, a classe de trabalho concreto, é menos uma classe da sociedade civil do que um terreno em que se baseiam e movem as esferas desta sociedade”. Isso porque, Marx já o

²⁷⁶ *CFDH*, p. 153.

diz, a classe “em que coincidem a posição política e a posição civil é a dos *membros do poder governativo*”²⁷⁷.

Após redigir *A questão judaica*²⁷⁸, poucos meses depois essa definição da *Crítica* ressurgirá na *Introdução* já na figura direta do proletariado como a classe que confere “a possibilidade *positiva* da emancipação alemã”:

classe com *cadeias radicais*, [...] classe da sociedade civil que não é uma classe da sociedade civil; [...] um estamento que é a dissolução de todos os estamentos; [...] uma esfera que possui um caráter universal por seus sofrimentos universais e que não reclama para si nenhuma justiça *especial*, porque não se comete contra ela nenhuma *injustiça* especial, mas a *injustiça pura e simples*; que já não pode reclamar um título *histórico*, mas simplesmente o título *humano*; que não se encontra em oposição unilateral às conseqüências, mas numa oposição omnilateral aos pressupostos do Estado alemão; de uma esfera, enfim, que não pode emancipar-se sem emancipar-se de todas as outras esferas da sociedade e, ao mesmo tempo, emancipar todas elas; que é, numa palavra, a *perda total* do homem e que, portanto, só pode se recuperar a si mesma através da *recuperação* total do homem. Esta dissolução da sociedade como um estamento particular é o *proletariado*²⁷⁹.

²⁷⁷ *CFDH*, p. 124.

²⁷⁸ *A questão judaica* foi redigida para criticar dois artigos de Bruno Bauer. Nesse texto, já tendo alcançado o patamar da crítica do Estado e da política, Marx irá contrapor a Bauer – que antes lhe havia influenciado em sua primeira crítica da religião – a superioridade da emancipação humana frente à emancipação política: “A emancipação *política* representa, sem dúvida, um grande progresso. Não constitui, porém, a forma final de emancipação humana, mas é a forma final *dentro* da ordem mundana até agora existente”. De maneira que “ninguém deve iludir-se quanto aos limites da emancipação política” (MARX, K. *A questão judaica*. In: MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*, p. 47). Equação essa que na *Introdução* vai aparecer sob a forma de “revolução *radical*”, “emancipação *humana geral*” versus “revolução parcial [...] *meramente* política, [...] que deixa em pé os pilares do edifício” (*CFDH:I*, p. 10) e, no *Glosas críticas*, sob a forma de revolução social versus revolução política (Cf. seção 2.3 deste capítulo). Além disso, *A questão judaica* é o texto que veicula a crítica clássica da limitação político-abstrata dos principais patrimônios da Revolução Francesa, como a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão e suas adjacências, como os conceitos de cidadania, igualdade, liberdade, segurança e propriedade. O que, a rigor, constitui um desmentido do valor universal dessas conquistas, porquanto para Marx são de natureza parcial, porque de cunho *meramente* político. Assim sendo, os artigos que Marx publica nos *Anais franco-alemães* laboram ambos numa compreensão negativa da política (embora *negativo* aí se deva entender de modo *dialético*, e não unilateral-absoluto sem qualquer aspecto positivo – ver, a respeito, a crítica marxiana à noção de cidadania em TONET, I. *Educação, cidadania e emancipação humana*, p. 89-124). É muito significativo que n’*A ideologia alemã* ele tenha se lembrado desses textos para censurar os que permaneciam na perspectiva neo-hegeliana: “todas as lutas no interior do Estado [...] são apenas formas ilusórias nas quais se desenrolam as lutas reais entre as diferentes classes (fato que os teóricos alemães não têm a menor idéia, apesar de ter-se-lhes facilitado as orientações necessárias nos *Anais franco-alemães* e n’*A sagrada família*)” (MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*, p. 48).

²⁷⁹ *CFDH:I*, p. 12-13.

Marx compara a situação francesa à alemã e diz que, naquela, “a emancipação parcial é o fundamento da emancipação universal”, ao passo que, na Alemanha, “a emancipação universal é a *conditio sine qua non* de toda emancipação parcial”. Contudo, ressalva que, no caso alemão, “nenhuma classe da sociedade civil tem necessidade [*Bedürfnis*] ou capacidade da emancipação geral até ser obrigada a isto por sua situação imediata, pela necessidade material [*materielle Notwendigkeit*], por seus próprios grilhões”²⁸⁰.

Neste contexto, Marx elabora a sua tese sobre a condição das revoluções: “As revoluções necessitam [P.D.V.F.], efetivamente, de um elemento *passivo*, de um elemento *material*. Num povo, a teoria realiza-se somente na medida que é a realização de suas necessidades”, pois “as necessidades dos povos são em si mesmas os motivos últimos de sua satisfação”. Questiona e responde ele: “As necessidades teóricas serão imediatamente necessidades práticas? Não basta que o pensamento tenda para a realização; a própria realidade deve tender para o pensamento”. E então afirma: “Uma revolução radical só pode ser a revolução de necessidades radicais [*radikaler Bedürfnisse*]”²⁸¹.

Segundo Ágnes Heller, as necessidades radicais constituem-se em revolucionárias para Marx por não serem passíveis de satisfação nos marcos da sociedade capitalista: “Do seu ponto de vista, as necessidades da classe operária são ‘radicais’ porque se trata daquela classe cujas necessidades não podem ser satisfeitas no marco da sociedade capitalista, e isso por uma questão de princípio: a satisfação dessas necessidades transcende obrigatoriamente a sociedade capitalista em toda a sua estrutura, incluída a própria das necessidades”²⁸².

²⁸⁰ *CFDH:I*, p. 12. Sobre a terminologia “*materielle Notwendigkeit*” (Cf. MARX, K. *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie: Einleitung*, p. 390) nesse contexto, ver nota 362 deste estudo.

²⁸¹ *CFDH:I*, p. 4 – para a segunda citação; p. 9 – para as demais. Preferiu-se “*necessitam*” a “*precisam*” para traduzir “*bedürfen*” (Cf. MARX, K. *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie: Einleitung*, p. 387).

²⁸² HELLER, Á. *Teoría de las necesidades en Marx*, p. 179. Esta é a posição da “primeira” Heller, que se modifica posteriormente, quando ela abandona o marxismo (Cf. Considerações finais deste estudo).

Os pontos aqui sublinhados são suficientes para mostrar que, na gênese da sua concepção do sujeito revolucionário transformador da sociedade, onde por fim figura o proletariado, em Marx sempre aparecem as necessidades ou o sofrimento humano – que decorre da não-satisfação daquelas. Se, no momento de sua primeira crítica à terra, os pobres permaneciam politicamente como seres necessitados passivos, os quais ele defendia recorrendo à universalidade ética do Estado contra os particularismos da sociedade civil, agora ele pensa em uma “*oposição omnilateral aos pressupostos do Estado alemão*” e vê, no proletariado, a classe capaz dessa tarefa. Noutros termos, na segunda crítica da terra a universalidade do proletariado está no lugar da burocracia dos funcionários do Estado, que era, para Hegel, a classe universal. Antes, o Estado deveria dar conta das extravagâncias da propriedade privada; agora, é o proletariado que deve se contrapor a ela, assumindo a polaridade da negação da negação: “Quando o proletariado reclama a *negação da propriedade privada*, não faz senão elevar a *princípio da sociedade* o que a sociedade elevou a princípio *seu*, o que já está incorporado *nele*, sem sua intervenção, como resultado negativo da sociedade”²⁸³.

Sánchez Vázquez está correto ao observar que, posteriormente, Marx verá, em relação ao proletariado, que é “justamente a posição que ocupa dentro do processo de produção material – e não seu ‘sofrimento universal’ – o que funda o seu papel histórico como agente fundamental da mudança revolucionária”²⁸⁴. Mas seria um erro desconsiderar, por tal mudança, a continuidade da questão das necessidades no seu pensamento. Aliás, os *Manuscritos* mostram que Marx se vale do pressuposto lógico da necessidade humana rica

²⁸³ *CFDH:I*, p. 13.

²⁸⁴ VÁZQUEZ, A. S. Economía y humanismo. In: MARX, K. *Cuadernos de París*, p. 24.

para negar a sua negação na sociedade regida pela lógica estranhada da propriedade privada²⁸⁵, o que significa negar esta sociedade como um todo²⁸⁶.

Marx, efetivamente, continua a considerar o elemento impulsionador das necessidades nas revoluções. Na *Nova gazeta renana*, no artigo “A burguesia e a contra-revolução”, explicando as duas clássicas revoluções burguesas – de 1648 e de 1789 – nos quadrantes do contexto social europeu, Marx avaliou que “essas revoluções exprimiam ainda mais as necessidades do mundo de então, do que das partes do mundo onde tinham ocorrido, Inglaterra e França”²⁸⁷. Antes de ser desabono ao termo, aí está posto que as necessidades não são só algo territorial-imediato dos quadrantes nacionais de um país. Elas podem ser pensadas num sentido mais universal, sem que, para isso, o conceito de necessidades deixe de servir. Afinal, não se deve perder de vista também, como observa Ollman, que, “quando Marx diz que a revolução de 1789 satisfaz ‘as necessidades do mundo dessa época’, isso pode ser reformulado dizendo-se que satisfaz as necessidades das pessoas que viviam nessa época”²⁸⁸. De fato, uma das contribuições positivas do conceito de necessidades ao marxismo é exigir a consideração do elemento da subjetividade, não entregando a história a explicações estruturalistas ou teleológico-metafísicas.

Henry Lefebvre destaca uma outra passagem, agora sobre um evento do ideário comunista. Originalmente, ela pertence às “Revelações sobre o processo dos comunistas”, de 1851, também conhecido como “Marx diante dos jurados de Colônia”:

²⁸⁵ Cf. capítulo 3, seção 3.1 deste estudo.

²⁸⁶ Sem falar que, em sua consideração econômica posterior, se Marx pensa a produção como “momento preponderante”, nem por isso deixa de considerá-lo como “o ato que desenrola de novo todo o processo”, pois o “consumo reproduz a necessidade”, uma vez que, de outra parte, “sem necessidade não há produção”. Como ele explica: “Uma reciprocidade de ação ocorre entre os diferentes momentos”, como é típico a “qualquer todo orgânico” (MARX, K. *Para a crítica da economia política*, p. 10, 8 e 14 – respectivamente, para as citações consideradas de duas a duas).

²⁸⁷ MARX, K. *A burguesia e a contra-revolução* (Nova gazeta renana, n. 169, 15.dez.1848), p. 56.

²⁸⁸ OLLMAN, B. *Alienación*, p. 100.

A superstição que atribuía as revoluções às más intenções dos agitadores já teve seu tempo. Hoje todos sabem que onde se produz uma convulsão revolucionária ela tem sua origem em alguma necessidade social que as instituições peremptas não mais satisfazem. Esta necessidade pode não ser sentida muito fortemente, nem com bastante generalidade para assegurar o sucesso imediato; toda tentativa de repressão violenta só a faz tornar-se cada vez mais poderosa... Nossa tarefa consiste em estudar as causas que deram origem à recente sublevação e levaram à sua derrota... Os movimentos de fevereiro-março de 1848 não eram obra de indivíduos isolados, mas manifestações espontâneas e irresistíveis de necessidades...²⁸⁹

Nesse panorama geral, importa destacar, sobre o tema das necessidades, ao menos duas questões: que o trato com elas, nos “chamados interesses materiais”, integra a dúvida que influenciou Marx na sua virada para o paradigma materialista; que as “necessidades radicais” se apresentam para ele como móveis da revolução, ou seja, não são necessidades apenas materiais (passivas) derivadas da natureza, mas também articuladas no plano subjetivo (ativo), à semelhança do que se denomina consciência de classe (quando a filosofia se incorpora nas massas e adquire uma força material), que pode efetivar a práxis revolucionária²⁹⁰.

²⁸⁹ MARX, K. apud LEFEBVRE, H. *Sociologia de Marx*, p. 116-117. Na seqüência, Lefebvre faz extensa análise sobre a questão da estratégia revolucionária, que não compete aqui acompanhar (Cf. *Ibidem*, p. 117-134).

²⁹⁰ Referindo-se a Marx e a Lukács, às noções de consciência clara e consciência atribuída, Heller relaciona as necessidades radicais como “a simples consciência da alienação, o reconhecimento de que as relações sociais estão estranhadas, do que se segue (ou constitui sua base) a necessidade de *superar a alienação*, de transformar de modo revolucionário as relações sociais e de produção estranhadas e *em geral* a necessidade de criar relações não alienadas” (HELLER, *Op. cit.*, p. 113). Numa leitura diferente, no seu respeitável estudo sobre a revolução no jovem Marx, Michel Löwy argumenta que, nesse momento, Marx via o “sofrimento dos pobres” como algo passivo (no sentido de inativo), evidenciando, por fim, que, sob a influência feuerbachiana, Marx entregava o aspecto ativo à cabeça da revolução, a filosofia, enquanto o proletariado era o coração, o lado passivo (Cf. LÖWY, M. *La teoría de la revolución en el joven Marx*, p. 45-47, 71, 91-93 – passim). Sem pretender dirimir isso n’*A questão judaica* e na *Introdução*, a intenção aqui é apenas marcar o ponto que parece não discrepar nas duas perspectivas (independente do juízo sobre o peso de Feuerbach), segundo o qual, de qualquer modo, em Marx, não existe revolução espiritualista, isto é, sem uma contrapartida num fundamento material, que ele vê nas necessidades humanas – o que, ao juízo deste estudo, não se resume ao domínio material puro. Sobretudo, do ponto de vista ontológico – aí não mais sobre o estritamente político –, este estudo se compromete com a tese de que as necessidades devem ser pensadas em correspondência dialética indissociável com a atividade do trabalho, o que funda um *complexo* inerentemente ativo. E isso não só *posteriormente* ao trabalho, mas *já* desde o momento em que, como determinação ontológica do ser social, o elemento passivo que importa não é o *inativo*, mas o passivo enquanto *afetação material sensível*, que se media subjetivamente e arremete o ser em busca da sua satisfação (sobre isso, ver o capítulo 3, subseção 3.2.1 deste estudo) – um aspecto ativo inicial que, mesmo num nível bastante limitado, que não alcança a categoria trabalho, não pode ser negado ao naturalismo de Feuerbach (Cf. seção 2.1 deste capítulo).

A segunda crítica da terra, correlata da segunda crítica da religião, agora não mais pela autoconsciencialidade de Bauer, mas pela inversão sujeito–predicado e pelo naturalismo materialista de Feuerbach, acarreta o fim da verdade do Estado e leva Marx a procurar a verdade da história no terreno da sociedade civil. Como diz György Márkus: “durante a sua atividade jornalística, no contato imediato com a realidade social, começam a se lhe tornar claras tanto a maior complexidade das relações entre política e economia, quanto o domínio dos fenômenos econômicos sobre os políticos”²⁹¹. Isso lhe mostrava claramente que não adiantava inverter Hegel sem familiarizar-se com os domínios da esfera econômica. Donde a exigência de uma analítica do ser social, na qual as necessidades terão importante lugar.

Mesmo antes de alcançar o trato do econômico, ao falar da pretensão racional do Estado moderno, que é desbancada pela “contradição entre sua determinação ideal e suas premissas reais”, a carta a Ruge, de setembro de 1843, escrita logo após a *Crítica* de Kreuznach, já deixa claro o rumo da virada marxiana do político ao social, que envolve a questão das necessidades: “Partindo deste conflito do Estado político consigo mesmo, cabe, pois, desenvolver onde quer que seja a verdade social. Assim como a religião é o índice das matérias das lutas teóricas da humanidade, o Estado político é o das lutas práticas. O Estado político expressa, portanto, no interior de sua forma *sub specie rei publicae*, todas as lutas, necessidades e verdades sociais”²⁹². É um passo inicial que se dirige claramente ao solo reflexivo dos *Manuscritos econômico-filosóficos* e dos *Cadernos de Paris*, textos complementares que registram o primeiro encontro crítico de Marx com os economistas políticos, autores nos quais o próprio Hegel entreviu o conceito de necessidades posto em evidência.

²⁹¹ MÁRKUS, G. *Teoria do conhecimento no jovem Marx*, p. 23.

²⁹² MARX, K. a Arnold Ruge, Kreuznach, setembro de 1843. In: *Op. cit.*, p. 459 – para as duas citações.

A análise do ser social numa estrutura teórica já inserida na consideração econômica será, de um lado, decorrência da crítica da autonomia da política e, de outro, o seu desenvolvimento em novo patamar. Por isso, antes de apresentar os *Manuscritos* e os *Cadernos*, convém seguir *a ordem do conceito* (isto é, a da apresentação da crítica marxiana da politicidade) e expor um texto contemporâneo aos *Manuscritos* (na verdade, imediatamente posterior), que ilustra de modo emblemático a crítica de Marx aos remédios administrativos do Estado para os males sociais, mormente os derivados das necessidades dos pobres. Texto esse já temperado como resultante da travessia que saiu da heurística da politicidade para debruçar-se sobre a gramática da sociabilidade concreta.

2.3. Necessidades, pauperismo e crítica do Estado e da política

Em meados de 1844 eclodiu, na Silésia, uma revolta de operários tecelões. Nesse contexto, Arnold Ruge, sob o pseudônimo de “Um prussiano”, publicou, no *Vorwärts!*, o artigo *O rei da Prússia e a reforma social*²⁹³, que tinha o intuito de criticar um outro artigo veiculado pelo jornal francês *La réforme*. Porém, como Ruge era saxão e Marx prussiano, o pseudônimo deu margem a dúvidas quanto à autoria do artigo²⁹⁴. Com isso, Marx, para evitar ser confundido com um ponto de vista que não era o seu, volveu-se repelindo com força o opúsculo em seu *Glosas críticas marginais ao artigo “O rei da Prússia e a reforma social. De um prussiano”*²⁹⁵, que o mesmo *Vorwärts!* veiculou.

²⁹³ Cf. RUGE, A. *El rey de Prusia y la reforma social* (Vorwärts!, n. 60, 27.jul.1844). In: MARX, K.; ENGELS, F. *Manuscritos de París y Escritos de los “Anuarios franco-alemanes”*, p. 439-442.

²⁹⁴ Esse aspecto – um detalhe importante, a julgar pelo fato de que a irritação de Marx com tal possibilidade, diz sobretudo do cunho de suas concepções teóricas sobre a política e o Estado – foi destacado por CORNU, A. *Karl Marx et Friedrich Engels*, t. III, p. 72.

²⁹⁵ Cf. MARX, K. *Glosas críticas marginais ao artigo “O rei da Prússia e a reforma social. De um prussiano”* (Vorwärts!, n. 63 e 64, 7 e 10.ago.1844). *Práxis*, n. 5, p. 68-91. Doravante como *GCM*.

Antes de discorrer sobre o teor da resposta de Marx a Ruge, é válido caracterizar minimamente esse artigo parisiense, uma vez que, em desproporção à contundência do seu conteúdo, ele segue ainda hoje pouco valorizado.

Como já observado, o *Glosas críticas* é contemporâneo dos *Manuscritos de 1844*, obra em que Marx dá um importante passo no amadurecimento de sua elaboração sobre o ser social, as necessidades e o trabalho, consubstanciada por seu primeiro encontro com a economia política²⁹⁶. Não é casual, portanto, afirmar no *Glosas* que, na Inglaterra, a mais clara interpretação do pauperismo “é a economia política inglesa, isto é, o reflexo científico da situação econômica nacional inglesa”²⁹⁷. É exatamente a mesma compreensão sobre a economia política que ele tem nos *Manuscritos*, encarando-a sob o duplo aspecto de *teoria econômica* e de *realidade econômica nacional*²⁹⁸. São indicadores de que o *Glosas críticas* lida com um referencial teórico bem mais amplo do que *A questão judaica* e *a Introdução*.

Ainda que de estilo mais direto e filosoficamente não tão recheado como esses dois artigos, o *Glosas* aparece, inobstante, como a culminação de todo um percurso anterior que o pensamento de Marx desenvolveu, desde sua referida tese doutoral de 1841. Como foi demonstrado, a evolução do pensamento do ‘jovem’ Marx inicia-se com uma concepção *positiva* da política e do Estado, centrada na consciência-de-si, que a firme decisão de explicar as contradições históricas e políticas de seu tempo vai fazendo desgastar, até ceder lugar a uma concepção inversa, *negativa*, da qual o *Glosas críticas* é o mais franco defensor.

Um terceiro aspecto, combinado, é que a revolta dos tecelões foi o primeiro grande levante do proletariado alemão, e deu ocasião a que o *Glosas críticas* fosse a primeira análise

²⁹⁶ Cf. capítulo 3 deste estudo.

²⁹⁷ *GCM*, p. 73. No artigo, Marx se refere a economistas como o discípulo de David Ricardo, J. R. MacCulloch, além de T. Malthus e o francês M. Chevalier.

²⁹⁸ Sobre essa concepção marxiana da economia política, ver capítulo 3, seção 3.1 deste estudo.

de Marx centrada num movimento real da classe operária. Como um turbilhão antes apenas pensado, foi um evento que causou forte impressão na intelectualidade progressista da época. A situação, a crítica e a perspectiva revolucionária ali postas²⁹⁹ foram traduzidas nos versos que Heinrich Heine dedicou aos operários no poema *O canto dos tecelões*, o qual Marx fez publicar no *Vorwärts!*, em 10 de julho de 1844:

Sem lágrimas no cenho duro,
Junto ao tear, cerram os dentes:
Alemanha, tecemos teu sudário
E, nele, a tríplice maldição.
Tecemos, tecemos.

Maldito o ídolo a quem rogamos
No frio do inverno, na angústia da fome,
Em vão cremos e o buscamos,
Mas ele nos vende e engana.
Tecemos, tecemos.

Maldito o rei, o rei dos ricos,
Que não mitiga nossa miséria,
Arranca-nos o que suamos,
E, como cães, nos manda matar.
Tecemos, tecemos.

Maldita seja a falsa pátria,
Que nos é humilhação,
Sega precoce de toda flor,
Podre festim de vermes.
Tecemos, tecemos.

Range o tear, voa a lançadeira,
Sempre tecemos, Velha Alemanha,
Dia e noite, o teu sudário
E, nele, a tríplice maldição.
Tecemos, tecemos³⁰⁰.

²⁹⁹ Ou seja, a miséria dos pobres, sobre a qual se abate a “tríplice maldição” do dinheiro, do rei e da pátria dos ricos, dos quais os trabalhadores, em contrapartida, tecem a mortalha.

³⁰⁰ HEINE, H. apud BUEY, F. F. *Marx (sem ismos)*, p. 77-78.

Naquilo que é, enfim, o central para a polêmica com Marx, a posição de Ruge pode ser assim sintetizada: partindo da realidade do atraso alemão, Ruge explica que, “para um país não-político como a Alemanha”, é impossível “compreender que a miséria parcial dos distritos industriais é uma questão geral e muito menos que representa um problema para o conjunto da sociedade”. De modo que, “para os alemães, esse acontecimento tem o mesmo caráter de qualquer seca ou carestia local. Por isso o rei o considera como um defeito de administração ou de assistência”. De outra parte, Ruge também deduz que o fracasso da revolta deriva-se do fato de que os trabalhadores silesianos, pela sua miséria, são igualmente incapazes de elevar sua compreensão ao nível *geral* do entendimento *político*: “Os alemães pobres não são mais inteligentes que os pobres alemães, quer dizer, não enxergam nada além do seu lar, da sua fábrica, do seu distrito; até agora toda a questão está ainda abandonada pela alma política que penetra em tudo”. Premissas que conduzem Ruge à razão de que “uma revolução social sem alma política (isto é, sem uma visão organizativa do ponto de vista da totalidade) é impossível”³⁰¹. Ou seja, Ruge explica todo o problema pela ausência da “alma política”, uma vez que, para ele, é ela que constitui o “*ponto de vista da totalidade*”, haja vista possuir o dom *universal* de penetrar em tudo.

Se, para Ruge, todo o problema está na ausência do intelecto político, que para ele é universal, para Marx, ao contrário, “o intelecto político é político exatamente na medida em que pensa dentro dos limites da política. Quanto mais agudo ele é, quanto mais vivo, tanto menos é capaz de compreender os males sociais”. Disso resulta que “quanto mais poderoso é o Estado e, portanto, quanto mais político é um país, tanto menos está disposto a procurar no princípio do Estado, portanto no atual ordenamento da sociedade, do qual o Estado é a

³⁰¹ RUGE, A. apud *GCM*, p. 69, 89, 84 – passim.

expressão ativa, autoconsciente e oficial, o fundamento dos males sociais e a compreender-lhes o princípio geral”³⁰². Marx critica, então, o clássico conceito de vontade política: “O princípio da política é a vontade” e o intelecto político “crê na onipotência da vontade”, tornando-se “cego frente aos limites naturais e espirituais da vontade”, razão pela qual “é incapaz de descobrir a fonte dos males sociais”³⁰³. O viés epistemológico que opera no conceito de vontade política explica, em grande medida, por que “todos os Estados procuram a causa em deficiências acidentais ou intencionais da administração e, por isso, o remédio para os seus males em medidas administrativas”³⁰⁴.

Ruge insiste em que o motivo pelo qual o rei da Prússia encontra, numa falha de administração e assistência, a causa do pauperismo, reside na situação não-política da Alemanha. Por tal razão, o rei prussiano veria, em medidas de mesma natureza, as soluções para o problema da pobreza. Marx se pergunta: “Por acaso, será exclusivo do rei da Prússia este modo de ver?” E sua resposta será *não!* Pois, na *política* nação da Inglaterra, “único país no qual se pode falar de uma grande ação política contra o pauperismo”³⁰⁵, as coisas não se dão de modo diferente.

Para fundamentar sua argumentação, Marx cita a legislação inglesa sobre a pobreza, contida no ato 43 do governo de Elisabeth, cujos meios consistiam em obrigar as paróquias a socorrer os seus trabalhadores pobres, em impostos destinados a eles e na beneficência legal. Foi uma legislação de “assistência por via administrativa” que durou três séculos. E, depois de tanto, quais foram as conclusões a que chegou sobre ela o parlamento no seu *Amendment bill*

³⁰² GCM, p. 81-82 e 81.

³⁰³ GCM, p. 82 – para as quatro citações.

³⁰⁴ GCM, p. 80.

³⁰⁵ GCM, p. 75 – para as duas citações.

de 1834? Responde Marx: “Antes de mais nada, [a de que] o assustador aumento do pauperismo é atribuído a uma ‘falha de administração’”³⁰⁶.

Desta conclusão, Marx menciona uma série de reformulações que tal legislação sofreu no sentido de corrigir a “falha de administração”, ou seja, o ‘defeito’ da lei. Mas o parlamento inglês não se limitara a essa ‘correção’. Teria, também, descoberto que a lei promotora da assistência aos pobres, ao invés de combater, favoreceria a existência da mendicância. Isso, para Marx, estaria bem explicado na teoria de Malthus, segundo a qual “uma vez que a população tende a superar incessantemente os meios de subsistência, a assistência é uma loucura, um estímulo público à pobreza. Por isso, o Estado nada mais pode fazer do que abandonar a miséria ao seu destino e, no máximo, tornar mais fácil a morte dos pobres”³⁰⁷.

Com essa teoria, para a qual o pauperismo seria “uma eterna lei da natureza”, o parlamento inglês chegou à razão final de que a culpa pela miséria é dos próprios trabalhadores, a qual “não se deve prevenir como uma desgraça, mas antes reprimir e punir como um delito”. Foi assim, diz Marx, que surgiu o horror das *workhouses*, as terríveis casas dos pobres, cuja função maior era disciplinar sua miséria, a ponto de desacreditá-los de serem salvos da morte pela fome. Em síntese, era o lugar onde “a assistência é engenhosamente entrelaçada com a vingança da burguesia contra o pobre que apela à sua caridade”³⁰⁸.

Destarte, Marx demonstra, contra Ruge, que o motivo que determina o caráter assistencial-administrativo da ordem do rei contra o pauperismo não é exclusividade de um país não-político como a Alemanha, visto que o mesmo ocorre na Inglaterra, país político por

³⁰⁶ GCM, p. 75.

³⁰⁷ MALTHUS, T. apud GCM, p. 76.

³⁰⁸ GCM, p. 76 – para as duas citações. Nos *Manuscritos*, Marx se refere novamente ao *Amendment bill* e às *workhouses* (Cf. *MEFa*, p. 76).

excelência³⁰⁹. A questão está em que o Estado não tem como tratar os males sociais senão de forma paliativa, pela assistência administrativa ou, pior, de forma repressiva, pela violência e pela criminalização. Tampouco isso pode ser explicado pela suposta não-percepção da implicância geral da miséria alemã, mas sim no *exame da natureza do Estado e sua relação com os males sociais*.

Marx considera, nesse artigo, que “o Estado e a organização da sociedade não são, do ponto de vista político, duas coisas diferentes. O Estado é o ordenamento da sociedade”³¹⁰. O Estado não é mais sujeito da Idéia da liberdade, que conduz a sociedade civil para uma vida humana universal e racional em-si-e-para-si. Mesmo que esteja se dirigindo a Ruge e não a Hegel, é inegável que Marx raciocina a partir da ruptura com a teoria hegeliana do Estado. Na vinculação inescapável deste às contradições da sociedade civil, reside o caráter limitado do seu poder administrativo e social:

Ele repousa sobre a contradição entre vida privada e pública, sobre a contradição entre os interesses gerais e os interesses particulares. Por isso, a administração deve limitar-se a uma atividade formal e negativa, uma vez que exatamente lá onde começa a vida civil e o seu trabalho, cessa o seu poder. Mais ainda, frente às conseqüências que brotam da natureza a-social desta vida civil, dessa propriedade privada, desse comércio, dessa indústria, dessa rapina recíproca das diferentes esferas civis, frente a estas conseqüências, a impotência é a lei natural da administração³¹¹.

A condição para o Estado superar sua impotência administrativa é a de liquidar os seus próprios pressupostos. Acreditar naquilo sem isto é a ilusão da vontade política abstrata, que

³⁰⁹ Marx menciona também os exemplos franceses de Napoleão e da Convenção. O primeiro determinou às suas autoridades a preparação de um plano para eliminar a mendicância na França. Como seus especialistas e técnicos demoravam muito com o plano, Napoleão tomou-se pela impaciência e ordenou a destruição da mendicância no prazo de um mês. Em poucos meses, comenta Marx, tudo estava terminado. E, no dia 05 de julho de 1808, foi promulgada a lei que reprimia a mendicância, criando na França os “depósitos”, que Marx considera verdadeiras penitenciárias, porquanto os miseráveis ali chegavam unicamente pela via do “tribunal da polícia correcional”. Da Convenção, Marx refere a criação do Comitê de Salvação Pública, que promoveu planos e estudos por meio da Assembléia Constituinte sobre as condições da miséria na França, tendo-se criado o “Livro da beneficência nacional”. Que conseqüência isso teve? – pergunta Marx: “Que houvesse uma determinação a mais no mundo e que um ano depois mulheres esfomeadas cercassem a Convenção” (Cf. *GCM*, p. 77-79 – passim).

³¹⁰ *GCM*, p. 80.

³¹¹ *GCM*, p. 80-81.

ela precisa sustentar para existir para-si e justificar-se publicamente. É o eterno discurso do poder político que, de algum modo, compreendeu a verdade social da tese de Marx na *Introdução*, segundo a qual, num povo, uma teoria só é efetiva quando se refere às suas necessidades³¹². É o passo que o Estado *precisa* prometer, mas que não realizará:

Se o Estado quisesse acabar com a impotência de sua administração, teria que acabar com a atual vida privada. Se ele quisesse eliminar a vida privada, deveria eliminar a si mesmo, uma vez que ele só existe como antítese dela. Mas nenhum ser vivo acredita que os defeitos de sua existência tenham a sua raiz no princípio da sua vida, na essência da sua vida, mas, ao contrário, em circunstâncias externas à sua vida. O suicídio é contra a natureza. Por isso, o Estado não pode acreditar na impotência interior da sua administração, isto é, de si mesmo. Ele pode descobrir apenas defeitos formais, casuais, da mesma, e tentar remediá-los. Se tais modificações são infrutíferas, então o mal social é uma imperfeição natural, independente do homem, uma lei de Deus, ou então a vontade dos indivíduos particulares é por demais corrupta para corresponder aos bons objetivos da administração³¹³.

Os efeitos da *Introdução* à crítica de Hegel, que põe a universalidade do proletariado no lugar da burocracia estatal, se refletem na lógica que aqui se desenvolve, pois a crítica da eficácia administrativa do Estado não é completada sem Marx rebater Ruge, também, no que se refere ao caráter social-revolucionário do movimento dos tecelões, negando que os limites do seu êxito tenham advindo da falta de consciência política: “Tão falso é que a miséria social gere o intelecto político, como mais verdadeiro é antes o contrário, isto é, que o bem-estar social gera o intelecto político. O intelecto político é um espiritualista e é concedido a quem já possui e desfruta das comodidades”³¹⁴. Na verdade, Marx considera que o intelecto político *engana* o instinto social da ação revolucionária dos trabalhadores: “Quanto mais evoluído e geral é o intelecto político de um povo, tanto mais o proletariado – pelo menos no início do movimento – gasta suas forças em insensatas e inúteis revoltas sufocadas em sangue. Uma vez

³¹² Cf. *CFDH:I*, p. 9.

³¹³ *GCM*, p. 81.

³¹⁴ *GCM*, p. 87.

que ele pensa na forma da política, vê o fundamento de todos os males na vontade e todos os meios para remediá-los na violência e na derrocada de uma determinada forma de Estado”³¹⁵.

Ao contrário de Ruge, que pensa no aperfeiçoamento da razão política para resolver o problema do pauperismo, e assim despreza o proletariado alemão, Marx entende a superioridade neste, justo por vê-lo como portador da perspectiva da emancipação social-humana, para além da emancipação apenas política. “O proletariado alemão é o teórico do proletariado europeu [...]. Deve-se admitir que a Alemanha tem uma vocação tão clássica para a revolução social quanto é incapaz de uma revolução política [...]. Somente no socialismo pode um povo filosófico encontrar sua práxis correspondente e, portanto, somente no proletariado o elemento ativo da sua libertação”. A teoria da “classe universal” da *Introdução*, portadora das “necessidades radicais”, encontra-se, finalmente, com o seu par histórico-prático, que salta aos olhos de Marx do seio da “miséria alemã”.

Contrapondo a Ruge que, “por mais parcial que seja uma revolta industrial, ela encerra em si uma alma universal; e por mais universal que seja a revolta política, ela esconde, sob as formas mais colossais, um espírito estreito”³¹⁶, Marx está se referindo ao fundamento filosófico de sua crítica no texto, qual seja, de que o isolamento da comunidade humana, da vida social, é muito mais grave e profundo do que o da comunidade política. Num texto que se aproxima muito dos *Cadernos de Paris*³¹⁷, ele escreve:

Mas a comunidade da qual o trabalhador está isolado é uma comunidade inteiramente diferente e de uma outra extensão que a comunidade política. Essa comunidade, da qual é separado pelo seu trabalho, é a própria vida, a vida física e espiritual, a moralidade humana, a atividade humana, o prazer humano, a

³¹⁵ *GCM*, p. 88. No que se refere ao Estado posto como fim, Marx formula uma crítica que foi e continua atualíssima: “Onde há partidos políticos, cada um encontra o fundamento de qualquer mal [social] no fato de que não ele, mas o seu partido adversário, acha-se ao leme do Estado. Até os políticos radicais e revolucionários já não procuram o fundamento do mal na essência do Estado, mas numa determinada forma de Estado, no lugar da qual eles querem colocar uma outra forma de Estado” (*Ibidem*, p. 79). Quiçá aí esteja uma das razões da pouca fama do *Glosas* entre os epígonos políticos de Marx.

³¹⁶ *GCM*, p. 89.

³¹⁷ Cf. capítulo 3, subseção 3.2.2 deste estudo.

essência humana. A essência humana é a verdadeira comunidade humana. E assim como o desesperado isolamento dela é incomparavelmente mais universal, insuportável, pavoroso e contraditório, do que o isolamento da comunidade política, assim também a supressão desse isolamento e até uma reação parcial, uma revolta contra ele, é tanto mais infinita quanto infinito é o homem em relação ao cidadão e a vida humana em relação à vida política³¹⁸.

Quanto ao caráter da revolução, esclarece a lógica do seu perfil político e social com a idéia de que “toda revolução dissolve a velha sociedade; nesse sentido é social. Toda revolução derruba o velho poder; nesse sentido é política. [...] Contudo, se é parafrásico ou absurdo uma *revolução social* com uma alma política, é racional, ao contrário, uma revolução política com uma alma social”³¹⁹. Entrementes, se a política deve carregar o ímpeto revolucionário, não é porque ela seja *fim*, mas apenas um *meio* para a negação da sociedade instituída, a ser superado tão logo as novas condições sociais o permitam. Motivo pelo qual respondeu a Ruge no *Glosas críticas* que

a revolução em geral – a derrocada do poder existente e a dissolução das velhas relações – é um ato político. Por isso, o socialismo não pode efetivar-se sem revolução. Ele tem necessidade desse ato político na medida em que tem necessidade da destruição e da dissolução. No entanto, logo que tenha início a sua atividade organizativa, logo que apareça o seu próprio objetivo, a sua alma, então o socialismo se desembaraça do seu revestimento político³²⁰.

³¹⁸ GCM, p. 89.

³¹⁹ GCM, p. 90.

³²⁰ GCM, p. 90-91. Esta tese terá alcance em obras posteriores de Marx, como no *Manifesto comunista*: “Quando as diferenças de classe desaparecerem no curso do desenvolvimento e toda produção concentrar-se nas mãos dos indivíduos associados, o poder público perderá o seu caráter político” (MARX, K.; ENGELS, F. *Manifesto do partido comunista*, p. 87). Também no final d’*A miséria da filosofia*, contraposta à *Filosofia da miséria* de Proudhon, quinhão do socialismo utópico-reformista: “A classe laboriosa substituirá, no curso do seu desenvolvimento, a antiga sociedade civil por uma associação que excluirá as classes e seu antagonismo, e não haverá mais poder político propriamente dito, já que o poder político é o resumo oficial do antagonismo na sociedade civil”. Logo abaixo, Marx explica, no mesmo sentido da citação anterior do *Glosas*: “Não se diga que o movimento social exclui o movimento político. Não há, jamais, movimento político que não seja, ao mesmo tempo, social”. Mas, acrescenta: “somente numa ordem de coisas em que não existam mais classes e antagonismos entre as classes as *evoluções sociais* deixarão de ser *revoluções políticas*”. Até lá, vale o dito de George Sand: “o combate ou a morte” (MARX, K. *A miséria da filosofia*, p. 160 – para as quatro citações). Todas essas idéias derivam-se da concepção da política como meio para a emancipação humana enquanto fim, ou, como sintetizará o *Preâmbulo e estatutos da I Internacional*: “a emancipação econômica da classe operária é o grande objetivo a que todo o movimento político deve estar subordinado como meio” (In: MARX, K.; ENGELS, F. *Crítica dos programas socialistas de Gotha e Erfurt*, p. 63).

No amplo decurso entre a tese doutoral e o *Glosas críticas*, Marx apropria-se progressivamente de uma analítica do ser social, que do começo ao fim dissolve o Estado como ente autoposto, para desnudar sua fonte na inescapável materialidade das contradições da sociedade civil, relocação que nega ao Estado o título de representante da excelência da razão e da universalidade humanas, para conferir-lhe o atestado de expressão de um entendimento estreito (manifesto no intelecto político) e da miséria do homem separado de sua comunidade humana.

Como sintetizou Chasin, desde o alvorecer de seu próprio pensamento – que para ele se instaura desde o abandono da concordância com a tradicional positividade da política –, Marx labora no fulcro de uma “determinação onto-negativa da politicidade”, onde a política não é atributo imanente do ser social, o que, portanto, “exige uma prática metapolítica”³²¹, um fazer político que se insinue para além da política e do Estado, no rumo da emancipação humana. Localizado no cume desse desenvolvimento, o *Glosas críticas* é o texto de Marx que melhor espelha a sua crítica filosófica *de princípio* ao Estado e à política³²².

Tudo isso se reflete na concepção que Marx sustenta no *Glosas*: a humanidade não pode encontrar a sua emancipação nos marcos do Estado, haja vista que as suas instâncias administrativas não conseguem superar os males sociais e a miséria humana, pelo excelente motivo de que estes são a verdadeira fonte daquele: “O Estado não pode eliminar a

³²¹ Cf. CHASIN, J. *Op. cit.*, p. 369 – para as duas citações. Sobre essa temática, ver ainda os ensaios contidos no volume póstumo: CHASIN, J. A determinação ontonegativa da politicidade. *Ensaio ad hominem*, t. I.

³²² Segundo a explicação de Mészáros, primeiro autor a destacar o caráter negativo da política em Marx: “A negação de Marx foi dirigida a três objetos claramente identificáveis, e as conclusões derivadas de suas avaliações fundem-se no imperativo de identificar os elementos constitutivos de um modo de ação social radicalmente diferente. O primeiro objeto de sua crítica foi o próprio desenvolvimento alemão, e a vacuidade de uma ação política sob os limites de um capitalismo semifeudal: um mundo situado, em termos do calendário político francês, bem antes de 1789, segundo ele. Seu segundo objeto de negação foi a filosofia política de Hegel, que elevou ao nível de ‘ciência’ as ilusões de produzir uma mudança muito necessária, enquanto permanecia de fato nos limites da matriz política anacrônica. E, finalmente, o terceiro alvo do ataque de Marx eram as limitações até mesmo da política francesa, mais avançada, que, apesar de ser ‘contemporânea’ do presente, em termos estritamente políticos, era, todavia, desesperadamente inadequada para o imperativo de uma transformação social radical, sob as condições de um antagonismo social crescente” (MÉSZÁROS, I. *Para além do capital*, p. 563).

contradição entre a função e a boa vontade da administração, de um lado, e os seus meios e possibilidades, de outro, sem eliminar a si mesmo, uma vez que repousa sobre essa contradição”. Imbricadura ontológica esta que é consubstanciada na afirmação categórica de que “a existência do Estado e a existência da escravidão são inseparáveis”³²³.

No que respeita estritamente à temática deste estudo, a importância do *Glosas críticas* é clara e decisiva. *Primeiro*, porque, como já Hegel o considerava, o tema da miséria econômica ou do pauperismo não diz de outra coisa senão da desproporção entre as necessidades sociais e a sua satisfação adequada. É isso que o atesta. *Segundo*, porque, agora no sentido contrário a Hegel, a solução dessa questão não está mais no Estado, cuja ineficácia social das estruturas administrativas é o centro da argumentação de Marx no *Glosas críticas*. Se os escritos anteriores apresentavam isso sob a inversão de uma lógica predominantemente teórica, o *Glosas* o confirma de modo aplicado, isto é, no exame de um evento real-prático.

Nisto, não é só o Estado que Marx recusa, mas toda uma tradição que lê a vida cotidiana pelo “intelecto político”, centrada nas vias da politicidade e não na sociabilidade concreta. O hieróglifo da razão não é mais o Estado, mas as contradições da sociedade civil. A liberdade não está mais em um querer universal que confere ao Estado um estatuto ético. Ela reside justamente em ir além dele. Se nos *Manuscritos* e nos *Cadernos de Paris* Marx labora na construção de uma teoria do ser social, lastreada por sua primeira aproximação crítica com as categorias da economia política, isso nada mais é do que um novo aporte teórico com vistas a que a comunidade humana ou social possa ser efetivamente pensada/afirmada como negação da sua negação pelo paradigma ilusório da comunidade política, expressa no Estado. É sobre esse espesso pano de fundo que nesses textos manuscritos tece a sua teoria das necessidades.

³²³ *GCM*, p. 80 e 81 – respectivamente.

Capítulo 3

NECESSIDADES E PRIMEIRA CRÍTICA DA ECONOMIA POLÍTICA EM MARX

Os *Manuscritos econômico-filosóficos* são o texto mais importante de 1844 em que Marx desenvolve a sua teorização sobre as necessidades, sendo, igualmente, no conjunto de toda a sua obra, aquele em que mais tematiza o conceito. Ao lado deles encontram-se os *Cadernos de Paris*, sobre os quais, ao estudá-los, Sánchez Vázquez afirmou moverem-se “no mesmo quadro problemático dos *Manuscritos*”, qual seja, “a crítica da economia política clássica que, depois de ter revelado uma série de contradições básicas da realidade econômica capitalista, não consegue encontrar a chave de sua inteligibilidade”³²⁴.

Diante das dificuldades do texto dos *Manuscritos*, dadas em seu caráter inconcluso e fragmentário, partes perdidas, com formulações que não por acaso Mészáros denomina “enganosamente simples”³²⁵, qualquer exposição de um tema no seu interior exige um verdadeiro ‘garimpo’ pelas várias partes da obra, no desafio de identificar-se os nexos que possam sustentar uma investigação. Em maior escala, ainda, é o caso dos *Cadernos* – que eram apenas notas de leitura comentada – dentro dos quais somente os extratos sobre o livro *Elementos de economia política* de James Mill contêm uma apresentação mais sistemática, levando-os, muitas vezes, a publicações separadas do restante.

Isto posto, da pergunta sobre por onde começar se chegou a que seria pertinente procurar a teorização sobre as necessidades em meio a outras tematizações já reconhecidas

³²⁴ VÁZQUEZ, A. S. Economía y humanismo. In: MARX, K. *Cuadernos de París*, p. 14. Contemporâneos aos *Manuscritos*, Vázquez estima que os *Cadernos* são anteriores à redação daqueles (Cf. *Ibidem*). Já Giannotti – referindo-se mais especificamente aos ‘Extratos sobre James Mill’ – supõe serem posteriores (Cf. GIANNOTTI, J. A. *Origens da dialética do trabalho*, p. 155), ao passo que Ranieri dá estes como paralelos, em maio e junho de 1844, sendo que os *Manuscritos* datariam de março a setembro (Cf. RANIERI, J. *A câmara escura*, p. 29, nota 5 e p. 28). Os autores que Marx anota e comenta são, além de F. Engels, J.-B. Say, A. Smith, D. Ricardo, J. Mill, J. R. MacCulloch, G. Prevost, P. le P. de Boisguillebert e E. Daire. Para uma lista completa dos autores recensados por Marx, incluindo os não comentados, ver MARX, K. *Cuadernos de París*, p. 184-186. Nas citações do interior dos *Cadernos*, o texto/autor em tela será especificado pela convenção ‘Extratos sobre + nome do autor’ e, quando do original alemão, por ‘Aus + nome do autor’.

³²⁵ MÉSZÁROS, I. *Marx: a teoria da alienação*, p. 13. Mészáros cita, ainda, a definição, de Louis Althusser, de que os escritos juvenis de Marx caracterizam-se como “enigmaticamente claros” (*Ibidem*, p. 14). Isso mostra que, malgrado as polémicas que os *Manuscritos* suscitaram, o seu grau de complexidade reúne em consenso representantes divergentes das duas principais linhas de interpretação dessa obra.

como centrais nos *Manuscritos*, tais como são as críticas à economia política, ao trabalho estranhado, à propriedade privada, ao comunismo primitivo e ao dinheiro (sem desconsiderar aspectos envolvidos na crítica a Hegel e a Feuerbach). Com isso, metodologicamente, visa-se diminuir os riscos de uma montagem mais arbitrária, estranha aos próprios temas norteadores dos *Manuscritos*, que são mais notórios do que a sua lógica articuladora.

Nasceu, assim, a primeira seção deste capítulo que, percorrendo uma exposição das linhas gerais de tais críticas, objetiva evidenciar a marcante presença do questionamento pelas necessidades no interior das mesmas, o que, *pari passu*, vai revelando o parâmetro lógico da riqueza das necessidades como o seu elemento norteador.

A segunda seção, dividida em duas subseções, intenciona apreender a gramática conceitual das necessidades nos *Manuscritos*, rastreando, agora, a concepção filosófica geral em que se situam no âmbito da teoria do ser social que Marx apresenta nessa obra. Para tanto, procura-se explicitar, nesse momento especial da formação de sua filosofia materialista, que se perfila na relação crítica com Hegel, Feuerbach e os economistas, que as necessidades são elementos constitutivos fundamentais – ontológicos – da própria condição histórica do homem, concebido por Marx como um ser natural-social. Isso redundará na resposta à questão de como Marx se livra dos quadrantes especulativos de Hegel no trato das necessidades, bem como dos inativos de Feuerbach.

Por fim, reorientando-se as extremidades abertas em tal curso a uma confluência geral das seções sobre Marx neste estudo, se procurará oferecer, na análise da relação dos homens entre si, um sentido teórico coerente ao *paradigma da riqueza das necessidades*, compreendendo o seu lugar filosófico nos *Manuscritos* e nos *Cadernos* e evidenciando *como* ele pode *sintetizar em si* o duplo movimento que apresenta, a um tempo, o programa da

emancipação humana nos textos de acerto de contas *político* com Hegel e os neo-hegelianos³²⁶ e, a outro, a teoria do ser social e do estranhamento nos escritos *econômico-filosóficos* de Paris, nos quais os temas diretamente políticos, como Marx avisa no “Prefácio” dos *Manuscritos*, são tratados apenas “na medida em que a própria economia nacional [os] aborda *ex professo*”³²⁷.

3.1. Riqueza das necessidades como pressuposto da crítica

Marx apreende dos economistas, via Hegel, as necessidades enquanto noção teoricamente importante. A esse respeito, escreveu Naville:

Abordando a *Fenomenologia do espírito*, a *Filosofia do direito*, e mesmo a *Ciência da lógica*, Marx não descobria, pois, apenas Hegel, mas já, através dele, uma parte da economia clássica que aí se acha assimilada e filosoficamente traduzida, de sorte que Marx não teria tão bem procedido à sua crítica sistemática da sociedade civil e do Estado segundo Hegel se nele já não tivesse encontrado certos elementos que permaneciam vivos, como a *teoria das necessidades*, a da apropriação ou a análise da divisão do trabalho³²⁸.

Porém, é pela virada de Feuerbach que a economia política, com um primeiro impacto sobre Engels, logra alcançar, para Marx, em termos materialistas, o estatuto de anatomia da sociedade civil-burguesa. Pois, embora seja Hegel quem trata explicitamente da economia, é a crítica feuerbachiana que permite retirar esse assunto do seu “invólucro místico”, especulativo.

É neste sentido que, além de reconhecer os méritos de Feuerbach como o único a ter uma

³²⁶ Mormente, *A questão judaica*, a *Introdução* à crítica de Hegel e o *Glosas críticas* contra Ruge (Cf. capítulo 2, seções 2.2 e 2.3 deste estudo).

³²⁷ *MEFa*, p. 10. Não se trata de sugerir uma visão compartimentada da apresentação marxiana nesses textos, pois essa passagem denota uma explicação metodológica de Marx sobre o viés da prioridade temática de tais textos (que marcam, por sinal, o trânsito filosófico cumulativo da crítica da política à crítica da economia), e não um hiato esterilizante que retiraria dos *Manuscritos* o sentido político e, dos outros escritos, os fundamentos filosóficos. Afinal, como Marx informa no mesmo “Prefácio”, sua intenção era a de uma exposição sistemática de vários assuntos (política, direito, moral, etc.), mas a “mistura da crítica” terminou por lhe parecer inadequada, fazendo-lhe optar por “brochuras autônomas” cuja “conexão do todo” imaginava oferecer num trabalho posterior (Cf. *MEFa*, p. 9) – o que legitima interpretar qualquer tema no seu interior a partir dessa diversidade textual, mas procurando onde o mesmo se encontra nos seus elos de ligação.

³²⁸ NAVILLE, P. *Le nouveau Léviathan*, v. 1, p. 11 – no original constam apenas os grifos dos títulos das obras.

relação crítica séria com a dialética de Hegel, que a explica assentando “o ponto de partida [Ausgang] no positivo, no sensivelmente certo”³²⁹, Feuerbach pode, ainda, representar para Marx a figura do verdadeiro fundador (no sentido de dispor os fundamentos para) da crítica positiva, naturalista e humanista, da economia política³³⁰.

Assim, quando o caráter especulativo da filosofia do seu velho mestre de Berlim começou a perder potência no desenlace resolutivo de sua travessia do “arroio-de-fogo”, o inquieto jovem de Trier, que um dia escrevera ao pai falando de seu ímpeto para “buscar a idéia na realidade mesma”³³¹, começa a lidar com o conceito das necessidades cada vez mais pelas fontes diretas da economia política, que lhe atribui um expresso corte materialista.

Cornu, que se detém a analisar o livro de Wilhelm Schulz³³², inclui este autor como influência importante na apreensão marxiana das necessidades. Ressalvando que Marx não elaborou sua teoria como mera compilação de tais obras e idéias, afirma:

Marx tomou em parte as considerações de Hess sobre a natureza da atividade humana e da alienação, e lhes deu um caráter materialista, apoiando-se por sua vez em Engels e no livro de W. Schulz, *O movimento da produção*, que explicava o desenvolvimento histórico pelo da produção e expunha como os diferentes períodos da história estão determinados pelo desenvolvimento das *necessidades*, cuja satisfação leva a uma transformação constante da organização econômica e social³³³.

³²⁹ Cf. *MEFa*, p. 107.

³³⁰ Cf. *MEFa*, p. 10-11. Importante notar que Marx também menciona textos de Wilhelm Weitling, Moses Hess e Friedrich Engels (Cf. *Ibidem*, p. 10). Particularmente este último (Cf. ENGELS, F. Esboço de uma crítica da economia política. *Temas de ciências humanas*, v. 5, p. 1-29), Marx continuaria a referir posteriormente, no “Prefácio” de 1859, como “genial esboço de uma crítica das categorias econômicas” (Cf. MARX, K. *Para a crítica da economia política*, p. 26). Mas o artigo de Engels, se também influencia Marx, nem por isso deixa de ser igualmente uma herança feuerbachiana, uma vez que menciona explicitamente o elemento da “inversão”, dizendo que, na economia, “tudo é colocado de cabeça para baixo”, aconselhando “comparar Feuerbach sobre esse ponto” (ENGELS, *Op. cit.*, p. 12).

³³¹ MARX, K. Carta al padre. Tréveris, 10.nov.1837. In: Idem, *Escritos de juventud*, p. 10.

³³² Trata-se da obra *O movimento da produção* (Cf. CORNU, A. *Carlos Marx - Federico Engels*, p. 571-573).

³³³ *Ibidem*, p. 571 – no original consta apenas o grifo do título da obra.

A observação de Cornu não significa – nem é intenção aqui – dizer que Schulz é o autor mais relevante na recepção marxiana das necessidades. Mas ela convém para confirmar, com um exemplo menos genérico, o peso dos economistas nesta questão.

Do ponto de vista metodológico, McLellan sugere que, quando Marx fala de que seus “resultados foram obtidos através de uma análise totalmente empírica, fundada num estudo crítico escrupuloso da economia nacional”³³⁴, o *empírico* não seria um *fato tout court* “(uma idéia que ele sempre rejeitaria), mas apenas [significava] que a análise (para onde quer que levasse) partia do lugar certo – das *necessidades materiais do homem*”³³⁵.

Ao tomar as necessidades nas fontes dos economistas, de certo modo Marx refaz as vezes de Hegel, permanecendo numa relação de fundo com ele e Feuerbach, mas em novo solo analítico³³⁶, onde o interesse de destrinchar a trama real da sociedade civil-burguesa³³⁷ o levará ao seu primeiro confronto com as categorias da então nova ciência da economia política. Ciência esta do enriquecimento, como a chamou Engels, mas, ao mesmo tempo, ciência do ascetismo moral-econômico, do poupar que, como Marx dirá, considera qualquer

³³⁴ MEFa, p. 10.

³³⁵ McLELLAN, D. *Karl Marx*, p. 130 e 131 – sem grifos no original.

³³⁶ A respeito, Bottigelli sintetizou: “De Hegel, Marx retoma a idéia do devir histórico do homem. De Feuerbach, retoma o materialismo, o homem concreto e a fórmula humanismo = naturalismo. Mas sua própria concepção é completamente outra coisa que não a síntese desses elementos. Ele os ultrapassa de uma maneira original, mesmo quando parece falar a linguagem daqueles cujo pensamento o inspira” (BOTTIGELLI, E. *Présentation*. In: MARX, K. *Manuscrits de 1844*, p. XLIX). Talvez seja correto aduzir que, em Marx, Feuerbach representa ser mais forte do que Hegel até a chegada aos *Manuscritos*, enquanto Marx assimila o movimento da inversão sujeito–predicado. Mas daí em diante essa presença de abre-alas materialista feuerbachiana começa a facear seus limites para Marx, pois ao tempo que a categoria trabalho passa a ser central nos *Manuscritos*, Feuerbach desconhece o papel da atividade humana sensível na história. Como resume Ranieri: “Para Feuerbach, o homem é sempre ‘objeto sensível’, mas jamais ‘atividade sensível’” (RANIERI, *Op. cit.*, p. 19). Nesta direção, Mészáros assinala o caráter próprio do texto de Paris: “Aparentemente, os *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844* são comentários críticos sobre Hegel e as teorias dos economistas políticos. Um exame melhor, porém, revela muito mais do que isso. A crítica dessas teorias é um *veículo para o desenvolvimento das próprias idéias de Marx* sobre uma grande variedade de problemas intimamente relacionados entre si” (MÉSZÁROS, *Op. cit.*, p. 90 – no original, constam apenas os grifos sobre o título da obra).

³³⁷ Não é objetivo analisar aqui, *stricto sensu*, o tema da sociedade civil. Mas apenas registrar que este é o ponto programático motivador das investigações de Marx nesse momento dos escritos de Paris. Sob este aspecto, ver NASCIMENTO, R. A sociedade civil e o jovem Marx. *Cadernos de filosofia alemã*, n. 1, p. 55-67.

necessidade mais elaborada do trabalhador como um *luxo* desnecessário, concebendo-o apenas como animal ou máquina de trabalho, a quem é negada toda a exteriorização de vida universal.

A condição das necessidades como integrantes indissociáveis do complexo categorial que tece a sociabilidade humana³³⁸, frente ao seu dilaceramento, ou, em linguagem hegelomarxiana, miséria da particularidade sob o jugo desumanizador do capital, desperta não apenas o interesse de Marx pela sua emancipação, como soergue-as ao surpreendente estatuto de baliza da crítica nos *Manuscritos de Paris*.

Na obra, a questão das necessidades aparece já nas notas comentadas dos economistas feitas por Marx em 1844 – em particular, sobre os escritos de Wilhelm Schulz, Eugène Buret, Constantin Pecqueur e Adam Smith –, figurando nas três primeiras seções do primeiro manuscrito³³⁹.

Logo nas primeiras páginas da seção sobre o “Salário”, enquanto cita Schulz, o qual observa que o homem não pode permanecer escravo das necessidades corpóreas, pois precisa de tempo para criar e fruir espiritualmente³⁴⁰, Marx interpõe de forma clara e direta: “Mas, a economia nacional conhece o operário apenas como animal de trabalho, como uma rês reduzida às mais estritas necessidades corporais”³⁴¹.

O trecho de Schulz, se contém o referido talhe humanista, analisando adiante os avanços da indústria para o trabalho humano, de outra parte é romântico para com ela, mostrando-se afetado pela mesma questão fundamental pela qual Marx criticará o conjunto

³³⁸ A respeito, ver seção 3.2 deste capítulo.

³³⁹ Tais seções são: “Salário”, “Ganho do capital” e “Renda da terra” (Cf. *MEFb*, p. 23-77) – ou “Renda fundiária” (Cf. *MEFa*, p. 13-60).

³⁴⁰ Cf. SCHULZ, W. apud *MEFa*, p. 22.

³⁴¹ *MEFa*, p. 22. A versão portuguesa traduziu literalmente *Nationalökonomie* por *economia nacional*, termo corrente à época entre autores alemães, equivalente de *political economy* entre os ingleses e *économie politique* entre os franceses. Como é sabido, posteriormente Marx também adotará o termo economia política – *politischen Ökonomie*. Por crítica da economia nacional (ou política), Marx, a depender do contexto, pode referir-se tanto “à realidade do sistema econômico” quanto “às suas teorizações” (Cf. *Ibidem*, p. 10, nota *).

dos economistas políticos: ignorância do “segredo” sobre o qual se assenta a propriedade privada – o trabalho estranhado.

Para Marx, a economia política vê o trabalho só como uma atividade ganha-pão³⁴², que visa satisfazer apenas as necessidades de sobrevivência dos operários. “A taxa mais baixa e a unicamente necessária [*nothwendig*] para o salário é a subsistência do operário durante o trabalho, e mais o bastante para que ele possa alimentar uma família e para que a raça dos operários não se extinga. O salário habitual é, segundo Smith, o mais baixo que é compatível com a *simple humanité*, a saber, com uma existência de animal”³⁴³. A idéia é reprisada de forma mais explícita no segundo manuscrito: “para ela [a economia nacional] as necessidades do operário são apenas a necessidade de o manter durante o trabalho e na perspectiva de que a raça dos operários não se extinga”³⁴⁴.

Na consideração de Marx, a economia política *constata*, mas *não dá conta*. Pois, do fato de que o “trabalho mercadoria”, para usar uma expressão de Buret³⁴⁵, seja nocivo, funesto, passa-se sem que ela saiba dos seus desdobramentos. Numa crítica dura, dispara:

Compreende-se que a economia nacional considere apenas como *operário* o *proletário*, i. é, aquele que, sem capital nem renda fundiária, vive puramente do trabalho e de um trabalho abstrato, unilateral. Ela pode, por isso, estabelecer o princípio de que ele, tal como qualquer cavalo, tem de ganhar o bastante para poder trabalhar. Ela não o considera como homem no seu tempo livre de trabalho, antes deixa essa consideração para a justiça criminal, os médicos, a religião, as tabelas estatísticas, a política e o curador dos mendigos³⁴⁶.

Essas passagens, dentre outras, presentes desde a seção de abertura dos *Manuscritos*, mostram que Marx enceta sua crítica da economia política a partir de um problema ‘detectado’

³⁴² Cf. *MEFa*, p. 21.

³⁴³ *MEFa*, p. 13-14. O termo alemão “*nothwendig*” é aduzido para esclarecimento (Cf. MARX, K. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, p. 327. Doravante como *ÖPM*).

³⁴⁴ *MEFa*, p. 76.

³⁴⁵ BURET, E. apud *MEFa*, p. 26.

³⁴⁶ *MEFa*, p. 20.

com as necessidades (que as afeta), qual seja, a sua desumanização pelas condições modernas do trabalho. Afinal, a comparação do homem com o animal é, em última instância, uma comparação no nível das necessidades de ambos – como se verá adiante –, pois é justamente na expressão de sua multiplicidade (tanto subjetiva quanto de produção objetiva) que as necessidades humanas distinguem o homem do animal.

De modo análogo, tal processo de desumanização verifica-se quando Marx, não se satisfazendo com formulações acrílicas como a de Schulz – que propõe distinguir “homens [que] trabalham *com* máquinas” dos que “trabalham *como* máquinas”³⁴⁷ –, compara o *empobrecimento* do operário ao nível da máquina, afirmando que “enquanto a divisão do trabalho eleva a força produtiva do trabalho, a riqueza e o refinamento da sociedade, ela empobrece o operário até [à condição] da máquina”³⁴⁸.

Como já anunciado, aos olhos de Marx trata-se, portanto, em primeiro lugar, de que a economia política é uma ciência da renúncia, do passar fome, do poupar. Uma ciência cujo ideal é o avaro ascético, mas usurário; e o escravo ascético, mas produtor. É o que resume limpidamente a frase: “A auto-renúncia, a renúncia à vida, a todas as necessidades humanas, é a sua tese principal”³⁴⁹. Isso porque, para ele, a verdadeira e única necessidade produzida pela economia política é a necessidade de dinheiro³⁵⁰, perversor de todas as qualidades e necessidades humanas e naturais. “Ele é a *capacidade* exteriorizada (*entäussert*) da *humanidade*”³⁵¹, mas, no momento em que a quantidade deste se torna a qualidade exclusiva, reduz todo o ser à sua abstração (ao valor do dinheiro) ou, vale dizer, a um ser quantitativo e sem valor. Como “*alcoviteiro* entre a necessidade e o objeto, entre a vida e o meio de vida do

³⁴⁷ SCHULZ, W. apud *MEFa*, p. 23. *Acríticas*, porque situadas no otimismo unilateral de Schulz sobre os benefícios da indústria.

³⁴⁸ *MEFa*, p. 19.

³⁴⁹ *MEFa*, p. 131.

³⁵⁰ *MEFa*, p. 129.

³⁵¹ *MEFb*, p. 159.

homem”³⁵², essa necessidade *par excellence* da economia política faz com que o homem necessitado, mas desprovido de dinheiro, não tenha, no modo efetivo, “nenhuma *necessidade*, isto é, nenhuma necessidade real e realizando-se”³⁵³.

Marx fundamenta sua crítica dessa desumanização na teoria que a economia política tem sobre a população: “A falta de necessidades como princípio da economia nacional mostra-se da maneira *mais brilhante* na sua *teoria da população*. Há gente a *mais*. [...] A produção do homem aparece como miséria pública. Até mesmo a existência do homem é um puro luxo”³⁵⁴. Aí alfineta o ‘operário moral’ de James Mill, que “propõe louvores públicos para aqueles que se mostrarem continentais nas relações sexuais e repreensões públicas para os que pecam contra esta esterilidade do casamento”³⁵⁵.

Marx, que retoma o tema das necessidades dos economistas, obviamente não censura a economia política por ela ignorar as necessidades humanas, mas por concebê-las apenas sob a perspectiva burguesa, que apresenta por meta a “liberdade espiritual”, onde diz-se que “as necessidades materiais não constituem o único fim”, mas acabam, igualmente, tornando-se o “fim único para a maioria”. É o que Marx chama de “círculo vicioso da economia política”³⁵⁶.

Tais entendimentos conduzem Marx à análise do trabalho estranhado, para ele mal-entendido pela economia política, que “apenas enunciou as leis do trabalho estranhado”³⁵⁷, mas permaneceu nos marcos da propriedade privada, dando a ela tudo e ao trabalho nada. É o que lhe permitirá, no primeiro manuscrito, acusar as limitações da economia política na tese

³⁵² *MEFa*, p. 147.

³⁵³ *MEFa*, p. 151.

³⁵⁴ *MEFa*, p. 134.

³⁵⁵ *Ibidem*. Ainda que aí a crítica recaia sobre Mill, é sabido que Malthus é o pensador-mor de tal teoria, que Marx ironizará ao longo de sua obra. A propósito, no seu *Esboço*, Engels já definia a teoria da população de Malthus como “o sistema mais grosseiro e mais bárbaro que jamais existira” (ENGELS, *Op. cit.*, p. 3-4).

³⁵⁶ MARX, K. ‘Extratos sobre David Ricardo’. In: *Idem, Cuadernos de París*, p. 114.

³⁵⁷ *MEFb*, p. 88.

emblemática de que ela parte do fato da propriedade privada, mas não o esclarece³⁵⁸. Tal explicação, por sua vez, Marx apresenta no conjunto de uma teoria do trabalho estranhado que, como destacaram muitos autores, constitui o núcleo central dos *Manuscritos*.

Em linhas gerais, o processo de estranhamento a que está submetido historicamente o trabalho humano é descrito nas seguintes formas: estranhamento do objeto produzido, estranhamento no ato da produção (ou da atividade humana), estranhamento do ser genérico do homem (como membro da espécie humana) e estranhamento da relação dos homens entre si.

A preocupação com as necessidades acompanha de perto a denúncia marxiana do trabalho estranhado.

Na primeira forma, Marx considera que “o objeto que o trabalho produz, o seu produto, enfrenta-o como um *ser estranho ?ein fremdes Wesen?*, como um *poder independente* do produtor”³⁵⁹, o que significa que o trabalhador não se apropria nem faz usufruto do objeto produzido. E, na medida em que o operário não é possuidor de sua produção, precisa vender-se a si mesmo para sobreviver³⁶⁰. Por isso, Marx diz que o trabalho não produz só objetos como mercadorias; produz também o homem como uma mercadoria, “o homem na determinação de mercadoria [...], como um ser *desumanizado* tanto *espiritual* como *corporalmente*”³⁶¹.

³⁵⁸ Cf. *MEFa*, p. 60.

³⁵⁹ *MEFa*, p. 62.

³⁶⁰ Marx escreve: “O operário tornou-se uma mercadoria e é uma sorte para ele quando consegue encontrar quem o compre” (*MEFa*, p. 14 – sem grifo no original). Na sua obra posterior, Marx distinguirá entre venda do trabalho e da força de trabalho. Citando o § 67 da *Filosofia do direito* de Hegel, afirma n’*O capital* que o operário moderno só vende sua força de trabalho por tempo determinado, pois, se a vendesse integralmente, transformaria-se de homem livre em escravo (Cf. MARX, K. *O capital*, l. 1, v. I, p. 188). Para um esclarecimento didático da questão, ver ENGELS, F. Introdução à edição de 1891. In: MARX, K. *Trabalho assalariado e capital*, p. 7-17.

³⁶¹ *MEFa*, p. 76-77.

Em tal relação acham-se implicadas as necessidades humanas. Marx escreve: “A objetivação aparece a tal ponto como perda do objeto que o operário é privado dos objetos mais necessários [*nothwendigsten*] não só da vida como também dos objetos de trabalho”³⁶². Assim, igualmente quando, ao dizer que a natureza fornece os meios de vida tanto do trabalho como do homem, aponta que o trabalho – mediador da relação do homem com a natureza –, na sua forma estranhada, “cada vez mais deixa de ser meio de vida no sentido imediato, meio para a subsistência física do operário”³⁶³. Isso torna o operário um servo do trabalho para obter seus meros “*meios de subsistência*”, ou seja, para existir, no máximo, como operário e como sujeito físico.

E o extremo desta servidão vai além. Chega ao ponto em que, para subsistir como sujeito físico, o homem precisa ser operário e, uma vez sendo operário, não ultrapassa a condição de sujeito físico. Isto é, o homem não alcança o desenvolvimento de suas faculdades e necessidades espirituais. É o que Marx explica no terceiro manuscrito: “Na medida em que ele [o capitalista] reduz a necessidade do operário ao mais necessário e lastimável sustento da vida física e a sua atividade ao movimento mecânico mais abstrato, [...] o homem não tem nenhuma outra necessidade, nem de atividade, nem de fruição; [...] ele faz do operário um ser insensível e sem necessidades”³⁶⁴.

A segunda forma do estranhamento aparece na observação de Marx sobre que ela não se dá apenas no resultado da produção, mas também “dentro da própria *atividade produtiva*”, pois, se o produto do trabalho é estranhado do operário, implica que “a produção mesma tem

³⁶² MEFa, p. 62 – para as duas citações. Mesmo que aqui o termo alemão seja “*nothwendigsten*” (Cf. ÖPM, p. 365), no contexto em que se encontra aparece como uma acentuação de algo que é necessário, em grau material-ontológico, à vida, isto é, supõe um carecimento que tem a força de uma exigência *sine qua non* para a existência. Sobre este aspecto, ver subseção 3.2.1 deste capítulo.

³⁶³ MEFa, p. 63.

³⁶⁴ MEFa, p. 131.

de ser a exteriorização ativa, a exteriorização da atividade, a atividade da exteriorização”³⁶⁵ que, nesse viés, se fixa *fora* e não retorna ao trabalhador para se reconhecer nela. Em tal situação, Marx afirma que o trabalho é externo ao homem; não faz mais parte do seu ser. Torna-se uma potência estranha cuja objetivação o enfrenta e anula, onde o operário se acha estranhado de sua própria atividade vital³⁶⁶.

A respeito disso, o tema das necessidades é direto: o trabalho não é voluntário, é trabalho forçado, de auto-sacrifício e mortificação. “Ele não é portanto a satisfação de uma necessidade, mas é apenas um *meio* para satisfazer necessidades exteriores a ele”. Afinal, como Marx refere, “a atividade do operário não é a sua auto-atividade”³⁶⁷, pois ela pertence a outro e representa de tal modo a própria perda do operário para-si. O sofrimento do operário frente a essa forma de atividade estranhada faz com que ele se sinta mal no trabalho, a ponto de, na ausência de coação, fugir dele como de uma praga.

O operário passa, então, a sentir-se bem somente nas horas de folga e nas suas funções mais propriamente animais (comer, beber, procriar, habitar). Mas não em sua atividade genuinamente humana, que é o trabalho. Tais funções animais dizem respeito igualmente ao homem, uma vez que, para Marx, o homem não é apenas um ser social, mas também um ser natural. “Mas na abstração que as separa da restante esfera da atividade humana e delas faz objetivos finais exclusivos, elas são animais”. É o que Marx resume na passagem que ilustra a

³⁶⁵ *MEFb*, p. 82.

³⁶⁶ Trata-se do processo em que, na produção capitalista, a exteriorização subjetiva converte-se em estranhamento objetivado: “O trabalhador encerra a sua vida no objeto; mas agora ela não pertence mais a ele, mas sim ao objeto. Por conseguinte, quão maior esta atividade, tanto mais sem-objeto é o trabalhador. Ele não é o que é o produto do seu trabalho. Portanto, quanto maior este produto, tanto menor ele mesmo é. A *exteriorização* (*Entäusserung*) do trabalhador em seu produto tem o significado não somente de que seu trabalho se torna um objeto, uma existência externa (*äussern*), mas, bem além disso, [que se torna uma existência] que existe *fora dele* (*ausser ihm*), independente dele e estranha a ele, tornando-se uma potência (*Macht*) autônoma diante dele, que a vida que ele concedeu ao objeto se lhe defronta hostil e estranha” (*MEFb*, p. 81).

³⁶⁷ *MEFa*, p. 65 – para as duas citações.

inversão social da ordem histórico-natural: “O animal se torna o humano e o humano o animal”³⁶⁸. Ou seja, o homem não desenvolve nenhuma necessidade *humana*.

A terceira forma do estranhamento é deduzida por Marx das duas primeiras. O ser genérico é o ser que se objetiva no trabalho, um ser que é, nos termos de Marx, “universal e livre”. Primeiro, esta “universalidade do homem aparece praticamente na universalidade que faz de toda a natureza o seu corpo *inorgânico*, tanto na medida em que ela é 1) um meio de vida imediato, como na medida em que ela é 2) o objeto/matéria e o instrumento da sua atividade vital”³⁶⁹. Segundo, “no modo de atividade vital reside todo o caráter de uma *species*, o seu caráter genérico, e a atividade consciente livre é o caráter genérico do homem”³⁷⁰. Para Marx, “o gerar prático de um *mundo objetivo*, a *elaboração* da natureza inorgânica, é a prova do homem como um ser genérico consciente, i. é, um ser que se comporta para com o gênero como sua própria essência ou para consigo como ser genérico”³⁷¹. Essa complexidade implica uma longa passagem em que a produção do homem como ser genérico é diferenciada da dos animais no nível das necessidades:

Decerto, o animal também produz. Constrói para si um ninho, habitações, como as abelhas, castores, formigas, etc. Contudo, produz apenas o que necessita imediatamente para si ou para a sua cria; produz apenas sob a dominação da necessidade física imediata, enquanto o homem produz mesmo livre da necessidade física e só produz verdadeiramente na liberdade da mesma; produz-se apenas a si próprio enquanto o homem reproduz a natureza toda; o seu produto pertence imediatamente ao seu corpo físico, enquanto o homem enfrenta livremente o seu produto. O animal dá forma apenas segundo a medida e a necessidade da *species* a que pertence, enquanto o homem sabe produzir segundo a medida de cada *species* e sabe aplicar em toda a parte a medida inerente ao objeto; por isso, o homem dá forma também segundo as leis da beleza³⁷².

³⁶⁸ *Ibidem*.

³⁶⁹ *MEFa*, p. 66-67.

³⁷⁰ *MEFa*, p. 67.

³⁷¹ *MEFa*, p. 67-68.

³⁷² *MEFa*, p. 68.

Entretanto, ocorre que, pelo estranhamento do objeto, a relação do homem com a natureza tornou-se estéril, sem frutos, donde o homem acha-se dela apartado e, assim, extraviado da universalidade de seu ser humano-natural. Estranhado de sua própria atividade, não age livre nem a dirige conscientemente. Isto posto, “o trabalho estranhado faz, por conseguinte: 3) do *ser genérico do homem*, tanto da natureza quanto da faculdade genérica espiritual dele, um ser *estranho* a ele, um *meio* da sua existência *individual*. Estranha do homem o seu próprio corpo, assim como a natureza fora dele, tal como a sua essência espiritual, a sua essência *humana*”³⁷³.

Em outras palavras, o estranhamento não se reflete somente sobre as necessidades materiais, mas também subjetivamente, no empobrecimento do espírito do homem. Estranhado em sua vida e em sua percepção, a natureza lhe aparece como coisa que o enfrenta, e não como algo que o complementa. Crítica valiosa essa de Marx, que demarca ser o problema da relação homem-natureza não primeiramente derivado – como pensam certos ecologistas – de uma questão moral de má educação do espírito humano, mas do estranhamento nascido no solo da *mediação essencial* do homem com a natureza, isto é, um problema que não nasce do *juízo* humano sobre ela, mas sim das condições reais do *trabalho*.

A quarta forma do estranhamento é apontada por Marx como diretamente decorrente das três primeiras, já que, se o objeto produzido não pertence ao operário, e se este está estranhado de sua atividade e de seu ser genérico, resta, portanto, que pertence a outro ser. No caso, a outro homem, o capitalista³⁷⁴. O que implica haver um estranhamento na *própria relação*, isto é, na *forma mesma* da relação dos homens entre si. “Se a sua atividade |do

³⁷³ *MEFb*, p. 85.

³⁷⁴ “A relação do operário com o trabalho gera a relação do capitalista – ou como se queira chamar ao senhor do trabalho – com este” (*MEFa*, p. 71). Mas trata-se da relação de um ser estranho ao trabalho – que não trabalha – e, no entanto, o domina.

operário| é para ele tormento, então deve ser *fruição* para um outro e alegria de viver de um outro”³⁷⁵. Longe do *outro* surgir aqui como possível relação ética, surge na forma da relação anti-ética *fundamental* do capitalismo, que não reside – ao contrário do que pensa todo o “intelecto político”³⁷⁶ – numa ou noutra falta administrativa, mas sim na apropriação privada do excedente do trabalho humano.

Trata-se, portanto, de uma relação desumanizada que produz, segundo Marx, espírito para o capitalista, mas idiotice e cretinismo para o operário³⁷⁷. Ainda em outra parte da obra, descrevendo situação similar, observa: “Em parte, este estranhamento se mostra na medida em que produz, por um lado, o refinamento das carências e dos seus meios; por outro, a degradação brutal, a completa simplicidade rude abstrata da carência; ou melhor, apenas produziu-se novamente a si na sua significação contrária”³⁷⁸.

No interior dessa relação capital–trabalho o homem é sempre meio e não fim. O homem não é uma necessidade positiva para o homem, mas apenas um instrumento para se explorar necessidades – o que não vale somente para a relação entre o capitalista e o operário, mas para o vínculo geral dos homens entre si na sociedade regida pela lógica da valorização do capital. Portanto, nesta quarta forma do estranhamento, é também possível apontar a presença das necessidades como pano de fundo. Incluso porque Marx assinala ser esta forma “conseqüência imediata” das três demais³⁷⁹, não tendo delas uma natureza substancialmente distinta.

Dispostos tais elementos, é possível compreender que a presença das necessidades figura como uma referência balizadora da teoria do estranhamento de Marx, o que só

³⁷⁵ *MEFa*, p. 70.

³⁷⁶ Referência à configuração criticada por Marx no *Glosas críticas* contra Ruge (Cf. capítulo 2, seção 2.3 deste estudo).

³⁷⁷ Cf. *MEFa*, p. 64.

³⁷⁸ *MEFb*, p. 140.

³⁷⁹ Cf. *MEFa*, p. 69.

evidencia a sua relevância no contexto dos *Manuscritos de 1844*. A propósito, por outros percursos descritivos, na obra que dedicou ao tema, Ágnes Heller afirma que, visto como obstáculo ao desenvolvimento da riqueza humana, “o problema da alienação das necessidades constitui o núcleo da análise filosófica das necessidades em Marx”³⁸⁰.

O fulcro da teoria do estranhamento não se limita à questão do trabalho em si, por mais que esta problemática seja central na estrutura dos *Manuscritos*. Assim como em Feuerbach o estranhamento religioso não é só uma projeção da essência humana vista como ‘coisa única geral’, visto que encontra a especificidade de sua manifestação nos desejos de infinitude do homem³⁸¹, também em Marx a teoria do estranhamento, agora apreendido como fenômeno econômico-social, envolve algo mais do que a singularidade abstrativa de um ente operário *tout court*: envolve a questão do estranhamento das necessidades humanas. Franqueando este ponto, assim expressa-se Ernest Mandel: “Marx demonstra que a alienação não se limita à alienação do produto do trabalho e dos meios de produção, que se tornam forças exteriores hostis, esmagando o produtor. Ele efetua principalmente uma análise lúcida dos efeitos que a produção de mercadorias, em regime de concorrência, provoca em matéria de *alienação das necessidades*”³⁸².

No interesse do anteriormente anunciado, Marx chega, pela análise do processo do trabalho estranhado, à idéia de que este é a fonte da propriedade privada, embora depois esta guarde com aquele uma relação recíproca; ou seja, por um lado, ela é o produto do trabalho estranhado e, por outro, é o meio pelo qual o estranhamento do trabalho se efetiva e perpetua³⁸³.

³⁸⁰ HELLER, Á. *Teoría de las necesidades en Marx*, p. 48-49.

³⁸¹ Cf. capítulo 2, seção 2.1 deste estudo.

³⁸² MANDEL, E. *A formação do pensamento econômico de Karl Marx*, p. 35.

³⁸³ Cf. *MEFa*, p. 71.

Como consolidadora e universalizadora do estranhamento, o ataque à propriedade privada constitui-se em alvo privilegiado do pensamento de Marx. Tanto que, do ponto de vista político-revolucionário, afirma com Engels, no *Manifesto comunista*, que “os comunistas podem resumir sua teoria nessa única expressão: abolição (*Aufhebung*) da propriedade privada”³⁸⁴ e, do ponto de vista filosófico-crítico, recusa-a nos *Manuscritos* em assertivas de cunho ontológico, sugerindo que ela repousa sobre o ser dividido³⁸⁵ ou que é externa ao homem³⁸⁶.

Nos *Manuscritos*, a questão da propriedade privada aparece em vários dos subtítulos dados pelos editores da MEGA às seções da obra³⁸⁷, e está presente em toda a sua descrição crítica do estranhamento das necessidades na sociedade moderna, incluso, em certo grau, na feudal.

Marx observa, já na seção “Renda da terra”, que a propriedade privada surge em geral com a propriedade fundiária feudal, a qual já é “a terra estranhada (*entfremdete*) do homem e,

³⁸⁴ MARX, K.; ENGELS, F. *Manifesto do partido comunista*, p. 80.

³⁸⁵ Ou seja, os homens estranhados-de-si e entre si, como proprietários e não-proprietários.

³⁸⁶ Retomando a caracterização de Engels, de que Smith é o Lutero da economia, Marx critica a internalização da propriedade privada ao homem feita por Smith, que seria como o ato de Lutero, que banuiu a religião e o padre exteriores para internalizá-los no homem (Cf. *MEFa*, p. 85-86). Smith reconhece o trabalho, porém, não a necessidade de sua emancipação, porque sua teoria circunscreve-se à perspectiva da sociedade burguesa. *Mutatis mutandis*, numa breve digressão, acresça-se que, quando o luteranismo remete a religião ao “coração do leigo”, respeita uma prerrogativa da filosofia do “mestre interior”, de Santo Agostinho, que afirmara Jesus Cristo como o *único* mestre existente, habitando no coração do homem (Cf. AGOSTINHO, S. *O mestre*, p. 99 e 109-111). Contudo, faz isso não para se bastar na interioridade, desapegando-se das coisas materiais do mundo exterior, como Agostinho recomendara (Cf. Introdução deste estudo), mas para fazer o inverso: consultar o coração porque, uma vez Deus o habitando, se o homem não se sentir mal no envolvimento com os negócios privados, é porque Deus o consentiu. Era um *modo* ‘religioso’ de burlar os vetos da Igreja a tais atividades. Isso faz entender a interpretação de weberianos de que a ética protestante teria negado, pela religião/cultura, o princípio marxiano da determinação histórica pelo processo social-econômico. Porém, no contexto em que a obra luterana surge e tem eficácia – o conflito entre o paternalismo feudal da Igreja e os primeiros negócios privados mercantis (Cf. HUNT, E. K.; SHERMAN, H. J. *História do pensamento econômico*, p. 41-52) –, pode-se ver que o protestantismo adquire lugar – *sim!* – no evoluir de um conflito *social-econômico* típico ao seu tempo. E não apenas um conflito abstrato, entre ‘valores’ ou ‘culturas’ medievais e modernos, cujo ‘espírito’ viria, supostamente, a *pôr* o desenvolvimento social capitalista. No fim das contas, no que respeita à crítica marx-engelsiana da economia política, esse ponto torna-se interessante, ao menos para entender de como eles não tiveram qualquer má-consciência das bases de sua própria teoria ao equipararem Smith a Lutero.

³⁸⁷ Na MEGA e nas edições nela baseadas, aparecem em número de cinco: “Trabalho estranhado e propriedade privada”; “A relação da propriedade privada”; “Propriedade privada e trabalho”; “Propriedade privada e comunismo” e “Propriedade privada e necessidades”.

por isso, a terra fazendo frente a ele na figura de alguns poucos grandes senhores”³⁸⁸. No decurso histórico, porém, a indústria opõe e derroca as formas da propriedade medieval³⁸⁹. É o que Marx sintetiza nas expressões que designam o movimento que vai de “nenhuma terra sem senhor” a “o dinheiro não tem dono”³⁹⁰.

De parte da propriedade móvel, do “milagre da indústria”, esta filha legítima e unigênita dos tempos modernos, a propriedade fundiária é vista como “um Dom Quixote que, sob a aparência da *elevação* e da *honestidade*, do *interesse universal*, da *estabilidade*, esconde a incapacidade de movimento, a procura gananciosa de fruição, o egoísmo, o interesse particular, a má intenção”. Modernizadora, declara-se como a única capaz de dar “ao povo, em vez de suas rudes necessidades, as necessidades civilizadas e os meios para a sua satisfação, enquanto o proprietário fundiário [...] encareceria para o povo os primeiros meios de vida”³⁹¹.

As necessidades, então, aparecem na motivação da propriedade privada móvel. No entanto, a crítica de Marx evidencia que as intenções da propriedade privada moderna não passaram de ardilosa retórica. Naquela transição, ao oposto, “a propriedade privada perdeu a sua qualidade natural e social (portanto perdeu todas as ilusões políticas e gregárias [*geselligen*] e não se mistura com quaisquer relações *aparentemente* humanas)”³⁹².

Essa formulação de Marx deve ser compreendida no sentido de que ele entende a sociedade capitalista como a configuração da completa separação do homem dos seus meios de produção e de vida³⁹³, ao passo que as relações aparentemente humanas da servidão

³⁸⁸ *MEFb*, p. 74.

³⁸⁹ Este conflito é também nomeado como “propriedade privada móvel” *versus* “propriedade privada imóvel” (Cf. *MEFa*, p. 78).

³⁹⁰ Cf. *MEFa*, p. 57.

³⁹¹ *MEFa*, p. 81 – para as duas citações.

³⁹² *MEFa*, p. 77.

³⁹³ A explicação sistemática desta questão, que Marx chamará de *acumulação primitiva* (ou originária), dominará, anos mais tarde, a seção “Formas que precedem a produção capitalista”, dos *Grundrisse*, onde ele distinguirá entre “condições de surgimento” do capital (que o precedem) e “condições de existência” (o que ele gera), e o

medieval³⁹⁴ conservariam um “lado *afetivo*”, não excludente, em que a terra, ao mesmo tempo que leva o nome de seu senhor, tem os servos nela integrados internamente como partes dessa mesma propriedade, que por isso mantêm para com ela uma relação de respeito, submissão e dever. É “a relação *nobre* da propriedade fundiária, que lança uma glória romântica sobre o seu senhor”³⁹⁵.

Na verdade, o conjunto das relações determinadas pela “lei universal” da propriedade privada capitalista desabona-a completamente, pois, para Marx, malgrado aquela inclinação para com o desenvolvimento das necessidades, essa nova relação social do “escravo liberto da propriedade fundiária”³⁹⁶ “não sabe tornar a necessidade rude numa necessidade humana”³⁹⁷. Afinal, “a indústria assim como especula com o refinamento das necessidades, igualmente especula com a sua *rudeza*, mas sobre a sua rudeza artificialmente produzida, cuja verdadeira fruição é, por isso, o *auto-atordoamento*, essa satisfação *aparente* da necessidade, essa civilização *no interior* da barbárie rude da necessidade”³⁹⁸. Ou seja, a propriedade privada moderna não só não sabe tornar humanas as rudes necessidades, como ainda a sua exigência feita sobre a propriedade feudal – a de necessidades civilizadas – evidencia-se, *sob a sua regência*, na forma de uma civilização que prolifera a figura contraditória do que se poderia chamar de ‘refinamento tosco’ das necessidades³⁹⁹.

capítulo XXIV de *O capital*, no qual define a acumulação primitiva como “o processo histórico que dissocia o trabalhador dos meios de produção. É considerada primitiva porque constitui a pré-história do capital e do modo de produção capitalista” (MARX, K. *O capital*, l. 1, v. II, p. 830), que é a formação histórica na qual essa dissociação se tornou completa.

³⁹⁴ Sob as determinações da produção feudal, diz Marx, “o trabalho ainda tem um significado *aparentemente social*, ainda tem o significado da comunidade [*Gemeinwesen*] *real*”, visto que ainda não avançou até a indiferença do “capital *liberto*” e da “*indústria liberta*” (MEFa, p. 78).

³⁹⁵ MEFa, p. 56.

³⁹⁶ Caracterização que Marx faz da condição do trabalho na propriedade capitalista (MEFa, p. 89).

³⁹⁷ MEFa, p. 129.

³⁹⁸ MEFa, p. 134.

³⁹⁹ Tais formulações de Marx sinalizam para o que, um século depois de escritas, viria a constituir o objeto de análise da sociedade industrial ou de consumo, que os pensadores da teoria crítica (Adorno, Horkheimer,

Mais do que isso. Se a rudeza das necessidades é “artificialmente produzida”, como diz Marx, significa que *é gerada* uma banalização da própria sensibilidade humana: “A propriedade privada nos fez tão cretinos e unilaterais que um objeto somente é o *nosso* [objeto] se o temos, portanto, quando existe para nós como capital ou é por nós imediatamente possuído, comido, bebido, trazido em nosso corpo, habitado por nós etc., enfim, *usado*”. Ou, melhor dizendo, “o lugar *de todos* os sentidos físicos e espirituais passou a ser ocupado, portanto, pelo simples estranhamento de todos esses sentidos, pelo sentido do *ter*”⁴⁰⁰.

Ressalta-se, de tais formulações, que a reprisada aversão dos textos de Marx ao egoísmo⁴⁰¹ não repousa numa censura *moral* do indivíduo particular, que seria singularmente avarento em relação às suas necessidades, em detrimento às dos outros, mas sim que tal expressão só pode ser racionalmente compreendida como uma forma de ser própria a tal sociedade, onde o estranhamento humano se tornou a relação universal. A dialética de tal totalidade desumanizadora, numa versão histórico-antropológica do silogismo senhor–escravo de Hegel⁴⁰², não afeta apenas o operário, mas também o capitalista:

Marcuse, Benjamin e outros) caracterizarão sob fórmulas como “razão instrumental”, “homem unidimensional” e “vida danificada”.

⁴⁰⁰ *MEFb*, p. 108 – para as duas citações.

⁴⁰¹ Excluem-se desse sentido os casos em que Marx se refere a egoísmo enquanto *descrição analítica*, isto é, para apontar a condição ontológica do indivíduo humano como um ser de necessidades, as quais precisa satisfazer para simplesmente manter o seu ‘eu’ – na acepção de manter a sua *existência*. Não obstante, o processo da propriedade privada pode *fixar* essa condição inicial-natural numa situação sócio-política: “O homem se torna tanto mais *egoísta*, não-sociável, estranhado de sua própria essência, quanto maior e mais desenvolvido se apresenta o poder social no interior das relações da propriedade privada” (MARX, K. ‘Extratos sobre James Mill’. In: Idem, *Cuadernos de París*, p. 144). No alemão, o termo usado por Marx nessa passagem é “*entfremdeter*” (Cf. Idem, ‘Aus James Mill’. In: Idem, *Historisch-ökonomische Studien (Pariser Hefte)*, p. 456). Sobre esta questão, ver ainda a subseção 3.2.2 deste capítulo.

⁴⁰² Sobre a questão desta reciprocidade dialética em Hegel, ver capítulo 1, seção 1.2 deste estudo. Uma observação complementar prévia à citação d’*A sagrada família*: os editores da MEGA não assinalam em nota bibliográfica a seguinte semelhança textual entre Hegel e Marx, que parece, entretanto, indicar a categoria dialética da *totalidade* como uma das influências – senão a principal – que a teoria do reconhecimento de Hegel possa ter tido sobre Marx. Eis as passagens: na *Fenomenologia* Hegel escreve: “[...] para o reconhecimento em sentido estrito falta outro momento: o de que o que o senhor faz contra o outro o faça também contra si mesmo e o que o escravo faz contra si o faça também contra o outro. Produziu-se apenas, portanto, um reconhecimento unilateral e desigual” (*FE*, trad. Wenceslao Roces, p. 118). Nos *Manuscritos*, Marx escreve: “O não-operário faz contra o operário tudo o que o operário faz contra si próprio, mas não faz contra si próprio o que faz contra o

Proletariado e riqueza são antíteses. E nessa condição formam um todo. Ambos são formas do mundo da propriedade privada. [...] A classe possuinte e a classe do proletariado representam o mesmo estranhamento-de-si [P.D.V.F.] humano. Mas a primeira das classes se sente bem e aprovada nesse estranhamento-de-si, sabe que o estranhamento é o *seu próprio poder* e nele possui a *aparência* de uma existência humana; a segunda, por sua vez, sente-se aniquilada nesse estranhamento, vislumbra nele a sua impotência e a realidade de uma existência desumana⁴⁰³.

Nas entrelinhas desses registros sobressai que o caráter enfático da crítica de Marx à propriedade privada alimenta-se da questão já referida de que ela é a consolidadora e universalizadora do trabalho estranhado, como também de que este “poder histórico-mundial” – expressão de Marx – gera e repousa sobre o aniquilamento das necessidades humanas. A rigor, duas faces da mesma moeda.

Seguindo o rastro da propriedade privada – e de sua negação-exploração das necessidades –, Marx chega à propositura do comunismo como o seu afrontamento indispensável e definitivo. Tanto que tece sua censura a outras teorias do comunismo

operário” (*MEFa*, p. 74). Esta observação aparece no fim do primeiro manuscrito, ao passo que também ao final do segundo Marx se refere a que “a relação da propriedade privada é trabalho, capital e a relação de ambos”, que culmina com uma “relação recíproca hostil” (*MEFa*, p. 82-83). Isso sugere que a categoria da totalidade, apreendida no ilustrativo exemplo da dialética do senhor e do escravo, vertida ao materialismo – que não confunde objetivação sensível com estranhamento, mas apreende este nas condições desumanas do trabalho material –, engendra a raiz da tese de que a classe trabalhadora, como uma esfera universalmente negada da sociedade, não pode se emancipar sem emancipar todas as demais (Cf. *CFDH:I*, p. 13 – dos *Manuscritos* em diante isso será igual a comunismo). Tese esta que não se resume ao texto da *Introdução* à crítica de Hegel (onde pela primeira vez aparece em Marx o conceito de proletariado), visto que constituirá a lógica dialética basilar da teoria marxiana da revolução proletária, razão pela qual ele censurou, com Engels, a revolução burguesa no *Manifesto comunista*, afirmando que seu defeito central, malgrado sua face civilizatória sobre os escombros do atraso feudal, era o de que não aboliu todas as classes, apenas estabeleceu um novo domínio de uma classe sobre outra (Cf. MARX, K.; ENGELS, F. *Manifesto do partido comunista*, p. 67). E n’*A miséria da filosofia* diz: “o antagonismo entre o proletariado e a burguesia é uma luta de uma classe contra outra, luta que, levada à sua expressão mais alta, é uma revolução total” (MARX, K. *A miséria da filosofia*, p. 160). Mesmo que as primeiras obras de Marx partam mais do contraste crítico entre o desenvolvimento do gênero humano e as urdiduras do estranhamento, enquanto as posteriores se concentram mais na análise crítica da lógica do capital, essa leitura anterior contribui para facear os limites das interpretações que querem ver naquela herança apenas aspectos fiadores da elaboração de teses diminutivas da grandeza teórica dos *Manuscritos* em relação aos escritos que lhes sucedem.

⁴⁰³ MARX, K.; ENGELS, F. *A sagrada família*, p. 47-48. Em todos os casos desta passagem, preferiu-se o par “*estranhamento-de-si*” e “*estranhamento*” a “*auto-alienação*” e “*alienação*” para traduzir “*Selbstentfremdung*” e “*Entfremdung*” (Cf. MARX, K.; ENGELS, F. *Die heilige Familie*, p. 37).

basicamente a partir de duas idéias: não alcançam a suprassunção positiva da propriedade privada e, segundo, desconhecem o tratamento adequado do problema das necessidades.

Grosso modo, ao comunismo rude⁴⁰⁴ – primeira tentativa de suprassunção da propriedade – a crítica de Marx encontra sua síntese no juízo de que “quão pouco esta suprassunção [P.D.V.F.] da propriedade privada é uma apropriação real demonstra-o precisamente a negação abstrata de todo o mundo da cultura e da civilização; o regresso à simplicidade [IV] *antinatural* do homem *pobre* e desprovido de necessidades, que não ultrapassou a propriedade privada, nem sequer até ela chegou”⁴⁰⁵.

A passagem ratifica não só o vínculo entre propriedade privada e estranhamento das necessidades, como mostra que a crítica do não-ultrapassamento da forma privada geral daquela se dá na perspectiva de uma preocupação com estas.

No interior da crítica ao comunismo rude, uma das objeções de Marx dirige-se à pretensão desse em substituir o casamento pela “*comunidade de mulheres*”, haja vista que a situação destas, que passariam à condição de uma “propriedade *comunitária* e *comum*”, não significa nada mais que uma “expressão conseqüente da propriedade privada”⁴⁰⁶.

Porém, da discussão encetada por Marx sobre as relações entre o homem e a mulher, não devem apenas a inferência da perduração da propriedade privada no horizonte teórico do comunismo rude. Devém, igualmente, uma crítica na esfera das necessidades. Isso porque, logo a seguir, a relação homem-mulher aparece no texto de Marx como um critério para se medir o grau de humanização das necessidades. Numa passagem longa, aqui recortada pela sua última frase, Marx diz: “Nesta relação mostra-se também até que ponto a necessidade do

⁴⁰⁴ Provavelmente a posição teórica dos discípulos de Babeuf, liderados por Buonarrotti, dos quais Marx diz: “os babouvistas eram materialistas toscos” (Cf. VÁSQUEZ, A. S. apud FREDERICO, C. *O jovem Marx*, p. 140, nota 28. Na fonte original, o trecho aparece em MARX, K.; ENGELS, F. *A sagrada família*, p. 150).

⁴⁰⁵ *MEFa*, p. 91. Na citação, preferiu-se “*supra-sunção*” a “*supressão*” para traduzir “*Aufhebung*” (Cf. *MEFb*, p. 104 e *ÖPM*, p. 388).

⁴⁰⁶ Cf. *MEFa*, p. 90-91.

homem se tornou necessidade humana, portanto até que ponto para ele o outro homem como homem se tornou necessidade, até que ponto ele na sua existência mais individual é simultaneamente comunidade [*Gemeinwesen*]”⁴⁰⁷.

Ao comunismo “de natureza política, democrático ou despótico”⁴⁰⁸, Marx atribui a mesma crítica, a ponto de afirmar que “em ambas as formas, o comunismo já se sabe como reintegração ou retorno do homem a si, como supra-sunção do estranhamento-de-si humano, mas enquanto ele não apreendeu ainda a essência positiva da propriedade privada e muito menos a natureza *humana* da carência, ele ainda continua embaraçado na mesma e por ela infectado”⁴⁰⁹.

Decorrência dessas críticas, resta que o comunismo exigido por Marx é aquele que tem como centro a derrocada da propriedade privada e, como consequência, a reafirmação das necessidades antes deformadas pelo estranhamento. Nas palavras de Marx:

A supra-sunção da propriedade privada é, por conseguinte, a *emancipação* completa de todas as qualidades e sentidos humanos; mas ela é esta emancipação justamente pelo fato desses sentidos e propriedades terem se tornado *humanos*, tanto subjetiva quanto objetivamente. O olho se tornou olho *humano*, tal como o seu *objeto* se tornou um objeto social, *humano*, proveniente do homem para o homem⁴¹⁰.

Em Marx isso significa reverter a conversão, pela propriedade privada, de todos os sentidos e necessidades humanas degradados na forma do ter: “A necessidade ou a fruição perderam assim a sua natureza egoísta e a Natureza perdeu a sua mera utilidade na medida em que a utilização se tornou uma utilização humana”⁴¹¹. Não é de estranhar, portanto, a fórmula herdada de Feuerbach: “Este comunismo é, como naturalismo consumado = humanismo,

⁴⁰⁷ *MEFa*, p. 92.

⁴⁰⁸ No comunismo democrático talvez Marx arrolasse o socialismo utópico de Cabet; no despótico, quiçá Blanqui (Cf. VÁSQUEZ, A. S. apud FREDERICO, *Op. cit.*, p. 141, nota 29).

⁴⁰⁹ *MEFb*, p. 105.

⁴¹⁰ *MEFb*, p. 109.

⁴¹¹ *MEFa*, p. 97.

como humanismo consumado = naturalismo, ele é a verdadeira resolução do conflito do homem com a natureza e com o homem”⁴¹². Tal teor emblemático não preconiza nenhum paraíso na terra, ou um fim imoto para a história – como viram certos críticos. O que assinala, malgrado o tom meio ornamental da formulação, é a consciência marxiana do problema da produção destrutiva do capital, que só se reproduz destruindo o homem, a natureza e a sua relação entre si⁴¹³.

Se a propriedade privada engendra o aviltamento de todas as relações humanas, no qual as necessidades nada mais são do que fontes de poder onde “cada um procura criar uma força essencial estranha sobre o outro, para aí encontrar a satisfação da sua própria necessidade interesseira”⁴¹⁴, o comunismo nasce orientado por um imperativo inverso: *o do enriquecimento das necessidades*. O comunismo é a “sociedade *devinda*”, que produz, como sua realidade permanente, o homem na “total riqueza da sua essência, o homem *rico, profundo e dotado de todos os sentidos*”⁴¹⁵.

No lugar do especulador mesquinho das necessidades de outrem, resultado *histórico* da propriedade privada e do trabalho estranhado, o homem rico é o homem da “necessidade (*Bedürfnis*) humana rica”, “o homem *carente* de uma totalidade da manifestação humana de vida. O homem, no qual a sua efetivação própria existe como necessidade (*Notwendigkeit*) interior, como *falta* (*Not*)”. Com efeito, “ela |a falta| é o elo passivo que deixa sentir ao homem

⁴¹² *MEFa*, p. 92.

⁴¹³ Comentando essa passagem de Marx, Mario Rossi insiste que “esta forma perfeita do comunismo se caracteriza por ser a conclusão de todo um processo histórico”. E que “a relação com Feuerbach, facilmente determinável, não deve ser entendida tanto no sentido de uma dependência, quanto no de realização e pleno desenvolvimento dos temas que o humanismo feuerbachiano havia se limitado a esboçar, todavia dentro de esquemas idealistas que terminavam paralisando-os” (ROSSI, M. *La génesis del materialismo histórico*, v. II, p. 382 e 387).

⁴¹⁴ *MEFa*, p. 129.

⁴¹⁵ *MEFa*, p. 99.

a maior riqueza, o *outro* homem como necessidade (*Bedürfnis*)”⁴¹⁶. Por isso, na contramão da avareza e dos interesses egoístas que norteiam a conduta do homem estranhado, Marx propõe, numa ressonância *materialista* da dialética do reconhecimento de Hegel⁴¹⁷, que *a maior riqueza é o outro homem*. Pois o homem, reduzido às suas necessidades animais, é como o escravo na “segurança vital”, apresentada na *Fenomenologia* e na *Enciclopédia*: garante-se na vida, mas não na sua humanidade.

Apesar da comum preconização da riqueza humana, assinale-se que Marx critica a noção especulativa de riqueza de Hegel: “Quando ele apreendeu, por exemplo, a riqueza, o poder de Estado, etc., como essência estranhada da essência *humana*, isso acontece somente na sua forma de pensamento. ... Eles são seres de pensamento – por isso simplesmente um estranhamento do pensar *puro*, isto é, do pensar abstrato-filosófico”⁴¹⁸. Assim, para Hegel, o que está posto e a ser suprassumido não é, como para Marx, o estranhamento real que desumaniza o homem concreto, mas sim o que se objetiva enquanto *diferença* do e em *oposição* ao próprio pensamento abstrato. Ou seja, “a objetividade enquanto tal vale por uma relação *estranhada* do homem, [relação] não correspondente à essência humana, à consciência-de-si”. Logo, “a *reapropriação* da essência objetiva do homem, produzida enquanto [algo] estranho sob a determinação do estranhamento, tem assim não somente o significado de supra-sumir (*aufheben*) o *estranhamento*, mas [também] a *objetividade*, ou seja, dessa maneira o homem vale como uma essência *não-objetiva, espiritualista*”⁴¹⁹.

⁴¹⁶ *MEFb*, p. 112-113 – para as três citações. Interpôs-se “[a falta]” para conectar com a passagem anterior, acompanhando, modificadamente, uma sugestão que consta na tradução de Maria Antónia Pacheco (Cf. *MEFa*, p. 101), que interpõe “[carência]” por traduzir “*Not*” por essa palavra.

⁴¹⁷ Sobre esta questão em Hegel, ver capítulo 1, seção 1.2 deste estudo. Sobre como ela se dá em Marx, ver subseção 3.2.2 deste capítulo.

⁴¹⁸ *MEFb*, p. 121.

⁴¹⁹ *MEFb*, p. 124-125 – para as duas citações.

Desse modo, invertendo ontologicamente Hegel⁴²⁰, Marx declara que o estranhamento não é mais resolvido na esfera da consciência-de-si, onde Hegel havia encerrado a sua concepção de homem e anulado a atividade prática⁴²¹. Para Marx, tal resolução se efetiva como liberação do trabalho estranhado em condições materiais, o que se dá pela supressão positiva da propriedade privada, onde o trabalho, sua essência subjetiva, de esvaziamento nulificador das capacidades humanas, devém como afirmação da “*propriedade verdadeira, ativa*”⁴²², expressão que articula a expansão omnidirecional da individualidade humana e toma o lugar do egoísmo, império da luta sob o jugo das necessidades estranhadas, que coligia os homens entre si, mas os afastava internamente⁴²³.

Nos *Manuscritos*, toda a crítica de Marx ao conjunto das relações econômicas e sociais capitalistas leva em consideração o problema das necessidades. A condenação, reprisada sob vários aspectos, do embrutecimento da sensibilidade e das necessidades humanas, indica que o ideal do homem rico é o *pressuposto da crítica* de Marx à sociedade estranhada. Essa tese é ressaltada por Ágnes Heller, para quem “todo juízo [de Marx] com respeito às necessidades é medido sobre a base do valor positivo das ‘necessidades humanas ricas’”⁴²⁴. Igualmente por Mészáros, que escreve: “Quando Marx fala da ‘riqueza interior’ do homem, em oposição à alienação, refere-se ao ‘rico ser humano’ e à ‘rica necessidade humana’. [...] Esse é o critério

⁴²⁰ Para o desenvolvimento desta questão no que respeita às necessidades em Marx, ver subseção 3.2.1 deste capítulo.

⁴²¹ No seu apontamento sumário sobre “A construção da *Fenomenologia* de Hegel”, Marx anotou: “1) Autoconsciência em vez de homem”; “4) Daí [a] supressão do objeto representado, do objeto como objeto da consciência, identificada com a supressão objetiva real da ação sensível, da prática, e da atividade real, diferenciadas do pensar” (In: *MEFa*, p. 153).

⁴²² MARX, K. ‘Extratos sobre James Mill’. In: *Op. cit.*, p. 154. Nos *Manuscritos*, Marx descreve o trabalho como “a *propriedade verdadeiramente humana*” (*MEFa*, p. 73).

⁴²³ A elucidação desse aspecto irá oferecer o *fundamento filosófico* da defesa da riqueza das necessidades nos textos de 1844 de Marx. Sobre isso, ver subseção 3.2.2 deste capítulo.

⁴²⁴ HELLER, *Op. cit.*, p. 41.

que deve ser aplicado à avaliação moral de toda relação humana e não há outro critério além dele”⁴²⁵.

Para Marx, “a formação dos cinco sentidos é um trabalho de toda a história do mundo até hoje”. Destarte, a idéia do homem rico, se tem um lado moral – como toda crítica social precisa de algum, como razão e meio lógico para se contrapor ao faticamente dado –, não é, seguramente, um critério moral avaliativo de natureza *abstrata*. É algo inscrito no processo histórico, cuja possibilidade de efetivação repousa em bases objetivas. Como Marx diz, “somente pela riqueza objetivamente desdobrada da essência humana é em parte produzida, em parte desenvolvida a riqueza da sensibilidade *humana* subjetiva”, pois “o *sentido* preso na necessidade prática rude tem também somente um sentido *tacanho*”⁴²⁶.

A defesa das necessidades em tal monta retira o comunismo marxiano de uma construção ética cingida ao dever-ser teórico de uma filosofia. Excluindo, por tal aspecto, qualquer kantismo ético-formal e, pelo aspecto prático, a solução especulativa hegeliana, Marx argüi, diferentemente, que “a solução das próprias oposições *teóricas* só é possível de um modo *prático*, só através da energia prática do homem, e por isso a sua solução não é de modo nenhum apenas uma tarefa do conhecimento, mas é uma tarefa vital *real*, a qual a *filosofia* não pôde resolver, precisamente porque a apreendia *apenas* como tarefa *teórica*”⁴²⁷. Ou, noutra passagem, de forma ainda mais clara: “Para supra-sumir [P.D.V.F.] o *pensamento* da propriedade privada, chega perfeitamente o comunismo *pensado*. Para supra-sumir a propriedade privada real, é preciso uma ação comunista *real*”⁴²⁸. Ou seja, Marx quer

⁴²⁵ MÉSZÁROS, *Op. cit.*, p. 165.

⁴²⁶ *MEFa*, p. 98 – para as três citações.

⁴²⁷ *MEFa*, p. 99. Ressoa aqui o espírito da II e da XI teses *Ad Feuerbach*, centradas na práxis transformadora (Cf. MARX, K. Teses sobre Feuerbach. In: MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*, p. 125-126 e 128).

⁴²⁸ *MEFa*, p. 136. É um dito que faz as vezes do que escreve no mesmo ano de 1844 n’*A sagrada família*: “Idéias não podem conduzir jamais além de um velho estado universal das coisas, mas sempre apenas além das idéias do velho estado universal das coisas. Idéias não podem *executar absolutamente nada*. Para a execução das idéias são

reconhecer na realidade mesma os elementos a serem suprassumidos e, para além disso, indicar o *modo* dessa suprassunção.

Nesta direção, Marx percebe, nos *Manuscritos*, que o campo das contradições repousa no terreno da economia e que o comunismo é o resultado das lutas que se processam no seu interior. De tal modo, “no movimento da *propriedade privada*, precisamente [no] da economia, todo o movimento revolucionário encontra tanto a sua base empírica como teórica”⁴²⁹. Ademais, a propriedade privada, que supõe, de outro lado, a falta da propriedade, constitui uma relação que só pode ser compreendida corretamente enquanto oposição entre trabalho e capital. Para Marx, “uma relação enérgica que impele à resolução”⁴³⁰. Portanto, o comunismo, como suprassunção da propriedade privada, é um movimento histórico, que deita suas raízes e motivos no solo da situação realmente dada, donde propugna, pela negação, a sua transformação⁴³¹. De certa forma, é o que está dito na expressão supracitada – “sociedade *devinda*” –, que produz o homem rico.

Por mais que deva percorrer “um processo muito duro e extenso”, Marx acredita que a história há de trazer a “ação comunista real”. Entretanto, como que num diálogo entre a dedução histórica e a construção de um sujeito seu, Marx observa que “temos, porém, de considerar como um progresso real que tenhamos de antemão adquirido uma consciência, tanto da limitação como da meta do movimento histórico, e uma consciência que o excede”⁴³².

necessários homens que ponham em ação uma força prática” (MARX, K.; ENGELS, F. *A sagrada família*, p. 137). Na citação, preferiu-se “*supra-sumir*” a “*suprimir*” para traduzir “*aufzuheben*” (Cf. *MEFb*, p. 145 e *ÖPM*, p. 425).

⁴²⁹ *MEFa*, p. 93.

⁴³⁰ *MEFa*, p. 89.

⁴³¹ Essa perspectiva, denotadora do corte de Marx com os utópicos, que supunham e desenhavam sociedades futuras *a priori*, aproxima-se da conhecida formulação d’*A ideologia alemã*: “O comunismo não é para nós um estado que deve ser estabelecido, um *ideal* para o qual a realidade terá que se dirigir. Denominamos comunismo o movimento *real* que supera o estado de coisas atual. As condições desse movimento resultam de pressupostos atualmente existentes” (MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*, p. 52).

⁴³² *MEFa*, p. 136.

Há, então, uma consciência que *excede* qualquer historicismo automático; que *vislumbra e projeta*, ao mesmo tempo que situada naquele, para além dele.

Novamente aí põe-se o quadro das necessidades, agora como fontes da exigência da transformação histórica. Numa bela passagem, Marx diz que, quando os artesãos comunistas se unem, a princípio importa-lhes a doutrina e a propaganda. “Mas, ao mesmo tempo eles apropriam-se por esse fato de uma nova necessidade, a necessidade de sociedade, e o que aparece como meio tornou-se fim”. Já não se reúnem mais apenas ligados pelas necessidades corriqueiras, como fumar, beber e comer. E o conhecido otimismo de Marx resplandece em seu texto: “a fraternidade dos homens não é para eles nenhuma frase, mas verdade, e a nobreza da humanidade ilumina-nos a partir dessas figuras endurecidas pelo trabalho”⁴³³.

A necessidade de sociedade dos operários nasce de uma situação concreta em que eles estão apartados da sociedade, precisamente no sentido em que não usufruem de suas riquezas; apenas as produzem. É o que, no mesmo rumo, apontara na *Crítica da filosofia do direito de Hegel: introdução*, ao dizer que as chances de uma emancipação alemã residiam “na formação de uma classe com *cadeias radicais*”, já que “nenhuma classe da sociedade civil tem necessidade ou capacidade da emancipação geral até ser obrigada a isto por sua situação *imediata*, pela necessidade [*Notwendigkeit*] *material*, por seus *próprios grilhões*”⁴³⁴.

É nesse quadro dialético entre objetividade e subjetividade que as necessidades serão alçadas à condição de fio condutor da própria idéia de revolução de Marx⁴³⁵. É o que preconiza a tese da *Introdução*, segundo a qual “uma revolução radical só pode ser a revolução de necessidades radicais”. Novamente está claro que não se trata de um moralismo abstrato,

⁴³³ *MEFa*, p. 136-137 – para as duas citações.

⁴³⁴ *CFDH:I*, p. 12 – para as duas citações. Para o termo alemão, ver MARX, K. *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie: Einleitung*, p. 390.

⁴³⁵ Esse aspecto foi tematizado no capítulo 2, seção 2.2 deste estudo.

pois “não basta que o pensamento tenda para a realização; a própria realidade deve tender para o pensamento”⁴³⁶. Afinal, como Marx escreve numa frase dos *Manuscritos*: “Compreende-se que a supra-sunção do estranhamento ocorre sempre a partir da forma de estranhamento que é potência (*Macht*) dominante”⁴³⁷.

Ou seja, nos *Manuscritos*, a radicalidade das necessidades da *Introdução* é traduzida na forma das necessidades humanas ricas, que tendem à inversão teórica e prática da redução capitalista de todas as necessidades à necessidade do ter e do correlato depauperamento do proletariado relativamente às suas próprias necessidades⁴³⁸. No fundo, a primeira crítica de Marx à economia política, dividida entre seus teóricos e a realidade ‘nacional’, é a crítica à redução das necessidades humanas ao perfil econômico, ou biológico-corporal.

O homem rico não é somente nos *Manuscritos* um motivo-guia – ou, num pensar da práxis *dialética* imanente à sociabilidade concreta, o fim lógico-societário que, pressuposto desde o começo como potência humana não-efetiva, pela negação do real imediatamente dado como fim, orienta a crítica e puxa o processo em sua direção. Vale ressaltar que tal referência permanece em obras maduras de Marx – embora sob a lógica de novos desdobramentos teóricos –, exercendo similar determinação, especialmente nos *Grundrisse*. Ágnes Heller lembra que, nas *Teorias da mais-valia*, Marx cita com entusiasmo a idéia de Galiani de que “a

⁴³⁶ *CFDH:I*, p. 9 – para as duas citações.

⁴³⁷ *MEFb*, p. 145.

⁴³⁸ A formulação é uma paráfrase modificada de ROVATTI, P. A. La nozione di bisogno tra teoria politica e ideologia. In: ROVATTI, P. A.; TOMASSINI, R.; VIGORELLI, A. *Bisogni e teoria marxista*, p. 48. Modificada porque concorda com Rovatti na identificação entre “necessidades radicais”, da *Introdução*, com as “necessidades ricas” dos *Manuscritos*. Mas discorda de que aí a posição marxiana “tende a ser |um|a simples inversão teórica” (*Ibidem* – sem grifo no original). Afora as passagens já citadas dos *Manuscritos*, bem como a d’A *sagrada família*, a vivência de Marx em Paris naquele ano, onde conhece o movimento operário e diversos grupos revolucionários, não permite mais uma leitura de que ali a sua crítica *tendesse* à mera operação *teórica*. Além disso, a passagem supracitada sobre as reuniões dos trabalhadores em Paris é quase que literalmente transcrita numa carta do mesmo período a Feuerbach, na qual complementa: “É entre esses ‘bárbaros’ da nossa sociedade civilizada onde a história *prepara* o elemento *prático* para a emancipação do homem” (MARX, K. a L. Feuerbach, Paris, 11.ago.1844. In: MARX, K. *Cuadernos de París*, p. 180 – sem grifos no original). Afinal, Marx considera que “o meio pelo qual o estranhamento procede é [ele] mesmo um [meio] *prático*” (*MEFb*, p. 87) – e nesse terreno ele deve ser combatido.

verdadeira riqueza (...) é o homem”⁴³⁹. Analogamente, o mesmo é frisado por Mészáros, que cita Marx nos *Grundrisse*: “A riqueza, considerada do ponto de vista material, não consiste em outra coisa do que na *multiplicidade das carências*”⁴⁴⁰ – idéia esta ilustrada com melhor clareza, ainda, em outra passagem projetiva:

Porém, de fato, se se despoja a riqueza de sua limitada forma burguesa, que é a riqueza senão a universalidade das necessidades, capacidades, gozos, forças produtivas, etc., dos indivíduos, criada no intercâmbio universal? [O que, senão] o desenvolvimento pleno do domínio humano sobre as forças naturais, tanto sobre as da assim chamada natureza como sobre sua própria natureza? [O que, senão] a elaboração absoluta de suas disposições criadoras sem outro pressuposto que não o desenvolvimento histórico prévio, que converte em objetivo esta plenitude total do desenvolvimento, isto é, do desenvolvimento de todas as forças humanas enquanto tais, não medidas por um padrão *pré-estabelecido*? [O que, senão uma elaboração como resultado do] qual o homem não se reproduz em seu caráter determinado senão que produz sua plenitude total? [Como resultado do] qual não busca permanecer como algo devindo senão que está no movimento absoluto de devir⁴⁴¹.

Por antítese, nos *Manuscritos* já está presente a noção de que a forma burguesa da riqueza é a mercadoria, que é circulação de capital como “*trabalho amontado*”⁴⁴², expropriação do objeto produzido. E que a forma emancipada dessa riqueza é a riqueza das necessidades e capacidades humanas, que aí figura como o pressuposto lógico da crítica. “Vê-se como entram para o lugar da *riqueza e miséria* nacionaleconômicas o *homem rico* e a *necessidade humana rica*”⁴⁴³. Crítica essa que exige, para lembrar a rubrica de Hegel, um novo “sistema de necessidades”. Mas um sistema *para além* das mediações da ilusão ética do Estado, arregimentado não por uma reforma moral do espírito humano, como pensaram dezoitistas e utópicos – e mesmo certos intérpretes do humanismo marxiano –, mas pela

⁴³⁹ GALIANI, F. apud MARX, K. cit. in: HELLER, *Op. cit.*, p. 105, nota 28 (na fonte original, a citação de Galiani aparece em MARX, K. *Teorias da mais-valia*, v. 3, p. 1315).

⁴⁴⁰ MARX, K. apud MÉSZÁROS, I. *Filosofia, ideologia e ciência social*, p. 194 (na fonte original, o trecho aparece em MARX, K. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, v. 2, p. 16).

⁴⁴¹ MARX, K. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, v. 1, p. 447-448.

⁴⁴² Cf. *MEFa*, p. 135.

⁴⁴³ *MEFa*, p. 101.

negação dialética das formas políticas da sociedade burguesa, que valorizam o capital e depreciam o homem. É o que Marx chama, nos *Manuscritos*, de “atividade em imediata sociedade com outros”⁴⁴⁴, meio de exteriorização e apropriação da vida *humana* que, em obras posteriores, aparecerá na fórmula “sociedade dos trabalhadores associados”.

3.2. Ser social e gramática das necessidades

Importando-se expressão de uma idéia corrente n’*A ideologia alemã*, contraposta aos filosofemas abstrativos da consciência-de-si – a de que a crítica materialista precisa de *pressupostos* –, argumentou-se que, nos *Manuscritos*, o pressuposto da crítica é a riqueza das necessidades, uma vez que tal referência aparece sustentando, no decorrer do referido texto, a impugnação das configurações históricas que promovem o seu estranhamento ou impedem seu desenvolvimento pleno, no que Marx enxerga um retrato do dilaceramento do homem, mormente, do trabalhador, no mundo da propriedade privada móvel.

Se esse entendimento, apreendido no lado *negativo* da crítica à sociedade capitalista, permitiu avançar na compreensão da idéia de que as necessidades constituem um elemento central na estrutura dos *Manuscritos* – e não um registro periférico –, nem por isso, entretanto, tal passo alcançou suficientemente o esclarecimento do *como* e do *porquê*, no sentido *positivo*, elas ocupam esse lugar.

Para além do prognóstico geral antevisto, de que essa dimensão positiva compõe o desdobre dialético da negação referida, enquanto adjudicação categorial do ser social emancipado, cabe especificar: a partir de que estatuto filosófico as necessidades se tornam relevantes para pensar a crítica e a emancipação? Isto posto, que lugar ou nexos de mediação pode encontrar ou oferecer a riqueza das necessidades no interior dessa mesma referência de

⁴⁴⁴ *MEFa*, p. 97.

valor teórico? E, nisto, que elo os *Manuscritos* e os *Cadernos* constituem com os temas da concepção negativa da politicidade e da emancipação humana dos já aludidos textos ‘políticos’ que os rodeiam, quais sejam, os artigos dos *Anais franco-alemães* e o *Glosas críticas* contra Ruge?

Se, desde a *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, Marx inscreve-se progressivamente como autor de uma filosofia materialista, que se consolida no trânsito da crítica da política à da economia, o fato é que em nenhum dos escritos anteriores ele apresentou os traços gerais de sua teoria do ser social tal como o faz nos *Manuscritos*, que conferem melhor inteligibilidade àqueles e às notas esparsas dos *Cadernos de Paris*. É a pista indicadora de que, no plano dos fundamentos, a gramática das necessidades deve ser procurada no interior das categorias relativas a essa teoria.

O homem é antropológica e ontologicamente definido, por Marx, como um ser social. “O caráter *social* é o caráter universal de todo o movimento; *tal como* a própria sociedade produz o *homem* como *homem*, assim ela é *produzida* por ele”⁴⁴⁵. No que respeita ao gênero humano, é uma definição que não faz exceções. Mesmo o trabalho intelectual mais solitário é uma atividade social, visto que não só a linguagem como os instrumentais desse trabalho são produtos histórico-sociais⁴⁴⁶.

Lógica contínua, Marx não concebe o indivíduo como ente isolado. “É sobretudo de evitar fixar de novo a ‘sociedade’ como abstração face ao indivíduo. O indivíduo é o *ser social*. A sua exteriorização de vida – mesmo que ela não apareça na forma imediata de uma

⁴⁴⁵ *MEFa*, p. 78.

⁴⁴⁶ Cf. *MEFa*, p. 94-95.

exteriorização de vida *comunitária*, levada a cabo simultaneamente com outros – é, por isso, uma exteriorização e confirmação da *vida social*⁴⁴⁷.

O ser social é um conceito complexo, rico, que guarda outras definições terminológicas, justamente por ser *caráter universal de todo o movimento e de toda a relação que envolva o homem*. É o caso das configurações do homem como ser natural/natural-humano e ser genérico, onde tem vez a conceituação marxiana da essência humana. É, portanto, um conceito genuinamente reflexivo, que se efetiva por mediações, tal como a realidade histórica que lhe corrobora.

Como já referido, Alfred Schmidt, contrariando a interpretação tradicional, afirmou que a relação de Marx com Feuerbach contra Hegel tem na questão do fundamento antropológico-natural, e não na do ateísmo em si, a sua herança principal⁴⁴⁸. Isso não é apenas um ‘detalhe’ a franquear uma vizinhança simples com o tema das necessidades humanas. É uma tese que desafia a pensar o que seria próprio ao revolvimento crítico desse naturalismo na recepção marxiana.

Parece adequado, então, adentrar por esse aspecto, centrado na *relação do ser natural-humano*, que ajuda a iluminar as categorias do ser social no que concerne às necessidades. E daí ir adiante, retomando, na parte final, o ser genérico na *relação dos homens entre si*, para

⁴⁴⁷ *MEFa*, p. 95.

⁴⁴⁸ Cf. capítulo 2, seção 2.2 deste estudo. Para evitar mal-entendido, cabe frisar que isso não significa dizer que a crítica feuerbachiana da religião não teve importância para Marx. Mas, sim, que o seu assento – e valor diferencial para Marx – tendeu rapidamente a repousar na questão do fundamento natural, base real de onde se podia denunciar não só os ardis da Idéia (crítica geral à especulação), como, igualmente, o estranhamento dos desejos e necessidades humanas, fixados no além-divino (crítica ao fenômeno religioso). Por seu lado limitado, o acento no natural implica lembrar, também, que a concepção feuerbachiana de essência humana – e das necessidades – exclui qualquer papel atribuído ao trabalho. Mesmo assim, o fato é que se *A essência do cristianismo* pudesse explicar, por si só, o central da influência de seu autor sobre Marx – como às vezes é sugerido –, essa obra teria surtido um impacto mais imediato sobre este quando de sua publicação. *Mas não foi o que ocorreu* (sobre essas questões ou pistas – cujo exame mais minucioso permanece uma tarefa em aberto –, ver capítulo 2, seções 2.1 e 2.2 deste estudo).

compreender, então, a gramática emancipatória *peculiar* às necessidades *ricas*, vértice das necessidades em Marx.

3.2.1. Necessidades e relação do ser natural-humano

Os *Manuscritos econômico-filosóficos* recusam taxativamente a derivação hegeliana da natureza pela Idéia⁴⁴⁹. Segundo Marx, o pensador abstrato⁴⁵⁰ reconhece a natureza como sensibilidade, mas vê sua exterioridade ao pensar como uma essência defeituosa em-si-mesma, uma vez que a justeza do seu próprio conceito já a toma por um ser posto pela Idéia e, assim, como potencialmente superado⁴⁵¹.

Se a natureza é uma determinação devinda da Idéia, então o homem também é apenas consciência-de-si, pois “só o espírito é a verdadeira essência do homem e a verdadeira forma do espírito é o espírito pensante, o espírito lógico, especulativo”⁴⁵². Mas, se, diferentemente, a natureza, pelo contrário, é uma determinação material em-si, independente do pensamento, então o homem é também um ser efetivo e, primeiramente, natural. Marx o ilustra com mordaz clareza: um “homem real, corpóreo, de pé sobre a terra bem redonda e firme, expirando e inspirando todas as forças da natureza”⁴⁵³. O que refina na conhecida passagem: “A natureza é o *corpo inorgânico* do homem [...]. O homem *vive* da natureza significa: a natureza é o seu *corpo*, com o qual ele tem de permanecer em constante processo para não morrer. Que a vida

⁴⁴⁹ “A natureza mostrou-se como a Idéia na forma do *ser-outro*” (*ECF*, II, § 247, p. 26).

⁴⁵⁰ Quanto à natureza, “abstrato”, para Hegel, é aquele que se mantém na relação natural, não mediada pelo espírito. Em certo sentido, é também uma posição de Marx, em suas formulações sobre o ser social, especialmente quando sob os efeitos do estranhamento. Mas o talhe materialista do seu pensamento leva-o também, constantemente, a se referir a “abstrato” como o ‘exagero’ daquele que faz elisão da natureza na relação do espírito.

⁴⁵¹ Cf. *MEFa*, p. 128.

⁴⁵² *MEFa*, p. 111.

⁴⁵³ *MEFa*, p. 116.

física e espiritual do homem esteja em conexão com a natureza, não tem outro sentido senão que a natureza está em conexão com ela própria, pois o homem é uma parte da natureza”⁴⁵⁴.

Na seção dedicada à crítica de Hegel, Marx expõe elementos de sua concepção do homem e reedita a idéia feuerbachiana que estabelece a incompletude ineliminável de todo ser natural vivo:

Um ser que não tenha a sua natureza fora de si não é nenhum ser *natural*, não toma parte na essência da natureza. Um ser que não tenha nenhum objeto fora de si não é nenhum ser objetivo. Um ser que não seja ele próprio objeto para um terceiro ser não tem nenhuma essência para o seu *objeto*, isto é, não se comporta objetivamente, o seu ser não é nenhum ser objetivo. Um ser não-objetivo é um *não-ser*. [...] Um ser *não objetivo* é um ser não real, não sensível, apenas pensado, isto é, apenas imaginado, um ser da abstração. Ser *sensível*, isto é, ser real, é ser objeto do sentido, ser objeto *sensível*, portanto ter objetos sensíveis fora de si, objetos da sua sensibilidade. Ser sensível é ser *que sofre*⁴⁵⁵.

A passagem está à altura de um modo materialista historicamente medular para se pensar a falta, as necessidades, o movimento e suas mediações em termos ontológicos. Não é à toa que, em Feuerbach, onde se baseia tal formulação, o texto aparece diretamente orientado à questão das necessidades como fundamento do ser objetivo⁴⁵⁶. E o seu lastro clássico pode ser entrevisto na lembrança de que, para o sentido semântico oposto, Aristóteles definiu, entre os seus significados de “*perfeito*”, as coisas que “não têm nenhuma de suas partes fora de si no âmbito do seu gênero” e, assim, “relativamente ao seu bem, *não carecem de nada*”⁴⁵⁷.

Baseado no contraste dessa noção negativa de que um ser que não tenha um objeto fora de si é um *não-ser* – um ser irreal, imaginário –, Marx assegura-se de que o homem é um ser sensível objetivo. O que é explicado na imbricadura de que “o homem como ser sensível objetivo é portanto um ser *que sofre* e, porque sente o seu sofrimento, um ser *apaixonado*”. E

⁴⁵⁴ MEFa, p. 67.

⁴⁵⁵ MEFa, p. 117.

⁴⁵⁶ Cf. TPRF, § 43, p. 58-59 – ver citação no capítulo 2, seção 2.1 deste estudo.

⁴⁵⁷ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 1021b, p. 241 – sem grifos no original.

acrescenta: “A paixão [*Leidenschaft, Passion*] é a força essencial do homem tendendo energicamente para o seu objeto”⁴⁵⁸. Ou seja, o *sofrer* diz tanto das limitações e condicionamentos do homem como ser natural, quanto de suas forças vitais *essenciais* voltadas não a outra coisa senão aos objetos que, como Marx estabelece, são *objetos essenciais seus*, isto é, de caráter decisivo, pois “*objetos da sua necessidade [...] indispensáveis para o acionamento e confirmação das suas forças essenciais*”⁴⁵⁹.

A propósito, Bertell Ollman observa que, “nos escritos de Marx, a ‘necessidade’ está ligada sempre à ‘capacidade’, como meio através do qual o homem se apercebe da existência desta última. No homem, cada capacidade vai acoplada a uma necessidade peculiar vinculada com os objetos necessários para sua realização, para dar-se a conhecer e facilitar seu desenvolvimento enquanto tal”⁴⁶⁰. As necessidades não radicam no homem como um registro no sentido comum de “*passivo*”, cindido de sua potencialidade ativa, senão que a compõem num dueto essencial. Sofrimento, passividade ou padecimento são aqui sinônimos de afetação sensível material⁴⁶¹. Não de inatividade, inação. No resumo de Mészáros: “As necessidades produzem poderes, tal como os poderes produzem necessidades”. De modo que “sofrimento, sentimento e paixão constituem, portanto, uma unidade dialética, que é inerentemente ativa”⁴⁶².

O descompasso histórico entre essas dimensões é resultado do que Marx denomina como estranhamento, cujas quatro formas são bem representativas da fratura dessa correlação

⁴⁵⁸ *MEFa*, p. 117 – para as duas citações.

⁴⁵⁹ *MEFa*, p. 116.

⁴⁶⁰ OLLMAN, B. *Alienación*, p. 101.

⁴⁶¹ “Na linguagem feuerbachiana de Marx, ‘passivo’ e ‘material’ são sinônimos” (PAPAIOANNOU, K. Introduction. In: MARX, K.; ENGELS, F. *La première critique de l’économie politique*, p. 24, nota 1).

⁴⁶² MÉSZÁROS, I. *Marx: a teoria da alienação*, p. 163 e 180 – respectivamente, para as duas citações. Também Márkus e Lefebvre acentuam a imbricação ativa necessidades–capacidades: “A necessidade é, ao mesmo tempo, ato (atividade) e relação, em si mesma complexa, com a natureza, com outros seres humanos, com objetos” (LEFEBVRE, H. *Sociologia de Marx*, p. 30); “é muito característico da concepção marxiana do homem que não separe taxativamente as necessidades das capacidades, senão que as considere determinações reciprocamente condicionadas do indivíduo concreto ativo” (MÁRKUS, G. *Marxismo y “antropología”*, p. 22, nota 25).

constitutiva⁴⁶³, onde, quanto mais o operário empenha a sua atividade, tanto menos pode fruir: miséria do trabalho com miséria das necessidades resta aí como única mutualidade possível – o que não deixa de ser a confirmação *negativa* da tese anterior, pois “o operário tem a infelicidade de ser um capital *vivo* e portanto *necessitado* [*bedürftiges*]”⁴⁶⁴, obrigando-se a trabalhar. Mas a desgraça do operário não é de ser lida aqui no seu elemento contingente, isto é, só como *fato político*, mas como resultante de uma inequação relativa a uma dura verdade constitutiva do ser.

O tema do sofrer ou padecer, sobre o qual Marx insiste no texto, está diretamente ligado à determinação do homem como um *ser de necessidades*. Mais do que isso: uma das necessidades mais básicas e simples já constitui, para ele, a condição de afirmação desse ser: “A fome é a necessidade confessada do meu corpo de um *objeto* que lhe é exterior, indispensável à sua integridade e exteriorização da sua essência”⁴⁶⁵. Esta formulação não tem um sentido estreito, pobre. Indispensabilidade para a exteriorização de sua essência, *mutatis mutandis*, deve entender-se na acepção do que dirá, posteriormente, n’*A ideologia alemã*, ao falar de que “os homens devem estar em condições de viver para poderem ‘fazer história’”⁴⁶⁶. É onde as necessidades aparecem como um dos pressupostos materialistas da história, que sustentam a crítica de Marx ao pensamento filosófico neo-hegeliano, que dispensa a análise séria das condições materiais da existência⁴⁶⁷. Sobre a base religiosa do pensar sem pressupostos, esclareceu Feuerbach: “A *ausência absoluta de pressuposição* – o começo da filosofia especulativa – não é outra coisa senão *a ausência de pressuposição e de começo do*

⁴⁶³ Cf. seção 3.1 deste capítulo.

⁴⁶⁴ *MEFa*, p. 75.

⁴⁶⁵ *MEFa*, p. 117.

⁴⁶⁶ MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*, p. 39.

⁴⁶⁷ Cf. *Ibidem*, p. 39-41.

*ser (Wesen) divino, sua aseidade*⁴⁶⁸. Faz sentido, porque Deus, como entidade perfeita, dá-se por si próprio e não necessita de nada.

Aplicando-se a idéia de Aristóteles no seu modo inverso: o homem, como ser imperfeito, é um ser que tem uma parte fora de si no âmbito do seu gênero e, nesta medida, um ser que *necessita* sempre de algo relativamente ao seu *bem*. Traduzindo na linguagem marxiana, *o homem*: a) *é* ser imperfeito porque é um ser histórico e não um deus; b) *tem* uma parte fora de si, porque é integrante da natureza, que é seu corpo inorgânico e não habita internamente à sua consciência-de-si; c) *tem* esta parte no âmbito do seu gênero porque, como ser social, é um ser natural-humano – do contrário, não seria um ser genérico; d) *necessita* sempre de algo relativo ao seu bem porque precisa afirmar-se sob tais determinações; e) *tem* na sua necessidade a sua noção do bem, para onde dirige a sua paixão, a um objeto sensível ou subjetivo; f) *é* ser sensível... e sofrer é a sua empatia do mundo exterior.

Mesmo que já se esteja falando do homem e se tenha relacionado as necessidades com o trabalho, é importante aceitar aqui uma questão incontornável: afinal, no que um fundamento que parte da natureza é relevante para compreender o homem, se os animais também são seres incompletos e possuem necessidades? Em favor da *diferença* específica do homem, a resposta marxista precisa realmente sair das necessidades e ir até o trabalho criativo, do qual os animais não são capazes. O trabalho não só satisfaz como recria as necessidades do homem. É de sua condição emancipada que depende o enriquecimento substantivo dessas necessidades. E não só a sua multiplicação estranhada, movida e capturada pela lógica reificadora das mercadorias. De fato, para Marx, o trabalho não faz apenas tudo isso, como constitui o homem como homem e, com isso, a própria necessidade hominizada. É o trabalho, portanto, que distingue, por um salto qualitativo sem par na natureza não-racional, o ser social

⁴⁶⁸ TPRF, § 13, p. 87.

do ser puramente natural. Esse é, aliás, o grande elogio de Marx a Hegel⁴⁶⁹, ao mesmo tempo que o seu afastamento substancial do naturalismo contemplativo de Feuerbach⁴⁷⁰ que, sem o trabalho, permanecia como coisa imediata, como uma entificação apenas externa aos homens⁴⁷¹.

Bem, mas a questão permanece, pois, se a resposta é encontrável *só no trabalho*, então que valia tem, em tal quadro, falar das necessidades ‘a partir’⁴⁷² da indistinguível condição de que os seres naturais são incompletos? Para enfrentar essa questão a contrapelo, isto é, por um viés não muito convencional, a resposta marxista agora deve ser outra, qual seja, a de que, de fato, o que importa aí não é mais tanto a diferença, mas sim *a semelhança*. Por quê? Porque,

⁴⁶⁹ “A grandeza da *Fenomenologia* de Hegel e do seu resultado final – da dialética, da negatividade como princípio motor e gerador – é [...] que Hegel apreende a autogeração do homem como um processo [...]; que ele, portanto, apreende a essência do trabalho e concebe o homem objetivo, verdadeiro, porque homem real, como resultado do seu próprio trabalho” (*MEFa*, p. 112).

⁴⁷⁰ Talvez não haja melhor descrição da relação de Marx com Hegel e Feuerbach, no que se refere ao trabalho como atividade humana sensível, do que aquela que ele mesmo escreveu na I tese *Ad Feuerbach*: “O principal defeito de todo materialismo até aqui (incluído o de Feuerbach) consiste em que o objeto, a realidade, a sensibilidade, só é apreendido sob a forma de *objeto ou de intuição*, mas não como *atividade humana sensível*, como *práxis*, não subjetivamente. Eis porque ocorreu que o aspecto *ativo*, em oposição ao materialismo, foi desenvolvido pelo idealismo – mas apenas abstratamente, pois o idealismo, naturalmente, desconhece a atividade real, sensível, como tal. Feuerbach quer objetos sensíveis – realmente distintos dos objetos do pensamento: mas não apreende 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 apreendida e fixada em sua forma fenomênica judaica e suja. Eis porque não compreende a importância da atividade ‘revolucionária’, ‘prático-crítica’” (MARX, K. Teses sobre Feuerbach. In: *Op. cit.*, p. 125).

⁴⁷¹ É importante sublinhar que os elogios de Marx ao termo “naturalismo” nos *Manuscritos* são feitos já num contexto de mediação com o trabalho, o que não significa, porém (cf. infra), que a natureza soçobre como algo aniquilado. O naturalismo na recepção marxiana é já a relação intrínseca entre necessidades e atividade humana, tal como observou David McLellan: “Marx parecia entender a natureza como tudo o que era oposto ao homem, o que lhe proporcionava um campo de atividade e satisfazia as suas necessidades. Eram estas necessidades e atividades que faziam a natureza do homem. Marx chamava sua visão de ‘naturalismo’ porque o homem estava orientado para a natureza e satisfazia suas necessidades na e através da natureza, mas também, mais fundamentalmente, porque o homem era parte da natureza” (McLELLAN, D. *Karl Marx*, p. 142).

⁴⁷² ‘*A partir*’ entre aspas porque no sentido de *fazer apreciação de tal referência*, isto é, tentar entender que teor e alcance pode ter em Marx a idéia da natureza como um pressuposto material sobre o qual se desenvolve a atividade humana. Ou, melhor dizendo: recusar o seu veto epistemológico. Trata-se, assim, de um procedimento metodológico para a investigação e exposição temática, e não do contrabando da sugestão sub-reptícia de que Marx estaria querendo explicar a história por via de uma antropogênese primitiva retilínea, coisa que já nos *Manuscritos* ele rechaça: “Não nos transportaremos – como o economista nacional quando quer explicar – para uma situação originária fictícia. Uma tal situação originária nada explica” (*MEFa*, p. 61). Marx prefere partir de um fato que lhe é *presente*: as condições do trabalho estranhado (Cf. *Ibidem*, p. 62). Não obstante, vale relembrar: a *consideração* da anterioridade genética da natureza é fundamental para Marx se diferenciar de Hegel recorrendo a uma base empírica, e não mais a uma natureza concebida “como pura negatividade, como algo destituído de qualquer espessura ontológica que, portanto, está destinado a ser suprimido pela esfera do espírito” (DUARTE, R. *Marx e a natureza em O capital*, p. 40).

em Marx, o ser social não é uma categoria que exclui ou anula o ser natural do homem. Este é, para ele, aliás, o defeito do idealismo. Não só não o exclui como o requer, pois, sem ser natural, não há ser social. Para saber disso, basta retomar a reciprocidade marxiana necessidades–capacidades: sem o trabalho, não há necessidades hominizadas; mas sem elas o trabalho não tem objeto constitutivo movente⁴⁷³. Enfrentada a questão da pergunta acima, o anteriormente disposto fará melhor sentido para potencializar a compreensão do estatuto filosófico das necessidades nos *Manuscritos*.

Se Marx mesmo faz a distinção entre homem e animal – com o que inclusive ilustra suas críticas do estado do homem sob o capitalismo⁴⁷⁴ –, por outro lado, para ele, o homem é, mas não é *apenas* ser natural. O homem, para Marx, é ser natural-*humano*, que sofre as determinações da natureza porque é ser sensível, mas não se fecha nelas, tal como ocorre com os animais, porque é ser sensível-ativo – ainda como eles –, mas, *além deles*, como já indicado, é ser *social-criativo*. Ou, na definição central de Marx, é *ser genérico*: “O homem, porém, é não apenas ser da natureza, mas ser da natureza *humano*; isto é, ser que é para si próprio, por isso *ser genérico*, como tal ele tem que se confirmar e acionar tanto no seu ser como no seu saber”⁴⁷⁵.

Assim, para Marx o ser genérico é ser *relacional*, em hipótese alguma uma noção metafísica, cindida da natureza ou pré-posta à história. Antes, para lembrar uma fórmula lukacsiana, o homem é um ser em processo, um ser que responde. Tanto que Marx não pensa

⁴⁷³ É o que, num sentido dinâmico, mediado pela atividade da consciência, e não por um ditame retilíneo biológico, expressou Lukács: “Tão-somente o carecimento material, enquanto motor do processo de reprodução individual ou social, põe efetivamente em movimento o complexo do trabalho; e todas as mediações existem ontologicamente apenas em função da sua satisfação. O que não desmente o fato de que tal satisfação só possa ter lugar com a ajuda de uma cadeia de mediações, as quais transformam ininterruptamente tanto a natureza que circunda a sociedade, quanto os homens que nela atuam, as suas relações recíprocas, etc.” (LUKÁCS, G. As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem. *Temas de ciências humanas*, v. 4, p. 5).

⁴⁷⁴ Como, por exemplo, na emblemática passagem na qual afirma que, sob o regime do trabalho estranhado, o homem se torna animal e o animal se torna humano (Cf. seção 3.1 deste capítulo).

⁴⁷⁵ *MEFa*, p. 117-118.

só na relação social entre homens, mas também numa relação dinâmica posta por sua própria concepção de ser natural-humano, que institui a imbricadura natureza–homem, a partir do que nenhuma das duas ‘partes’ permanece isolada, mas como movimento dinâmico: “Portanto, nem os objetos *humanos* tal como imediatamente se oferecem são objetos da natureza, nem o *sentido humano*, tal como imediatamente *é*, objetivamente *é*, *é* sensibilidade *humana*, objetividade humana; nem a natureza – objetivamente – nem a natureza subjetivamente está imediatamente dada, de um modo adequado, ao ser *humano*”⁴⁷⁶. Com efeito, Marx critica Hegel por fazer a consciência abstrair ou suprassumir a natureza a tal ponto que “o saber é o seu único ato”⁴⁷⁷. Contra isso, estabelece que “não só no pensar, mas com *todos* os sentidos se afirma portanto |o| homem no mundo objetivo”⁴⁷⁸. Sentidos esses que são históricos, ao mesmo tempo em que “a história é a verdadeira história natural do homem”⁴⁷⁹. Na síntese de Schmidt: “A história natural e a história humana constituem para Marx uma unidade na diversidade. Com isso, não resolve a história humana na pura história natural, nem a história natural na história humana”, uma vez que nesta “se prolongam os fatos característicos da história pré-humana”⁴⁸⁰.

Se o conceito de *ser natural-humano* já sugere, por si, que não é apenas ser natural, igualmente indica não ser só ente humano puro. Esse sentido conexo – *desde o homem*, que é posterior à natureza – é o que explica a controversa passagem onde Marx afirma: “Mas também a *natureza*, tomada abstratamente, para si, fixada na separação do homem, é para o

⁴⁷⁶ *MEFa*, p. 118.

⁴⁷⁷ *MEFa*, p. 119.

⁴⁷⁸ *MEFa*, p. 98. Para um detalhamento das capacidades e sentidos que caracterizam e potencializam o ser genérico, como ver, ouvir, sentir, pensar, etc., ver a seção “9. El hombre genérico”, de OLLMAN, *Op. cit.*, p. 109-111.

⁴⁷⁹ *MEFa*, p. 118.

⁴⁸⁰ SCHMIDT, A. *El concepto de naturaleza en Marx*, p. 41 – para as duas citações.

homem *nada*”⁴⁸¹. De fato, numa cisão irreflexa, idealística ou estranhada, ela é (representa) *para ele* nada. Embora disso não siga que ela *em si*, antes dele, é nada. Ou, o que é o mesmo: de que a natureza existe só porque o homem a reconhece. Destarte, a afirmação de Marx implica que, para o homem, ela só pode fazer sentido como relação mediada no plano real da vida, o que pressupõe a existência material da natureza e não exclui a sua anterioridade ao homem.

No parágrafo seguinte, Marx reprisa a tese como crítica às mediações ‘positivistas’⁴⁸² que o pensamento abstrato estabelece para determinar a ‘figura’ da natureza: “a natureza apenas lhe repete numa forma sensível, exterior, as abstrações lógicas”, para quem ela “separada, diferenciada destas abstrações é *nada*, um *nada asseverando-se como nada*, é *desprovida de sentido* ou tem apenas o sentido de uma exterioridade que tem que ser superada”⁴⁸³. Ou seja, a natureza não deve a sua existência às operações e ao reconhecimento do espírito humano. Assim, se, na primeira referência à tese, a afirmação de Marx tem um sentido epistemológico, apenas mediatamente ontológico, nesta segunda adquire um sentido diretamente ontológico, pois se trata de uma crítica justamente à posição teórica que se efetiva num homem que faz elisão à natureza, que Marx qualifica apropriadamente de “si-mesmo abstraído” ou “egoísta abstrato”⁴⁸⁴.

⁴⁸¹ *MEFa*, p. 126.

⁴⁸² Alusão ao que Marx chama de “positivismo incrítrico” (*MEFa*, p. 111), o que não tem a ver com o positivismo tal como conhecido desde Auguste Comte. Mas sim com o fato de que o idealismo pensa o mundo como uma posição (exteriorização) do espírito, critica o resultado disso como estranhamento a ser suprassumido de volta no espírito, mas não é crítico daquilo donde parte tal estranhamento, ou seja, da sua própria operação espiritual especulativa.

⁴⁸³ *MEFa*, p. 127 – para as duas citações.

⁴⁸⁴ Cf. *MEFa*, p. 114.

Ao falar do homem natural, Marx, evidentemente, fala mais do homem do que do animal, visto que aquele gera a sociedade como ‘segunda natureza’⁴⁸⁵, que pode manter um tanto ‘latente’ o elemento da naturalidade. Mas nunca o suprime por completo. Marx se refere à sociedade como *ressurreição*, e não como final da natureza⁴⁸⁶. Em tal ‘sobrevivência’, o decisivo é que *o estatuto residualmente natural das necessidades alcança a figura histórica do homem*, independente de que nele tais necessidades se refinem e multipliquem infinitamente. Por mais evoluído que seja o processo social, do homem “a natureza é o seu *corpo* [inorgânico], com o qual ele tem de permanecer em constante processo para não morrer”⁴⁸⁷. É por isso que “a *morte* aparece como uma dura vitória do gênero sobre o indivíduo *determinado* e parece contradizer a sua unidade; mas o indivíduo determinado é apenas um *ser genérico determinado*, como tal mortal”⁴⁸⁸. Seria um argumento banal... – se não compusesse o texto de Marx!

Isso significa que o indivíduo, já qualificado em Marx como social, sofre, mesmo como ser genérico – com todos os seus atributos e desenvolvimentos humanos, que o guindam muito acima da simplória rudeza natural –, desse espantoso condicionamento irrevogável, ditado pela pertença humana ao gênero animal⁴⁸⁹ – a *mortalidade*. O que é a morte senão a

⁴⁸⁵ “A sociedade é a ‘segunda natureza’ do homem, no sentido de que as necessidades naturais originais são transformadas por ela e, ao mesmo tempo, integradas numa rede muito mais ampla de necessidades, que são, no conjunto, o produto do homem socialmente ativo” (MÉSZÁROS, *Op. cit.*, p. 156).

⁴⁸⁶ “A *sociedade* é a unidade de essência completada do homem com a natureza, a verdadeira ressurreição da natureza, o naturalismo consumado do homem e o humanismo consumado da natureza” (MEFa, p. 94).

⁴⁸⁷ *Loc. cit.* (MEFa, p. 67).

⁴⁸⁸ MEFa, p. 95.

⁴⁸⁹ Interpreta-se que, na passagem citada, Marx esteja se referindo ao gênero animal, pois ele está contrapondo um modo de ser *maior* que atua sobre o *menor* do indivíduo, onde há uma supremacia final da morte sobre a vida. Se o indivíduo já é o ser social, se dele não se faz mais abstração frente à sociedade (cf. supra), então, em tese, o gênero não poderia aí ser o gênero humano, pois este não possui relação de hierarquia com o ser social. Noutra parte do texto, Marx se refere a que “a vida genérica, tanto entre os homens como entre os animais, fisicamente consiste primeiro em que o homem (tal como o animal) vive da natureza inorgânica [...]” (MEFa, p. 66). Depois ele prossegue descrevendo os avanços do homem sobre a natureza, etc. Assim, a tendência, e mesmo a dominância do seu pensamento nos *Manuscritos*, é a de diferenciá-los. Mas há um ponto em que a vida genérica aparece como uma determinação comum entre os homens e os animais. É um momento que pode ser um

força da determinação material-ontológica das necessidades a triunfar sobre o ser estruturalmente incompleto?! No lado humano, subjetivo, as necessidades são infinitas. No lado natural, objetivo, há o ser finito, mortal. Não é à toa que a necessidade humana mais acalentada, a de autoconservação, tenha gerado, na sua impossibilidade de satisfação infinita, o que Feuerbach desmistificou exemplarmente como o segredo antropológico da religião. Sem esquecer que a autoconservação também acalentou, mesmo no plano especulativo, a teoria hegeliana do reconhecimento, cujo aceite da dominação em primeira instância driblava a morte como “senhor absoluto”⁴⁹⁰.

É verdade, como argumenta Ágnes Heller, que em Marx nem a necessidade mais básica da fome é vista como puramente natural, pois a sociabilidade humana requalifica a forma de sua saciação. Marx realmente escreveu que a fome humana é fome de garfo e faca⁴⁹¹. Mas também asseverou, nos *Manuscritos*, que “para o homem esfomeado não existe a forma humana da comida, mas apenas a sua existência abstrata como comida”⁴⁹², que não se distingue da nutrição animal. Mesmo não conceituando as necessidades em Marx como ontológicas, Heller está de acordo sobre que ele não suprime a necessidade natural, embora para essas ela prefira usar o conceito de “limite existencial para a satisfação das necessidades” ou “necessidades necessárias” (*notwendigen Bedürfnissen*⁴⁹³), pois ela se dá conta de que, no

primitivo dormente, mas conservado, que se manifesta determinante no final – na morte. Esse ponto comum, evidentemente, não pode ser a generidade humana, senão que a animal.

⁴⁹⁰ Cf., respectivamente, seções 2.1 e 1.2 deste estudo.

⁴⁹¹ “A fome é fome, mas a fome que se satisfaz com carne cozida, que se come com faca ou garfo, é uma fome muito distinta da que devora carne crua, com unhas e dentes” (MARX, K. *Para a crítica da economia política*, p. 9).

⁴⁹² *MEFa*, p. 98.

⁴⁹³ A convenção é proposta pelo tradutor espanhol José Francisco Ivars (Cf. HELLER, *Op. cit.*, p. 16, nota **).

estudo de um autor que dedicou a sua vida a denunciar a tragédia da miséria econômica, seria realmente muito aristocratismo teórico ignorar a morte de milhões pela fome⁴⁹⁴.

O caráter ontológico das necessidades no homem aparece, de forma mais clara, numa observação de Marx ao início da seção sobre o “Dinheiro”, cujo teor é categórico em não resumir a questão ao viés antropológico: “as sensações, paixões, etc., do homem não são apenas determinações antropológicas em sentido próprio, mas verdadeiramente afirmações (naturais) de essência [*Wesens(Natur)bejahungen*] ontológicas”⁴⁹⁵, que se efetivam pela determinação já exposta de que seu objeto é sensível e essencial para elas. Isso mostra que, ao falar das necessidades – já que, como visto, as paixões as pressupõem –, a filosofia de Marx não lida com uma terminologia de gênese abstrata, mas a partir de uma lógica de condições naturais inerentes ao homem, o ser social. E mais: que neste se desdobram subjetivamente, podendo sempre ser modificadas, mas jamais universalmente anuladas, subtraídas. No homem, inclusive, as necessidades permanecem mais facilmente do que o trabalho. Mesmo o indivíduo incapacitado é um ser necessitado.

Mas, se a sociabilidade não elimina no homem a base ontológica radical, esta, por sua vez, não impede – exceto em condições adversas – os seus desdobramentos sociais, sem os

⁴⁹⁴ Cf. *Ibidem*, p. 33. É sabido que o tema da fome é controverso e suscita, inclusive, certos preconceitos. Um exemplo é Ernst Bloch, que foi criticado por incluir o assunto na sua análise das condições materiais da existência. Luiz Bicca o defendeu dizendo que ele tentava evitar “um tipo de antropocentrismo baseado em argumentos da crítica do conhecimento, a qual proíbe a pergunta especulativa pelo ser na natureza” (Cf. BICCA, L. *Marxismo e liberdade*, p. 69-70, nota 16 e p. 62).

⁴⁹⁵ *MEFa*, p. 146-147. Henri Lefebvre é um autor que não passa batido por essa passagem e afirma que “o fundamento do ser humano na natureza pode legitimamente ser tomado por ontológico”, mas ressalva que não se deve “ontologizar” a história, porque receia que isso seria uma separação do humano em relação ao natural (Cf. LEFEBVRE, H. *Op. cit.*, p. 31). A respeito desse viés observado por Lefebvre, vale ressaltar que o sentido em que se procura conduzir a argumentação nesta seção não é o da separação, mas o da unidade dialética entre homem e natureza, não perdendo de vista que Marx falou de ser *natural-humano*, e não só de um ou só de outro. Assim, não se pretende aqui contrabandear qualquer ‘ontologização’ da história num sentido que faria lembrar um hegelianismo materialista ou a mecânica da dialética da natureza de Engels. Aliás, se esta seção se apóia, nalgumas passagens importantes, em Lukács, convém lembrar que ele próprio recusou enfaticamente tal teoria engelsiana, concordando que a deformação do estalinismo teria nela suas raízes filosóficas (Cf. LUKÁCS, G. *Pensamento vivido*, p. 107).

quais não se poderia falar, propriamente, de *homem*⁴⁹⁶. Só os animais permanecem na *ontologia pura abstrata* da falta. Em grande medida, é por isso que as necessidades são aqui ditas ontológicas (ou ontológico-sociais): porque acionam o ser social subjetiva e praticamente, e não porque se fechem finalmente sem quaisquer mediações⁴⁹⁷ – só a morte representa esse mudo epílogo. Nessa linha de raciocínio, escreveu Mészáros:

⁴⁹⁶ Lefebvre fala de “duplo fundamento de toda *práxis*: o sensível, de um lado, e, do outro, a atividade criadora, estimulada pela necessidade que ela transforma. [...] O trabalho é produtor de objetos e de instrumentos de trabalho. Mas ele também é produtor de novas necessidades; necessidades na produção e necessidades da produção. As necessidades novas em quantidade e em qualidade reagem sobre aqueles que lhes deram origem. Assim, pouco a pouco, a necessidade atinge as formas mais altas e mais profundas, mais sutis e mais perigosas [...]” (LEFEBVRE, H. *Op. cit.*, p. 32).

⁴⁹⁷ Depois de Kant e da querela instituída após a publicação da *Ontologia do ser social*, de Lukács, não há como usar o termo ontologia sem se prestar devidas contas. Assim, torna-se necessário esclarecer que neste estudo não se concebe ontologia como o que *doravante* não admite mediações (exceto no caso da morte). Pelo contrário, pensa-se em algo que estrutura materialmente a *possibilidade de ser das relações sociais* e que, nalgum grau, *permanece* informando mediatamente, por determinação gradativamente social, o decorrer do desenvolvimento histórico. Por exemplo: assim como é absurdo pensar o ser social como um ser perfeito, sem necessidades, também o é somente com necessidades naturais. Dentro disso, um princípio básico da dialética já ensina: o que se conserva media(-se). A definição de Marx de que “a essência humana [...] em sua realidade é o conjunto das relações sociais” (MARX, K. Teses sobre Feuerbach. In: *Op. cit.*, p. 127) deixa claro que ele, ao usar o conceito de essência, típico do pensamento ontológico, não lidava com o mesmo no sentido estreito que, em tal caso, com razão, é combatido, por exemplo, no penetrante livro de SCHMIDT, A. *El concepto de naturaleza en Marx*. Em contrapartida, porém, tal uso diferenciado que faz Marx implica que não é preciso *negar universalmente* aspectos ontológicos em sua teoria como se esta fosse a *conditio sine qua non* para livrá-lo do peso de tal tradição. Chegado a este ponto, o problema não é que, quando se fala positivamente de lineamentos ontológicos em Marx, se esteja atribuindo a ele um conceito tradicional de ontologia, no sentido de essências apriorísticas ou imutáveis. Aliás, José Chasin, o mais enfático defensor da questão no Brasil, foi cauteloso ao escrever, num texto póstumo: “em Marx não há uma *ontologia do trabalho*, ou seja, uma composição ontológica urdida, supostamente, a partir de um igualmente hipotético *paradigma do trabalho*, nem muito menos qualquer ontologia do trabalho restrita à sua positividade. Há, sim, o estatuto e os lineamentos de uma ontologia da sociabilidade ou do ser social, isto é, do ser autoconstituente, na qual o trabalho é uma categoria central ou fundante [...]”. À frente, complementou: “Insistir na defesa do estatuto ontológico marxiano, das legalidades das estruturas reais, não implica [a] admissão imediata da sua validade integral, mas o imperativo de o investigar, pois não é conhecido até hoje” (CHASIN, J. *Ad Hominem: rota e prospectiva de um projeto marxista. Ensaios ad hominem*, t. 1, p. 12 e 16). Assim, o problema se constitui, na verdade, por um modo invertido: são os críticos que atribuem sempre o mesmo suposto uso tradicional do termo que não cogitam pensar em outro conceito de ontologia senão o próprio que acusam, como se tal conceito tivesse, aí sim, ele mesmo, uma essência invariável que tornasse impossível lhe atribuir outro sentido que não aquele determinístico ou a-histórico que a metafísica clássica ou medieval lhe consagrou. Ou seja, a crítica conseqüente do ontologismo duro deve pressupor que os próprios conceitos são históricos, inclusive o de ontologia – e que, portanto, há, por assim dizer, espaço ontológico (abertura lógica) para pensá-lo com a(im)plicações diferentes. Pois isso significa conceder, ao processo de elaboração conceitual, tudo o que o justo combate à ontologia tradicional preconiza, ou seja, a dimensão da criatividade e das alternativas, isto é, a liberdade humana. Vale anotar, a propósito, sobre dois autores marxistas que deram importância ao termo – Bloch e Lukács –, que, sobre o primeiro, Luiz Bicca argumentou que a base de sua ontologia visava a, justamente, comprovar a viabilidade da transformação social emancipatória (Cf. capítulo “I. A fundamentação ontológica da possibilidade da liberdade”. In: BICCA, *Op. cit.*, p. 15-59), o mesmo tendo afirmado, em relação ao segundo, o texto de OLDRINI, G. Em busca das raízes da ontologia (marxista) de Lukács. In: PINASSI, M. O.; LESSA, S. (orgs.). *Lukács e a atualidade do marxismo*, p. 73 – tese que é desenvolvida em LESSA, S.

Positivamente, o homem deve ser descrito em termos de suas necessidades e poderes. E ambos estão igualmente sujeitos a modificações e desenvolvimento. Em conseqüência, não pode haver nada de fixo em relação a ele, exceto o que se segue necessariamente de sua determinação como ser natural, ou seja, o fato de que ele é um ser com *necessidades* – de outro modo não poderia ser chamado de ser natural – e *poderes*, sem os quais não poderia sobreviver⁴⁹⁸.

Da afirmação de que a natureza seja para o homem somente a partir do seu ‘toque’, não decorre, portanto, que Marx a considere somente *nisso*. Com efeito, Marx não ignora que o idealismo tenha mediações; ele recusa que essas mediações anulem o ser da natureza. Por que defenderia mediações materialistas que redundassem no mesmo? Em Marx, a natureza *permanece* como base real condicionadora da existência – e não só como condicionada –, embora interpretações epistemológicas do ‘toque’ tendam, não raro, a reduzir a presença de fundo da naturalidade em Marx, ou a confiná-la numa suprassunção absoluta no ser social, como se este pudesse dar uma volta açambarcadora sobre ela, praticamente nulificando-a enquanto tal. Sem reconhecer a distinção dos dois vieses da tese de Marx aqui discutida sobre a natureza, o sentido epistemológico recusa o ontológico porque se funde nele (adquire os seus direitos) para negá-lo. Contra essa perspectiva, afirmou Kosík:

A realidade não é (autêntica) realidade *sem* o homem, assim como não é (somente) realidade do homem. [...] *Como homem ele está junta e concomitantemente na natureza e na história*. Como ser histórico e, portanto, social, ele humaniza a natureza, mas também a conhece e reconhece como totalidade absoluta, como *causa sui* suficiente a si mesma, como condição e pressuposto da humanização. [...] Na indústria, na técnica, na ciência e na cultura, a natureza existe para o homem como natureza *humanizada*, mas isto não significa que a natureza em geral seja uma “categoria social”. O conhecimento da natureza e o domínio da natureza são socialmente condicionados, e *neste* sentido a natureza é uma categoria social

Lukács: por que uma ontologia no século XX? In: BOITO JR., A. et al. (orgs.). *A obra teórica de Marx*, p. 159-170. Sobre tal questão em Lukács, ver ainda TERTULIAN, N. Uma apresentação à Ontologia do ser social, de Lukács. *Crítica marxista*, n. 3, p. 54-69 e LESSA, S. Para uma ontologia do ser social: um retorno à ontologia medieval? In: ANTUNES, R.; RÉGO, W. L. (orgs.). *Lukács*, p. 62-73. Por fim, sobre a legitimidade de se ver aspectos ontológicos nos *Manuscritos* de Marx, há, embora pluralmente, reconhecimento de diversos autores.

⁴⁹⁸ MÉSZÁROS, *Op. cit.*, p. 149.

que varia historicamente, mas a absoluta existência da natureza não é condicionada por coisa alguma e por ninguém⁴⁹⁹.

De modo similar, na sua obra derradeira, especialmente dedicada à análise do ser social, Lukács argumentou: “O ser social – em seu conjunto e em cada um dos seus processos singulares – pressupõe o ser da natureza inorgânica e orgânica. Não se pode considerar o ser social como independente do ser da natureza, como antíteses que se excluem, o que é feito por grande parte da filosofia burguesa quando se refere aos chamados ‘domínios do espírito’”⁵⁰⁰. Noutra parte, Lukács detalha melhor as mediações do ser natural e do ser social, evidenciando no que elas implicam:

existem, certamente, categorias sociais puras, ou, melhor, apenas o conjunto delas constitui a especificidade do ser social; todavia, esse ser não apenas se desenvolve no processo concreto-material de sua gênese a partir do ser da natureza, mas também se reproduz constantemente nesse quadro e não pode jamais se separar de modo completo – precisamente em sentido ontológico – dessa base. [...] A virada materialista na ontologia do ser social, provocada pela descoberta da prioridade ontológica da economia em seu âmbito, pressupõe uma ontologia materialista da natureza⁵⁰¹.

Importa ressaltar o caráter não-excludente, não-nulificador, do ser social sobre a estrutura natural do homem. Marx não o chama de ser natural-humano de graça, nem *en passant*. Essa definição, com efeito, integra as mediações de sua teoria do ser social. As necessidades *humanas* surgem com o trabalho, assim como o homem. Como diz Márkus, “o caráter histórico das necessidades é uma consequência da mesma atividade do trabalho”⁵⁰². Mas essas necessidades articulam-se a um registro anterior comum a todo gênero animal, o qual a sociabilidade requalifica, mas dele não se liberta integralmente. A afirmação de Marx “o homem é imediatamente *ser da natureza*” é de se entender *mais* no sentido de que não há

⁴⁹⁹ KOSÍK, K. *Dialética do concreto*, p. 228 e 229.

⁵⁰⁰ LUKÁCS, G. *Ontologia do ser social*, p. 17.

⁵⁰¹ *Ibidem*, p. 19.

⁵⁰² MÁRKUS, G. *Op. cit.*, p. 16.

mediação que o retire completamente desta condição, e *menos* no de que ele só o é “imediatamente”, enquanto mediatamente não mais seria. Na seqüência, Marx não faz curvas: “como ser natural, corpóreo, sensível, objetivo, ele [o homem] é um ser *que sofre*, condicionado e limitado, tal como o são o animal e a planta; isto é, os *objetos* dos seus impulsos existem fora dele, como *objetos* independentes dele”⁵⁰³. Como observou Paulo Fleury Teixeira, em seu estudo sobre a individualidade humana em Marx:

O indivíduo humano é, pois, imediatamente *ser natural vivo*, ser orgânico, biológico, dotado de potencialidades e necessidades naturais; este é um dos elementos ontológicos imprescindíveis da existência e do processo histórico da humanidade. A constatação dessa realidade mais do que evidente, apesar de reiteradamente omitida ou negligenciada, é um dos pontos basilares da análise marxiana da individualidade humana⁵⁰⁴.

Não é gratuito, portanto – nem despropósito um parêntese para o lembrar –, que, mesmo na sua obra máxima, *O capital*, Marx tenha-se referido a que o reino da liberdade só pode florescer com base no reino da *necessidade* enquanto *Notwendigkeit*. A passagem é muito significativa, pois inicia acentuando o caráter contingente da *Bedürfnis*, mas, quando se refere à liberdade, exclui qualquer noção de uma liberdade sem condicionamento, mostrando, duplamente, que a determinação natural do ser (*seja qual for a organização social*) permanece, mas que não é impeditiva da liberdade, tratando-se, isto sim, de que esta deve se constituir, para além do capital, como coordenação racional-humana daquela determinação, para prover uma vida digna face a ela. Por isso, as frases *inicial* e *final* da citação a seguir não devem confundir no sentido de se pensar que a liberdade se dá quando a necessidade (*Bedürfnis*) *termina* enquanto tal (exaure sua força) – quando não se precisaria mais, em tese,

⁵⁰³ MEFa, p. 116.

⁵⁰⁴ TEIXEIRA, P. T. F. A individualidade humana na obra marxiana de 1843 a 1848. *Ensaios ad hominem*, t. I, p. 179.

de trabalho, produção material⁵⁰⁵. Mas, sim, quando finda a vigência de uma *Bedürfnis* específica (Marx usa *Not* = falta como miséria, penúria), imposta pela lógica irracional *do capital* – quando o trabalho, agora, torna-se associado, livre e omnidirecional, não mais só para as necessidades de sobrevivência. Em outras palavras: a passagem de Marx quer dizer que contingentes são as necessidades (*Bedürfnisse*) típicas da sociabilidade capitalista, mas não as necessidades em geral (o que atingiria as necessidades naturais, aspecto onde a *Bedürfnis* encontra o seu ineliminável *fundo* de *Notwendigkeit*⁵⁰⁶) que, pelo contrário, numa sociedade comunista, junto com as capacidades humanas, devem enriquecer-se infinitamente “como um fim em si mesmo”. Fora destes quadrantes – e da abolição da propriedade privada dos meios de produção – liberdade, para Marx, é um ufanismo idealista⁵⁰⁷.

De fato, o reino da liberdade começa onde o trabalho deixa de ser determinado por necessidade [*Not*] e por utilidade exteriormente imposta; por natureza, situa-se além da esfera da produção material propriamente dita. O selvagem tem de lutar com a natureza para satisfazer as necessidades [*Bedürfnisse*], para manter e reproduzir a vida, e o mesmo tem de fazer o civilizado, sejam quais forem a forma de sociedade e o modo de produção. Acresce, desenvolvendo-se, o reino da necessidade natural [P.D.V.F.]. É que aumentam as necessidades [*Bedürfnisse*], mas, ao mesmo tempo, ampliam-se as forças produtivas para satisfazê-las. A liberdade nesse domínio só pode consistir nisto: o homem social, os produtores associados regulam racionalmente o intercâmbio material com a natureza, controlam-no coletivamente,

⁵⁰⁵ Exatamente o contrário é o que afirma Marx: “O trabalho, como criador de valores de uso, como trabalho útil, é indispensável à existência do homem – quaisquer que sejam as formas de sociedade –, é necessidade natural e eterna [*ewige Naturnotwendigkeit*] de efetivar o intercâmbio material entre o homem e a natureza, e, portanto, de manter a vida humana”. É o caráter imanente das necessidades ao ser social que determina isso e fatos como o de que, mesmo “antes de surgir um alfaiate, o ser humano costurou, durante milênios, pressionado pela necessidade de vestir-se [*Kleidungsbedürfnis*]” (MARX, K. *O capital*, l. 1, v. 1, p. 50 – para as duas citações). Os termos alemães são aduzidos para esclarecimento (Cf. Idem, *Das Kapital*, B. I, p. 57).

⁵⁰⁶ Na maioria das vezes, por um preconceito filosófico-político instituído, raciocinado em operação lógico-epistêmica, costuma-se excluir sem mais *Bedürfnis* e *Notwendigkeit*. Porém, pensada onto-socialmente, a questão não é que a *Bedürfnis* não contenha em nenhum grau uma dimensão de *Notwendigkeit*. A questão é que, quando o homem decai ao nível em que a *Bedürfnis* já só se lhe apresenta na forma bruta da *Notwendigkeit*, é porque sobre ele já opera um violento processo de desumanização. Eugène Buret, em *De la misère des classes laborieuses en Angleterre et en France*, usou “*dure nécessité de la faim*” (BURET, E. apud *MEFa*, p. 164, nota 11), que Marx registrou fielmente no alemão como “*harten Nothwendigkeit des Hungers*” (*ÖPM*, p. 338), ou, em português, “*dura necessidade da fome*” (*MEFa*, p. 28). Esse é o plano concreto em que Marx põe o debate político real sobre a questão. Faz pleno sentido aqui – no justo inverso de qualquer teleologia heterônoma da história – a fórmula de que a liberdade se elabora no reconhecimento da base material da necessidade (*Notwendigkeit*).

⁵⁰⁷ Para a crítica das leituras ‘pós-trabalho’ dos ‘socialistas pós-industriais’, ver, dentre outros: ANTUNES, R. *Adeus ao trabalho?* e PRIEB, S. *O trabalho à beira do abismo*.

sem deixar que ele seja a força cega que os domina; efetuam-no com o menor dispêndio de energias e nas condições mais adequadas e mais condignas com a natureza humana. Mas, esse esforço situar-se-á sempre no reino da necessidade [*Notwendigkeit*]. Além dele começa o desenvolvimento das forças humanas como um fim em si mesmo, o reino genuíno da liberdade, o qual só pode florescer tendo por base o reino da necessidade [*Notwendigkeit*]. E a condição fundamental desse desenvolvimento humano é a redução da jornada de trabalho⁵⁰⁸.

Portanto, o aspecto ontológico não é nem um determinismo cego que impede a liberdade, nem, ao inverso, uma lei histórica que antecipa, sem intervenção humana, a garantia da emancipação⁵⁰⁹. Por sinal, o que as mediações do homem irão fazer com tal condicionamento delineará a história da sociabilidade humana, que tem, numa de suas possibilidades, a barbárie e a destruição da natureza, promovida, em linguagem mais técnica, pela *produção destrutiva do capital*. Respeitante a isso, mesmo a parcela do movimento operário que assimilou uma “lógica’ produtivista” foi criticada por um autor de esquerda como Alain Bihr, cuja advertência corre no sentido de que a não-atribuição de valor conceitual (e político) à natureza deriva-se, em grande medida, do fato de ela compor com o trabalho uma das fontes do valor de uso, razão pela qual foi com ele submetida ao valor de troca, que predomina em toda economia mercantil. Nisto, reafirma a relação do ser natural-humano como relação homem–natureza, mostrando sua importância para além da teoria:

a utopia comunista deve romper com a concepção antropocêntrica da existência humana, baseando seu sentido não na separação entre o homem e a natureza, mas na *pertinência do homem à natureza*, da qual é o guardião e a testemunha. Só assim o comunismo poderá significar a reconciliação do homem com a natureza, a naturalização do homem ao mesmo tempo que a humanização da natureza, para retomar as célebres fórmulas do jovem Marx⁵¹⁰.

⁵⁰⁸ MARX, K. *O capital*, l. 3., v. 3, p. 942. Preferiu-se “*necessidade natural*” a “*imprescindível*” para traduzir o que Marx literalmente escreve como “*Naturnotwendigkeit*” (Cf. Idem, *Das Kapital*, B. III, p. 828).

⁵⁰⁹ A propósito, Ágnes Heller argumentou que, em Marx, as necessidades radicais – aquelas capazes de promover a revolução social – superam qualquer suposta contradição entre um determinismo histórico sem sujeito, de um lado, *versus* um voluntarismo político sem determinação, de outro (Cf. HELLER, Á. *Para mudar a vida*, p. 133-134).

⁵¹⁰ BIHR, A. *Da grande noite à alternativa*, p. 141. Sobre tais fórmulas de Marx, ver seção 3.1 deste capítulo.

Pelo disposto, o estatuto filosófico das necessidades, nos *Manuscritos*, é o de que elas são uma determinação ontológica imanente ao ser social, intermediadas pela categoria da atividade humana sensível, o trabalho, que com elas compõe um complexo histórico-infinito, articulador do correlacionamento vital do homem com a natureza e dos homens entre si. Mas, como para Marx elas não são, no nível do ser social, apenas um elemento objetivo, mas juntamente subjetivo⁵¹¹ e, desse modo, não apenas passivas, como também ativas, não cabe reivindicar a simples satisfação material das mesmas, senão que igualmente o seu enriquecimento subjetivo⁵¹². Assim, a determinação ontológico-social das necessidades em Marx não é compadrio com a sua fixação no grau da bruta rudeza natural. Ao contrário, é reconhecimento revolucionário da necessidade (*Bedürfnis*) de que o seu refinamento emancipado cobra um cenário real-efetivo: a vida histórica. Não mais o plano do naturalismo contemplativo de Feuerbach; não mais o do idealismo incríptico de Hegel.

Marx apreende, na inversão feuerbachiana, a insuficiência do idealismo. Mas aquela não lhe oferece nada no terreno da práxis transformadora. A potência e o limite de tal materialismo levam Marx ao seu trânsito inicial da filosofia à economia para buscar novos fundamentos nas faces anatômicas da sociedade civil, onde havia entrevisto o ‘lado materialista’ de Hegel, mais o lado ativo que Feuerbach não lhe pôde oferecer. De Hegel ele percebe, via os economistas, o “sistema das necessidades” e o trabalho. Mas, daquele recusa o caráter especulativo do trabalho e da riqueza das necessidades, e destes aceita o trato material, porém despreza a indiferença ao trabalho estranhado e à miséria das necessidades. Ele precisa,

⁵¹¹ No plano das necessidades humanas, no âmbito do materialismo marxiano, acentuar a sua origem material não é excludente e em absolutamente nada obscurece o seu desdobramento subjetivo. Antes o contrário seria problemático, pois, como esclarece Mészáros, “o que é abstratamente mental não pode gerar sozinho algo inerentemente natural, ao passo que sobre a base natural da realidade pode-se explicar a gênese do ‘trabalho abstratamente mental’” (MÉSZÁROS, *Op. cit.*, p. 154).

⁵¹² A fruição material como básica para a afirmação de novas necessidades mais ricas aparece bem nesta descrição de Marx: “O homem necessitado, cheio de preocupações, não tem nenhum *sentido* para o espetáculo mais belo” (MEFa, p. 98).

então, de uma teoria crítica materialista sobre o trabalho e as necessidades humanas. Uma teoria que seja capaz de mostrar que é possível romper com os fundamentos do idealismo sem se perder, contudo, da grandeza dos seus ideais de liberdade para com o espírito humano em meio às peias do materialismo tosco ou vulgar-interesseiro. Assim como Hegel tem uma teoria do desenvolvimento do desejo e das necessidades fundada numa dialética especulativa do reconhecimento, Marx tem, no bojo dessa sua teoria materialista das necessidades, o contraponto empírico para pensar qualquer possibilidade de mútuo reconhecimento humano ou, em termos mais típicos aos *Manuscritos* e aos *Cadernos de Paris*: supressão do estranhamento na relação dos homens entre si.

Se, na *Gazeta renana*, Marx se viu “pela primeira vez em apuros” com os “chamados interesses materiais”, que lhe trouxeram o assédio da “dúvida” para com os fundamentos do Estado hegeliano, é, porém, somente nos *Manuscritos de Paris* que aquele incômodo problema do sofrimento material dos homens vai encontrar sua compreensão e desenvolvimento mais plenos. Porém, agora, num original solo filosófico, não mais no âmbito da positividade política hegeliana, que ele já recusara nos *Anais franco-alemães*, mas sim no seio de uma própria *teoria do ser social*, umbral de um novo materialismo *in statu nascendi*⁵¹³, onde a miséria das necessidades humanas, ditada pelo estranhamento do trabalho, é o diagnóstico material insofismável e incontente da sociedade burguesa.

A concepção marxiana do ser natural-humano é chave para dotar de base sustentável uma teoria das necessidades que não permaneça nos limites ‘inativos’ do naturalismo feuerbachiano e que, igualmente, escape à ontologia lógico-idealista hegeliana. Nesse ambiente, as necessidades formam um dos fundamentos materialistas da arquitetônica dos *Manuscritos*, conquista teórica importante para a teoria do ser social marxiana: sem o trabalho

⁵¹³ A expressão é colhida de MÉSZÁROS, *Op. cit.*, p. 10.

não existem necessidades hominizadas; mas, sem as necessidades, o trabalho não tem objeto nem sentido; e, se o trabalho cai no vazio, também não se tem o ser social que, pelo trabalho, institui a diferença específica do homem no gênero animal. Tanto é assim que a produção de meios para satisfazer as necessidades, criando novas necessidades, é considerada n'A *ideologia alemã*, mesmo em contexto teórico diverso, não apenas um pressuposto materialista da história, mas nada menos do que “o primeiro ato histórico”⁵¹⁴.

Isto posto, cabe recordar que esta seção foi aberta pela menção de que a riqueza das necessidades foi pensada, na seção anterior, pela importação do termo “pressuposto”, usual n'A *ideologia alemã*. Evidentemente, *face to face*, lá ainda tratava-se de uma identidade mais de palavras do que de conceitos, haja vista que a riqueza das necessidades não está dada como estão os pressupostos materialistas da história. Contudo, *agora*, malgrado a expensas de sua adjetivação mais generosa e diletta para Marx, já se pode vislumbrar que tal vizinhança progrediu também no plano do papel do conceito.

Se é procedente que a condição ontológico-social das necessidades como ínsita à *relação do ser natural-humano* cobra, doravante, a inescapável consideração das mesmas em qualquer teoria digna da emancipação⁵¹⁵, incluso porque, sem elas, como visto, não existe trabalho, muito menos práxis revolucionária; se também é válido que a crítica materialista do trabalho estranhado é importante para a riqueza das necessidades, tal como a defesa dessa riqueza é balizadora daquela crítica – tudo isso avança mas não explica, ainda, que sentido tem tal enriquecimento para a liberação humana segundo as categorias da mesma teoria do ser

⁵¹⁴ Cf. MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*, p. 39-40 – sem grifos no original.

⁵¹⁵ “Assim, se o homem é um ser natural com uma multiplicidade de necessidades, a realização humana – a realização da liberdade humana – não pode ser concebida como uma negação ou subjugação dessas necessidades, mas apenas como sua satisfação adequadamente humana. A única ressalva é que elas devem ser necessidades inerentemente humanas” (MÉSZÁROS, *Op. cit.*, p. 149).

social que Marx articula nos *Manuscritos*. Compreender o que isso pressupõe e implica é o passo seguinte, onde a teoria do ser social será pensada na *relação dos homens entre si*.

3.2.2. Necessidades e relação dos homens entre si

O que distingue a generidade humana acima da generidade natural simples é a qualidade do homem como um ser genérico consciente, universal e livre, que converte a si a natureza e o próprio gênero. Produzindo, transforma a natureza externa e sua própria natureza humana interna. A *potencialidade* de confirmar-se socialmente como ser consciente, universal e livre corresponde, assim, ao que o distingue essencialmente da vida natural pura, isto é, ao que o caracteriza na sua *essência humana*.

À medida que o homem é um ser natural-humano, suas capacidades genéricas humanas não podem ser ativas sem o concurso das suas capacidades naturais, relativas a necessidades que compartilha com os demais seres animais. É a já referida condição para ‘fazer história’, de que Marx e Engels falam n’*A ideologia alemã*. Tendo o homem a natureza como externa ao seu ser, sua generidade constitui-se numa relação para com ela como um vir-a-ser para com *outro*. Enquanto manifestação do ser genérico do homem, efetiva-se como uma relação *social*, e aquilo que era interação apenas do homem com o outro da natureza, verte-se em vínculo real do homem como homem com outros homens, ou relação dos homens entre si⁵¹⁶. Como visto, as necessidades são uma propriedade ontológica no homem, razão pela qual o seu ser é essencialmente relacional. Donde o caráter da *generidade* e *socialidade* do homem,

⁵¹⁶ Na relação natural do homem com a mulher, mesmo na forma estranhada capitalista que Marx analisa, já está contida uma relação social entre homens: “Nesta relação genérica *natural*, a relação do homem com a natureza é imediatamente a sua relação com o homem, assim como a relação com o homem é imediatamente a sua relação com a natureza, a sua própria determinação *natural*” (*MEFa*, p. 91).

incompatível com qualquer ‘monadidade’ endógena fletida sobre si mesma. Em certo sentido, é o que apreende esta leitura de Giannotti:

cabe notar primeiramente que a essência universal do homem, em lugar de provir da universalidade abstrata nasce, como já sabemos, do relacionamento concreto de indivíduos necessitados. O mútuo carecimento é a prova patente do destino universal. O conjunto inicial de forças genéricas a realizar-se na dependência de homem a homem – a grande descoberta materialista de Feuerbach, segundo o jovem Marx – está sempre presente no começo de qualquer análise⁵¹⁷.

Para Marx, “a atividade vital consciente distingue o homem imediatamente da atividade vital animal. Justamente, [e] só por isso, ele é um ser genérico”. Porém, “o trabalho estranhado inverte a relação a tal ponto que o homem, precisamente porque é um ser consciente, faz da sua atividade vital, da sua *essência*, apenas um meio para a sua *existência*”⁵¹⁸. Do mesmo modo como o homem se confirma no seu ser apenas no processo de sua objetivação no trabalho, também aí se extravia do seu gênero humano. No cume das formas do estranhamento que se abatem sobre o trabalho e as necessidades humanas⁵¹⁹, Marx vislumbra o estranhamento da relação dos homens entre si: “Em geral, a questão de que o homem está estranhado do seu ser genérico quer dizer que um homem está estranhado do outro, assim como cada um deles [está estranhado] da essência humana”⁵²⁰.

A confluência desse conjunto de caracterizações do ser social – o caráter essencial das necessidades e da objetivação humana – desemboca, nos quadrantes do estranhamento, não em uma condição comum que veicula a mútua afirmação dos homens entre si, mas em um instrumento de especulação e autodilaceramento do gênero humano enquanto tal: “Faz-lhe da

⁵¹⁷ GIANNOTTI, J. A. *Origens da dialética do trabalho*, p. 169.

⁵¹⁸ *MEFb*, p. 84 e 85 – respectivamente.

⁵¹⁹ No que respeita à afetação das necessidades humanas pelos quatro momentos do estranhamento, ver a seção 3.1 deste capítulo.

⁵²⁰ *MEFb*, p. 86.

vida genérica apenas um meio da vida individual”, onde “a vida mesma aparece só como *meio de vida*”⁵²¹.

Nesse quadro governado pela lógica da propriedade privada, o estranhamento adquire seus direitos no plano da *troca* capitalista e do poder do *dinheiro*. Assim como, para Marx, não existe *devir-homem* sem o trabalho, igualmente, sem ele, também não existe necessidade *hominizada*. Logo, as trocas, que só existem para *este* gênero – nunca para o dos animais –, não podem ser meramente resultantes de um desenvolvimento espontâneo e cumulativo das necessidades. Mesmo porque tal desenvolvimento é retromovido pelo próprio trabalho, que sacia necessidades ao mesmo tempo que as recria infinitamente. Ainda que Marx, nos *Manuscritos* e nos *Cadernos*, não opere com a teoria do valor-trabalho⁵²², que inicialmente ele recusa de David Ricardo, mesmo assim ele já tem as categorias do trabalho e do trabalho estranhado⁵²³. O primeiro é fundante do ser social; o segundo promove a demolição das condições de desenvolvimento positivo do gênero humano.

⁵²¹ *MEFb*, p. 84 – para as duas citações.

⁵²² Sobre esta questão, ver: a seção “3. Da recusa à aceitação da teoria do valor-trabalho” de MANDEL, *Op. cit.*, p. 42-53; a seção “VI. La actitud negativa del joven Marx hacia la teoría del valor” de VÁZQUEZ, A. S. *Economía y humanismo*. In: *Op. cit.*, p. 35-43; o artigo de CORNU, A. Marx e a rejeição da teoria do valor de Ricardo e a crítica da noção de trabalho em Hegel. In: VILHENA, V. M. (org.). *Marx e Hegel*, p. 131-154.

⁵²³ Nos *Cadernos de Paris*, Marx escreve: “O homem em estado selvagem produz o que necessita imediatamente, e nada mais. O limite de sua necessidade determina o limite de sua produção. Sua produção se mede segundo sua necessidade. A oferta cobre exatamente a demanda. Seu intercâmbio é nulo ou, melhor dizendo, se reduz à troca do seu trabalho pelo produto de seu trabalho: este intercâmbio é a forma latente (o germen) do intercâmbio real. Quando o intercâmbio tem lugar, a produção ultrapassa o limite imediato da posse. Esta produção excedente não é senão uma superação da necessidade egoísta. Não mais que uma maneira mediata de satisfazer uma necessidade que não tem sua objetivação *nesta* produção senão que na produção de outro” (MARX, K. ‘Extratos sobre James Mill’. In: *Op. cit.*, p. 149). O que ele sugere aí é uma interação dialética: aquela *produção* inicial, decorrente, sim, de uma falta primeva, *satisfez e ‘ultrapassou’ a demanda daquelas necessidades originais*. Aí pôs a troca real. Mas a pôs porque *não simplesmente ultrapassou* aquelas *tout court*, senão que também *engendrou novas necessidades*, pois, sem novas demandas, a troca cairia no vazio. Na decifração dessa passagem deve valer, mais do que em qualquer lugar, a advertência de Marx, feita *já* nos *Manuscritos* (Cf. supracitado em nota desta seção) – e não somente *‘depois’* em *O capital* – de que ele não desejava *partir*, tal como diz terem procedido *os economistas*, de uma situação originária fictícia que *nada explica*, mas sim do fato real *presente* do trabalho estranhado. Então por que e como ele pode mencionar um dado ontológico primeiro, que se desdobra numa realidade posterior? Antes de mais, a formulação adquire *sentido* porque nela intervém o trabalho. E, se a determinação ontológica das necessidades pode ter lugar aí não é porque Marx esteja regateando, numa antropogênese retilínea do indivíduo isolado, a explicação da história. Pelo contrário: é justamente a sua consideração de que as necessidades são ontológicas no ser humano – pois permanecem e atingem o tempo

Sob a determinação do dilaceramento da atividade genuinamente humana – o trabalho –, que aparece separada/o do seu objeto, apropriada/o por homens tornados estranhos e opostos entre si, o comércio capitalista termina por insinuar-se para o homem como uma consciência-de-si às avessas, isto é, como a sua noção ‘comunitária’ do gênero humano. Diz Marx nos *Cadernos de Paris*: “O intercâmbio ou comércio de trocas é, portanto, no interior da propriedade privada, o ato genérico, o ser comunitário, a interação e integração sociais dos homens; é, por isso, o ato genérico que se tornou manifesto [P.D.V.F.] a si mesmo, exteriorizado [P.D.V.F.]. Por esta razão se apresenta precisamente como comércio de trocas. Também por esta razão é o contrário da relação social”⁵²⁴.

Analisando as condições do excedente produzido sob a realidade das trocas, Marx explica no terreno prático o que, nos *Manuscritos*, havia referido teoricamente como *transformação* da “consciência que o homem tem do seu gênero”⁵²⁵. Esta se efetiva numa relação de *reconhecimento estranhado*, que nasce na base da produção material:

Quando eu produzo *mais* do que posso necessitar imediatamente do objeto produzido, adapto *calculadamente* minha *sobre-produção* à tua necessidade. Só na *aparência* produzo um excedente do mesmo objeto. Na verdade produzo visando a *outro* objeto, ao objeto da tua produção, pelo qual penso trocar meu excedente; intercâmbio que está já realizado em meu pensamento. A relação *social* em que estou contigo, meu trabalho para tua necessidade, não é portanto mais do que uma simples *aparência*, cuja realidade é o despojo mútuo. Posto que nosso intercâmbio é egoísta tanto de tua parte como da minha, a intenção de despojar, de enganar ao outro está necessariamente *[nothwendig]* à espreita; posto que todo egoísmo trata de superar ao egoísmo alheio, ambos buscamos necessariamente *[nothwendig]* a maneira de enganarmos um ao outro. Essa soma de poder sobre teu objeto, que está incluído no meu, necessita *[bedarf]*, por suposto, de teu *reconhecimento* para converter-se em poder real. Porém, nosso

presente – que lhe permite tematizar a gênese da troca capitalista – também *presente*, mas não-ontológica – pressupondo *regressivamente* aquelas como um elemento anterior numa possível relação com esta. Ademais, se é mencionada a “necessidade egoísta”, cabe lembrar que, nos *Manuscritos* (Cf. supra), Marx é enfático ao definir o indivíduo como *ser social*. Isto é, também não se trata de explicação da história pelo mero decantamento de um indivíduo isolado.

⁵²⁴ MARX, K. ‘Extratos sobre James Mill’. In: *Op. cit.*, p. 141. Preferiu-se “*manifesto*” e “*exteriorizado*” para traduzir “*äusserliche*” e “*entäusserte*” (Cf. Idem, ‘Aus James Mill’. In: *Op. cit.*, p. 454).

⁵²⁵ *MEFa*, p. 68.

reconhecimento recíproco, referido como está ao poder recíproco de nossos objetos, é uma luta; e em toda a luta vence o que possui maior energia, força, sagacidade ou destreza⁵²⁶.

Sob a calculista ‘racionalidade’ do reconhecimento ditado pela realidade das trocas e do poder do dinheiro, as necessidades se tornam o instrumento perfeito para um homem espiar domínio sobre outro: “Cada homem especula sobre como criar no outro uma necessidade nova para o forçar a um novo sacrifício, para o deslocar para uma nova dependência e induzi-lo a um novo modo de fruição e, por isso, de ruína econômica”⁵²⁷. Frente ao estranhamento entre os homens, que lutam pelo objeto na relação das trocas, isto é, por aquilo que não produziram verdadeiramente enquanto *homens comunitários*, o dinheiro lhes toma o lugar de automediadores entre si e aparece-lhes “como o verdadeiro *meio de ligação*, a força *galvano-química* da sociedade”, o “vínculo de todos os *vínculos*”⁵²⁸.

Para esse poder universal que faz abstração de todas as qualidades humanas, “a diferença da demanda efetiva, baseada no dinheiro, e da desprovida de efeito, baseada na minha necessidade, na minha paixão, no meu desejo, etc., é a diferença entre *ser e pensar*, entre a mera representação *existindo* em mim e a representação tal como ela é para mim enquanto *objeto real* fora de mim”⁵²⁹. O dinheiro, como mediador entre a necessidade e a satisfação, constitui-se, doravante, no abstrativo “vínculo que me liga à vida *humana*”. O que faz do dinheiro não só o que *eu sou*, mas também o que *é o outro homem para mim*, pois “o que medeia a *minha* vida, *medeia-me* também a existência do outro homem para mim”⁵³⁰.

⁵²⁶ MARX, K. ‘Extratos sobre James Mill’. In: *Op. cit.*, p. 151-152. Sobre os termos alemães, aduzidos para esclarecimento, ver Idem, ‘Aus James Mill’. In: *Op. cit.*, p. 463.

⁵²⁷ *MEFa*, p. 129.

⁵²⁸ *MEFa*, p. 150.

⁵²⁹ *MEFa*, p. 150-151.

⁵³⁰ *MEFa*, p. 149 e 147 – respectivamente.

Nos *Cadernos*, Marx discorre sobre o processo da troca, insistindo em que ele expressa a negação da *efetividade social* que qualifica a essência humana no ato da produção e da fruição:

Eu produzi para mim e não para ti, assim como tu produziu para ti e não para mim. O resultado de minha produção tem de *per se* tão pouca relação contigo quanto o resultado de tua produção tem imediatamente comigo. Isto é, nossa produção não é uma produção do homem para o homem como homem: não é uma produção *social*. Nenhum dos dois mantém, como homem, uma relação de fruição com o produto do outro. Não existimos na qualidade de homens para nossas produções recíprocas. Portanto, nosso intercâmbio não pode ser o movimento mediador em que se confirmaria que meu produto é para ti pelo fato de ser uma objetivação de tua própria essência, de tua necessidade. Não o pode ser porque o vínculo de nossas produções recíprocas não é a essência humana⁵³¹.

De fato, uma tal configuração incide diretamente sobre o que Marx estabelece nos *Manuscritos*: “A atividade e a fruição, bem como o seu conteúdo, são também *modos de existência* segundo a atividade *social* e a fruição *social*. A essência *humana* da natureza só existe para o homem *social*”⁵³². Para o homem não-social, ou excluído da fruição social, sobra o lado *animalizado* da natureza, a debelação completa das necessidades humanas, ou, no máximo, a sua degeneração à mercê da lógica concorrencial das trocas, ditadas pela “*divindade visível*”⁵³³ do dinheiro. É neste solo que tem lugar, para Marx, a conversão das necessidades em cálculo inventivo de “*apetites inumanos, refinados e imaginários*”⁵³⁴, onde “*toda a paixão e toda a atividade têm, portanto, de se afundar na cupidéz*”⁵³⁵.

Destarte, a problemática da riqueza das necessidades não é, para Marx, uma questão captada em qualquer operação de moralidade abstrata, mas no terreno da totalidade das

⁵³¹ MARX, K. ‘Extratos sobre James Mill’. In: *Op. cit.*, p. 148.

⁵³² *MEFa*, p. 94.

⁵³³ Expressão de William Shakespeare sobre o dinheiro, colhida dos versos citados por Marx nos *Manuscritos* (Cf. SHAKESPEARE, W. apud *MEFa*, p. 148 e 149).

⁵³⁴ Cf. *MEFa*, p. 129.

⁵³⁵ *MEFa*, p. 132.

relações sociais reais entre os homens⁵³⁶. Eis o sentido da tese marxiana de que a atividade e a fruição social correspondem a “*modos de existência*”, ou seja, formas de afirmação do ser sob determinadas condições de sociabilidade. É por isso que o comércio de trocas reflete a imagem da essência humana, insinuando-se como “o ato genérico, o ser comunitário, a interação e integração sociais dos homens”, pois, de fato, esta é uma forma de reconhecimento atinente ao terreno real que lhe é próprio, isto é, o “interior da propriedade privada”. Criticando Stirner n’*A ideologia alemã*, Marx e Engels são, quanto a esse ponto, mais do que claros ao dizerem que “os comunistas não pregam, de modo algum, qualquer espécie de *moral* [...] Não propõem aos homens qualquer exigência moral, tal como amai-vos uns aos outros, não sejais egoístas, etc.; sabem perfeitamente, pelo contrário, que o egoísmo, assim como o devotamento é uma das formas e, em certas condições, uma forma necessária [*notwendige*], da afirmação dos indivíduos”⁵³⁷.

⁵³⁶ Ainda que toda crítica social seja carregada de adjetivações que expressam uma certa consideração moral, a impugnação marxiana do capitalismo não se assenta – *nem no que respeita à avaliação das necessidades* – em matéria de natureza essencialmente moral. Muito menos em ‘exemplo’ ético a ser seguido pelos demais homens. Não é à toa que a via do industrial humanitário modelo (Owen) estará contida no arco geral das limitações que Marx aponta nos socialistas utópicos. Para ele, o *crédito* é o que determina o padrão ‘moral’ do pobre, “que o define como um homem mau que não merece confiança, como um pária social sem reconhecimento” até a “*súplica* humilhante para que o rico lhe conceda o crédito”. Porém, “quando [...] o reconhecimento moral de um homem adquire a forma de *crédito*, se revela o segredo que reside na mentira do reconhecimento moral: a abjeção imoral desta moralidade” (MARX, K. ‘Extratos sobre James Mill’. In: *Op. cit.*, p. 135 e 136 – respectivamente). Marx aplica aí a herança do seu velho mestre de Berlim, que recusou a ética abstrativa de Kant para apanhar a eticidade na verdade do todo, que não admite operar ‘corretivamente’ do exterior do cenário dos sujeitos que estão em luta. Se em Hegel tratava-se da totalidade do movimento do espírito enquanto sistema e ciência, que se objetivava no direito como “coisa da lógica”, em Marx trata-se de captar as urdiduras do real na análise da totalidade social concreta. Por essa razão, o ‘programa’ crítico da riqueza das necessidades, bem como o da emancipação humana, não concerne a uma reforma moral do espírito humano ou do sistema social, mas à suprassunção do estranhamento efetivada pelo comunismo como negação da negação. A propósito, quando Marx defende o estatuto da autonomia do ser humano, alguns autores o atribuem a uma influência da filosofia kantiana, e puxam Marx para um humanismo de corte ético-moral. Desconsideram aí a ascendência da dialética do reconhecimento de Hegel. Ao falar do *ser autônomo*, Marx observa que “um homem que viva da graça de outro considera-se como um ser *dependente*” (MEFa, p. 102 – sem grifo no original). Ora, esta é uma idéia central do silogismo hegeliano do senhor e do escravo (Cf. capítulo 1, seção 1.2 deste estudo). Por outros quadrantes, também Giannotti rechaça confundir a coragem moral de Marx ou os fatores de desenvolvimento de sua teoria com os fundamentos conceituais do seu sistema (GIANNOTTI, *Op. cit.*, p. 160).

⁵³⁷ MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*, v. II, p. 17 – no original constam apenas os dois primeiros grifos. O termo alemão “*notwendige*” é aduzido para esclarecimento (Cf. MARX, K.; ENGELS, F. *Die deutsche Ideologie*, p. 229).

Inicialmente, no nível do objeto, pareceria que o estranhamento se distingue da exteriorização como um processo que se dá ‘após’ esta. Todavia, ao passo que o complexo do estranhamento se inscreve como um processo social total, as conseqüências que daí advêm adquirem um tal alcance que a própria *exteriorização* humana se torna ela mesma estranhada⁵³⁸. Nesse momento, as necessidades não são mais atingidas somente no âmbito de sua ‘*má satisfação*’ (perda do objeto, salário de fome, miséria, etc.), mas na dimensão de se tornarem elas mesmas demandas de *objetivação* estranhada. É o que explica, por exemplo, o ato egoísta, de dado ontológico inicial concernente à conservação de si frente às necessidades vitais⁵³⁹, converter-se ele mesmo na *própria necessidade*, isto é, num modo de ser e comportar-se ‘universal’. É um modo de ser (embora não absoluto, nem único) correspondente a uma determinada realidade social.

⁵³⁸ Jesus Ranieri esclarece sobre o uso marxiano de tais conceitos: “Ao que tudo indica, a unidade *Entäusserung-Entfremdung* diz respeito à determinação do poder do estranhamento sobre o conjunto das alienações (ou exteriorizações) humanas, o que, em Marx, é possível perceber pela relação de concentricidade entre as duas categorias: invariavelmente as exteriorizações (*Entäusserungen*) aparecem no interior do estranhamento, ainda que sejam inelimináveis da existência social fundada no trabalho humano” (RANIERI, J. Apresentação. In: *MEFb*, p. 16).

⁵³⁹ Um dos exemplos textuais dessa condição, em que o egoísmo não aparece para Marx como um problema social ou político, está na descrição do homem em estado selvagem, bárbaro – embora pudesse ser noutro estágio, pois, como visto nesta seção, a necessidade vital não se apaga no ser social: “O homem *produz* unicamente com o fim de *possuir*: esta é a premissa fundamental da propriedade privada. A finalidade da produção é a *posse*. Porém, a produção não tem só esta finalidade *utilitária*; tem ademais uma finalidade *egoísta*: o homem produz com o único fim de possuir *para si mesmo*; o objeto de sua produção é a objetivação de sua *necessidade* egoísta *imediate*” (MARX, K. ‘Extratos sobre James Mill’. In: *Op. cit.*, p. 148). Mesmo a crítica de Marx a Stirner é menos a crítica ao egoísmo do homem singular, que simplesmente precisa subsistir defendendo as suas necessidades (que aí já se associa com outros), do que a crítica ao palavrorio moral que ignora o caráter histórico-material desta determinação e, como saída idealística, congela o egoísmo primevo como modelo ideal de homem, contraposto à culpa ingênua manifesta nos pudores servis do “não-homem” *demasiado* social, que desconheceria, segundo Stirner, o *egoísmo verdadeiro*. “Eis-nos pela primeira vez em presença do Único. Sancho [alculha atribuída a Stirner] que, enquanto se recitava a litania precedente, acaba de ser armado cavaleiro, toma posse do seu novo título de nobreza. Para adquirir a sua unicidade, tira ‘o Homem’ da sua cabeça. Ao fazê-lo, ele deixa de ‘se pensar unicamente por comparação com um outro’ e ‘de admitir que algo esteja acima dele’. Torna-se incomparável. Reencontramos aqui a velha mania de Sancho segundo a qual as representações, as idéias, ‘o sagrado’, aqui sob a forma de ‘o Homem’ e já não as necessidades dos homens, constituiriam o único *tertium comparationis*, o único *elo* entre os indivíduos. Tira da cabeça uma *representação* e torna-se assim *único*” (MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*, v. II, p. 293-294).

Numa passagem em que reluz todo o brio crítico do humanismo marxiano, os *Cadernos* informam que a própria linguagem humana é comprometida pela lógica que rege o estranhamento entre os homens:

A única linguagem compreensível que falamos uns com os outros é a dos objetos em seu mútuo relacionamento. Uma linguagem humana nos resultaria incompreensível e ineficaz: um a usaria como um pedido, como uma súplica e por isso como *humilhação* e assim seria apresentada com vergonha e com a sensação de aviltamento; o outro a ouviria tomando-a por um atrevimento, e a descartaria como um *desvario*. A tal ponto estamos mutuamente estranhados [P.D.V.F.] da essência humana que a linguagem imediata desta essência nos parece uma *ofensa contra a dignidade humana*, enquanto a linguagem estranhada [P.D.V.F.] dos valores coisificados nos surge como a realização adequada da dignidade humana em sua autoconfiança e auto-reconhecimento⁵⁴⁰.

Frente a uma situação na qual “cada produto é um engodo com que se quer atrair a si a essência [estranhada] do outro, o seu dinheiro”, em que “cada necessidade real ou possível é [vertida e aniquilada como] uma fraqueza que trará os pássaros à armadilha”, numa “exploração universal da essência humana comunitária”⁵⁴¹, Marx contrapõe a recuperação da unidade do ser genérico do homem no reconhecer-se de sua própria atividade e objeto como condição do enriquecimento das necessidades, “para criar sentido humano correspondente a toda a riqueza do ser humano e natural”⁵⁴². Afinal, se, como visto, o ser genérico caracteriza-se por converter a si o gênero e a natureza, é imanentemente definido pela atividade humana sensível que, se antes dilaceradora do ser social, uma vez emancipada do estranhamento, torna-se, a um só tempo, um órgão da “*exteriorização de vida* e um modo da apropriação da *vida humana*”⁵⁴³.

⁵⁴⁰ MARX, K. ‘Extratos sobre James Mill’. In: *Op. cit.*, p. 153-154. Tradução cotejada com a de Giannotti (Cf. MARX, K. apud GIANNOTTI, *Op. cit.*, p. 154). Preferiu-se “*estranhados*” para verter “*entfremdet*”, o que vale similarmente para o correlato seguinte (Cf. MARX, K. ‘Aus James Mill’. In: *Op. cit.*, p. 464).

⁵⁴¹ *MEFa*, p. 129 – para as três citações.

⁵⁴² *MEFa*, p. 99.

⁵⁴³ *MEFa*, p. 97.

Ao final das notas sobre o livro de James Mill, na verdade um breve ensaio caracterizado por construções longas, Marx ilustra hipoteticamente, pela dialética da produção material, o processo pelo qual o homem, reapropriando-se do trabalho como afirmação de si, recupera a sua essência genérica não apenas para si, mas também para o outro enquanto *essência humana comunitária* que, ao objetivar-se no trabalho, proporciona-se um objeto que é também “correspondente à necessidade de outro ser *humano*”.

Suponhamos que tivéssemos produzido como homens: cada um de nós haveria *afirmado duplamente* em sua produção tanto ao outro como a si mesmo. 1] Eu haveria objetivado minha *individualidade* e sua *peculiaridade* em minha *produção*; haveria portanto fruído duplamente: durante a atividade, da experiência de uma *expressão vital* individual, e, ao contemplar ao objeto, da alegria individual de saber que minha personalidade é um poder *objetivo, comprovável sensivelmente* e que está portanto *fora de toda a dúvida*. 2] Em tua fruição ou consumo de meu produto, eu haveria fruído de maneira imediata tanto da consciência de ter satisfeito uma necessidade *humana* com meu trabalho como da consciência: 1] de ter objetivado a essência humana e proporcionado assim o objeto correspondente à necessidade de outro ser *humano*; 2] de ter sido para ti o *mediador* entre tu e a comunidade, de ter estado portanto em tua experiência e tua consciência como um complemento de tua própria essência e como uma parte necessária de ti mesmo, isto é, de ter-me confirmado tanto em teu pensamento como em teu amor; 3] de ter criado tua expressão vital individual na minha própria, de ter portanto *confirmado e realizado* imediatamente em minha atividade individual minha verdadeira essência, minha essência *comunitária, humana*⁵⁴⁴.

Na medida em que se suprassume o estranhamento, os homens podem produzir como homens, ou seja, como seres sociais comunitários, onde as necessidades não são mais um meio de especular poder entre eles, mas expressão comum que afirma a interação humano-sensível. A multiplicação das necessidades não é mais meio de dominação do homem sobre o homem, depauperamento da natureza e empobrecimento particular e coletivo da sociabilidade, mas veículo de afirmação, ligação e reconhecimento emancipado dos homens entre si.

⁵⁴⁴ MARX, K. ‘Extratos sobre James Mill’. In: *Op. cit.*, p. 155-156.

Retomando em bases materialistas o que Hegel havia pensado na esfera da consciência-de-si, isto é, de que o reconhecimento do homem forja-se primeiramente no momento do trabalho, Marx considera que, dadas as condições do trabalho de uma determinada sociedade, nelas se dão as suas condições de reconhecimento. O que, lógica menor, faz ver que a emancipação das formas de reconhecimento entre os homens só pode *afirmar-se* a partir da *negação* das formas de estranhamento do trabalho. Quando a *genuína atividade humana* for dotada de *pleno sentido* para o homem, os homens poderão reorganizar-se – entre si e com a natureza – em um novo modo de vida, em que a afirmação da *riqueza do ser genérico* alcance uma autenticidade que não seja mais aniquilada pelo sentido do *ter*⁵⁴⁵.

Interpretando o diagnóstico que orienta o sentido da teorização marxiana, Axel Honneth sintetizou:

Dessa perspectiva, Marx compreende agora o capitalismo, isto é, o poder de dispor dos meios de produção que uma única classe detém, como ordem social que destrói necessariamente as relações de reconhecimento entre os homens mediadas pelo trabalho; pois, com a separação dos meios de produção, é arrancada aos trabalhadores também a possibilidade do controle autônomo de sua atividade, a qual é, no entanto, o pressuposto social para que eles se possam reconhecer reciprocamente como parceiros de cooperação num contexto de vida em comunidade⁵⁴⁶.

Estabelecidos tais contornos, é possível arremeter à idéia que abre esta subseção e captar a repercussão do que ali fica patente e importa ressaltar: de que, ao tomar em conta a distinção do homem diante do restante reino animal, Marx não se basta a perceber

⁵⁴⁵ O parágrafo baseia-se em versão modificada de um texto elaborado em outra oportunidade (Cf. FRAGA, P. D. Violência: forma de dilaceramento do ser social. *Serviço social & sociedade*, n. 70, p. 57).

⁵⁴⁶ HONNETH, A. *Luta por reconhecimento*, p. 232. Quiçá entre outros, Giannotti, Sánchez Vázquez e Honneth são autores que puseram em destaque a ligação dos *Cadernos de París*, em especial os ‘Extratos sobre James Mill’, com a dialética do reconhecimento de Hegel. Contudo, nenhum deles levou em maior conta – na aproximação *Manuscritos–Cadernos* – o papel da riqueza das necessidades ou do espírito humano que, no entanto, constituía um elemento socializador central naquela teoria hegeliana (Cf. capítulo 1 deste estudo). Por isso, Vázquez afirma que em Marx o traço dessa “dialética da dominação e da servidão como relação entre os homens [...] só pode dar-se por intermédio das coisas” (VÁZQUEZ, A. S. Economía y humanismo. In: *Op. cit.*, p. 65), ao passo que Honneth avalia, em outra passagem, que Marx ressalta, “sem dúvida, uma camada intersubjetiva de todo trabalho criativo, mas confere forma unilateral às relações possíveis de reconhecimento entre os homens, enfatizando a dimensão da satisfação material das carências” (HONNETH, *Op. cit.*, p. 233).

descritivamente seus caracteres básicos mais desenvolvidos (ser livre, consciente e universal), como, para além disso, vê neles uma extraordinária *potencialidade não realizada*. Assim, se o homem converte o gênero e a natureza a si, é porque, ulteriormente, *a verdade ou a realização efetiva do ser genérico é a comunidade humana*⁵⁴⁷. A “sociedade comerciante”, em que “cada pessoa consiste em *échanges*”⁵⁴⁸, é a caricatura dessa comunidade, sobretudo porque nela o dinheiro colige os homens de modo exterior, mas os afasta internamente⁵⁴⁹. A *comunidade humana* figura, então, como um pressuposto lógico para levar adiante a crítica. Assim como a *riqueza das necessidades*, sem a qual os homens não têm como substituir os “vínculos sagrados” da “pedra de toque dos corações”⁵⁵⁰ por *vínculos humanos que os aproximem interiormente*⁵⁵¹.

Abre-se, então, a pista dialética de um lugar filosófico: sem o enriquecimento humano, que Hegel já enfatizara em vias especulativas para o pensamento puro ou a vontade livre, bem como para as necessidades, também a emancipação social real não pode *se desenvolver*. Ela precisa afirmar-se por formas emancipadas de reconhecimento entre os homens, capazes de suprasumir a lógica do *outro* como concorrente ameaçador ou instrumento para a afirmação alheia. Mais do que isso: o elemento da riqueza das necessidades é o que permite a Marx – que

⁵⁴⁷ “Porquanto o *verdadeiro ser comunitário* é a essência *humana*, os homens, ao pôr em ação sua essência, *criam*, produzem a *comunidade humana*, a entidade social, que não é um poder abstrato-universal, oposto ao indivíduo singular, senão que a essência de cada indivíduo, sua própria atividade, sua própria vida, sua própria fruição, sua própria riqueza” (MARX, K. ‘Extratos sobre James Mill’. In: *Op. cit.*, p. 137).

⁵⁴⁸ As duas definições são de Adam Smith, anotadas por Marx (Cf. SMITH, A. apud *MEFa*, p. 143).

⁵⁴⁹ Note-se que Marx critica a ontologia inumana da economia política: “Pode ver-se a maneira como a economia política *fixa* a forma *estranhada* [P.D.V.F.] do intercâmbio social como forma *essencial* e *original*, adequada à determinação humana” (MARX, K. ‘Extratos sobre James Mill’. In: *Op. cit.*, p. 138). Preferiu-se “*estranhada*” para verter “*entfremdete*” (Cf. Idem, ‘Aus James Mill’. In: *Op. cit.*, p. 453).

⁵⁵⁰ Expressões de William Shakespeare sobre o dinheiro, colhidas dos versos citados por Marx nos *Manuscritos* (Cf. SHAKESPEARE, W. apud *MEFa*, p. 148 e 149).

⁵⁵¹ Aliás, vale lembrar: mesmo negada em sua satisfação, a necessidade é a vinculação humana verdadeira, ontológica, da qual o dinheiro se vale para usurpar os seus direitos. “Embora não lhe seja possível apropriar-se do produto alheio se não oferecer em troca um equivalente, o homem não deixa de manter uma relação humana com esse objeto: deseja-o e precisa dele, em que pese a impossibilidade de obtê-lo. Desse modo, além da troca o carecimento firma entre os homens um vínculo propriamente humano” (GIANNOTTI, *Op. cit.*, 157).

o enfatiza sobremaneira nos *Manuscritos*⁵⁵² – não ficar limitado a uma intersubjetividade do trabalho que, no plano das necessidades, alcança só a unilateralidade da satisfação material, que nele é sabida como apenas básica para qualquer desenvolvimento omnidirecional⁵⁵³. Justo por tal razão ele criticou asperamente a economia política, acusando que esta considerava quaisquer necessidades mais elaboradas dos operários como um luxo desnecessário. É ilustrando um tal sentido *positivo e rico* da inter-relação humana que a pena de Marx fecha a seção sobre o “Dinheiro”: “Pressupondo o *homem* como *homem* e a sua relação com o mundo como humana, só se pode trocar amor por amor, confiança por confiança, etc. Se se quer fruir da arte, tem de se ser uma pessoa artisticamente culta; se se quer exercer influência sobre outras pessoas, tem de se ser realmente uma pessoa que atue de um modo estimulante e encorajador sobre outras pessoas”⁵⁵⁴.

O ser genérico ou o homem rico são referenciais que se constituem pela *negação dialética do existente*. A essência humana não é uma suposta ‘natureza humana’ originária contraposta ao seu condenável ‘extravio’. Em sua adjetivação negativa, manifesta como estranhamento, designa a situação histórica do homem não-emancipado, e arranca a sua crítica não do passado, mas sim do presente e do futuro, ou seja, das ricas potencialidades (históricas, não metafísicas) que o homem guarda em si, ora obliteradas pela sociabilidade da propriedade

⁵⁵² Cf. seção 3.1 deste capítulo.

⁵⁵³ Sobre isso, um texto claro é: “Somente pela riqueza objetivamente desdobrada da essência humana é em parte produzida, em parte desenvolvida a riqueza da sensibilidade *humana* subjetiva – um ouvido musical, um olho para a beleza da forma, somente em suma *sentidos* capazes de fruição humana, sentidos que se confirmam como forças essenciais *humanas*. Pois não só os cinco sentidos, mas também os chamados sentidos espirituais, os sentidos práticos (vontade, amor, etc.), numa palavra o sentido *humano*, a humanidade dos sentidos, apenas advêm pela existência do *seu* objeto, pela natureza *humanizada*”. É o contexto onde aparecem as já citadas afirmações: “O *sentido* preso na necessidade prática rude tem também somente um sentido *tacanho* [...] O homem necessitado, cheio de preocupações, não tem nenhum *sentido* para o espetáculo mais belo” (*MEFa*, p. 98 – para as duas citações). Nesta direção argumentou-se na subseção 3.2.1 deste capítulo.

⁵⁵⁴ *MEFa*, p. 152.

privada⁵⁵⁵. É isto o que significa dizer que, no estranhamento, a existência está contraposta à essência. E que denota também o sentido de quando Marx fala de uma sociedade em que o homem realize todas as suas “forças essenciais”. Para tanto, ele observou que “a história da indústria e a existência objetiva devinda da indústria são o livro aberto das forças humanas essenciais, a psicologia humana sensivelmente dada, que até aqui não foi apreendida na sua conexão com a essência do homem”⁵⁵⁶. Segundo Mario Rossi, o final da frase dirige-se “contra a mentalidade filosófica tradicional”, e “psicologia” aí significa “antropologia”⁵⁵⁷.

A idéia de que a verdade do ser genérico é a comunidade humana e de que a unidade interna dessa comunidade é assegurada pelas necessidades ricas oferece, na interação *Manuscritos–Cadernos*, um fundamento próprio, urdido em sua analítica do ser social, que dota de melhor sentido afirmações como as que aparecem nos artigos dos *Anais franco-alemães*, que defendem a superioridade da emancipação humana sobre a política. Ou no *Glosas críticas* – escrito após os *Manuscritos* e os *Cadernos* –, que afirma ter qualquer revolta industrial parcial um sentido mais universal do que qualquer revolta política geral, porque

⁵⁵⁵ Neste sentido, é boa a definição de Ruy Fausto: antropologia negativa, ou *o homem ainda não é*: “os *Manuscritos* representam mais uma *antropologia negativa* do que uma antropologia positiva [...]. O fundamento antropológico dos *Manuscritos* é menos o homem do que o *homem alienado*. Isto não nos remete ao velho Marx, mas representa uma diferença importante em relação à antropologia feuerbachiana. [...] nos *Manuscritos* temos sem dúvida o homem: antropologia, mas ‘negado’, antropologia *negativa*” (FAUSTO, R. *Marx: lógica e política*, v. I, p. 236). Também serve a perspectiva de Ernst Bloch, lembrada por Luiz Bicca: uma ontologia do *ainda-não-ser*: “A concepção normativa de homem (do mesmo modo como o conceito de homem, que é definido através do ‘conjunto das relações sociais’) não é uma representação metafísica de um ser humano extratemporal, permanente, ou principalmente, de uma essência humana já dada ou determinada; ela corresponde precisamente, usando uma expressão do Bloch, a algo que nunca esteve presente ou – se nos referirmos a seu verdadeiro modo de tempo, o futuro – a um homem que ainda não surgiu. Para usar os termos da determinação do conceito: corresponde a um conjunto de relações sociais ainda não instituído, exatamente às relações que caracterizam a base material e o quadro social para o desenvolvimento pleno das potências humanas e que são reunidas no conceito de ‘reino da liberdade’” (BICCA, *Op. cit.*, p. 189). Nessa mesma direção lógica, também manifestou-se Alfred Schmidt: “O homem não é algo essencialmente fixo e imóvel. Sua essência não se mostrou ainda totalmente. Pelo contrário, na história transcorrida até hoje, que se caracteriza por certo como ‘pré-história’ porque os homens não são donos de suas próprias forças frente à natureza, a essência humana tem sido brutalmente submetida às condições materiais da conservação da sua existência. O homem só chega a uma conciliação de sua essência com sua existência se se reconhece como a causa de si mesmo” (SCHMIDT, *Op. cit.*, p. 33).

⁵⁵⁶ *MEFa*, p. 99.

⁵⁵⁷ Cf. ROSSI, M. *La génesis del materialismo histórico*, v. II, p. 398 e 399ss.

pressupõe ser a exclusão da comunidade humana muito mais radical do que a da comunidade política. Ou na condenação da necessidade prática que dissolve o mundo humano n’*A questão judaica*. Ou no porquê escreveu a Feuerbach mencionando ter este oferecido, com “o conceito de gênero humano”, “um fundamento filosófico para o socialismo”⁵⁵⁸, ao mesmo tempo que tentava, inutilmente, trazê-lo para a esfera da crítica da política⁵⁵⁹. Assim como também esclarece quando se refere a “que significado tem, sob o pressuposto do socialismo, a *riqueza* das necessidades humanas”, uma vez que tal unidade promove, num “*modo novo da produção* [...] um *objeto* novo da produção. Novo acionamento da força *humana* essencial e novo enriquecimento da essência *humana*”⁵⁶⁰.

É, por si só, o lado da negatividade da política nos escritos de Paris, onde pode-se dizer que Marx não trata do problema no varejo, mas o concebe no atacado. A teoria do ser social é o esteio que sustém a tese de que a revolução radical ou social-humana é superior à revolução meramente política, que deixa em pé os pilares do edifício e que, em última instância, não resolve os males sociais, onde às necessidades sobra, unicamente, manifestar a figura da miséria humana. Ela pode cumprir esse papel porque seu autor, prestando atenção no “sofrimento universal” daqueles que um dia Antonio Gramsci viria a chamar de “os simples”, ultrapassou a filosofia da consciência-de-si conservando a sua riqueza, e inteligiu o patamar da

⁵⁵⁸ MARX, K. a L. Feuerbach, Paris, 11.ago.1844. In: MARX, K. *Cuadernos de París*, p. 179-180.

⁵⁵⁹ Sobre isso deve-se atentar para a observação de Mészáros com vistas a distinguir o conceito de gênero humano usado por Marx do de Feuerbach. Mészáros argumenta que a razão das *Teses sobre Feuerbach* estarem quase todas contidas nos *Manuscritos*, mas sem referências críticas explícitas a Feuerbach, derivava-se da esperança momentânea do seu autor em trazê-lo para a “causa de uma crítica radical prática da sociedade”, o que explica a razão da carta citada sem implicar adesão pura e simples ao conceito feuerbachiano, que ali já era outro (Cf. MÉSZÁROS, *Op. cit.*, p. 213 e 214). Na mesma direção, Giannotti afirma que “Marx nunca aderiu totalmente a Feuerbach, jamais se conformando à estóica resignação ensinada por essa filosofia” (GIANNOTTI, *Op. cit.*, p. 116) e cita uma carta a Ruge de 13 de março de 1843, na qual Marx já ressaltava: “Para mim, os aforismos de Feuerbach não estão certos num ponto, pois dão muita importância à natureza e pouca à política” (MARX, K. apud *Ibidem*, p. 117).

⁵⁶⁰ *MEFa*, p. 128 – para as duas citações.

necessidade de deixar de lado a tradição do “intelecto político”, para mergulhar na anatomia da sociedade civil.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Numa consciência regressiva da apresentação desenvolvida, pode-se dizer que este estudo tematizou a teoria das necessidades (*Bedürfnisse*) em Marx, tendo como centro de investigação os *Manuscritos econômico-filosóficos* e, em segundo, os *Cadernos de Paris: notas de leitura de 1844*. Inicialmente, abordou a dialética do desejo e do reconhecimento em Hegel, mostrando como ele propugna a resolução do problema das necessidades (para ele, o domínio da particularidade) na universalidade racional do Estado ético. Na seqüência, assinalou a redução antropológica da religião aos desejos e necessidades humanas em Feuerbach que, sob a figura de fundo da inversão sujeito–predicado, repercute nos textos de Marx desde a *Crítica de Kreuznach*, onde ele migra do ateísmo parametrado na consciência-de-si baueriana para o materialismo filosófico, percurso que, nos trâmites da filosofia prática, o conduz à recusa da solução hegeliana fundada no Estado e ao seu primeiro confronto com a economia política, quando adentra aos textos de 1844, demandando uma nova formulação teórica, perquirida numa analítica do ser social, solo reflexivo no qual teoriza a relação dos homens com a natureza e dos homens entre si, foco aqui inteligido como legítimo para pensar a sua teorização sobre as necessidades.

Se em Hegel as necessidades são tomadas no amplo processo genético-conceitual do reconhecimento e da politicidade, em Feuerbach aparecem na crítica da teologia (que é parte da crítica geral à filosofia especulativa) como estranhamento religioso, ao passo que em Marx situam-se na sua teoria do ser social, onde a potencialidade da riqueza das necessidades constitui o pressuposto lógico da crítica nos *Manuscritos de Paris*. Ato contínuo, sob a influência do naturalismo feuerbachiano, as necessidades formam um dos fundamentos materialistas da filosofia marxiana, assumindo uma dimensão ontológico-social que liberta sua teorização dos lineamentos político-especulativos de Hegel, mas deste conservando a força mediadora da atividade do trabalho. Marx pode, assim, retomar nos *Cadernos* a questão do

reconhecimento no patamar *materialista* da luta contra o estranhamento do trabalho *real*, visando a estabelecer uma comunidade *humana* emancipada, afirmadora de uma nova relação dos homens com a natureza e dos homens entre si, onde estes não mais permaneçam compelidos entre si pela exterioridade do dinheiro, mas unidos pela interioridade da riqueza de suas necessidades.

Do ponto de vista lógico, o primeiro modo de conexão deste estudo é *geral*: trata do elemento comum das necessidades em Hegel, Feuerbach e Marx; naqueles também do desejo. É a *força do tema*. O segundo modo é *específico*: particulariza a(s) forma(s) do trato desse conceito nas relações internas próprias a cada um dos autores. É a *vigência dos capítulos e seções*. O terceiro modo é misto, sintético: procura ver como o elemento geral particularizado pode de novo reintegrar uma conexão geral superior. É a *tentativa da reflexão* antes descrita.

Se tudo isso não ficou claro desde o começo e somente foi resultando *progressivamente* ao autor – cujas pegadas do caminho trilhado possam ainda revelar certos descompassos aos leitores –, talvez seja porque, como explica a dialética, a consciência só se dá conta de todo o processo após um duro e lento esfalçar-se das noções que, no começo, se exibiam a ela como sendo as verdades óbvias. É assim que, contrariando um certo mal-entendido que se delongou entre os herdeiros de Marx, Marcos Müller assinalou que o mais difícil e importante não é o método da pesquisa, mas o da exposição⁵⁶¹. Pois, como já ensinava Hegel, o que realmente importa não é o resultado em si, mas o caminho que levou até ele. Coordenadas essas que sugerem a um estudo inicial o cuidado de manter-se aberto à possibilidade – senão que à necessidade – de uma posterior e nova retomada, agora *regressiva*, do desenvolvimento percorrido.

⁵⁶¹ MÜLLER, M. L. Exposição e método dialético em O capital. *Boletim Seaf*, n. 2, p. 17-18.

Dos passos dados e compreendidos, tornam-se possíveis algumas observações críticas a respeito do valor atual das questões apreendidas neste estudo sobre Hegel, Feuerbach e Marx.

A idéia que é comum a Hegel e Marx, de que o caminho da liberdade não é o preconceito moral, o romantismo nostálgico simplificador, ou a negação das necessidades, mas o seu enriquecimento subjetivo, comporta um elemento valioso para os dias presentes, nos quais o embotamento do espírito, sob a lógica imposta pela ideologia que emana do modo de ser e reproduzir-se do capital, fez um autor como José Saramago dizer que a humanidade está voltando à caverna de Platão⁵⁶². Não à caverna pedagógica, na qual o homem aprende a conhecer o valor da verdade da luz e a desconfiar do mundo das sombras, mas a uma caverna que consegue resplandecer uma luz tão ofuscante que se torna a figura mais espessa de toda sombra – a sociedade do estranhamento que, a seu tempo, sem conhecer os avanços do poder da ideologia nos modos da técnica midiática, Marx e Engels já chamavam de “câmara escura”⁵⁶³. Neste sentido, também contribui Feuerbach, com a sua crítica iluminista da religião, especialmente numa época de crise social e moral em que, sem a menor referência a qualquer tradição histórica, pululam templos e vigarices de toda sorte em nome de Deus, mas cuja fonte ou ‘segredo’ não escapa ao que Feuerbach já esclareceu: o sofrimento e as necessidades humanas. Ou o que Marx traduziu numa fórmula perfeita: “A miséria *religiosa* é, de um lado, a *expressão* da miséria real e, de outro, o *protesto* contra a miséria real”⁵⁶⁴.

De outra parte, o pensamento neoliberal construiu uma grande falsificação teórica, confundindo diferenças humanas com desigualdades sociais. Do fato de os homens serem diferentes como seres de características individualmente plurais, essa teoria deduz a

⁵⁶² Cf. SARAMAGO, J. *A caverna*.

⁵⁶³ MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*, p. 37.

⁵⁶⁴ *CFDH:I*, p. 2.

justificação de todo o edifício das desigualdades. Daí vem a idéia de que a livre iniciativa e a concorrência são o lugar legítimo para a manifestação e o desenvolvimento da liberdade humana, uma vez que permitiriam que tais diferenças humanas aflorassem, revelando a condição dos mais ‘aptos’ na vida social – aquilo que Hayek e Friedman chamam de princípio da “habilidade”. E que o inverso disso seria achatar os talentos individuais em favor de uma igualdade imposta, ou, na fórmula de Hayek, “o caminho da servidão”⁵⁶⁵. Contra tais apanágios do estranhamento, a teoria das necessidades de Marx afirma que somente sob a condição da igualdade econômica e social é que o ser humano pode aflorar positivamente as suas múltiplas diferenças e potencialidades, porque, sob o capitalismo, a única pluralidade real que subsiste é a negativa, expressa na crueza das mazelas da desigualdade econômica. Nunca a positiva da diferença.

De certo modo, quando se vê na dialética do reconhecimento, de Hegel, que a identidade está na diferença e, em Marx, que o dinheiro é o elo nivelador que amalgama os homens mas os afasta interiormente, aí também reluz uma resposta às teses de alguns pós-modernos, que elegeram Hegel e Marx para arquitetos de sistemas totalitários. A infinitude das necessidades e a sua satisfação – compreendida como o próprio processo da criação de novas necessidades – é o que barra, inapelavelmente, a atribuição sem mais a esses autores de serem arquitetos de sociedades fechadas ou de paraísos na terra no fim da história. As necessidades, se reduzidas à rudeza natural, podem representar o atestado do reino do estranhamento na vida humana. Mas, na sua ontológica não-rendição à satisfação absoluta, fazem a história permanecer aberta para a frente. Mais do que isso: quando esses autores falavam de satisfação das necessidades, pensavam em necessidades ricas em uma sociedade de

⁵⁶⁵ Sobre tais temas, aqui lidos de modo crítico, ver HAYEK, F. *O caminho da servidão* e FRIEDMAN, M. *Capitalismo e liberdade*.

liberdade humana – fosse acreditando num Estado ético, como Hegel, fosse acreditando na comunidade humana ou sociedade dos trabalhadores associados, como Marx.

Somente a total incompreensão da temática marxiana da riqueza das necessidades pode levar um estudioso do marxismo como Bedeschi a reproduzir, uma vez mais, a tese do reducionismo econômico atribuída a Marx para concordar, contra ele, com o pensador-mor do positivismo jurídico: “como observou Kelsen, criticando esse aspecto do marxismo – é difícil pensar que, juntamente com a exploração econômica e as oposições de classe, desaparecerão também todas as inúmeras causas extra-econômicas que perturbam o equilíbrio social: oposições ideais e religiosas, invejas e ambições, pulsões sexuais, etc”⁵⁶⁶. A teoria das necessidades de Marx esvazia esse tipo de especulação de qualquer fundamento.

Igualmente, é lamentável que uma autora do porte de Ágnes Heller, responsável por colocar em evidência a temática das necessidades em Marx, tenha passado a defender positivamente que a satisfação das necessidades pode se bastar a algumas conquistas de autodeterminação na vida, ainda que não seja uma satisfação total, pois os cidadãos modernos não devem possuir a necessidade de se sentir totalmente satisfeitos, porque isso lhes tiraria o sentido de qualquer busca posterior, passando a claudicar em relação ao futuro⁵⁶⁷. A primeira pergunta que suscita um tal raciocínio é: como se pode pensar seriamente que seria possível uma satisfação em grau absoluto das necessidades para se dizer, com isso, que o mesmo não é desejável!? Embora a questão não possa ser tomada aqui com maior profundidade, é indelével a dissonância dos textos em que a teoria das necessidades radicais balizava a análise do ser social sob o holofote do que a autora chamava de “utopia radical”. Agora as necessidades radicais são apenas a expressão das particularidades individuais ou coletivas, ou “as

⁵⁶⁶ BEDESCHI, G. *Marx*, p. 232.

⁵⁶⁷ Ver a respeito o texto de Heller “Sentirse satisfecho en una sociedad insatisfecha. Dos notas”. In: HELLER, Á.; FEHÉR, F. *Políticas de la postmodernidad*, p. 188-189.

necessidades que demandam satisfação qualitativa; neste sentido as necessidades radicais não representam nenhuma categoria especial. [...] Radicais são as necessidades que reclamam uma satisfação qualitativa. As necessidades radicais constituem a diferença, o único, o idiossincrático da pessoa singular e também das comunidades”⁵⁶⁸. Ou seja, o que era radical tornou-se superficial⁵⁶⁹.

Por fim, a lembrança de um momento histórico cujo escrito dele resultante constituiu-se, na verdade, há anos atrás, no primeiro lampejo que mais tarde culminou na idéia de um estudo sobre as necessidades em Marx.

Quando Marx morreu, coube a Engels fazer o discurso em sua homenagem. Então ele mencionou duas descobertas de Marx, que disse valerem por toda uma vida. Uma delas foi a teoria da mais-valia. Na segunda, comparada aos feitos de Darwin, Engels disse:

Marx descobriu a lei da evolução histórica humana: o simples fato, até então camuflado por uma excrescência da ideologia, de que a humanidade tem, antes de mais nada, de comer, beber, abrigar-se, vestir-se, antes de poder dedicar-se à política, ciência, arte, religião, etc.; que, por conseguinte, a produção dos meios materiais imediatos de subsistência e, conseqüentemente, o grau de desenvolvimento econômico alcançado por uma dada época, forma a fundação sobre a qual as instituições estatais, as concepções legais, a arte, e mesmo as idéias sobre religião foram desdobradas, e à luz das quais elas têm, por isso, de ser explicadas, em vez do contrário, como tinha sido até então o caso⁵⁷⁰.

É suficiente a palavra daquele que acompanhou intelectualmente Marx em toda a sua vida e obra, para entender que o tema das necessidades não foi algo menor no seu pensamento. E que compunha, com a produção econômica, uma relação fundamental de sua concepção materialista da história. Isto já basta para deixar claro que o tema das necessidades não é uma iguaria a revelar um Marx subjetivista, romântico ou reformador do mundo por intermédio de

⁵⁶⁸ HELLER, Á. *Una revisión de la teoría de las necesidades*, p. 120.

⁵⁶⁹ Para uma crítica das atuais posições pós-modernas de Heller, ver GRANJO, M. H. B. *Ágnes Heller*.

⁵⁷⁰ ENGELS, F. O funeral de Karl Marx. In: FROMM, E. *O conceito marxista do homem*, p. 220.

receitas éticas. É um Marx que valoriza a subjetividade sim, mas a assenta no horizonte da materialidade das condições sociais da existência.

Embora este estudo se reserve, no fundamental, a aferir esse tema em Marx até os *Manuscritos* e os *Cadernos de Paris*, não é dispensável fazer a referida menção. E isto como a dizer que tal busca não obscurece o brilho, nem precisa se negar às mudanças do seu futuro teórico. De fato, o primeiro objetivo deste trabalho é a insistência de pôr em relevo um tema até hoje pouco considerado, quer seja em Marx ou alhures. Pelo menos em Marx, ele parece bem justificado. Com efeito, na *Crítica do Programa de Gotha* não foi mais o *jovem* Marx que afirmou, ilustrando o lema *maior* do seu ideal societário *máximo* – o comunismo:

Numa fase superior da sociedade comunista, quando tiver desaparecido a escravizante subordinação dos indivíduos à divisão do trabalho e, com ela, a oposição entre o trabalho intelectual e o trabalho manual; quando o trabalho não for apenas um meio de viver, mas se tornar ele próprio a primeira necessidade vital; quando, com o desenvolvimento múltiplo dos indivíduos, as forças produtivas tiverem também aumentado e todas as fontes da riqueza coletiva brotarem com abundância, só então o limitado horizonte do direito burguês poderá ser definitivamente ultrapassado e poderá a sociedade escrever em suas bandeiras: “*De cada um segundo as suas capacidades, a cada um segundo as suas necessidades.*”⁵⁷¹.

⁵⁷¹ MARX, K. Crítica do programa de Gotha. In: MARX, K.; ENGELS, F. *Crítica dos programas socialistas de Gotha e de Erfurt*, p. 20 – sem grifos no original.

REFERÊNCIAS

Obras de Hegel, Feuerbach, Marx e Engels

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830)*. Trad. Paulo Meneses e José Nogueira Machado. São Paulo: Loyola, 1995-1997. 3 v.

_____. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse - 1830*. 3.Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995. T. 3. (Werke 10).

_____. *Estética*. Trad. Álvaro Ribeiro e Orlando Vitorino. Lisboa: Guimarães, 1993.

_____. *Fenomenología del espíritu*. 6.ed. Trad. Wenceslao Roces. Madrid: FCE, 1985.

_____. *Fenomenologia do espírito*. Trad. Paulo Meneses e Karl Heinz Efen. Petrópolis: Vozes, 1992. v. 1.

_____. *Filosofia da história*. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: Ed. UnB, 1995.

_____. Linhas fundamentais da filosofia do direito ou direito natural e ciência do Estado em compêndio (1820): introdução. Trad. Marcos Lutz Müller. *Analytica*, Campinas, v. 1, n. 2, p. 107-161, 1994.

_____. *Linhas fundamentais da filosofia do direito ou direito natural e ciência do Estado em compêndio*. Terceira parte - A eticidade. Segunda seção - A sociedade civil - §§ 182-256. 3.ed. Trad. Marcos Lutz Müller. Campinas: IFCH/Unicamp, 2003. (Clássicos da filosofia: Cadernos de tradução, n. 6).

_____. *Linhas fundamentais da filosofia do direito ou direito natural e ciência do Estado em compêndio*. Terceira parte - A eticidade. Terceira seção - O Estado - §§ 257-360. Trad. Marcos Lutz Müller. Campinas: IFCH/Unicamp, 1998. (Textos didáticos, n. 32).

_____. *Principes de la philosophie du droit*. Trad. André Kaan. Paris: Gallimard, 1989.

_____. *Propedêutica filosófica*. Trad. Artur Morão. Lisboa: 70, 1989.

FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. Trad. Adriana Veríssimo Serrão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994.

_____. *Grundsätze der Philosophie der Zukunft (1843)*. Stuttgart: Frommann Verlag, 1959. (Sämtliche Werke, B. 2).

- _____. *La esencia de la religión*. Trad. Tomás Cuadrado. Madrid: Páginas de Espuma, 2005.
- _____. *Preleções sobre a essência da religião*. Trad. José da Silva Brandão. Campinas: Papyrus, 1989.
- _____. Principios de la filosofía del futuro (1843). In: _____. *Textos escogidos*. Trad. Eduardo Vasquez. Caracas: Universidad Central de Venezuela, p. 71-142, 1964.
- _____. Sobre La esencia del cristianismo en relación a El único y su propiedad (1845). In: _____. *Textos escogidos*. Trad. Eduardo Vasquez. Caracas: Universidad Central de Venezuela, p. 143-160, 1964.
- _____. Tesis provisionarias para la reforma de la filosofía (1842). In: _____. *Textos escogidos*. Trad. Eduardo Vasquez. Caracas: Universidad Central de Venezuela, p. 45-69, 1964.
- _____. *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie (1842)*. Stuttgart: Frommann Verlag, 1959. (Sämtliche Werke, B. 2).
- MARX, Karl. *A burguesia e a contra-revolução*. 3.ed. Trad. J. Chasin, M. Dolores Prades e Márcia V. M. de Aguiar. São Paulo: Ensaio, 1987.
- _____. *A miséria da filosofia*. Trad. José Paulo Netto. São Paulo: Global, 1989.
- _____. A questão judaica. In: _____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: 70, 1993.
- _____. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. 2.ed. Trad. Conceição Jardim e Eduardo Lúcio Nogueira. Lisboa/São Paulo: Presença/Martins Fontes, 1983.
- _____. Crítica da filosofia do direito de Hegel: introdução. Trad. José Carlos Bruni e Raul Mateos Castell. *Temas de ciências humanas*, São Paulo, v. 2, p. 1-14, 1977.
- _____. Crítica do programa de Gotha. In: MARX, K.; ENGELS, F. *Crítica dos programas de Gotha e Erfurt*. Trad. João Antunes. Porto: Textos Exemplares, 1974.
- _____. *Cuadernos de París: notas de lectura de 1844*. 2.ed. Trad. Bolívar Echeverría. México: Era, 1980.

- _____. *Das Kapital: Der Produktionsprozess des Kapitals*. 19.Aufl. Berlin: Dietz Verlag, 1998. Buch I, Band 1. (Werke, B. 23).
- _____. *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*. Frankfurt am Main: Marxistische Blätter, 1972. Buch III, Band 3.
- _____. *Diferencia entre la filosofía democriteana y epicúrea de la naturaleza*. Trad. Wenceslao Roces. México: FCE, 1987. (Obras fundamentales, v. 1).
- _____. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política: (Grundrisse) 1857-1858*. 16.ed. e 12.ed. Trad. Pedro Scaron. Coyoacán: Siglo XXI, 1989. v. 1 e 2.
- _____. *Escritos de juventud*. Trad. Wenceslao Roces. México: FCE, 1987. (Obras fundamentales, v. 1).
- _____. Glosas críticas marginais ao artigo “O rei da Prússia e a reforma social. De um prussiano” (Vorwärts!, n. 63 e 64, 7 e 10.ago.1844). Trad. Ivo Tonet. *Práxis*, Belo Horizonte, n. 5, p. 68-91, 1995.
- _____. *Historisch-ökonomische Studien (Pariser Hefte)*. Berlin: Dietz Verlag, 1981. (MEGA, B. 2).
- _____. *Manoscritti economico-filosofici del 1844*. Trad. Norberto Bobbio. Torino: Einaudi, 1970.
- _____. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Trad. Maria Antónia Pacheco. Lisboa: Avante!, 1993.
- _____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.
- _____. *O capital: crítica da economia política*. 13.ed. e 12.ed. Trad. Reginaldo Sant’anna. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989. 1. 1, v. 1 e 2; 1. 3, v. 6 (4.ed., 1985).
- _____. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*. Berlin: Dietz Verlag, 1982. (MEGA I, 2).
- _____. *Para a crítica da economia política*. Trad. Edgard Malagodi. São Paulo: Abril Cultural, 1982. (Os economistas).

_____. Preâmbulo e estatutos da I Internacional (1864). In: MARX, K.; ENGELS, F. *Crítica dos programas de Gotha e Erfurt*. Trad. João Antunes. Porto: Textos Exemplares, 1974.

_____. *Teorias da mais-valia: história crítica do pensamento econômico* (Livro 4 de O capital). Trad. Reginaldo Sant'anna. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1987. v. 3.

_____. *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie: Einleitung*. 15.Aufl. Berlin: Dietz Verlag, 1988. (Werke, B. 1).

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã: (I - Feuerbach)*. 7.ed. Trad. José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Hucitec, 1989.

_____; _____. *A ideologia alemã: crítica da filosofia alemã mais recente na pessoa dos seus representantes Feuerbach, Bruno Bauer e Stirner, e do socialismo alemão na dos seus diferentes profetas*. 2.ed. Trad. Conceição Jardim e Eduardo Lúcio Nogueira. Lisboa/São Paulo: Presença/Martins Fontes, 1980. v. 2.

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

_____; _____. *Die deutsche Ideologie: Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, Bruno Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten*. 9.Aufl. Berlin: Dietz Verlag, 1990. (Werke, B. 3).

_____; _____. *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik: gegen Bruno Bauer und Konsorten*. 12.Aufl. Berlin: Dietz Verlag, 1990. (Werke, B. 2).

_____; _____. *Manifesto do partido comunista*. 2.ed. Trad. Marco Aurélio Nogueira e Leandro Konder. Petrópolis: Vozes, 1989.

ENGELS, Friedrich. *Anti-Dühring*. 3.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

_____. *Esboço de uma crítica da economia política*. Trad. Maria Filomena Viegas. *Temas de ciências humanas*, São Paulo, v. 5, p. 1-29, 1979.

_____. *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft: "Anti-Dühring"*. 10.Aufl. Berlin: Dietz Verlag, 1990. (Werke, B. 20).

_____. Introdução à edição de 1891. In: MARX, K. *Trabalho assalariado e capital*. Trad. Sílvio D. Chagas. São Paulo: Acadêmica, p. 7-17, 1987.

_____. O funeral de Karl Marx. In: FROMM, E. *O conceito marxista do homem*. 8.ed. Trad. Octavio Alves Velho. Rio de Janeiro: Zahar, p. 220-222, 1989.

_____. *Quota-parte do trabalho na hominização do macaco*. Trad. José Barata-Moura. Lisboa/Moscovo: Avante!/Progresso, p. 71-83, 1985. (Obras escolhidas em três tomos, t. 3).

Obras de outros autores

ABBAGNANO, Nicola. *História da filosofia*. 3.ed. Lisboa: Presença, 1983. v. 9.

AGOSTINHO, Santo. *A cidade de Deus: contra os pagãos*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1990. v. 2.

_____. *O mestre*. 2.ed. São Paulo: Landy, 2002.

AMENGUAL, Gabriel. *Crítica de la religión y antropología en Ludwig Feuerbach: la reducción antropológica de la teología como paso del idealismo al materialismo*. Barcelona: Laya, 1980.

ANTUNES, Ricardo. *Adeus ao trabalho? Ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho*. 4.ed. São Paulo/Campinas: Cortez/Ed. Unicamp, 1997.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Loyola, 2002. v. 2.

ARNASON, Johann P. Perspectivas e problemas do marxismo crítico no Leste Europeu. In: HOBSBAWM, E. J. (org.). *História do marxismo: v. 11 – o marxismo hoje (primeira parte)*. 2.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, p. 163-245, 1989.

BABEUF, Gracus et al. *O socialismo pré-marxista*. São Paulo: Global, 1980.

BEDESCHI, Giuseppe. *Marx*. Lisboa: Presença, 1989.

BERMUDO, José Manuel. *El concepto de praxis en el joven Marx*. Barcelona: Península, 1975.

BICCA, Luiz. *Marxismo e liberdade*. São Paulo: Loyola, 1987.

BIHR, Alain. *Da grande noite à alternativa: o movimento operário europeu em crise*. São Paulo: Boitempo, 1988.

BOBBIO, Norberto. *Estudos sobre Hegel: direito, sociedade civil, Estado*. 2.ed. São Paulo: Ed. Unesp/Brasiliense, 1995.

_____. *O conceito de sociedade civil*. Rio de Janeiro: Graal, 1982.

BORNHEIM, Gerd. Duas palavras para uma apresentação desnecessária. In: SARTRE, J.-P. *Crítica da razão dialética: precedido por Questões de método*. t. 1 – teoria dos conjuntos práticos. Rio de Janeiro: DP&A, p. 7-10, 2002.

BOTTIGELLI, Emile. Présentation. In: MARX, K. *Manuscripts de 1844: économie politique & philosophie*. Paris: Sociales, p. VII-LXIX, 1972.

BOURGEOIS, Bernard. A Enciclopédia das ciências filosóficas de Hegel. In: HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830)*. São Paulo: Loyola, p. 373-443, 1995. v. 1.

BUEY, Francisco Fernández. *Marx (sem ismos)*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2004.

CHASIN, José. Ad Hominem: rota e perspectiva de um projeto marxista. *Ensaio ad hominem*, São Paulo, t. 1, p. 9-81, 1999.

_____. A determinação ontonegativa da politicidade. *Ensaio ad hominem*, São Paulo, t. 3 - edição especial, 2000.

_____. Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica. In: TEIXEIRA, F. J. S. *Pensando com Marx: uma leitura crítico-comentada de O capital*. São Paulo: Ensaio, p. 335-537, 1995.

CIRNE LIMA, Carlos Roberto. A dialética do senhor e do escravo e a idéia da revolução. In: BOMBASSARO, Luiz Carlos (org.). *Ética e trabalho: cinco estudos*. Caxias do Sul: De Zorzi/Pyr, p. 11-30, 1989.

CONDILLAC, Étienne de. *Tratado das sensações*. Campinas: Ed. Unicamp, 1993.

CORNU, Auguste. *Carlos Marx - Federico Engels: del idealismo al materialismo histórico*. Buenos Aires: Platina/Stilcograf, 1965.

_____. *Karl Marx et Friedrich Engels: leur vie et leur oeuvre*. t. 3 – Marx a Paris. Paris: PUF, 1962.

_____. Marx e a rejeição da teoria do valor de Ricardo e a crítica da noção de trabalho em Hegel. In: VILHENA, V. de M. (org.). *Marx e Hegel: Marx e o “caso” Hegel*. Lisboa: Horizonte, p. 131-154, 1985.

COUTINHO, Carlos Nelson. Apresentação. In: HELLER, Á. *Para mudar a vida: felicidade, liberdade e democracia*. Entrevista a Ferdinando Adornato. São Paulo: Brasiliense, p. 7-9, 1982.

DOYAL, Len; GOUGH, Ian. O direito à satisfação das necessidades. *Lua nova*, São Paulo, n. 33, p. 93-121, 1994.

_____; _____. *Teoría de las necesidades humanas*. Barcelona: Icaria/Fuhem, 1994.

DUARTE, Rodrigo. *Marx e a natureza em O capital*. São Paulo: Loyola, 1986.

EIDT, Celso. *O Estado racional: lineamentos do pensamento político de Karl Marx nos artigos da Gazeta renana (1842-1843)*. Belo Horizonte, 1998. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais.

FAUSTO, Ruy. *Marx: lógica & política*. São Paulo: Brasiliense, 1983. v. 1.

FEHÉR, Ferenc. La dictature sur les besoins. In: HELLER, Á.; FEHÉR, F. *Marxisme et démocratie*. Paris: François Maspero, p. 93-112, 1981.

FEHÉR, Ferenc; HELLER, Ágnes; MÁRKUS, György. *Dictadura y cuestiones sociales*. México: FCE, 1983.

FRAGA, Paulo Denisar. Violência: forma de dilaceramento do ser social. *Serviço social & sociedade*, São Paulo, n. 70, p. 44-58, 2002.

FREDERICO, Celso. *O jovem Marx: (1843-44: as origens da ontologia do ser social)*. São Paulo: Cortez, 1995.

FREUND, Julien. Théorie du besoin. *L'année sociologique*, Paris, 3^a série, p. 13-64, 1970.

- FRIEDMAN, Milton. *Capitalismo & liberdade*. s.l.: Artenova, 1977.
- GADAMER, Hans-Georg. *A razão na época da ciência*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.
- GIANNOTTI, José Arthur. *Origens da dialética do trabalho: estudo sobre a lógica do jovem Marx*. 2.ed. Porto Alegre: L&PM, 1985.
- GRANJO, Maria Helena Bittencourt. *Ágnes Heller: filosofia, moral e educação*. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 2000.
- HAHN, Paulo. *Consciência e emancipação: uma reflexão a partir de Ludwig Feuerbach*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2003.
- HAYEK, Friedrich August von. *O caminho da servidão*. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército/Instituto Liberal, 1984.
- HELLER, Ágnes. *A filosofia radical*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- _____. *Crítica de la ilustración*. Barcelona: Península, 1984.
- _____. *Para mudar a vida: felicidade, liberdade e democracia. Entrevista a Ferdinando Adornato*. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- _____. *Teoría de las necesidades en Marx*. Barcelona: Península, 1978.
- _____. *Una revisión de la teoría de las necesidades*. Barcelona: Paidós/ICE-UAB, 1996.
- HELLER, Ágnes; FEHÉR, Ferenc. *Políticas de la postmodernidad: ensayos de crítica cultural*. 2.ed. Barcelona: Península, 1994.
- HENRY, Michel. *Marx: v. 1 – une philosophie de la réalité*. Paris: Gallimard, 1976.
- HOBBSAWM, Eric J. Marx, Engels e o socialismo pré-marxiano. In: _____ (org.). *História do marxismo: v. 1 – o marxismo no tempo de Marx*. 2.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, p. 33-66, 1983.
- HOOK, Sidney. *La génesis del pensamiento filosófico de Marx: (de Hegel a Feuerbach)*. Barcelona: Barral, 1974.

- HUNT, E. K.; SHERMAN, Howard J. *História do pensamento econômico*. 17.ed. Petrópolis: Vozes, 1999.
- HYPPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso, 1999.
- ILTING, Karl-Heinz. La estructura de la Filosofía del derecho de Hegel. In: ANGEHRN, E. et al. *Estudios sobre la Filosofía del derecho de Hegel*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, p. 67-92, 1989.
- INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- KAUTSKY, Karl. *As três fontes do marxismo*. São Paulo: Global, s.d.
- KOJÈVE, Alexandre. *La dialectica del amo y del esclavo en Hegel*. Buenos Aires: La Pleyade, 1987.
- KONDER, Leandro. *Fourier: o socialismo do prazer*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.
- KOSÍK, Karel. *Dialética do concreto*. 5.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.
- LABARRIÈRE, Pierre-Jean. *La Phénoménologie de l'esprit de Hegel: introduction à une lecture*. Paris: Aubier-Montaigne, 1979.
- LEBRUN, Gérard. *O avesso da dialética: Hegel à luz de Nietzsche*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- LEFEBVRE, Jean-Pierre. Apresentação. In: HEGEL, G. W. F. *A sociedade civil burguesa*. Lisboa: Estampa, p. 9-33, 1979.
- LEFEBVRE, Henri. *Sociologia de Marx*. Rio de Janeiro: Forense, 1979.
- LÉNINE, Vladímir Ilitch. *As três fontes e as três partes constitutivas do marxismo*. Lisboa/Moscovo: Avante!/Progresso, 1977. (Obras escolhidas em três tomos, v. 1).
- LESSA, Sergio. Lukács: por que uma ontologia no século XX? In: BOITO JR., A. et al. (orgs.). *A obra teórica de Marx: atualidade, problemas e interpretações*. São Paulo: Xamã, p. 159-170, 2000.

_____. Para uma ontologia do ser social: um retorno à ontologia medieval? In: ANTUNES, R.; RÊGO, W. L. (orgs.). *Lukács: um Galileu no século XX*. São Paulo: Boitempo, p. 62-73, 1996.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Antropologia filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1985.

_____. *Escritos de filosofia II: ética e cultura*. São Paulo: Loyola, 1988.

_____. Senhor e escravo: uma parábola da filosofia ocidental. *Síntese*, Belo Horizonte, v. VIII, n. 21, p. 7-29, 1981.

LÖWITH, Karl. *De Hegel a Nietzsche: la quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*. Marx y Kierkegaard. Buenos Aires: Sudamericana, 1968.

LÖWY, Michael. *La teoría de la revolución en el joven Marx*. 5.ed. México: Siglo XXI, 1978.

_____. *Método dialético e teoria política*. 4.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

LUKÁCS, György. As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem. *Temas de ciências humanas*, São Paulo, n. 4, p. 1-18, 1978.

_____. *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. 3.ed. Barcelona: Grijalbo, 1972.

_____. *Ontologia do ser social: os princípios ontológicos fundamentais de Marx*. São Paulo: Ciências Humanas, 1979.

_____. *Pensamento vivido: autobiografia em diálogo*. São Paulo/Viçosa: Ad Hominem/Ed. UFV, 1999.

MANDEL, Ernest. *A formação do pensamento econômico de Karl Marx: de 1843 até a redação de O capital*. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

MARCUSE, Herbert. *A ideologia da sociedade industrial: o homem unidimensional*. 6.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

_____. *Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social*. 4.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

MARINI, Giuliano. Estructura y significados de la sociedad civil hegeliana. In: ANGEHRN, E. et al. *Estudios sobre la Filosofía del derecho de Hegel*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, p. 223-248, 1989.

MÁRKUS, György. *Marxismo y “antropología”*. Barcelona: Grijalbo, 1973.

_____. *Teoria do conhecimento no jovem Marx*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.

MASLOW, Abraham H. Uma teoria da motivação humana. In: BALCÃO, Y. F.; CORDEIRO, L. L. (eds.). *O comportamento humano na empresa: uma antologia*. Rio de Janeiro: FGV, p. 337-366, 1971.

McLELLAN, David. *Karl Marx: vida e pensamento*. Petrópolis: Vozes, 1990.

_____. *Marx y los jóvenes hegelianos*. Barcelona: Martínez Roca, 1971.

MENESES, Paulo. *Para ler a Fenomenologia do espírito: roteiro*. São Paulo: Loyola, 1985.

MERCIER-JOSA, Solange. *Besoin*. In: LABICA, G.; BENSUSSAN, G. (dirs.). *Dictionnaire critique du marxisme*. 2.ed.ref.aug. Paris: PUF, p. 96-100, 1985.

_____. *La notion de besoin chez Hegel*. *La pensée*, Paris, n. 162, p. 74-100, 1972.

MÉSZÁROS, István. *Filosofia, ideologia e ciência social: ensaios de afirmação e negação*. São Paulo: Ensaio, 1993.

_____. *Marx: a teoria da alienação*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

_____. *Para além do capital: rumo a uma teoria da transição*. Campinas/São Paulo: Ed. Unicamp/Boitempo, 2002.

MONZANI, Luiz Roberto. *Desejo e prazer na Idade Moderna*. Campinas: Ed. Unicamp, 1995.

MORAES, João Quartim de. *Clinamen: o milenar prestígio de um falso problema*. In: BENOIT, H.; FUNARI, P. P. (orgs.). *Ética e política no mundo antigo*. Campinas: IFCH/Unicamp, 2001.

MÜLLER, Marcos Lutz. *A gênese conceitual do Estado ético*. *Filosofia política – nova série*, Porto Alegre, v. 2, p. 9-38, 1998.

_____. Apresentação. In: HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito ou direito natural e ciência do Estado em compêndio*. Terceira parte - A eticidade. Terceira seção - O Estado - §§ 257-360. Campinas: IFCH/Unicamp, p. 3-22, 1998. (Textos didáticos, n. 32).

_____. Estudo introdutório. In: HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito ou direito natural e ciência do Estado em compêndio*. Primeira parte - O direito abstrato - §§ 34-104. Campinas: IFCH/Unicamp, p. 5-52, 2003. (Clássicos da filosofia: Cadernos de tradução, n. 5).

_____. Exposição e método dialético em O capital. *Boletim Seaf*, Belo Horizonte, n. 2, p. 17-41, 1982.

NASCIMENTO, Rodnei. A sociedade civil e o jovem Marx. *Cadernos de filosofia alemã*. São Paulo, n. 1, p. 55-67, 1996.

NAVILLE, Pierre. *Le nouveau Léviathan*: v. 1 – de l’alienation à la jouissance. La gènese de la sociologie du travail chez Marx et Engels. Paris: Anthropos, 1967.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zarathustra*: um livro para todos e para ninguém. 2.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981.

OLDRINI, Guido. Em busca das raízes da ontologia (marxista) de Lukács. In: PINASSI, M. O.; LESSA, S. (orgs.). *Lukács e a atualidade do marxismo*. São Paulo: Boitempo, p. 49-75, 2002.

OLLMAN, Bertell. *Alienación*: Marx y su concepción del hombre en la sociedad capitalista. Buenos Aires: Amorrortu, [1973].

PAPAIOANNOU, Kostas. *Hegel et Marx*: l’interminable débat. Paris: Allia, 1999.

_____. Introduction. In: MARX, K.; ENGELS, F. *La première critique de l’économie politique*. Paris: UGE, p. 7-28, 1972.

PEREIRA, Potyara A. P. *Necessidades humanas*: subsídios à crítica dos mínimos sociais. 2.ed. São Paulo: Cortez, 2002.

PERROT, Michelle. *As mulheres ou os silêncios da história*. Bauru: Edusc, 2005.

PLATÃO. *A república*. 9.ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

- PRIEB, Sérgio. *O trabalho à beira do abismo: uma crítica marxista à tese do fim da centralidade do trabalho*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2005.
- RAMOS, Cesar Augusto. *Liberdade subjetiva e Estado na filosofia política de Hegel*. Curitiba: Ed. UFPR, 2001.
- RANIERI, Jesus. *A câmara escura: alienação e estranhamento em Marx*. São Paulo: Boitempo, 2001.
- _____. Apresentação. In: MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, p. 11-17, 2004.
- RIVERO, Ángel. De la utopía radical a la sociedad insatisfecha. In: HELLER, Á. *Una revisión de la teoría de las necesidades*. Barcelona: Paidós/ICE-UAB, p. 9-55, 1996.
- ROSENFELD, Denis. *Política e liberdade em Hegel*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- ROSSI, Mario. *La génesis del materialismo histórico: v. 2 – el joven Marx*. Madrid: Alberto Corazón, 1971.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Brasília/São Paulo: Ed. UnB/Ática, 1989.
- ROVATTI, Pier Aldo. La nozione di bisogno tra teoria politica e ideologia. In: ROVATTI, P. A.; TOMASSINI, R.; VIGORELLI, A. *Bisogni e teoria marxista*. 2.ed. Milano: Mazzotta, p. 10-80, 1977.
- RUBEL, Maximilien. *Karl Marx: ensayo de biografía intelectual*. Buenos Aires: Paidos, 1970.
- RUGE, Arnold. El rey de Prusia y la reforma social (Vorwärts!, n. 60, 27.jul.1844). In: MARX, K.; ENGELS, F. *Manuscritos de París y Escritos de los “Anuarios franco-alemanes”*. Barcelona: Grijalbo, p. 439-442, 1978. (OME 5).
- SANTOS, José Henrique. *Trabalho e riqueza na Fenomenologia do espírito de Hegel*. São Paulo: Loyola, 1993.
- SARAMAGO, José. *A caverna*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

- SARTRE, Jean-Paul. *Crítica da razão dialética*: precedido por Questões de método. t. 1 – teoria dos conjuntos práticos. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- SCHMIDT, Alfred. *El concepto de naturaleza en Marx*. 4.ed. México: Siglo XXI, 1983.
- _____. *Feuerbach o la sensualidad emancipada*. Madrid: Taurus, 1975.
- SCHÜTZ, Rosalvo. *Religião e capitalismo*: uma reflexão a partir de Feuerbach e Marx. Porto Alegre: Edipucrs, 2001.
- SERRÃO, Adriana Veríssimo. *A humanidade da razão*: Ludwig Feuerbach e o projeto de uma antropologia integral. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1999.
- SOUZA, Draiton Gonzaga de. *O ateísmo antropológico de Ludwig Feuerbach*. Porto Alegre: Edipucrs, 1993.
- SPRINGBORG, Patricia. Necessidades. In: OUTHWAITE, W.; BOTTOMORE, T. (eds.). *Dicionário do pensamento social do século XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p. 518-519, 1996.
- TEIXEIRA, Francisco José Soares. *Economia e filosofia no pensamento político moderno*. Campinas/Fortaleza: Pontes/Ed. UECE, 1995.
- TEIXEIRA, Paulo Tomaz Fleury. A individualidade humana na obra marxiana de 1843 a 1848. *Ensaio ad hominem*, São Paulo, p. 175-246, 1999.
- TERTULIAN, Nicolas. Marx: uma filosofia da subjetividade. *Outubro*, São Paulo, n. 10, p. 7-16, 2004.
- _____. Uma apresentação à Ontologia do ser social, de Lukács. *Crítica marxista*, São Paulo, n. 3, p. 54-69, 1996.
- TONET, Ivo. *Educação, cidadania e emancipação humana*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2005.
- VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. Economía y humanismo. In: MARX, K. *Cuadernos de París*: notas de lectura de 1844. 2.ed. México: Era, p. 13-97, 1980.
- WEBER, Tadeu. *Hegel: liberdade, Estado e história*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- ZELNY, Jendrich. As etapas da crítica de Marx a Hegel. In: VILHENA, V. de M. (org.). *Marx e Hegel*: Marx e o “caso” Hegel. Lisboa: Horizonte, p. 108-130, 1985.