

MARIA BERENICE RIBEIRO DE OLIVEIRA METZGER

O INDIVÍDUO EM MARX
FUNDAMENTOS DESTA CONCEPÇÃO NA OBRA
MANUSCRITOS ECONÔMICO-FILOSÓFICOS (1844)

ORIENTADOR: PROF. DR. HERMAS GONÇALVES ARANA

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
SÃO PAULO – BRASIL
2002

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

FACULDADE DE EDUCAÇÃO

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

**O INDIVÍDUO EM MARX FUNDAMENTOS DESSA CONCEPÇÃO NA OBRA
MANUSCRITOS ECONÔMICO-FILOSÓFICOS (1844)**

Autor: MARIA BERENICE RIBEIRO DE OLIVEIRA METZGER

Orientador: Prof. Dr. Hermas Gonçalves Arana

**Este exemplar corresponde à redação final da dissertação
defendida por MARIA BERENICE RIBEIRO DE OLIVEIRA
METZGER**

Data: 24 / 02 / 22

Assinatura: _____

Comissão Julgadora:

© by Maria Berenice Ribeiro de Oliveira Metzger, 2002.

UNIDADE Be
Nº CHAMADA T/UNICAMP
M568i
V EX
TOMBO DC/ 50349
PROC 16-837/02
C DX
PREÇO R\$ 11,00
DATA 15/08/02
Nº CPD _____

CM00172445-0

BIB ID 253627

**Catálogo na Publicação elaborada pela biblioteca
da Faculdade de Educação/UNICAMP**
Bibliotecária: Rosemary Passos - CRB-8ª/5751

M568i

Metzger, Maria Berenice Ribeiro de Oliveira.

O indivíduo em Marx : fundamentos desta concepção na obra "*Manuscritos Econômicos - filosóficos (1844)*" / Maria Berenice Ribeiro de Oliveira Metzger. – Campinas, SP: [s.n.], 2002.

Orientador : Hermas Gonçalves Arana.

Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas,
Faculdade de Educação.

1. Marx, Karl, 1818-1883. 2. Trabalho. 3. Propriedade privada.
4. *Indivíduo. I. Arana, Hermas Gonçalves. II. Universidade Estadual de
Campinas. Faculdade de Educação. III. Título.

02-039-BFE

A meu pai
Antônio Ribeiro de Oliveira.

A minha mãe
Ilka Luz Paixão Ribeiro de Oliveira.

Aos professores
Hermas Gonçalves Arana
Lídia Maria Luz Paixão Ribeiro de Oliveira.

DEDICO

Ao OTTO, pela confiança depositada.

Aos meus filhos, OTTO, MARCO e
HENRIQUE, pelo estímulo e alegria.

À LUÍZA, amiga sempre.

OFEREÇO

AGRADECIMENTOS

Ao Professor Dr. Hermas Gonçalves Arana pela atenção e competência na orientação deste trabalho.

Ao Professor Dr. José Claudinei Lombardi pelas aulas e sugestões dadas por ocasião da qualificação.

Aos Professores do Curso de Mestrado do Departamento de Filosofia e História da Educação, pela abertura de horizontes.

À Lídia, André e Paola pela calorosa receptividade.

Ao Centro Universitário de Lavras – UNILAVRAS, onde me formei e trabalho, pela oportunidade de estar sempre em contato com o saber.

À FAPEMIG, pela bolsa concedida.

A todos aqueles que de uma forma ou de outra confiaram em mim e em meu trabalho, contribuindo com sugestões e apoio moral.

SUMÁRIO

RESUMO.....	vi
ABSTRACT.....	vii
1 INTRODUÇÃO.....	1
2 A ESSÊNCIA HUMANA.....	8
2.1 Breve Histórico.....	8
2.2 A Essência Humana Mutilada na Produção.....	13
2.3 <i>Manuscritos</i> – Uma Reviravolta Antropológica.....	19
2.4 Discussão da Concepção de História nos <i>Manuscritos</i>	27
2.5 Essência e Gênero.....	30
3 PROPRIEDADE PRIVADA.....	37
3.1 Breve Histórico.....	37
3.2 O Indivíduo no Interior da Propriedade Privada.....	43
3.3 A Superação da Propriedade Privada sob o Prisma dos <i>Manuscritos</i>	51
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	61
5 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	65

RESUMO

Este trabalho procura mostrar, através da retomada da questão do estatuto do homem marxiano, que a obra de Marx merece continuar a ser discutida, não somente sobre o plano de sua coerência interna, mas também, pela via da elucidação da questão do indivíduo. Foram analisadas neste trabalho algumas questões relativas à natureza social do homem marxiano, tendo como principal referência os *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. O recorte cronológico atende às necessidades técnicas para a realização da pesquisa em grau de mestrado, assim como responde a questões de fundo relativas ao objeto da investigação, como o fato de essa obra conter, em grande profundidade, a abordagem escolhida para estudo. O conteúdo da pesquisa foi apresentado numa série de dois capítulos. O primeiro, tendo como título “A Essência Humana”, apresenta ao leitor uma reflexão sobre a autoformação do homem pelo trabalho, explicitando as contribuições de Hegel a essa reflexão de Marx, e as barreiras postas pelo capitalismo a sua plena realização. Trata também esse capítulo da questão antropológica, faz uma breve crítica à concepção de história nos *Manuscritos*, e, por fim, algumas reflexões sobre a essência e o gênero. O segundo capítulo, de grande importância para a compreensão da construção do estatuto do homem marxiano, intitulado: “A Propriedade Privada”, expõe a originalidade de Marx ao analisar os temas econômicos, tendo como foco principal a questão da propriedade privada e suas implicações na concepção do indivíduo social. Nos limites deste trabalho, não esteve presente a pretensão de fazer um inventário dos temas enfocados por Marx, nem tampouco uma avaliação das inúmeras polêmicas travadas após a publicação desses *Manuscritos*. O procedimento adotado foi o de selecionar temas centrais que possibilitassem a explicitação do que é o indivíduo em Marx.

ABSTRACT

This work was carried out with the objective of showing the pointfulness of keeping on discussing Marx's work in light of its internal coherence and the explanation of the question of the individual. It will be shown by revisiting the question of marxian man's statute. Some aspects concerning the social nature of the marxian man were analysed on the ground of the Economical-philosophical *Manuscripts*. The emphasis given to this work was found to meet technical needs so that this research could be done. It was also found to effectively answer questions concerning the goal of this investigation. This work was divided into two chapters. The first one was entitled The human essence, and presents a reflection on man's self development through his work, by clearing up Hegel's contributions to Marx's ideas as well as the obstacles raised by capitalism. Chapter One also deals with antropological aspect, and presents a brief criticism on the historical conception found in the *Manuscript*, and finally some reflections on both essence and gender. The second chapter, which is of great importance to the understanding of the marxian man's statute, and whose title is The private property, shows Marx's originality when he analyses economical themes focussing on the question of peivate property as well as on its implications in the conception of the social individual. This work did not intend to inventory Marx's themes or to evaluate the controversies the publication of *Manuscripts* raised. Therefore central themes have been chosen so that the explanation of what the individual is like according to Marx could be possible.

1 INTRODUÇÃO

Na contemporaneidade é impressionante constatar que muitos daqueles que, ainda ontem, ensinavam com fervor quase religioso a doutrina de Marx, hoje, com o fim tão rápido e espetacular do império soviético, substituem pouco a pouco tal entusiasmo pela indiferença ou pela rejeição. Assim, e muito ironicamente, aquele que há pouco era considerado como um grande demolidor das virtudes filosóficas de todos os tempos se vê aos poucos relegado ao museu da filosofia ocidental, como um dos monumentos de uma tradição que continua, é verdade, a ser venerada, contudo sem ter quase nada a oferecer em face dos problemas radicais nesta passagem de milênio.

Nos dizeres de Netto,

"Na entrada dos anos noventa, o projeto socialista revolucionário parece experimentar um refluxo irreversível. A 'Crise do Socialismo' (...) é apresentada como a agonia de ideários que, prometéticos, buscavam a superação da ordem burguesa; a 'pós-modernidade', sugere-se, é a sepultura da revolução - e esta é mostrada como um dinossauro da racionalidade do século XIX. À base do seu proclamado fracasso, procura-se infirmar o seu suporte elementar: a teoria social de Marx é desqualificada. A ordem burguesa recupera a (pseudo) legitimidade que se supunha típica da sua apologia mais descarada: o velho mito (velha mistificação) do 'fim da história' ressurge e ganha ampla ressonância. Em resumo: os passos em direção a uma ordem social diferente (o comunismo) revelaram-se um equívoco e sua sustentação (a obra marxiana) um sistema de erros; (...)" (Netto, 1995. p. 11)

Contra esse tratamento infligido à obra de Marx, é possível mostrar, através da retomada da questão do estatuto do homem marxiano, que essa obra merece continuar a ser discutida, não somente sobre o plano de sua coerência interna, mas também, como faremos, pela via da elucidação da questão do indivíduo.

Isto posto, pode-se colocar o seguinte questionamento: que interesse despertará ainda hoje uma questão cuja resposta tem como limite o lugar-comum? Assumir como tema de pesquisa a questão do indivíduo em Marx não é, com efeito, condenar-se a repetir, de uma forma ou de outra, que Marx é o fundador da teoria materialista da história e que, tendo-se mostrado desatento ao valor dos sujeitos individuais, opõe a eles a lei das forças produtivas que condiciona seus destinos?

É na convicção de que tal leitura se choca contra uma série de afirmações bem marcadas na obra marxiana, que explicitam a relação indivíduo-sociedade no sentido até de ir além da oposição entre tais conceitos, que pretendemos propor com esta pesquisa algumas reflexões sobre a natureza social do homem, segundo Marx, tendo como principal referência os *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, de 1844.

A escolha desse segmento da obra de Marx não significa que se partilhe aqui da concepção segundo a qual haveria uma ruptura no interior da obra marxiana, separando o jovem Marx do Marx da maturidade. Ao contrário, acreditamos que a contribuição dos *Manuscritos*, no processo formativo do pensamento de Marx, só poderá ser apreendida se encararmos a descontinuidade do Marx dos *Manuscritos* e do Marx posterior não como uma descontinuidade absoluta, radical, e sim como uma descontinuidade que implica em certa continuidade ou unidade.

A citação seguinte sintetiza de modo claro essa argumentação, valendo a pena, então, apesar de sua extensão, transcrevê-la integralmente:

"Temos de rejeitar a opinião de que se trataria, no caso, de dois sistemas opostos de concepções; e isto porque, sem dúvida, conservou-se a continuidade na evolução de semelhantes concepções, e porque – o que é mais importante – conservou-se a continuidade da tese fundamental do sistema, embora se tenha modificado o feitio de sua formulação e de sua conclusão. É também evidente, que, como acabamos de sublinhar, teremos de rejeitar a opinião, segundo a qual durante todo o tempo da

evolução continuaram as mesmas concepções, só porque, em várias etapas do desenvolvimento histórico, aparecem iguais motivos e a mesma terminologia. Um e outro argumentos não excluem a possibilidade de que idênticos motivos e problemas sejam tratados e solucionados de forma diversa ou mesmo oposta. Resta, a meu ver, apenas uma proposição sensata: a primeira fase está geneticamente ligada às posteriores, pois nela nascem problemas para cuja solução dedica-se toda a criação posterior. Trata-se, por conseguinte, realmente, da unidade da tese fundamental, que forma o eixo do sistema, embora isto não fique explícito quando as suas partes, ou fases, são analisadas em separado. A nossa tese possui grande importância heurística, se tal é verdade, e, a meu ver, é mesmo verdade; pois, por intermédio dela, entendem-se, de maneira correta, as idéias do Marx maduro, que só revelam toda sua riqueza e sentido essencial quando interpretadas a partir das idéias da juventude de Marx, das idéias da antropologia filosófica. A afirmativa assume importância fundamental, não apenas para a teoria, mas também para a prática do socialismo, ligado, com mil fios, ao seu fundamento teórico-ideológico..” (Shaff, 1967. p.26)

A partir da argumentação acima gostaríamos de sinalizar que o recorte cronológico efetuado nessa pesquisa tem como objetivo atender às necessidades técnicas para a sua realização em grau de mestrado, assim como responde a questões de fundo relativas ao objeto de estudo, por se tratar da época na qual Marx está formulando a gênese de seu pensamento e onde acreditamos encontrar em grande profundidade a abordagem escolhida para a investigação.

Os *Manuscritos* foram redigidos por Marx em Paris, muito provavelmente no período entre abril e agosto de 1844. No entanto, gostaríamos de chamar a atenção para o fato de que esses *Manuscritos* só foram publicados, na língua original, no ano de 1932. Isto nos faz compreender que essa grande lacuna no conhecimento de Marx pode explicar, em parte, o desenrolar histórico da práxis marxista.

Portanto, não deverá causar surpresa que, sob novas e alteradas condições objetivas, nos debruçemos novamente sobre esta obra, com o objetivo de resgatar a atenção dada por Marx ao valor dos sujeitos individuais.

Porém, a proposta de análise dos *Manuscritos*, textos que o autor não publicou, e dos quais temos acesso apenas a fragmentos incompletos, nos remete sempre a dificuldades de leitura. Esta muitas vezes é interrompida e, como não há um desfecho final, somos sempre convidados a fornecê-lo. Durante esse percurso, para não incidirmos neste erro, esta foi uma preocupação que esteve sempre presente, o que justifica o fato de recorrermos freqüentemente às citações originais.

Os leitores, no entanto, poderiam indagar: - Por que concentrar-se no conceito de indivíduo, tal como apresentado nos *Manuscritos*? E a essa indagação poderíamos responder: - Porque, entre outros motivos já apontados aqui, a descrição desse conteúdo, que tem lugar nessas poucas páginas da obra de Marx, sustenta toda a dinâmica intelectual do resto de sua exposição. Nesse sentido são esclarecedores os dizeres de Schaff, referindo-se à obra de Marx:

“O objetivo central de sua pesquisa e ação era, de maneira invariável, em todas as etapas da sua evolução, o problema da libertação do homem: e, por conseguinte, devemos interpretar o pensamento do Marx maduro à luz das premissas e teses de sua antropologia filosófica, formuladas, com plena consciência, em sua juventude.

Nesta antropologia, encontramos a explicação dos motivos responsáveis por ter Marx tratado, mais tarde, de um problema ou outro, como, por exemplo, a economia; (...)” (Schaff, 1967, p. 29)

“Para Marx, no entanto, a economia não é um fim em si mesmo, embora lhe dedique a vida inteira. Marx foi e continuou como um filósofo e sociólogo, para o qual o problema do homem ocupa o lugar central. Entendemos, à luz das considerações assinaladas, porque concentrou sua obra no campo da economia. Ganha ela, assim, um sentido e um significado, desfeitos quando se investiga

a teoria econômica de Marx separada do complexo de seu pensamento.” (Schaff, 1967, p. 28)

É relevante registrar também, de acordo com Chasin, que os *Manuscritos* demonstram uma larga amplitude de análise da realidade. Marx se debruça nesta obra sobre o vasto e denso terreno da sociedade civil, estendendo:

“o âmbito da sua análise desde a raiz ao todo da mundaneidade, natural e social, incorporando toda a gama de objetos e relações.” (Chasin, 1995, p.397)

Finalmente, para situar o leitor frente às fontes fundamentais da pesquisa, gostaríamos de elucidar que durante essa exposição será utilizada a tradução cuidadosa dos *Manuscritos*, elaborada por Maria Antónia Pacheco, baseada no texto MEGA² (Marx/Engels, *Gesamtausgabe* [obras completas]), edição do IML. beim ZK der KPSU e IML beim ZK der SED, Berlin, Dietz-Verlag, 1/2, 1982. Consultaremos também a tradução de Wenceslao Roces: *Escritos de Juventud de Carlos Marx*, in MARX, K. e Engels, F., *Obras Fundamentales de Marx y Engels*, volume 1.

Esta pesquisa não tem pretensão de originalidade, pelo contrário, representa o resultado de certas reflexões desenvolvidas durante o curso de mestrado, culminando com a reunião de alguns temas considerados essenciais para uma melhor compreensão da gênese do conceito de indivíduo em Marx, tendo em vista a inexistência de um material básico que os reúna em uma única fonte.

O conteúdo da pesquisa será apresentado em dois capítulos. O primeiro, tendo como título “A Essência Humana”, apresentará ao leitor uma reflexão sobre a autoformação do homem pelo trabalho, explicitando as contribuições de Hegel a essa reflexão de Marx e as barreiras postas pelo capitalismo à sua plena realização. Neste mesmo capítulo, analisaremos também algumas

questões relativas à antropologia e à história sob o prisma dos *Manuscritos* e, por fim, apresentaremos uma breve reflexão relativa à essência e ao gênero.

O segundo capítulo, intitulado: “A Propriedade Privada”, tem como objetivo facilitar a compreensão do processo de construção do estatuto do homem, na visão de Marx, em 1844. Apresentará a originalidade do autor da obra em estudo, para analisar os temas econômicos, tendo como foco principal a questão da propriedade privada e suas implicações na concepção do indivíduo social.

Nos limites deste trabalho, não está presente a pretensão de fazer um inventário dos temas enfocados por Marx, nem tampouco uma avaliação das inúmeras polêmicas travadas após a publicação desses *Manuscritos*. Ao final desse percurso o que se pretende é ter pontuado algumas temáticas do que poderia ser chamado a visão do indivíduo na obra *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, de 1844.

A ESSÊNCIA HUMANA

“Começemos com uma verdade banal: a questão central de todo socialismo – tanto do utópico como do científico – é o homem, com todos os seus problemas. E não se trata de um homem abstrato, ou do homem em geral, mas do indivíduo humano concreto.”

(Shaff)

2 A ESSÊNCIA HUMANA

2.1 Breve Histórico

A relação entre atividade material e atividade espiritual tem sido objeto de diversas interpretações ao longo dos tempos. Esta polêmica em si não é nova; novo é o contexto teórico que lhe serve de suporte. Marx, nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, procura iluminar a problemática da atividade humana recorrendo à economia política.

A história filosófica relativa a esse enfoque é bastante clara. Na sociedade grega antiga, a prática material produtiva era desvalorizada ou repelida. Ser “homem” nesse momento é ser “livre”, sujeito das puras contemplações. A realidade espiritual e material subsistem como realidades separadas, com primazia da primeira. A atividade teórica é considerada a mais digna do homem, cuja essência é fundamentalmente a de um ser racional. Essa concepção insere-se na ideologia dominante e corresponde às condições sociais da cidade antiga, onde o trabalho humano é desvalorizado; há um modo de produção escravista com mão-de-obra escrava suficiente para atender às necessidades práticas do filósofo ou do político – o que conta é o produto do trabalho e em que medida é útil para satisfazer à necessidade do outro e não à atividade subjetiva do produtor.

Na Idade Média, aparecem tentativas de uma nova articulação entre a prática material produtiva e a prática espiritual, mas, na verdade, a própria construção teórica do pensamento medieval, calcada na visão grega, tende a supervalorizar a atividade contemplativa.

É somente com a Revolução Industrial e com a Revolução Francesa que se eleva na prática o valor trabalho humano, pela necessidade de se desenvolverem as forças produtivas.

O pensamento moderno explicita claramente o valor da prática material na transformação da natureza, mas sem ainda alcançar a transformação que essa prática efetua na própria natureza humana.

O domínio dos homens sobre a natureza é ressaltado desde então, mas o domínio dos homens sobre sua própria natureza é uma idéia ainda não explorada até o século XVIII, na filosofia ocidental.

É a partir da relação de dominação que Hegel, filósofo alemão do século XVIII e XIX, faz a primeira leitura contemplando, embora no plano ideal, a atividade humana em sua dimensão ontológica. A prática material, ou seja, o trabalho, ao formar as coisas ou ao transformar a natureza, forma o próprio homem. Hegel demonstra como a prática material se relaciona com a formação do homem e com a sua libertação. Porém, como veremos em seguida, ao “espiritualizar” o trabalho – quem trabalha é o espírito – Hegel dissolve a prática material em prática espiritual.

A dialética do senhor (Herr) e do escravo (Knecht) é um dos textos mais fundamentais da análise hegeliana do processo de formação da consciência - uma imagem que Hegel faz da importância da relação com o outro na constituição da identidade (Hegel, 1988, p.126).

Através dessa metáfora, Hegel procura retratar o processo de constituição da identidade da consciência em sua luta pelo reconhecimento pelo outro, a outra consciência.

"A consciência-de-si é em si e para-si quando e porque é em si e para uma outra, quer dizer, só é como algo reconhecido." (Hegel, 1988, p.126)

Inicialmente uma consciência visa submeter a outra, ao apreendê-la como objeto. Porém precisa ser reconhecida pela outra, ou seja, precisa considerá-la como sujeito. Assim, a outra consciência é ao mesmo tempo sujeito e objeto.

"Mas o outro é também uma consciência-de-si; um indivíduo se confronta com outro indivíduo". [...] a relação das duas consciências-de-si é determinada de tal modo que elas se provam a si mesmas e uma a outra através de uma luta de vida ou morte." (Hegel, 1988, p.128)

É a seguinte a definição hegeliana do senhor e do escravo.

"Mediante essa experiência se põem uma pura consciência-de-si e uma consciência que não é puramente para si, mas para um outro [...] são essenciais ambos os momentos; porém, como de início são desiguais e opostos, e ainda não resultou sua reflexão na unidade, assim os dois momentos são como duas figuras opostas da consciência: uma, a consciência independente, para a qual o ser para si é a essência; outra, a consciência dependente, para a qual a essência é a vida ou um ser para um outro. Uma é o senhor, outra é o escravo." (Hegel, 1988, p.129-130)

O senhor submete o escravo; contudo, uma vez que a relação é dialética, dependendo o próprio senhor de que o escravo o reconheça como tal, assim o superior depende de que o inferior o reconheça como superior. Trata-se de um reconhecimento desigual (Hegel, 1988, p.131). Por outro lado, o senhor reconhece implicitamente o escravo como outra consciência, já que sabe que este não é uma coisa, uma pedra ou uma árvore, e se dirige a ele como a outro sujeito. O escravo, por sua vez, na medida em que trabalha, em que interage com a natureza, "encontra a si mesmo"; "a consciência trabalhadora", diz Hegel (1988, p.132-133), "chega assim à intuição do ser, independente como intuição de si mesma". Portanto, através do trabalho, o escravo supera a sua condição de "consciência submetida" à do senhor, enquanto o senhor, à medida que depende do reconhecimento do escravo e de seu trabalho, se rebaixa a uma condição inferior. Dessa forma, dialeticamente, as posições se invertem.

"Hegel assinala que o processo de trabalho envolve dois domínios opostos: o trabalhador (ou 'escravo') e o 'senhor', que não produz

diretamente, mas apropria-se dos produtos do trabalho do outro. Também para o senhor, o trabalho é o processo de criação da autoconsciência: ao lidar com os objetos produzidos pelo trabalhador, está lidando com a autoconsciência daquele, que está objetificada nos objetos por ele produzidos. Nessa relação, o senhor percebe que não é independente do escravo.” (Andery et al., 1996, p.368)

A dialética do senhor e do escravo descreve, assim, uma relação assimétrica entre duas consciências que se tratam como sujeito e objeto, e não uma relação entre dois sujeitos, como deveria ser, uma relação de reconhecimento mútuo e recíproco. Só ao atingir o saber absoluto a consciência será capaz do reconhecimento universal.

Segundo Marx, nos *Manuscritos*, o grande mérito da fenomenologia de Hegel foi conceber o homem objetivo como resultado do seu próprio trabalho. Marx (1994, p.112), porém, logo em seguida explicita que o ponto de partida de Hegel é o mesmo da moderna economia política burguesa.

*“Apresenta o trabalho como a **essência** do homem, como a essência que se assevera a si própria; ele vê apenas o lado positivo do trabalho, não o negativo. O trabalho é o **dever para si** do **homem** no interior do **desapossamento** ou como homem **desapossado**. O trabalho, que Hegel unicamente conhece e reconhece é o trabalho **abstractamente espiritual**. (Marx, 1994, p.113)*

Dessa maneira Hegel se coloca no mesmo nível da economia clássica que “ignora o lado *negativo* do trabalho, o seu estranhamento, base de toda exploração capitalista” (Frederico, 1995, p.178).

Para Hegel, o ser humano, o homem, é equivalente à autoconsciência.

*“Unilateralmente expresso, o **triunfo do objecto da consciência** é: 1) que o objecto como tal se apresenta à consciência como [algo] que desaparece; 2) que é o*

*desapossamento da autoconsciência que põe a coisidade; 3) que este desapossamento tem significado não apenas **negativo**, mas também **positivo**; 4) não o tem unicamente **para nós** ou em si, mas também **para ela própria**; 5) **Para ela**, o negativo do objecto ou o seu suprimir-se a si mesmo tem por esse facto um significado **positivo**, ou esta **sabe** esta sua nulidade [do objecto] pelo facto de se desapossar a si própria, pois neste desapossamento põe-se **a si** como objecto ou o objecto como ela própria, por causa da unidade inseparável do **ser-para-si**; 6) por outro lado, reside aqui simultaneamente esse outro momento: que ela igualmente também suprimiu e retomou em si este desapossamento e objectividade, portanto, no seu ser-outro como tal ela **está-junto-de-si**; 7) este é o movimento da consciência e esta é pois a totalidade dos seus momentos; 8) ela tem igualmente de comportar-se para com o objecto segundo a totalidade das suas determinações e o ter apreendido segundo cada uma delas. Esta totalidade das suas determinações fá-lo **em si** um **ser espiritual** e para a consciência torna-se isso em verdade pelo apreender de cada uma delas isolada como [determinação] do **si-mesmo** ou pelo comportamento, acima chamado espiritual, para com elas. (Marx, 1994, p.114-115)*

Como observa Frederico (1995, p.178), a parcialidade de Hegel, ao se defrontar com a categoria trabalho, é interpretada por Marx como decorrência do fato de Hegel não distinguir a objetivação (formas pelas quais o homem se exterioriza, realizando-se em seu fazer) da alienação (forma particular e degradada da objetivação). Marx separa claramente esses dois momentos: aquele em que o homem se reconhece em suas obras, daquele que, por razões históricas e sociais, tem o resultado de sua objetivação vetado. Assim o momento da objetivação ganha uma materialidade inexistente em Hegel. É explicada assim, por Marx, a exteriorização do mundo objetivo que, mesmo sendo possível seu reconhecimento pela consciência humana, permanece exterior, sendo assim destruída de forma definitiva por Marx a identidade sujeito/objeto da dialética hegeliana. Nos dizeres de Marx:

*"O produto do trabalho é o trabalho que se fixou num objecto, se coisificou, ele é a **objectivação** do trabalho. A realização do trabalho é a sua objectivação. Esta realização do trabalho aparece na situação nacionaleconômica como **desrealização** do operário, a objectivação como **perda do objecto e servidão ao objecto**, a apropriação como **alienação** [Entfremdung], como **desapossamento** [Entäusserung]." (Marx, 1994, p.62)*

Podemos perceber então que, segundo Marx, o momento da alienação, ao contrário de Hegel e também da economia clássica, é historicamente datado. Justamente Hegel que, ao revelar pela primeira vez o papel ontológico determinante da atividade, ao equiparar a alienação com objectivação, não pôde apontar a forma degradada do trabalho na sociedade burguesa. Também a economia clássica, quando parte do fato da propriedade privada ao invés de explicá-la, acaba escondendo a alienação na natureza do trabalho.

Entretanto, esse momento, em que Marx se lança na aventura dialética de descrever as relações do homem com a natureza, do homem consigo mesmo e com os outros homens, é marcado ainda, como veremos adiante, pelos dilemas próprios da etapa de dissolução da filosofia clássica alemã.

2.2 A Essência Humana Mutilada na Produção

Começamos com uma observação feita por Marx, no seu primeiro *Manuscrito*, quando fazia referência à obra de Smith:

*"[...] segundo Smith, uma sociedade em que a maioria sofre não é feliz, mas uma vez que a situação mais rica da sociedade conduz a este sofrer da maioria, e que a economia nacional (em geral a sociedade do interesse privado) conduz a esta situação mais rica -, a **infelicidade** da sociedade é, portanto, o objectivo da economia nacional." (Marx, 1994, p.18)*

A partir desta constatação Marx se interroga: – Numa sociedade de interesses privados, onde o trabalho é a fonte da riqueza, porque os sujeitos desta atividade estão fadados à miséria? Marx nos diz:

"(A alienação do operário no seu objecto exprime-se, segundo as leis nacionaleconômicas, em modo tal que quanto mais o operário produz tanto menos tem para consumir, em que quanto mais valores ele cria tanto mais desvalorizado e indigno se torna em que quanto mais formado o seu produto mais deformado o operário, em que quanto mais civilizado o seu objecto tanto mais bárbaro o operário, em que quanto mais poderoso o trabalho tanto mais impotente o operário, em que quanto mais pleno de espírito o trabalho tanto mais sem espírito e servo da natureza se torna o operário)" (Marx, 1994, p.64)

A pergunta de Marx aponta exatamente para a essência humana, mutilada na produção. Desse modo, o princípio segundo o qual o trabalho humano é fonte de todo valor e riqueza, que, aparentemente implica num reconhecimento do homem pela economia política, na verdade é sua negação. Na economia política, o trabalho aparece apenas sob a forma de atividade aquisitiva.

*"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 abstracto, 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 mendigos."* (Marx, 1994, p.20)

Marx então compara Adam Smith a Lutero, já que aquele passa da consideração da riqueza em sua forma objetiva, exterior ao homem, à riqueza subjetiva, como produto do trabalho humano.

*“Engels chamou por isso com razão a Adam Smith o **Lutero nacionaleconômico**. Tal como Lutero reconheceu a fé como a essência do **mundo** exterior da **religião**, e por isso fez frente ao paganismo católico; tal como ele suprimiu a religiosidade **exterior** ao fazer da religiosidade a essência **interior** do homem, tal como negou o padre existindo fora do leigo, porque transferiu o padre para o coração do leigo, assim é suprimida a riqueza que se encontra fora do homem e independente dele – portanto apenas a ser conservada e afirmada de um modo exterior –, i.é, é suprimida esta sua **objectividade sem pensamento, exterior** na medida em que a propriedade privada se incorpora ao próprio homem e reconhece o próprio homem como sua essência – mas por isso o próprio homem é posto na determinação da propriedade privada, tal como em Lutero na da religião. Sob a aparência de um reconhecimento do homem, a economia nacional, cujo princípio é o trabalho, é portanto antes apenas o cumprimento conseqüente da renegação do homem, na medida em que ele próprio já não está numa tensão exterior para com a essência exterior da propriedade privada, mas antes ele próprio se tornou essa essência tensa da propriedade privada. O que antes era **ser-exterior-a-si**, desapossamento real do homem, tornou-se apenas o acto do desapossamento, alienação [Veräusserung].” (Marx, 1994, p.86)*

O que julgamos importante ressaltar como avanço nessa concepção, e que já foi apontado por Marx nos *Manuscritos*, é que a alienação não é constitutiva do homem; não é uma dimensão essencial da natureza humana. O homem aliena sua essência numa relação prática, material. Em Marx o conceito de trabalho alienado já está na esfera da produção material e, além disso, numa forma determinada, concreta e histórica.

Porém, na análise que Marx faz do trabalho na obra em questão, o que Marx encontra, na existência real, concreta, do homem é justamente o trabalho alienado e não aquele trabalho que lhe propicia a objetivação, entendida como já assinalado anteriormente pelas formas em que o homem se exterioriza, realizando-se em seu fazer.

Então, quando Marx aponta a parcialidade de Hegel ao se defrontar com a categoria trabalho, percebendo apenas seu aspecto positivo, e faz a crítica ao

artifício utilizado pela economia clássica que, partindo do fato da propriedade privada, acaba escondendo a alienação na natureza do trabalho, Marx também se defronta, na obra em questão, com a seguinte problemática: – segundo Vázquez, se para Marx o trabalho é a essência do homem, sua realidade essencial, essa só se dá como essência negada nas relações concretas reais que os homens mantêm com seus produtos, com sua própria atividade e com os outros homens (Vázquez, 1977, p.415-416).

Daí resulta que, se a essência humana se concebe como trabalho que possibilita a objetivação, “aquele em que o homem se reconhece em seus produtos, em sua própria atividade e nas relações que estabelece com os demais” (Vázquez, 1977, p.416-417), essa essência nunca se manifestou na existência concreta do homem. Essa essência só se manifestará efetivamente, quando se superar com o comunismo essa separação; então, a existência não será sua negação, mas sim sua realização. A solução do conflito essência e existência é bem clara nos *Manuscritos*.

“O comunismo como supressão positiva da propriedade privada (enquanto auto-alienação humana) e por isso como apropriação real da essência humana pelo e para o homem; por isso como regresso completo, consciente e advindo dentro de toda a riqueza do desenvolvimento até agora, do homem a si próprio como um homem social, i. é, humana. Este comunismo é, como naturalismo consumado = humanismo, como humanismo consumado = naturalismo, ele é a verdadeira resolução do conflito do homem com a Natureza e com o homem, a verdadeira resolução da luta entre existência e essência, entre objectivação e autoconfirmação, entre liberdade e necessidade, entre indivíduo e gênero. Ele é o enigma da história resolvido e sabe-se como essa solução.” (Marx, 1994, p.92)

Portanto, a concepção do comunismo, como solução da contradição entre essência e existência, nos mostra que Marx, nesse momento, já avança em relação à concepção tradicional, especulativa e metafísica de essência

humana. Ela já não é mais entendida por Marx como uma essência estranha e indiferente à existência histórica e social. A essência humana está destinada a realizar-se e fundir-se com a existência. A história e a existência dos homens levam necessariamente a essa realização.

Como podemos perceber, a concepção de Marx da essência humana, nos *Manuscritos*, não está liberta por completo do caráter especulativo - o divórcio entre a essência e a existência é aí explicitado, ainda que com a possibilidade da sua superação. Portanto, se os homens vivem num mundo real, desenvolvendo uma atividade (trabalho), que é a negação de sua essência, como Marx poderia ter chegado à noção do que é realmente "essência"? Não poderia ter deduzido tal conceito das relações reais dos homens, pois, por essa via, como já apontamos, só encontraria a sua negação. Portanto, resta-nos deduzir que esse conceito foi extraído pela negação no plano ideal, no plano do pensamento, da realidade humana existente, negando, com efeito, o trabalho alienado no qual o homem não se reconhece, obtendo-se assim a idéia de um homem que se define pelo seu trabalho, por um trabalho no qual se reconhece a si mesmo, se objetiva (Vázquez, 1977, p.415-423).

O caráter especulativo dessa concepção de Marx é aí claramente explicitado. O homem real, concreto, é um homem sem essência. Desse modo, mesmo concebendo a história como processo de superação da contradição entre essência e existência, e o comunismo como solução dessa contradição, não há como não perceber aí certo ressaibo especulativo.

Entretanto, como bem nos lembra Marx, o sujeito que conhece o mundo e para qual o mundo existe é sempre um sujeito social. Considerando-se, portanto, esse momento de explicitação do já conhecido por Marx, materializado nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, e levando-se em consideração o fato de o próprio Marx ser um indivíduo histórico, talvez pudéssemos analisar essa construção do conceito de essência humana operacionalizando alguns acréscimos.

Verificando o contexto dessa obra, levando em conta o postulado metodológico de uma análise histórica, não seria essa concepção de essência humana uma etapa do próprio método?

Karel Kosik, analisando o método de Marx, nos diz:

"O pensamento que destrói a pseudoconcreticidade para atingir a concreticidade é ao mesmo tempo um processo no curso do qual sob o mundo da aparência se desvenda o mundo real; por trás da aparência externa do fenômeno se desvenda a lei do fenômeno; por trás do movimento visível, o movimento real interno; por trás do fenômeno, a essência." (Kosik, 1985, p.16).

O que gostaríamos de sugerir é que o "caráter especulativo" da concepção de essência humana, apontado anteriormente neste trabalho, talvez seja a expressão de um dos momentos do processo, no curso do qual Marx está a destruir a pseudoconcreticidade para atingir a concreticidade.

Estamos aqui frente a um pensador com mais de quarenta anos de atividade no campo da criação espiritual. Em tal período, sofreu uma evolução e não passou incólume às etapas de seu próprio método. Temos de rejeitar a opinião, segundo a qual, durante todo o tempo da evolução do pensamento de Marx, suas concepções continuaram as mesmas. Conservou-se, sem dúvida, a continuidade da tese fundamental do sistema, embora tenha se modificado o feitio de sua formulação.

Como nos diz Vázquez, "é o conceito de 'essência humana' dos *Manuscritos* que abre caminho no pensamento de Marx à grande hipótese que ele irá fundamentar cientificamente em obras posteriores: o homem faz sua história com sua práxis e nela, e com ela, se cria, se produz a si mesmo" (Vázquez, 1977, p.419).

2.3 **Manuscritos** – Uma Reviravolta Antropológica

Parece ser fora de dúvida que os *Manuscritos* significam um ponto alto na produção teórica de Marx, especialmente porque constituem o texto base de uma interpretação, fundamentalmente filosófica, do seu pensamento, ou seja, eles põem o fundamento do “humanismo marxiano”.

*"Foram sobretudo estes **Manuscritos** que (ao menos no Ocidente) reorientaram a interpretação de muitas pessoas a respeito de Marx, ao ponto de eles serem considerados a sua obra principal... certas facetas dos **Manuscritos** seriam logo assimiladas ao existencialismo e ao humanismo então tão em voga e apresentavam uma base totalmente mais atraente para o socialismo não stalinista do que os manuais sobre o materialismo dialético."* (McLellan, 1990, p.143).

Dentro dessa linha de interpretação, podemos citar o texto de Marcuse, de 1932, que vê no pensamento de Marx uma proposta filosófica alternativa à dialética idealista hegeliana (Marcuse, 1972, p.9-55).

Entretanto, nessa interpretação filosófica, em cujo bojo está contida uma nova crítica da realidade, há um elemento essencial que devemos ressaltar: qual seja, a mediação teórico-crítica da realidade visando sua transformação e que, por consequência, provoca uma inovação, uma “reviravolta antropológica” no pensamento de Marx. A antropologia, a partir de então, passa a fornecer o horizonte da crítica.

Segundo Rui Fausto:

*"Em primeiro lugar é preciso dizer que os **Manuscritos** representam mais uma antropologia negativa do que uma antropologia positiva, o que já é diferente. O fundamento antropológico dos **Manuscritos** é menos o homem que o homem alienado. Isto não nos remete ao velho Marx, mas representa uma diferença importante em relação à antropologia feurbachiana... nos **Manuscritos** temos, sem dúvida, o homem: antropologia, mas 'negado': antropologia negativa".* (Fausto, 1983, p.8)

Se considerarmos que a intenção básica de Marx é articular a crítica da realidade, a antropologia não pode ser apenas “positiva”, como no pensamento tradicional, mas tem de ser, também, vinculada a condições negativas dadas historicamente e que, precisamente, se manifestam em contraste com as representações explicitadas na antropologia positiva, o que já constitui algo de novo em relação à filosofia da tradição. A antropologia em Marx tem, então, de conter em seu bojo, os dois caminhos: o positivo e o negativo. Segundo Fausto, o que se perde de vista, freqüentemente, é

*“a idéia de que o homem ‘negado’ está nos **Manuscritos** com o que isto significa: nos **Manuscritos** temos, sem dúvida, o homem: antropologia, mas ‘negado’: antropologia negativa”. (Fausto, 1983, p.8)*

A antropologia deveria, assim, abrir o caminho para a compreensão da necessidade da emancipação, enquanto superação desta situação negativa, que constitui seu ponto de partida.

Foge ao escopo deste trabalho uma análise aprofundada da relação teórica e crítica entre Marx e Feuerbach. Entretanto, há um momento na reflexão marxiana de 1844 que nos interessa de perto: a forte presença da antropologia feuerbachiana e como tal presença influencia a marcha da crítica da realidade elaborada por Marx.

Marx, nos *Manuscritos*, a partir de Feuerbach, denuncia a filosofia hegeliana, apresentando-a como uma teologia disfarçada, um sistema alienado, que subverte as relações reais entre o pensamento e a realidade. Mostra-nos o fato de Hegel colocar o pensamento como sujeito e o ser como predicado do pensamento. Vejamos o trecho seguinte:

“Feuerbach explica a dialética hegeliana – (e funda por esse facto o ponto de partida [Ausgang] no positivo, no sensivelmente-certo) – da seguinte maneira: Hegel parte da alienação (logicamente: do

infinito, abstractamente universal), da substância, da abstracção absoluta e fixa, - i. em expresso de modo popular, ele parte da religião e da teologia. Segundo: ele suprime o infinito, põe o efectivamente real [das Wirkliche], o sensível, o real [Reale], o finito, o particular. (Filosofia, supressão da religião e da teologia.). Terceiro. Ele suprime de novo o positivo; restabelece a abstracção, o infinito. Restabelecimento da religião e da teologia. Feuerbach concebe portanto a negação da negação unicamente como contradição da filosofia consigo própria, como a filosofia que asserta a teologia (transcendência, etc.) depois de ter negado ela própria, portanto asserta-a em oposição a si própria.” (Marx, 1994, p.107-108)

Contra essa forma de raciocínio, proposta por Hegel, Marx, fortemente influenciado por Feuerbach, avança em sua análise, propondo que se coloque de lado a especulação e se parta do real, do homem e da natureza.

Com essa inflexão, Marx é conduzido a uma ontologia empírica, isto é, do ser empírico, determinado, anterior ao pensamento.

Entretanto, não podemos esquecer que tal inflexão teórica também foi fortemente influenciada pela mudança de Marx para Paris (outubro de 1843). Vivendo uma nova realidade, conheceu de perto o movimento operário francês e pôde acompanhar de perto o debate ideológico das correntes socialistas revolucionárias. Impacto forte para quem vinha de uma Alemanha feudalizada onde a classe trabalhadora ainda era incipiente.

Marx, já nos *Manuscritos*, explicita claramente o caráter material dos indivíduos humanos, o fato de que:

*“O **homem** é imediatamente **ser** da Natureza. Como ser da Natureza, e como ser da Natureza vivo, ele é, em parte, um ser da Natureza activo, equipado com **forças naturais**, com **forças vitais**; estas forças existem nele como disposições e capacidades, como **impulsos**; em parte como ser natural, corpóreo, sensível, objectivo, ele é um ser **que sofre**, condicionado e limitado, tal como são o animal e a planta; i. é, os **objetos** dos seus impulsos existem fora dele, como **objetos** independentes deles; mas esses **objetos** são **objectos** da sua **necessidade**, **objectos** essenciais,*

*indispensáveis para o accionamento e confirmação das suas forças essenciais, que o homem é um ser objectivo, sensível, real, vivo, de força natural, corpóreo, significa que ele tem **objectos sensíveis, reais** por objecto da sua essência, da sua exteriorização de vida ou que só pode **exteriorizar** a sua vida em objectos sensíveis reais". (Marx, 1994, p.116)*

Assim, segundo Marx, a simples reprodução da estrutura fisiológica dos indivíduos, a realização do intercâmbio metabólico com a natureza e a satisfação dos carecimentos orgânicos, é fundamento da existência humana em qualquer momento histórico; está na base de qualquer formação social desde os primórdios da humanidade.

O indivíduo é, pois, imediatamente, ser natural vivo, ser orgânico, biológico, dotado de potencialidades e necessidades naturais. Marx aponta nesse momento um dos elementos imprescindíveis da existência e do processo histórico da humanidade e esse é um dos pontos importantes da análise marxiana da individualidade humana.

A análise de Marx não reduz, porém, o universo de possibilidades dos indivíduos humanos aos limites de seus carecimentos orgânicos. Ao contrário, sua reflexão evidencia que o homem não tem como base de sua existência material apenas os elementos que encontra prontos na natureza, mas também, e fundamentalmente, aqueles que ele mesmo cria através de sua própria atividade.

*"O trabalho, a **actividade vital**, a própria **vida produtiva**, aparecem ao homem apenas como um meio para satisfação de uma necessidade, da necessidade da manutenção da existência física. Mas a vida produtiva é a vida genérica. É a vida que gera a vida. No modo de actividade vital reside todo o carácter de uma species, o seu carácter genérico, e a actividade consciente livre é o carácter genérico do homem". (Marx, 1994, p.67)*

É, pois, no processo pelo qual os homens passam a produzir a própria vida material, na atividade produtiva humana, que Marx localiza as categorias fundamentais da distinção entre os homens e os animais.

"O animal faz imediatamente um com a sua actividade vital. Não se diferencia dela. É ela. O homem torna a sua própria actividade vital objeto do seu querer e da sua consciência. Tem actividade vital consciente. Não é uma determinante com a qual ele se confunda imediatamente. A actividade vital consciente diferencia imediatamente o homem da actividade vital animal. Precisamente apenas por isto ele é um ser genérico, ou ele só é um ser consciente, i. é, a sua própria vida é para ele objeto, porque ele é um ser genérico. Só por isso a sua actividade é actividade livre".
(Marx, 1994, p.67)

Julgamos importante, porém, diferenciar nesse momento a concepção de gênero utilizada por Marx da concepção aristotélica do conceito de gênero, no sentido de provocar uma interpretação mais assertiva da leitura desse trecho dos *Manuscritos*. Segundo a análise marxiana, o gênero não constitui para o homem apenas a categoria em que se agrupam os indivíduos por sua determinação essencial, conforme a definição aristotélica. O homem, para Marx, que reconhece o fato de os seres em geral constituírem gêneros devido às suas características específicas comuns, tem uma relação reflexiva e ativa consigo próprio como ser social. Isto quer dizer que o homem é o único ser que se efetiva e se reconhece como objetividade genérica, peculiaridade que o distingue dos demais seres vivos e é fundamento de sua processualidade histórica autoprodutora.

Portanto, a individualidade humana é vista como produto da sociedade, pois apenas a atividade social supera as condições naturais de existência. Neste sentido, fica bem claro que Marx já está indo além de Feuerbach, que não obstante sua colaboração no sentido de deixar de lado a especulação e a proposta de ter como ponto de partida o homem e a natureza, não consegue

alçar vôo, percebendo o homem apenas como uma abstração, desvinculado da sua realidade, do conjunto das relações sociais.

É, pois, no processo pelo qual os homens passam a produzir a própria vida material, em conjunto com os outros homens, relacionados socialmente entre si, que Marx localiza as categorias fundamentais da distinção entre o homem e os animais.

"Decerto, o animal também produz, contrói para si um ninho, habitações, como as abelhas, castores, formigas, etc. Contudo, produz apenas o que necessita imediatamente para si ou para sua casa; produz unilateralmente, enquanto o homem produz universalmente; 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 parte a medida inerente ao objeto; por isso o homem dá forma também segundo as leis da beleza". (Marx, 1994, p.68)

Marx verifica que o caráter consciente do trabalho, propriedade específica e distintiva da atividade do ser humano, não é uma atribuição natural, não é derivada apenas de sua estrutura orgânica, apesar de ser possibilitada por esta. Ressalta-se então o caráter social da atividade produtiva humana: só assim o homem inicia sua própria história, diferente da história natural.

*"Mesmo quando estou **cientificamente** activo, etc., uma actividade que eu raramente posso executar em comunidade imediata com os outros, estou socialmente activo, porque [activo] como **homem**. Não só o material da minha actividade – como a própria língua na qual o pensador é activo – me é dado como produto social, a minha existência **própria** é actividade social; por isso o que faço de mim*

para a sociedade e com a consciência de mim como ser social".
(Marx, 1994, p.94-95)

Portanto, ao considerar a individualidade humana na obra de Marx, deve-se ter em conta que, diferentemente dos tratamentos que tomam os indivíduos isolados e aistóricos, a pesquisa marxiana, ao contrário, apreende a concreticidade dos indivíduos, captando-os em sua interatividade social.

Segundo Vázquez,

"O conceito de essência humana, por conseguinte não pode ser construído com base nos caracteres comuns a todos os indivíduos, mas sim com base nas relações dos homens com a natureza (produção, trabalho humano) e com outros homens (relações sociais)". (Vázquez, 1977, p.422)

A economia emerge nesse contexto, como a explicitação das relações dos homens entre si e dos homens com a natureza, enquanto processo de autoconstrução do gênero humano.

A reviravolta antropológica em Marx se efetiva, portanto, enquanto reviravolta econômica: na economia está em jogo a efetivação ou não do homem enquanto tal; por conseguinte, ela diz respeito à história do homem e sua efetivação como tal.

Giorgy Markus considera os *Manuscritos* como a primeira articulação do materialismo filosófico no pensamento de Marx.

*"Os **Manuscritos** parisienses são o primeiro trabalho no qual o materialismo filosófico de Marx nos aparece sob a forma de uma concepção logicamente acabada, no sentido de que a 'redução' da vida ideológico-política à vida econômica é completada com a exposição materialista da economia e com a descoberta do papel histórico da produção material".* (Markus, 1974, p.31)

É neste horizonte que um fato econômico, a forma capitalista de produzir, vai poder emergir como a “perda” da realidade humana enquanto tal. Neste caso, a teoria econômica contém afirmações a respeito das necessidades humanas e de sua satisfação social. A economia pode apresentar o processo da autogestão da humanidade enquanto processo universal de efetivação (teoria positiva) e, ao mesmo tempo, como processo de perda do homem (teoria negativa). A antropologia “pura” não é capaz de mostrar esse processo de negatividade. Só uma antropologia que levanta a pretensão de ser a mediação teórico-crítica da práxis histórica, uma antropologia “crítica antropológica-econômica”, é capaz de tal feito.

Porém, é preciso perceber que Marx consegue mediar antropologia, economia e crítica somente porque parte do pressuposto abstrato de uma “realidade boa”, ou seja, aquela que o comunismo promete efetuar. Crítica, portanto, significa aqui o apontar do distanciamento entre o mundo enquanto negação do homem, e o mundo enquanto possibilidade de uma real efetivação do homem. Então, segundo essa perspectiva, a antropologia nesse momento, como já afirmamos atrás, se funda em um princípio abstrato, como na antropologia de Feuerbach. Porém, vai mais adiante à medida que se articula economicamente, isto é, à medida que é teoria de um processo histórico que não se adapta à “realidade ideal”, portanto, teoria da negação do homem, e teoria da emancipação. Numa palavra, os *Manuscritos* são uma teoria do negativo, mas também teoria de uma alternativa positiva. Marx nos fornece uma antropologia geral da práxis humana enquanto fundamento da crítica da realidade.

Precisamente a partir daqui podemos determinar a diferença de horizonte entre a obra dos *Manuscritos* e a obra tardia de Marx, citando a brilhante articulação dessa questão elaborada por José Paulo Netto:

*"O que distingue a impositação marxiana no enfoque da alienação, em 1844, da tematização ulterior do fetichismo é a **concretização***

histórico-social a que Marx submete o objeto de sua investigação. A partir de 1857-1858, está dissolvida a antropolatria; então de forma radical e completa, é a ontologia das totalidades histórico-social que fornece os fundamentos para a elaboração de um referencial antropológico". (Netto, 1981, p.61)

2.4 Discussão da Concepção de História nos *Manuscritos*

A concepção normativa de homem, nos *Manuscritos*, pressupõe um conjunto de relações sociais ainda não instituído, um mundo enquanto realização plena das potencialidades humanas, efetivação das forças essenciais do homem, que fornece o horizonte emancipatório do projeto teórico marxiano na medida em que explica o "sentido" da história humana enquanto tal.

Segundo Bicca:

"A finalidade de sua crítica é, portanto, contribuir para que o homem existente seja libertado das múltiplas formas de estranhamentos, alienação, para que surja o homem perfeito. Como uma espécie de indicador para a práxis, ela mesma se obriga a ser uma parteira no lugar de nascimento do verdadeiro homem". (Bicca, 1987, p.189)

E é a partir daqui que podemos também analisar com mais cuidado o conceito de história nos *Manuscritos*. Tal conceito nos faz entender que Marx, nesse momento, concebe a história como um acontecimento que tem começo, que se pode conhecer, e também um fim cognoscível, de antemão, em direção ao qual se movem todos os esforços da humanidade na história. Nesse sentido podemos dizer que tal maneira de analisar a história se assemelha bastante à concepção de Hegel. Se, para Hegel, o sentido da história é a auto-realização e auto-conceituação do espírito, em Marx é a efetivação do homem total.

Entretanto, Marx percebeu bem cedo, ainda em seus escritos do tempo da juventude, como demonstra na *Ideologia Alemã*, que "não é a consciência

que determina a vida, mas sim a vida que determina a consciência (Marx, 1999, p.37).

Desta forma, provou que o indivíduo está, de certa forma, determinado pela história, não apenas porque permanece entrelaçado com ela como elemento ativo, da forma assinalada como possibilidade total nos *Manuscritos*, mas também e sobretudo porque é produto complexo das condições sociais.

Entretanto, quando alguns autores falam da autonomia do indivíduo, pensam sobretudo em sua liberdade no sentido da escolha de alternativas, graças às quais o indivíduo faz história. Marx, diferentemente, quando fala sobre a relação do indivíduo com a história, da relação da liberdade na ação humana, não lhe interessa que a escolha feita pelo homem não seja condicionada, mas que seja consciente e não imposta por forças exteriores. A liberdade do homem, nessa perspectiva, não se obtém na medida de seu isolamento em si próprio e de seu desprendimento das condições sociais, o que aliás seria uma ficção, e sim na medida da sua consciência dos objetivos e caminhos a aspirar pela escolha de ações correspondentes.

Para Marx, desde os *Manuscritos*, é somente através da sociedade que o indivíduo humano se constitui enquanto tal, e não a partir de uma determinação natural imediata.

*"É preciso sobretudo evitar fixar de novo 'a sociedade' como abstracção face ao indivíduo. O indivíduo é o **ser social**."* (Marx, 1994, p.95).

Porém, na obra em questão, Marx assinala a inadequação entre existência história e essência humana. A história concreta do homem, sua vida fática se transforma na negação de sua essência. Isso significa dizer que, na realidade econômica do mundo capitalista, Marx lê a tragédia da negação da essência humana, a constatação de que na história real o que ocorre é apenas um conjunto de relações sociais ainda não instituído em sua totalidade. Mas, na

mesma obra, Marx nos fala da possibilidade de uma sociedade emancipada (comunismo) onde não haverá mais a contraposição entre existência e essência, onde será possível a emancipação do homem, a reapropriação de seu ser, a identificação entre individualidade e socialidade. É nesse sentido que podemos afirmar que, nesse momento, Marx explicita o *télos* ou o sentido da história humana enquanto tal.

Nos *Manuscritos* o reino da liberdade é considerado como realidade que será atingida em sua plenitude, como meta a ser conquistada na história, enquanto que, nas obras posteriores de Marx, o reino da liberdade vai se transformar em um fim que estará além de todas as ações possíveis e factíveis na história humana, e de que a sociedade socialista será uma aproximação, não a realização. Assim, o reino da liberdade constrói-se sobre a base do reino da necessidade, e não pode ser substituído, como nos *Manuscritos*, por mero projeto histórico.

Por esta razão não haverá mais, como Marx afirma nos *Manuscritos*, uma solução definitiva para o antagonismo entre o homem e a natureza e entre o homem e o homem, a verdadeira solução do conflito entre a essência e a existência. O reino da liberdade, em suas obras posteriores, transcende qualquer facticidade histórica, o que significa dizer que não há mais solução definitiva, mas apenas aproximações mais ou menos felizes, do antagonismo entre necessidade e liberdade. Nesta perspectiva, a emancipação não será mais pensada como um estágio a ser atingido mas como um processo indefinido de aproximações.

Contudo, a partir das considerações anteriores poderíamos afirmar que, assim como os *Manuscritos* representam uma antropologia que contém em seu bojo dois caminhos, um positivo e outro negativo, o conceito de história também representa, nesse momento da obra marxiana, coerentemente com o conceito de antropologia, também uma face positiva e outra negativa. A história ao

mesmo tempo que significa um conjunto de relações sociais ainda não instituído representa também a possibilidade desta instituição.

Podemos detectar nesse momento uma tentativa de apropriação da dialética hegeliana, resguardando o fato de que Marx, aqui, ainda está contaminado pela idéia do retorno ao absoluto, mas também com a ressalva de que já lhe é claro o positivo e o negativo como contradição estabelecida. Veremos que, nas obras posteriores, Marx propõe uma saída diferenciada: o reino da necessidade não estará apenas em contraposição ao reino da liberdade, mas será também a base da constituição dessa mesma liberdade.

Entretanto, ainda nos *Manuscritos*, Marx nos assinala a distinção entre espécie humana, enquanto categoria biológica, e gênero humano, enquanto categoria histórica, o que significará, não excluindo a crítica anterior, uma sistematização rica em conteúdo relativo à concepção de indivíduo.

*"O homem, porém, é não apenas ser da Natureza, mas ser da Natureza humano; i. é, ser que é para si próprio, por isso **ser genérico**, como tal ele tem que se confirmar e accionar tanto no seu ser como no seu saber. Portanto, nem os objetos **humanos** tal como imediatamente se oferecem são objetos da natureza, nem o **sentido humano**, tal como imediatamente é, objectivamente é, é sensibilidade **humana**, objectividade humana; nem a Natureza subjetivamente está imediatamente dada, de um modo adequado ao ser **humano**.*

E como tudo que é natural tem de nascer, também o homem tem o seu acto de nascimento, a história, que é, contudo, um acto de nascimento sabido e por isso que se suprime com consciência enquanto acto de nascimento. A história é a verdadeira história natural do homem." (Marx, 1994, p.117-118).

2.5 Essência e Gênero

Partiremos da seguinte questão: como o homem inicia sua própria história, diferente da história natural? Quanto a esse aspecto, algumas passagens relativas à essência humana, citadas nesse trabalho, já nos

esclarecem que a singularidade de cada ser humano não é um dado biológico, mas resultado de um processo social, concreto, histórico.

No terceiro Manuscrito, dedicado à crítica da fenomenologia de Hegel, Marx trata do caráter objetivo de toda ação humana, denunciando a concepção de ser sob o ponto de vista abstrato. Suas palavras são claras:

"Um ser que não tenha sua natureza fora de si não é um ser-natural, não toma parte na essência da natureza. Um ser que não tenha nenhum objecto fora de si não é nenhum ser objectivo. Um ser que não seja ele próprio objecto para um terceiro ser não tem nenhuma essência para o seu objecto, i. é, não se comporta objectivamente, o seu ser não é nenhum ser objectivo. [XXVII] Um ser não-objectivo é um não ser." (Marx, 1994, p.117).

Marx se reporta, assim, à objetividade como fundamento do ser, situando de maneira clara o seu caráter relacional como evidência dessa objetividade. Não deixa dúvidas sobre a identidade entre ser e objetividade ao afirmar que: "um ser não-objetivo é um não ser".

A identidade entre ser e objetividade aparece nos escritos de Marx, já em 44, como forma peculiar da existência dos homens, de uma maneira que transforma a necessidade que os homens têm de objectos exteriores em confirmação das forças essenciais humanas. Porém, salienta que tal confirmação só é possível em sociedade.

A própria vida humana é a confirmação da interdependência que é característica de toda objetividade. Ou seja, a recriação contínua dos homens é a grande prova de que "minha vida tem necessariamente o fundamento fora de si mesma". Marx, citando Aristóteles, afirma:

"Foste gerado pelo teu pai e a tua mãe, portanto em ti a cópula de dois seres humanos, portanto um acto genérico do homem, produziu o homem. Portanto, vês que, mesmo fisicamente, o homem deve a sua existência ao homem. Assim, tens de manter diante dos olhos não apenas um lado, o progresso infinito,

*segundo o qual continuas a perguntar: quem gerou o meu pai, o seu avô, etc. Tens também de reter o **movimento circular** que é sensivelmente intuível naquele progresso, segundo o qual o homem se repete a si próprio na geração, portanto o **homem** permanece sempre sujeito..” (Marx, 1994, p.102).*

A geração do homem físico se apresenta como ato natural. No entanto, para o ser ativo, a procriação se converte em confirmação da vida humana e não em determinação cega da natureza.

O gênero, a universalidade dos homens, está presente no indivíduo, na determinação e na efetivação de seu ser. A existência genérica é a forma própria de existência do homem e somente através dela ele se torna efetivamente homem. Mesmo as características ou as categorias próprias do que se costuma reconhecer como sendo a individualidade, a vida espiritual e interior dos indivíduos, são indissociavelmente unidas à forma de existência genérica. Esta citação de Marx é bastante elucidativa nesse sentido.

*"A **formação** dos 5 sentidos é um trabalho de toda a história do mundo até hoje. O **sentido** preso na necessidade prática rude tem também somente um sentido **tacanho**. Para o homem esfomeado não existe a forma humana da comida, mas apenas a sua existência abstracta como comida; ela também podia estar aí na forma mais rude – e não se pode dizer em que é que esta actividade de nutrição se distingue da actividade de nutrição **animal**. O homem necessitado, cheio de preocupação, não tem nenhum **sentido** para o espetáculo mais belo; o comerciante de minerais vê apenas o valor mercantil, não a beleza nem a natureza peculiar do mineral; ele não tem qualquer sentido mineralógico; portanto, a objectivação da essência humana, tanto do ponto de vista teórico como do prático, é precisa tanto para fazer humanos os **sentidos** do homem, como para criar **sentido humano** correspondente a toda a riqueza do ser humano e natural.” (Marx, 1994, p.98).*

Portanto, cada indivíduo, para se objetivar enquanto ser humano, enquanto ser genérico, precisa se inserir na história, se apropriar dos resultados

da história e fazer desses resultados “órgãos de sua individualidade”, segundo uma metáfora empregada por Marx nos *Manuscritos* (Marx, 1994, p.97). A “generacidade” dos indivíduos não é, portanto, uma substância exterior à sua socialidade.

Entretanto, o leitor poderá indagar: – Por que a utilização da categoria de gênero humano na análise da formação do indivíduo, isto é, por que não analisar essa formação simplesmente como uma relação entre indivíduo e sociedade? E a essa indagação podemos responder tendo como base os *Manuscritos*. Porque embora a forma concreta de existência da “generacidade” seja a socialidade, a apropriação de uma socialidade concreta pelo indivíduo não possibilita necessariamente a objetivação plena desse homem enquanto ser genérico, isto é, pertencente ao gênero humano. Isso decorre do fato de que o indivíduo nunca se relaciona imediatamente com o gênero humano. Tal relação é sempre mediatizada pela relação do indivíduo com as circunstâncias histórico-sociais concretas nas quais ele vive. A objetivação do gênero humano se realiza ao longo da história conflituosa e heterogênea das relações entre as esferas da vida social, fazendo com que a objetivação do indivíduo, quando limitada ao âmbito próprio a determinadas relações sociais, possa cercear o livre desenvolvimento da generacidade do indivíduo ou pensando de outra forma, como nos diz brilhantemente Heller:

*“Em uma primeira aproximação, a generacidade é idêntica à socialidade, porém a sociedade, a estrutura social de uma sociedade dada em uma época dada, não encarna (ou não encarna **completamente**) a generacidade, o desenvolvimento genérico. Assim pois será possível que um homem **afirme** o desenvolvimento genérico **negando** uma estrutura social dada.”* (grifos no original) (Heller, 1977, p.33).

Marx constata o caráter genérico dos indivíduos humanos, ao mesmo tempo que se opõe ao tratamento de gênero como ser abstrato e independente

dos indivíduos (o indivíduo é o ser social); porém, não se deve concluir daí que Marx faça uma identificação completa entre gênero e indivíduo. Compreendendo a essência genérica do indivíduo humano em sua objetividade concreta, Marx afirma:

*"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."* (Marx, 1994, p.95).

A análise marxiana da sociedade constata que a unidade ontológica de indivíduo e gênero é uma unidade de dimensões distintas de um mesmo ser; unidade que, portanto, comporta diferenças. O gênero não tem vida independente; pois só pode ser como totalidade das entificações individuais. O indivíduo, por sua vez, realiza, como síntese dinâmica única, potencialidades e atributos que só se formam pelo desenvolvimento social. Eis porque o indivíduo é denominado por Marx como ser genérico determinado, o qual, uma vez que também natural, biológico, é mortal.

Marx evidencia assim que o mundo interior dos indivíduos, sua subjetividade e essência, não consiste em algo à parte do mundo objetivo e de sua existência material. Pelo contrário, a "interioridade" dos indivíduos é composta na trama concreta das relações que eles estabelecem e é objetivamente determinada pelas condições sociais de sua reprodução.

Nota-se, portanto, que a pesquisa marxiana encontra os fundamentos últimos do processo histórico autoprodutivo que caracteriza a humanidade na essência da atividade vital humana. Ao nos determos na análise que Marx faz do trabalho, estamos, pois, diante do núcleo que, em última ou primeira instância, determina, caracteriza o gênero e as individualidades humanas. Desvendar a forma de ser própria da atividade vital humana corresponde, portanto, a desvendar a essência dinâmica, histórica do homem. Essência

entendida aqui, em seu dinamismo, como elemento distintivo sempre de uma nova forma de ser, de uma nova gradação ontológica que se efetiva através da própria atividade autoformativa. Portanto, a efetivação do trabalho requer a apropriação consciente (mesmo que seja apenas uma consciência rudimentar) da realidade, que impulse à crítica que pode modificar o processo a partir de novas aquisições sobre a realidade objetiva advindas da própria realização do trabalho.

Concluí-se, pois, que o homem cria seu próprio ser a partir das transformações que sua atividade genérica e consciente impõe às condições objetivas, tanto da natureza externa quanto dos próprios homens. Através da mediação material, o homem introduz finalidades na natureza e o trabalho surge para Marx como a primeira e mais importante forma de objetivação do ser social. No entanto, não podemos deixar de registrar que, nos *Manuscritos*, o conceito de trabalho aparece como determinação ontológica fundamental mas que também, quando analisado, no mundo da propriedade privada e da divisão do trabalho, aparece como o fundamento de toda alienação. Portanto, em nosso próximo capítulo vamos nos ater com mais cuidado ao tema da propriedade privada.

A PROPRIEDADE PRIVADA

“O homem rico é, ao mesmo tempo, o homem carente de uma totalidade de exteriorização de vida humana, o homem no qual a própria efetivação existe como necessidade interna, como carência. Não só a riqueza como também a pobreza do homem adquirem igualdade – do ponto de vista do socialismo – um significado humano e, por isso, social. A pobreza é o laço passivo, que faz com que o homem sinta como carecimento a maior riqueza, o outro homem. A dominação em mim da essência objetiva, a explosão sensível de minha atividade essencial, é a paixão que, com isso, se converte aqui na atividade de minha essência.”

(Marx)

3 PROPRIEDADE PRIVADA

3.1 Breve Histórico

No decurso do capítulo anterior, “a essência humana”, procuramos demonstrar, em conformidade com a análise marxiana de 44, que a exteriorização da vida humana, produz simultaneamente objetividades sociais exteriores ao homem, e o próprio homem, como ser objetivo, a partir da relação dos homens entre si, com a natureza humanizada. Demonstramos também que a natureza humanizada, enquanto objeto do homem, é a própria sociedade, é o homem mesmo em sua expressão genérica, e que a sensibilidade humana se constitui somente no interior dessas condições, pois, como já dito: “A formação dos 5 sentidos é um trabalho de toda a história universal até nossos dias” (Marx, 1994, p.98) e continuará sendo enquanto a humanidade existir.

Nesse momento, vamos procurar demonstrar como se dá a problemática do modo de ser humano, no interior da apropriação privada dos meios de produção.

Marx procura demonstrar essa realidade se voltando para o modo atual da produção humana:

*“Vê-se como a história da **indústria** e a existência **objectiva** 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, mas sempre apenas numa relação de exterior utilidade [...]”* (Marx, 1994, p.99).

Marx afirma, assim, que a ação humana genérica se faz presente na indústria, pois é o espaço por excelência da produção e reprodução da sensibilidade humana concreta.

A manifestação do indivíduo tem, portanto, para Marx, já em 44, sua figura concreta na indústria, que é para ele a síntese das forças humanas materializadas.

Entretanto, nesse movimento de constituição do indivíduo, a produção se liberta das determinações humanas para se constituir enquanto movimento autônomo, independente, com determinações próprias. Isto, portanto, quer dizer que, quando a produção se liberta das determinações humanas, a exteriorização humana passa a se realizar, a partir da propriedade privada, e é através dela, como afirma Marx, que os sentidos humanos passam a se desenvolver.

Marx inicia o terceiro Manuscrito discorrendo sobre os três momentos da história do desenvolvimento da propriedade, visto sob o prisma da economia política:

1) O mercantilismo via a riqueza como uma “essência objetiva para o homem”, constituída pelo acúmulo de metais preciosos. A riqueza nesse momento era vista como exterior ao homem e independente do seu trabalho. Há aqui uma visão extremamente limitada da natureza, pois só alguns poucos de seus componentes são valorizados. Podemos afirmar que a visão do próprio homem também é limitada, na medida em que ele não se objetiva por meio do trabalho criativo, mas apenas pela simples apropriação de uma riqueza exterior oferecida pela natureza. Portanto, podemos dizer que estamos diante de uma noção incipiente e muito estreita da propriedade privada.

2) A fisiocracia, dando um passo à frente, identificava a riqueza com a terra e a agricultura.

*“Toda a riqueza é resolvida na **terra** e no **cultivo** da terra (agricultura) a terra ainda não é **capital**, ela é ainda um modo **particular** de existência do mesmo, que deve valer na sua e pela sua particularidade natural; mas a terra é contudo um elemento natural universal, enquanto o sistema mercantilista apenas*

conhece **o metal nobre** como existência da riqueza.” (Marx, 1994, p.87-88).

Nessa perspectiva a terra só se transforma em riqueza graças ao trabalho humano, que desponta como a essência subjetiva da riqueza, embora considerado em sua forma particular (trabalho agrícola) e não ainda como trabalho humano em geral; a riqueza ainda depende mais da natureza do que do próprio trabalho criativo. A terra é por sua vez reconhecida, como já dizia, como uma realidade natural, independente do homem e não como capital, isto é, um fator do próprio trabalho. A alienação do trabalho permanece circunscrita à natureza, se bem que a uma natureza mais ampla que aquela concebida pelo mercantilismo.

3) A economia política, enfim, descobre o trabalho humano como criador de toda riqueza. Não mais o trabalho particular, mas o trabalho humano em sua forma universal. A essa nova concepção de trabalho corresponde a etapa em que a alienação do homem atinge o seu ponto culminante e também a etapa em que a propriedade privada aparece na sua forma mais acabada.

Assim, a economia política, em sua história, acompanha as fases da propriedade privada desde o instante inicial, quando a riqueza era considerada “um estado exterior ao homem”, até a etapa moderna, quando admite com Smith ser o trabalho o princípio fundamental de toda riqueza concentrada na propriedade privada. O trabalho passa a ser o sujeito que cria toda a riqueza.

Neste percurso, o trabalho aparece primeiro unicamente como trabalho agrícola para ser reconhecido depois como trabalho geral (Marx, 1994, p.89). Segundo Marx, a propriedade fundiária é a primeira forma de propriedade privada, oposta de início à indústria, que é seu escravo liberado.

“Tal como a propriedade fundiária é a primeira forma da propriedade privada, tal como a indústria em primeiro lugar lhe faz historicamente frente meramente como uma espécie particular da propriedade – ou melhor é o escravo liberto da propriedade

*fundiária —, assim este processo se repete na apreensão científica da essência **subjectiva** da propriedade privada, do **trabalho**, e o trabalho em primeiro lugar apenas como **trabalho de cultivo da terra**, mas se faz depois valer como **trabalho em geral** .” (Marx, 1994, p.89).*

Porém, no contexto de liberação da propriedade das amarras da propriedade da terra, a economia política situa a propriedade fundiária e a indústria como opostas uma à outra. No entanto, esclarece Marx:

*“A **diferença** entre capital e terra, entre ganho e renda fundiária, tal como entre ambos e o salário, entre **indústria e agricultura**, entre a propriedade privada **imóvel** e a **móvel**, é uma diferença ainda **histórica**, não fundada na essência das coisas, uma imagem **fixada** e um momento de surgimento da oposição entre capital e trabalho.” (Marx, 1994, p.78).*

Portanto, a oposição entre propriedade fundiária e indústria não pode ser caracterizada por uma distinção de caráter ontológico, mas deve ser considerada como alterações históricas de um mesmo ser (propriedade), que aparece a cada momento em uma roupagem diferenciada. É, na verdade, uma oposição que se faz necessária em determinado momento do movimento mas que não subsiste enquanto tal. Segundo Marx:

*“Na indústria, etc., em oposição à propriedade fundiária imóvel, apenas se exprime o modo de surgimento e a oposição à agricultura em que a indústria se desenvolveu. Enquanto espécie **particular** do trabalho, enquanto **diferença essencial, importante, abrangendo a vida**, esta diferença subsiste apenas na medida em que a indústria (a vida da cidade) se forma frente à posse de terra (à vida nobre / vida feudal) e traz ainda em si própria o carácter feudal da sua oposição na forma do monopólio, grémio, guilda, corporação, etc., no interior de cujas determinações o trabalho ainda tem um significado **aparentemente social**, ainda tem o significado da comunidade [Gemeinwesen] real, ainda não avançou até à **indiferença** perante o seu conteúdo e até ao completo ser*

para si próprio, i. é, até à abstracção de qualquer outro ser, e por isso também ainda não até a capital liberto.” (Marx, 1994, p.78).

É nesta situação de aparente oposição que a economia política situa a propriedade fundiária e a indústria como opostas uma a outra e não percebe que este é apenas o antagonismo de um único ser em seu processo de constituição

Nesse momento, convém a indagação: Por que os economistas se posicionam dessa maneira? – Porque os economistas só concebem o homem no interior da propriedade privada. Lembremos que na economia política a propriedade permanecia como um pressuposto, um fato indiscutível, uma evidência aceita sem discussão. Foi Marx quem iniciou essa discussão, perguntando sobre a gênese do pressuposto. Sob o prisma da economia política o trabalho é mero “fator de produção”. Foi Marx que viu nessa categoria “trabalho” algo mais, a saber, uma atividade humana contraditória a produzir, ao mesmo tempo, miséria para o trabalhador e riqueza materializada na propriedade privada. A economia política não podia se interessar por esse movimento dialético de constituição da propriedade privada, que desemboca na possibilidade de superação da mesma, como Marx o fará, pois isso acarretaria a derrocada de seu princípio básico: a propriedade privada é fato dado e acabado.

Porém, uma vez isto esclarecido, Marx demonstra ser conhecedor do vencedor do antagonismo entre propriedade fundiária e propriedade privada:

*“Do curso real do desenvolvimento (a inserir aqui) segue a necessária vitória do **capitalista**, i. é, da propriedade privada desenvolvida sobre o **proprietário fundiário** não desenvolvido, semidesenvolvido, como em geral o movimento tem já de vencer a imobilidade, a vulgaridade aberta autoconsciente tem de vencer a oculta e **desprovida de consciência**, a **cupidez** tem de vencer a **sede de fruição**, o egoísmo [Eigennutz] confessado, versado nas coisas do mundo, incansável, muito proficiente, das **luzes***

*[Aufklärung] tem de vencer o egoísmo local, honesto, preguiçoso e fantástico da **superstição**, assim como o **dinheiro** tem de vencer a outra forma da propriedade privada.” (Marx, 1994, p.82).*

Este movimento, portanto, é um processo de explicitação da propriedade privada e também do ser do homem que se perdeu em seu objeto, ou seja, se alienou. Entretanto, é preciso reconhecer que é nesse movimento que o homem se constitui.

A produção do mundo humano através do movimento da propriedade privada fornece, assim, ao homem a medida efetiva, concreta de sua potencialidade, pois:

*“[...] tanto o material do trabalho como o homem enquanto sujeito são, porém, tanto ponto de partida como resultado do movimento (e em que eles tenham de ser esse **ponto de partida**, precisamente aí reside a **necessidade** histórica da propriedade privada.” (Marx, 1994, p.94).*

Ou seja, para o homem iniciar o movimento humano, no qual ele é sujeito, é necessário um processo em que ele se constitua como homem. A propriedade privada é a mediação necessária da autoconstrução humana. Portanto, se na propriedade privada o homem se perde em seu objeto, nela também encontra a mediação necessária para sua autoconstrução.

*“[...] pelo movimento da **propriedade privada** e da sua riqueza, bem como da sua miséria – ou da riqueza e miséria materiais e espirituais –, a sociedade que devém encontra todo o material para esta **formação** [...].” (Marx, 1994, p.99).*

Contudo, não podemos também deixar de registrar que, já nos *Manuscritos*, Marx nos adverte para o fato de que no interior da propriedade privada, o homem concreto, efetivo, não é ainda objeto da reflexão humana. A

história toda é a história da preparação para que o “homem” se torne objeto da consciência sensível e para que o carecimento do “homem enquanto homem” se torne carecimento (Marx, 1994, p.101).

3.2 O Indivíduo no Interior da Propriedade Privada

Partindo das considerações anteriores, podemos afirmar que, se no interior da propriedade privada o homem se perde em seu objeto, é também no interior da mesma que o homem se prepara para se tornar objeto de sua própria consciência. Vamos nos voltar agora, para a compreensão deste processo.

Nos *Manuscritos*, depois de transcrever várias citações de autores da chamada economia política clássica, Marx passa a abordar o tema, criticando, em primeiro lugar, a forma como os economistas empreendem sua análise. Diz ele:

“A economia nacional parte do facto da propriedade privada. Ela não no lo esclarece. Capta o processo material da propriedade privada, pelo qual ela passa na realidade, em fórmulas universais e abstractas, que valem então para ela como leis. Ela não concebe [Begrift] estas leis, i. é, depois não mostra como elas provêm da essência da propriedade privada. A economia nacional não nos dá nenhum esclarecimento sobre o fundamento da divisão de trabalho e capital, de capital e terra. Quando, p. ex., ela determina a relação do salário com lucro do capital, vale para ela como fundamento último o interesse do capitalista; quer dizer, ela supõe o que deve desenvolver.” (Marx, 1994, p.60-61).

Situando o leitor em relação à especificidade de sua análise, Marx afirma:

“Não nos transportemos – como o economista nacional quando quer explicar – para uma situação originária fictícia. Uma tal situação originária nada explica. Empurra meramente a questão para uma lonjura cinzenta, nublada. Ele supõe na forma do facto, do acontecimento o que deve deduzir, a saber, a relação

necessária entre duas coisas, p. ex., entre divisão do trabalho e troca.” (Marx, 1994, p.61).

Expõe, então, seu ponto de partida dizendo que:

“Nós partimos de um facto nacionaleconômico, de um facto presente.

*O operário torna-se tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção cresce em poder e volume. O operário torna-se uma mercadoria tanto mais barata quanto mais mercadoria cria. Com a **valorização** do mundo das coisas cresce a **desvalorização** do mundo dos homens em proporção directa. O trabalho não produz apenas mercadorias; produz-se a si próprio e o operário como uma **mercadoria**, e com efeito na mesma proporção em que produz mercadorias em geral.” (Marx, 1994, p.62).*

Marx, portanto, toma como ponto de partida de sua análise a relação entre o produto do trabalho e o seu produtor, evidenciando que o objeto produzido pelo trabalho afronta o trabalhador como um ser estranho, como um poder independente do produtor. A realização do trabalho que deveria resultar na objetivação do homem, nas condições da economia política resulta em desrealização do trabalhador, em alienação. “O trabalhador se reverte em perda e servidão dos objetos” (Marx, 1994, p.62). A realização do trabalho aparece a tal ponto como desrealização que o operário é desrealizado até à morte pela fome” (Marx, 1994, p.62).

Portanto, a apropriação humana da natureza e das objetividades, em geral, nos moldes da propriedade privada significa para o trabalhador desrealização e alienação. Desse modo a produção deixa de ter ligação com a vida do trabalhador pelo fato de o mesmo se relacionar com o produto do seu trabalho como com um objeto que lhe é estranho. A partir desse pressuposto, podemos concluir, conjuntamente com a reflexão de Marx que, quanto mais o homem trabalha, tanto mais poderoso se torna o mundo, que ele mesmo criou,

e tanto mais pobre seu mundo interior, tanto menos dono de si mesmo (Marx, 1994, p.63). Então, nos diz Marx, se o produto do trabalho é alienação, a própria produção deve ser também alienação em ato. O estranhamento do objeto do trabalho apenas sintetiza, ou materializa, a alienação da própria atividade do trabalho.

A partir do caráter exterior e invertido do trabalhador em relação ao seu produto podemos desvendar quatro determinações de acordo com Marx.

A primeira: o estranhamento entre trabalhador e produto, sendo apenas expressão concreta da segunda determinação: o estranhamento do trabalhador no interior da atividade produtiva, que significa necessariamente o estranhamento do homem em relação ao gênero humano, terceira determinação (tema já tratado nesse mesmo trabalho); que por sua vez, se manifesta efetivamente na quarta determinação: o estranhamento do homem em relação aos outros homens.

Portanto, podemos dizer, sem dúvida, que Marx teve como ponto de partida um fato econômico: "o estranhamento do trabalhador e da sua produção". Partindo desse fato, Marx analisou as consequências e o significado desta relação em sua forma abstrata, segundo ele, como conceito. Ele se volta agora para sua expressão real.

"Vejam agora, além disso, como o conceito de trabalho alienado, desapossado, tem de expressar-se e apresentar-se na realidade."
(Marx, 1994, p.69).

Então se pergunta:

*"Se o produto do trabalho me é estranho, me enfrenta como poder estranho, a quem pertence ele então?
Se a minha própria atividade não me pertence, é uma atividade estranha, forçada, a quem pertence ela então?
A um **outro** ser que não eu. "* (Marx, 1994, p.69).

A resposta é apresentada logo em seguida:

*"O ser **estranho** a quem o trabalho e o produto do trabalho pertencem, ao serviço do qual está o trabalho e para fruição do qual o produto do trabalho é, só pode ser o próprio **homem**."* (Marx, 1994, p.70).

Desse modo, por intermédio do trabalho alienado, o trabalhador gera a relação capitalista. A propriedade privada é, pois, o resultado, a consequência necessária do trabalho alienado.

Marx chega, portanto, à propriedade privada como resultado da análise do conceito de trabalho alienado. Nas palavras de Marx:

*"A **propriedade privada** resulta, portanto, por análise a partir do conceito de **trabalho desapossado**, i. é, do **homem desapossado**, do trabalho alienado, da vida alienada, do homem **alienado**."* (Marx, 1994, p.71).

Como nos diz Frederico:

"Marx, assim, chega à gênese da propriedade privada por meio de uma dedução lógica e não do recurso à explicação histórica, como fará posteriormente." (Frederico, 1995, p.130).

Podemos dizer então, em consonância com Marx: o homem, o trabalho, a vida se tornam estranhos a partir da alienação do produto e da atividade. Nesse sentido, a propriedade privada é o produto da atividade humana apartada do homem.

Marx demonstra assim que a propriedade privada é consequência do trabalho alienado afirmando, no entanto, que:

"Mais tarde essa relação se converte em ação recíproca." (Marx, 1994, p.71).

Ou seja,

*"Unicamente no ponto culminante do desenvolvimento da propriedade privada se evidencia de novo o seu segredo, a saber: por um lado, que ela é **produto** do trabalho desapossado e, em segundo lugar, que ela é o meio através do qual o trabalho se desapossa, a **realização desse desapossamento**." (Marx, 1994, p.71).*

Entretanto, importa salientar que o trabalho alienado é também uma forma de o homem se manifestar, de a vida humana se realizar. Porém, no trabalho alienado o ato de trabalhar aparece como atividade em troca de sobrevivência física. A atividade humana, que assim se exerce, resulta numa objetividade social específica que rege todo o movimento da produção humana. Tal resultado é a apropriação privada como forma de a vida humana se manifestar.

Entretanto, a economia política analisa a produção humana como se ela só fosse possível no interior da propriedade privada. Em sua crítica à economia política, Marx denuncia a operação efetuada por Smith, que incorpora a propriedade privada ao homem, colocando, assim, o homem sob a determinação da propriedade privada. Dessa forma, como já dito neste trabalho, sob a aparência de um reconhecimento do homem, acaba negando esse mesmo homem. A economia política converte o trabalho e, portanto, o homem em essência da propriedade privada.

*"O que antes era **ser-exterior-a-si**, desapossamento real do homem, tornou-se apenas o acto do desapossamento, alienação [Veräusserung]." (Marx, 1994, p.86).*

Sabe-se já que o trabalho alienado produz a propriedade privada, ou que através da alienação do trabalhador a propriedade privada é produzida enquanto ser exterior ao homem. Mas, sob a óptica dos economistas que reconhecem o trabalho como “essência subjetiva da riqueza no interior da propriedade privada” (Marx, 1994, p.86), a alienação do trabalhador que produz um ser exterior a si não é mais que uma atividade da própria propriedade privada em seu movimento de se autopor: é o ato de alienação da propriedade privada. O que justifica portanto dizer que nessa perspectiva o sujeito (o homem) torna-se um objeto e o objeto (a propriedade), um sujeito.

Mas já se sabe também que, segundo Marx, a propriedade privada é produto da atividade humana, que se exerce de determinada forma, ou seja, é fruto do trabalho alienado. Portanto, não é um dado fixo, parado, acabado.

No interior da propriedade privada, a venda é o meio através do qual os homens se relacionam e o seu trabalho se produz. Assim, a relação de compra e venda passa a ser a forma da efetivação da troca entre os homens. No interior desse movimento:

“A necessidade do dinheiro é, por isso, a verdadeira necessidade produzida pela economia nacional e a única necessidade que ela produz.

*A **quantidade** do dinheiro torna-se cada vez mais a sua única qualidade [Eigenschaft] **poderosa**; assim como reduz todo ser à sua abstração, reduz-se no seu movimento próprio a ser **quantitativo**. A **desmedida** e o **descomedimento** tornam-se sua verdadeira medida.”* (Marx, 1994, p.129).

O dinheiro passa, portanto, a ser o objetivo do trabalho, na medida em que ele é o verdadeiro poder capaz de possuir todos os objetos. Nessas condições o trabalho passa ser um meio para conseguir o dinheiro, que passa a alienação do trabalhador. O dinheiro, como objeto dos objetos, é aquele com o qual o homem pode se apropriar dos demais objetos.

Marx, nos *Manuscritos* cita um fragmento de Goethe, e um de Shakespeare, em seguida, nos diz que este último descreve acertadamente a essência do dinheiro, mas que para entendê-lo começará com a explicação da passagem de Goethe.

A citação seguinte sintetiza de modo claro essa explicação, e demonstra a crítica que Marx faz à concepção de dinheiro. Vale a pena, então, apesar de sua extensão, transcrevê-la integralmente:

*"[O que é para mim pelo **dinheiro**, o que eu posso pagar, i. é, o que o dinheiro pode comprar, isso **sou eu**, o possuidor do próprio dinheiro. Tão grande quanto a força do dinheiro for, tão grande é a minha força. As propriedades do dinheiro são minhas – possuidor dele – propriedades e forças essenciais. Portanto, o que eu **sou e consigo** não é de modo nenhum determinado pela minha individualidade. Eu sou feio, mas posso comprar para mim a mulher **mais bonita**. Portanto, eu não sou **feio**, pois o efeito da **fealdade**, a sua força intimidante, é anulada pelo dinheiro. Eu sou – segundo a minha individualidade – **manco**, mas o dinheiro proporciona-me 24 pés; não sou, portanto, manco; eu sou uma pessoa má, desonesta, sem escrúpulos, desprovida de espírito, mas o dinheiro é estimado, portanto também o seu possuidor. O dinheiro é o bem supremo, portanto o seu possuidor é bom, o dinheiro dispensa-me além disso o trabalho de ser desonesto, sou portanto presumido honesto; eu sou **desprovido de espírito**, mas o dinheiro é o **espírito real** de todas as coisas: como havia o possuidor dele de ser desprovido de espírito? Além disso, ele pode comprar para si a gente rica de espírito, e quem tem o poder sobre os ricos de espírito não é ele mais rico de espírito do que o rico de espírito? Eu, que pelo dinheiro consigo **tudo** aquilo por que um coração humano anseia, não possuo eu todos os poderes [Vermögen] humanos? Não transforma, portanto, o meu dinheiro todo as minhas impotências [Unvermögen] no seu contrário? Se o **dinheiro** é o vínculo que me liga à vida **humana**, que liga a mim a sociedade, que me liga à Natureza e ao homem, não é o dinheiro o vínculo de todos os vínculos? Não pode ele atar e desatar todos os vínculos? Não é ele por isso também o meio universal de **divórcio**? Ele é a verdadeira **moeda divisionária** [Scheidemünze], bem como o verdadeiro **meio de ligação**, a força **galvano-química** da sociedade]. (Marx, 1994, p.149-150).*

Na mesma medida em que cada objeto perde a especificidade para o dinheiro, cada homem só é na medida do dinheiro. Nas palavras de Marx:

*"O dinheiro é o **alcoviteiro** entre a necessidade e o objeto, entre a vida e o meio de vida do homem. Mas o que me medeia a **minha** vida, **medeia-me** também a existência do outro homem para mim. É para mim o **outro** homem."* (Marx, 1994, p.147).

Nesse contexto, os homens, a natureza e os produtos elaborados pelo homem não são determinados por sua natureza própria mas pela força do dinheiro.

Entretanto, não podemos esquecer que o poder do dinheiro se instaura a partir de determinada relação dos homens entre si com a objetividade social, como já se sabe, a partir do trabalho alienado. Este, por sua vez, produz a propriedade privada, que se reproduz a partir da relação de compra e venda.

Em tais condições, o enriquecimento dos sentidos do homem que trabalha se perde na indeterminação da propriedade privada, para a qual a especificidade do objeto ou das forças essenciais humanas não tem importância, mas apenas o ganho que se trará em troca deles. Em relação ao preço pago pelo trabalho, Marx afirma:

*"Vemos por isso também que **salário e propriedade privada** são idênticos: porque o salário onde o produto, o objecto do trabalho, paga o próprio trabalho é apenas uma consequência necessária da alienação do trabalho, bem como porque no salário o trabalho também não aparece como autofinalidade, mas como servidor do salário."* (Marx, 1994, p.71-72).

Em suma, a alienação do trabalho que possibilita a efetivação da propriedade privada resulta, ao mesmo tempo, na formação de um circuito de relações estranhas no interior do seu movimento.

"O salário é uma consequência imediata do trabalho alienado e o trabalho alienado é a causa imediata da propriedade. Por isso, com um o outro lado tem também de cair." (Marx, 1994, p.72).

Portanto, o desaparecimento de um dos termos, como nos diz Marx logo acima, arrasta consigo o outro. O que significa em última análise, que este circuito não é uma necessidade do trabalho. Veremos, no próximo tópico que sua superação, sim, é necessária para a subsistência do homem.

3.3 A Superação da Propriedade Privada sob o Prisma dos *Manuscritos*

Veremos agora que simplesmente considerar a propriedade privada e a necessidade de sua superação efetiva não é suficiente para a efetivação de um mundo onde seja possível a real objetivação humana. Demonstra-o a crítica de Marx ao comunismo grosseiro que, segundo ele, é somente a generalização e a aprovação da propriedade privada. Ou, em outras palavras, é a propriedade privada transformada em propriedade universal. Nas palavras de Marx:

*"A comunidade é apenas uma comunidade do **trabalho** e da igualdade do **salário**, que o capital comunitário, a **comunidade** como capitalista universal, paga. Ambos os lados da relação estão elevados a uma universalidade **representada**: o **trabalho**, como determinação em que todos são postos; o **capital**, como universalidade e poder reconhecido da comunidade." (Marx, 1994, p.91).*

Entretanto, é importante considerar que, quando o comunismo grosseiro se contrapõe à propriedade privada e nega a diferença exterior da posse, nega ao mesmo tempo a particularidade de cada indivíduo, encontrando-se, portanto, no mesmo registro de satisfação das necessidades que ocorre no interior da propriedade privada, onde ser acaba sendo o mesmo que possuir.

*"[...] uma vez que a dominação da propriedade **coisa** é tão grande perante ele que ele quer aniquilar **tudo** o que não é capaz de ser possuído por todos como propriedade privada [...]" (Marx, 1994, p.90).*

Trata-se, portanto, de uma contraposição aparente, pois a relação dos homens entre si se traduz ainda como relação entre coisas. A coisa humana, ou qualquer outra, é passível de ser possuída por qualquer um, vale dizer, nesse caso nem mesmo a apropriação particular a individualiza.

Sabe-se que, no interior do movimento da propriedade privada, a relação do homem que trabalha com sua atividade é uma relação de venda. No comunismo grosseiro este modo de o homem se relacionar consigo mesmo não é superado, ao contrário, é estendido a todos os homens.

Assim, no comunismo grosseiro a categoria do trabalhador é estendida a todos os homens e a do capitalista, à sociedade em geral. Segundo Marx esse comunismo:

*"[...] ao negar por toda parte a **personalidade** do homem – é apenas a expressão conseqüente da propriedade privada, a qual é esta negação." (Marx, 1994, p.91).*

No plano pessoal, o homem se vê reduzido ainda mais em suas possibilidades, isto porque, se sob o domínio aberto da propriedade privada sua propriedade material é a medida de seu ser, o individualiza, no comunismo grosseiro nem esta perspectiva ele pode ter, à medida que sua personalidade é negada também de forma geral. Deste modo, a negação do homem pelo homem, presente no movimento da propriedade privada, se institucionaliza com o comunismo grosseiro.

*"A **inveja** universal e constituindo-se como poder é a forma oculta na qual a cupidez se estabelece e apenas se satisfaz de um outro modo." (Marx, 1994, p.9172).*

A partir do comunismo grosseiro, o homem, ao contrário de se apropriar verdadeiramente de todas as possibilidades do mundo criado por ele se vê reduzido à medida limitada do nivelamento, que, enquanto tal, estabelecida pela capacidade e possibilidades mínimas para que nenhuma diferença sobressaia.

*"Quão pouco esta supressão da propriedade privada é uma apropriação real demonstra-o precisamente a negação abstracta 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 lá chegou."* (Marx, 1994, p.91).

Podemos então concluir que este comunismo considera o homem um ser acabado e completo na pobreza da falta de necessidades. Esta pretensa satisfação existencial o conduz à total imobilidade. Nem mesmo através da produção estranhada, como na propriedade privada, suas forças essenciais têm a possibilidade de se manifestar, até porque elas nem são reconhecidas no homem. Este apenas reproduz a sua existência como objeto da propriedade privada geral. O comunismo grosseiro exclui, portanto, todas as conquistas do homem no interior da propriedade privada.

Como já apontado neste trabalho, a autoconstrução do homem é mediada por uma forma de produção que se baseia na necessidade de exteriorização do homem, ainda que esta exteriorização implique ainda em alienação; a negação dessas conquistas, pelo comunismo grosseiro, implica também na negação da possibilidade de efetivação de um mundo, onde seja possível, a real objetivação humana.

A proposta do comunismo grosseiro, portanto, somente generaliza a negação do homem e sua submissão à propriedade privada como propriedade geral. Marx conclui:

*"A primeira supressão positiva da propriedade privada, o comunismo **rude**, é portanto apenas uma **forma fenoménica** da*

infâmia da propriedade privada, que se quer pôr como a comunidade positiva.” (Marx, 1994, p.92).

Contudo, podemos concluir que, nas duas linhas mestras de análise, de Marx em 1844, a saber, o comunismo grosseiro e a especulação hegeliana, a alienação, ao contrário de ser superada, acaba sendo generalizada como condição da existência humana.

De um lado, no comunismo grosseiro, a propriedade privada, como já dito logo acima, se converte em poder geral: de outro, em Hegel, como já explicitado no primeiro capítulo desse trabalho, a superação se processa no pensamento, o que vale dizer que essa superação se inicia e se finaliza no abstrato.

Ou seja, em ambas as linhas de análise, a alienação permanece, e simultaneamente o ser humano efetivo se confirma como ser abstrato. Em ambos os casos a abstração se converte em sua verdadeira forma de existência.

No entanto, Marx afirma:

“A supressão da auto-alienação faz o mesmo caminho que a auto-alienação.” (Marx, 1994, p.90).

Ou seja, neste caminho o comunismo grosseiro aparece como oposição à propriedade privada, mas é ainda uma oposição no interior da mesma propriedade privada. Passamos da propriedade privada particular à propriedade privada geral.

No final do terceiro Manuscrito, quando Marx retoma a tematização dos economistas sobre a divisão do trabalho e a troca, a sua argumentação é a seguinte:

*"Que a **divisão** do trabalho e a **troca** repousam sobre a **propriedade privada** não é senão a afirmação de que o trabalho é a essência da propriedade privada, uma afirmação que o economista nacional não pode demonstrar, e que nós queremos demonstrar-lhe. Precisamente em que **divisão do trabalho e troca** são figuras da propriedade privada, precisamente aí reside a dupla demonstração, tanto de que a vida **humana** precisou da **propriedade privada** para sua realização, como, por outro lado, de que ela precisa agora da supressão da propriedade privada."* (Marx, 1994, p.146).

Essa superação, para Marx implica em supressão efetiva, e este será então o primeiro momento da apropriação real pelo homem de sua propriedade.

Marx sublinha a necessidade da mediação da propriedade privada, e de sua superação efetiva para a subsistência do homem, destacando que tal superação deverá abarcar tanto a alienação no terreno da consciência, da interioridade do homem, quanto a alienação econômica.

Esta citação abaixo é elucidativa nesse aspecto:

*"Que no movimento da **propriedade privada** precisamente [no] da economia, todo o movimento revolucionário encontra tanto a sua base empírica, como teórica [...]"* (Marx, 1994, p.93).

Portanto:

*"A supressão positiva da **propriedade privada** como apropriação da vida **humana** é, por isso, a supressão positiva de toda a alienação, portanto o regresso do homem, a partir da religião, da família, Estado, etc., à sua existência **humana**, i. é, **social**."* (Marx, 1994, p.93).

Mas, segundo Marx, esse retorno só poderá ser efetivo a partir da aniquilação das bases da alienação, ou seja, da propriedade privada. Tal superação é, por isso, antes de tudo, tarefa prática e também,

necessariamente, ação consciente, pois se trata agora do retorno do homem para si mesmo.

Nesse sentido, para que haja real objetivação do homem, é preciso que esse mesmo homem apreenda com profundidade os nexos reais do objeto (no caso a propriedade privada) para poder transformá-lo em outra objetividade.

O retorno do homem a si, portanto, é perfeitamente viável no interior da propriedade privada, inclusive aproveitando toda a riqueza do desenvolvimento até o presente (educação, civilização...).

No entanto, como o homem também se empobrece, como homem, no interior da propriedade privada, ao se abstrair da determinidade real dos objetos, dos demais homens e de si mesmo, no interior dessa abstração sua realização se realiza como venda.

Por consequência, a superação real da propriedade privada implica no resgate da possibilidade humana de se objetivar no objeto e pelo objeto. Nesta forma de manifestar o seu ser, o homem não se perde no seu objeto, ao contrário, encontra nele a reafirmação do seu ser objetivo. De acordo com Marx:

*"Vimo-lo, o homem só não se perde no seu objecto se este se tornar para ele objecto **humano** ou homem objectivo., Isto só é possível na medida em que se lhe torna objecto **social**, em que ele próprio se torna ser social, assim como a sociedade se torna para ele ser nesse objecto."* (Marx, 1994, p.97).

Cada objeto passa assim a representar um produto social, que mostra ao homem sua própria condição de ser social para si. Para Marx, a satisfação com a posse imediata é a ilusão de proximidade com a socialidade real de quem já perdeu totalmente a possibilidade de a encontrar em si mesmo, pois os objetos exteriores são apenas o lado objetivo da riqueza humana sensível. Neste sentido Marx afirma:

*"A propriedade privada fez-nos tão estúpidos e unilaterais que um objecto só é o **nosso** se o tivermos, portanto se existir para nós como capital, ou se for imediatamente possuído, comido, bebido, trazido no corpo, habitado por nós, etc., em resumo, **usado**. Embora a propriedade privada apreenda todas essas realizações imediatas da própria posse de novo apenas como **meios de vida**, e a vida, a que servem de meio, é a **vida da propriedade privada: trabalho e capitalização**." (Marx, 1994, p.96).*

Ou seja, a apropriação da riqueza é sempre a posse de objetividades externas. A necessidade da posse é a necessidade da propriedade privada no homem. Por via de consequência a superação da propriedade privada implica na emancipação dos sentidos.

*"A supressão da propriedade privada é por isso a completa **emancipação** de todos os sentidos e qualidades humanas; mas ela é esta emancipação precisamente pelo facto destes sentidos e qualidades se terem tornado **humanos**, tanto subjectiva como objectivamente. O olho tornou-se olho **humano**, tal como o seu **objecto** se tornou um objecto social, **humano**, proveniente do homem para o homem. Por isso, os **sentidos** tornaram-se **teóricos** imediatamente na sua prática. Comportam-se para com a **coisa** por causa da coisa, mas a própria coisa é um comportamento **humano objectivo** para consigo própria e para com o homem e inversamente. Eu só posso praticamente comportar-me para com a coisa humanamente quando a coisa se comporta para com o homem humanamente. 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**." (Marx, 1994, p.97).*

Assim considerados, todos os sentidos humanos em sua atuação prática efetiva são também teóricos. Entretanto, no interior da propriedade privada isso não acontece da mesma forma. A riqueza dos sentidos humanos produzida sob a determinação do estranhamento não aparece ao indivíduo como expressão de sua própria consciência como ser genérico. Deste modo, a consciência

universal só é apreendida enquanto alienação da vida real, como um mundo fora da existência efetiva.

De acordo com Marx, podemos afirmar que, num mundo onde a supressão da propriedade privada já estiver sido efetuada, a atividade de minha consciência universal será minha existência teórica enquanto ser social. Teoria e prática perdem com isso a conotação de contrários para se realizar uma na outra.

Nesse sentido, considero elucidativo o trecho onde Marx nos explica a diferença entre o sentido social e o sentido não social.

*"Por outro lado, apreendido subjectivamente: tal como só a música desperta o sentido musical do homem, tal como para o ouvido não musical a mais bela música não tem **nenhum** sentido, não é **nenhum** objecto, porque o meu objecto só pode ser a confirmação de uma das minhas forças essenciais, portanto só pode ser para mim assim como a minha força essencial é para si como capacidade subjectiva, porque o sentido de um objecto para mim (só tem sentido para um sentido correspondente a ele) vai precisamente tão longe quanto vai o **meu** sentido, pelo que os **sentidos** do homem social são **outros** sentidos que não os do não-social; somente pela riqueza objectivamente desdobrada da essência humana é em parte produzida, em parte desenvolvida a riqueza da sensibilidade **humana** subjectiva – 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 5 sentidos, mas também os chamados sentidos espirituais, os sentidos práticos (vontade, amor, etc.) numa palavra o sentido **humano**, a humanidade dos sentidos, apenas advém pela existência do **seu** objecto, pela Natureza **humanizada**." (Marx, 1994, p.98).*

Desta forma, a sociedade emancipada produz o homem nesta plena riqueza de seu ser, o homem rico.

*"O homem **rico** é simultaneamente o homem **necessitado** de uma totalidade da exteriorização de vida humana. O homem, no qual a*

sua realização própria existe como necessidade interior, como carência.” (Marx, 1994, p.101)

Nesta óptica, a pobreza é, portanto, o atributo humano que impulsiona o homem a buscar, fora de si, sua objetivação. Com este argumento cai por terra o aparente antagonismo entre riqueza e pobreza, liberdade e necessidade, espírito e matéria, objetividade e subjetividade. Todas essas aparentes oposições são, em realidade, complexos que se realizam efetivamente enquanto polaridades de um mesmo movimento da efetivação do ser.

O comunismo, portanto, aparece para Marx como algo novo, uma necessidade posta pelo desenvolvimento da propriedade privada, mas que herda, como já dito, o desenvolvimento social atingido até então pela humanidade. Por isso, a emancipação humana abre uma nova perspectiva, entrevista por Marx nas formas de associação operária que conhecera em Paris. Quando os operários se associam, observou, fazem-no movidos pela finalidade inicial de fazer propaganda das doutrinas revolucionárias.

“Quando os artesãos comunistas se unem vale para eles antes do mais como objectivo a doutrina, propaganda, etc. Mas ao mesmo tempo eles apropriam-se por esse facto de uma nova necessidade, a necessidade de sociedade, e o que aparece como meio tornou-se fim. Pode intuir-se este movimento prático nos seus resultados mais brilhantes quando se vê ouvriers socialistas franceses reunidos. 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 tem 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.” (Marx, 1994, p.137)

Portanto, como anunciado no início do último tópico desse trabalho, considerar a propriedade privada, e a necessidade de sua superação efetiva, não é suficiente para a efetivação de um mundo, onde seja possível a real

objetivação humana. Também não bastam apenas as condições materiais maduras, é necessário que os homens efetivos a produzam. Ou seja, que realizem concretamente este ato de objetivação possível para o mundo humano.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na abertura desse trabalho chamamos a atenção para o fato, de que muitos intérpretes das obras de Marx simplificam o marxismo equiparando-o muitas vezes ao coletivismo e ao determinismo econômico. No entanto, a partir das argumentações desenvolvidas nesse trabalho, podemos inferir que, em 1844, já podemos perceber uma ênfase nos aspectos ontológicos do homem como ser do trabalho, o que nos mostra um Marx bem longe de qualquer determinismo econômico.

Pode-se constatar que, em 1844, a sociabilidade já se apresentava para Marx como gênese e finalidade de todo movimento humano. Esta comprovação pode ser verificada logo no início dos *Manuscritos*, em que é apresentada a exposição de Marx acerca da especificidade do carecimento humano, que não se satisfaz simplesmente de modo natural. O homem se faz pelo trabalho, que é ao mesmo tempo a essência do ser social e a miséria do homem. É essência porque o homem constrói o mundo e cria a si mesmo, transformando a natureza. É miséria porque sempre foi e é uma atividade alienada, dividindo os homens em proprietários e trabalhadores, oprimidos e opressores. No interior da propriedade privada, portanto, o trabalho é a exploração do homem pelo homem. Nesta perspectiva, a superação da alienação no trabalho, o processo de objetivação real do homem, se fará no interior da propriedade privada, superando-se o comunismo grosseiro e recuperando-se assim a essência do homem.

Nesta obra, Marx deixa bem claro: é transformando o mundo que o homem se humaniza. Assim, a raiz da historicidade do homem se encontra no fenômeno da efetivação do trabalho. Essa efetivação se caracteriza como social e é isto que, em última instância, determina a realidade histórica. Pelo trabalho, o homem torna-se homem. A história é a verdadeira história natural do homem,

é seu ato de criação e a sua produção pelo trabalho. O homem é criado e gerado pelo trabalho. Marx assim define o homem como ser de relação dialeticamente ligada à natureza, aos outros homens e ao produto de sua atividade laborativa. Ele dedica várias páginas dos *Manuscritos* à análise dessas relações, que, no estágio atual, chamado por ele de pré-história, se caracterizam pela deteriorização e provocam a alienação do homem.

Segundo Marx, a deteriorização da relação natureza-homem leva à alienação do homem, pois ele vive apenas como ser satisfazendo às suas necessidades de conservação e procriação; a relação homem-outros homens é também deteriorada pela alienação, pois o mundo do trabalho nos torna estranhos uns aos outros; a relação homem-produto do seu trabalho está deteriorada, pois na sociedade industrial o homem não possui o resultado de sua atividade laborativa. O trabalhador não se afirma no seu trabalho, mas se nega. Essa negação está no fato de o trabalho não ser um bem próprio do trabalhador e criar a dominação sobre a produção e sobre o produto por parte daqueles que não produzem.

Neste sentido, a propriedade privada, segundo Marx, é a consequência do trabalho alienado, da relação do trabalhador com a natureza, consigo mesmo e com os outros. Nesta perspectiva marxista a única saída de superação do trabalho alienado é a superação radical da propriedade privada, que é a expressão real de como o homem alienado se efetiva. Segundo Marx, só se libertando dessa alienação começaria a verdadeira história do homem. O homem ser social seria a reconciliação do homem com a natureza, com os outros homens e com o produto do seu trabalho.

A teoria social, nos *Manuscritos*, fundamenta-se, portanto, na ontologia. Segundo Frederico,

"Os futuros estudos de economia política serão realizados com base em uma postura que rejeita tanto o antropologismo empirista de Feuerbach como o logicismo abstrato de Hegel. A ontologia

marxiana do ser social trabalhará fundamentalmente com categorias que são 'formas de ser, determinações de existência.'
(Frederico, 1995, p.165)

E, para finalizar, é importante ainda registrar aqui que nosso objetivo ao ressaltar a importância da categoria de indivíduo nos *Manuscritos* pode ser sintetizado principalmente em duas motivações que, analisadas em profundidade, se fundem em apenas uma.

A primeira delas, a de acreditar que a análise dessa categoria, que os *Manuscritos* deixam transparecer, propicia o entendimento objetivo da liberdade individual. A descrição da noção de liberdade objetiva, portanto condicionada, implícita no caráter essencialmente ativo dos indivíduos, demonstradas nos *Manuscritos*, é em tudo distinta da concepção absoluta de liberdade que caracteriza o pensamento na perspectiva da produção no interior da propriedade privada. Sob a óptica de Marx, a liberdade humana se efetiva através do desenvolvimento da relação ativa do indivíduo com suas próprias potencialidades e carências, na aquisição de consciência dos indivíduos sobre si mesmos como seres sociais. De modo que a liberdade individual não pode jamais ser considerada à parte da existência social, pois a construção da liberdade individual tem como condição de possibilidade o desenvolvimento da sociabilidade propriamente humana.

A segunda motivação refere-se ao entendimento de que essa categoria, tal como tratada nos *Manuscritos*, possa ser um dos pontos de referência para que as análises da formação da individualidade humana, sob as relações sociais de dominação, não se restrinjam à necessária, porém insuficiente, caracterização das formas alienadas de individualidade, mas situem essa caracterização no interior de uma abordagem mais ampla fundamentada na concepção de objetivação, do vir-a-ser possível da individualidade.

Neste trabalho, portanto, procuramos analisar algumas questões que, no que diz respeito à individualidade humana, pensamos que podem contribuir

para a superação da dualidade entre educar segundo um modelo abstrato e aistórico de essência humana ou educar para a construção da efetivação humana no interior das relações sociais de dominação.

Contudo, é também de essencial importância frisar que, nos limites desse trabalho, como já assinalado anteriormente, não esteve presente a pretensão de inventariar os temas trabalhados por Marx nos *Manuscritos*, nem tampouco dar conta dos desdobramentos do conceito de indivíduo na totalidade de sua obra. Nesse sentido, fomos presenteados com a produção brilhante de Shaff, “O marxismo e o indivíduo”, algumas vezes referenciado nesse trabalho. Como já sublinhado anteriormente, nosso alcance se restringiu nessa pesquisa a apontar temas centrais que possibilitassem descrever a concepção de indivíduo em Marx, especificamente na obra: *Manuscritos Econômico-Filosóficos*.

Mesmo cientes de que tal obra não é considerada a mais elaborada, do ponto de vista da concreticidade dialética, acreditamos que essa pesquisa resguarda o seu valor, justamente no recorte cronológico operado, que possibilitou demonstrar a abundância e profundidade de argumentações relativas à individualidade, construídas por Marx, em 1844.

Enfim, há ainda muito a caminhar, pois passar de uma primeira análise para um estágio superior é um processo que exige muito trabalho, muito estudo, e de resultados demorados. É preciso também muito intercâmbio de idéias. Espero que essa pesquisa seja um incentivo nesse sentido.

5 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- MARX, K. **Manuscritos económico-filosóficos**. Lisboa: Edições 70 Ltda., 1964.
- MARX, K. **Manuscritos económico-filosóficos de 1844**. Lisboa: Avante, 1994.
- ANDERY, M.A. et al. **Para compreender a ciência: uma perspectiva histórica**. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo; São Paulo: Educ, 1996.
- BICA, L. **Marxismo e liberdade**. São Paulo: Loyola, 1987.
- CHASIN, J. "Marx – Estatuto ontológico e resolução metodológica", In: TEIXEIRA, S.J.S. **Pensando com Marx**, Ensaio, São Paulo, 1995.
- FAUSTO, R. **Sobre o jovem Marx**. Discurso 13 (1983).
- FREDERICO, C. **O jovem Marx**. As origens da ontologia do ser social. São Paulo: Cortez, 1995.
- FROMM, E. **Conceito marxista de homem**. Rio de Janeiro: Zahar, 1964.
- HEGEL, G.W.F. **Fenomenologia do espírito**. Rio de Janeiro: Vozes, 1988.
- HELLER, A. **O cotidiano e a história**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.
- _____. **Sociologia de la vida cotidiana**. Barcelona: Península, 1977.
- KONDER, L. **Marxismo e alienação**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965.
- KOSÍK, K. **Dialética do concreto**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.
- MARCUSE, H. Novas fontes para fundamentação do materialismo histórico. In: **Idéias sobre uma teoria crítica da sociedade**, Rio de Janeiro: Zahar, 1972.
- MARKUS, G. **Teoria do conhecimento no jovem Marx**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.

MARX, K.; ENGELS, G.W.F. **A ideologia alemã**. 11.ed., São Paulo: Hucitec, 1999.

MARX, K; FRIEDRICH, E. **Escritos de juventud**. México: Fondo de Cultura Econômica, 1987.

McLELLAN, D. **Karl Marx: vida e pensamento**. Petrópolis: Vozes, 1990.

NETTO, J.P. **Capitalismo e reificação**. São Paulo: Ciências Humanas, 1981.

_____. **Crise do socialismo e ofensiva neoliberal**. São Paulo: Cortez, 1995.

SHAFF, A. **O marxismo e o indivíduo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976.

SILVEIRA, P.; BERNARD, R. (Org.). **Elementos para uma teoria marxista da subjetividade**. São Paulo: Vértice, Revista dos Tribunais, 1989.

VÁZQUEZ, A.S. **Filosofia da Praxis**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.