UNICAMP – Universidade Estadual de Campinas

IFCH – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Humanismo e estranhamento: estudo da liberdade pela autopoiesis na teoria marxiana

Tese de doutoramento apresentada para o exame final do Programa de Pós-graduação em Sociologia da Unicamp.

Doutorando: Marcelo Gomes

Orientador: Jesus José Ranieri

Campinas

2011

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP
Bibliotecária: Cecília Maria Jorge Nicolau CRB nº 3387

Gomes, Marcelo
G585h **Humanismo e estranhamento: estudo da liberdade pela autopoiesis na teoria marxiana / Marcelo Gomes. - - Campinas, SP : [s. n.], 2011.**

Orientador: Jesus José Ranieri.
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Liberdade. 2. Alienação (Filosofia). 3. Trabalho. 4. Marxismo. 5. Humanismo. 6. Tecnologia. I. Ranieri, Jesus José, 1965- II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III.Título.

Título em inglês: Humanism and alienation: a study of the freedom by autopoiesis in Marxian theory

Palavras chaves em inglês (keywords) :
Freedom
Alienation (Philosophy)
Work
Marxism
Humanism
Tecnology

Área de Concentração: Sociologia

Titulação: Doutor em Sociologia

Banca examinadora: **Jesus José Ranieri; Henrique Amorim, Ricardo Antunes, Newton Duarte, Maria Orlanda Pinassi**

Data da defesa: 28-06-2011

Programa de Pós-Graduação: Sociologia

MARCELO GOMES

"Humanismo e estranhamento: estudo da liberdade pela autopoiesis na teoria marxiana"

Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas sob a orientação do Prof. Dr. Jesus José Ranieri

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 28/06/2011

BANCA

Prof. Dr. Jesus José Ranieri (orientador)
Prof. Dr. Ricardo Antunes
Prof. Dr. Newton Duarte
Prof. Dr. Henrique Amorim
Profa. Dra. Maria Orlanda Pinassi

JUNHO / 2011

RESUMO:

Busca-se a partir de uma análise no interior da teoria marxiana compreender como se constituí a visão de Marx a respeito da liberdade. A partir de referências aparentemente paradoxais sobre esta questão encontra-se um vínculo muito forte entre liberdade e a capacidade humana autopoiética, ou seja, na capacidade do homem engendrar-se e construir-se a si mesmo no processo histórico.

Esta visão, que marca uma forma materialista e histórica de um humanismo se encontra consolidada não somente nos textos chamados de juventude de Marx, mas igualmente nas obras tardias. A partir destas obras, mesmo em seu mergulho nas questões mais propriamente econômicas, percebe a consolidação de uma visão ontológica fundada na atividade da produção e reprodução humana, pela qual o homem não perde o vínculo inicial autopoiético, mas ao contrário, refunda-o sobre novas bases. Estas bases e forças engendradas pela história são capazes, finalmente, de promover um salto na capacidade humana de se autoconstruir com abundância e, mediada por uma alta cientificidade e com o fim do antagonismo indivíduo e gênero, na qual o desenvolvimento individual passa a ser fundamento desta nova base produtiva, ainda que apenas dado em potência nas sociedades de classe.

PALAVRAS-CHAVE:

Humanismo; Liberdade; Trabalho; Auto-atividade; Marxismo; Emancipação

ABSTRACT:

From an analysis in the interior of marxian theory, this works aims at understanding how Marx's conception of freedom is built. From apparently paradoxical references about this question, there is a strong bond between freedom and human autopoiesis capacity, that is, on man's capacity of self-engendering and self-building during the historical process. This vision, which marks a materialist and historical form of humanism, is found not only in young Marx's texts, but likewise in late works. From these works, even in his immersion in questions that are more properly economic, he perceives the consolidation of an ontological vision based on the activity of human production and reproduction, whereby man doesn't lose his initial autopoiesis bond, but on the contrary, he reestablishes it on new bases. These historically engendered bases and powers are able – finally – to promote a jump on human capacity of self-building in abundance and, mediated by high scientificity and by the end of the antagonism between individual and gender, whereat individual development hands the foundation of this new productive base, still given in potency in class society

KEY-WORDS: Humanism; Freedom; Work; Self-activity; Marxism; Emancipation.

Agradecimentos

Meus especiais agradecimentos se dirigem:

A meu orientador Jesus José Ranieri, por desde o início acreditar em mim e no tema proposto para este trabalho. Sem dúvida a liberdade que me proporcionou foi também algo ímpar neste nosso meio e importante para meu desenvolvimento, tanto quanto suas aulas em 2006.

Meu agradecimento a banca de qualificação, na figura dos professores Henrique Amorin e Ricardo Antunes, pelas importantes sugestões e contribuições. A este último também devo a satisfação de ter sido seu aluno em 2006 na UNICAMP.

Ao círculo de militantes e estudiosos de São José do Rio Preto que durante estes anos não só toleraram minha pessoa como também contribuíram na forma de discussões e trocas bibliográficas. Quero em especial agradecer a Jean e Marcão, mas também aos demais camaradas.

Não posso também deixar de ressaltar a atenção especial de um grande amigo formado na UNESP de Araraquara, Thiago de Oliveira, com quem travei a maior parte de discussões profícuas e que nunca hesitou em me estimular e acompanhar minha caminhada desde a graduação e, principalmente, no processo de doutoramento. Tenho uma grande dívida de gratidão. Ainda aqui me lembro de Alessandro, Edilson, Rita e Alessandra e nosso grupo de graduação Teoria e Prática. Aos professores Romildo (UFMA) e Idaleto (UFSC), pelas importantes discussões e contribuições na convivência da pós em Araraquara.

Neste trajeto ainda, não posso deixar de agradecer profundamente a Vanessa Batista de Andrade, pela companhia inefável na jornada da vida; por representar minha agência de financiamento durante os dois longos anos de 2008 e 2009; e ainda por me presentear com um filho ao final do meu doutorado, em meio à correria e à leitura em conjunto do resultado da tese.

Dedicatória

Dedico esta tese e o esforço exigido, ainda que consciente dos resultados limitados a que atingi, a meu pai, mãe e irmão, presentes e fundamentais para a concretização deste trabalho e para a formação de meus valores.

Ainda, dedico também a minha companheira Vanessa e ao fruto de nosso amor que se encaminha como um pequeno milagre materialista.

Sumário

Introdução.....01

Capítulo I 1. A problemática da interpretação e do método na teoria marxiana.....05
1.1 Do dualismo de André Gorz ao "duplo" caminho de Marx.....05
1.2 Sobre as fontes constitutivas do marxismo e as leituras do método.....33
1.2.1 Separação entre ontologia e lógica (epistemologia).....44
1.2.2 Método dialético de Marx e sua relação com a economia e demais ciências.....65

Capítulo II 2. Humanismo e *ser social*.....113
2.1 Necessidades e o humanismo em Marx.....113
2.2 Natureza humana e a criatividade: ciência e arte.....142

Capítulo III 3. Liberdade e estranhamento na história.....183
3.1 A liberdade como essência da filosofia marxista.....183
3.2 A cisão no interior do ser social e o estranhamento.....193
3.3 Notas acerca da objetivação, liberdade e supra-sunção do trabalho estranhado.....227

Conclusão.....281

Referências bibliográficas.....285

INTRODUÇÃO

Constata-se aqui, nesta introdução, a dificuldade de se inserir em um círculo de determinações. Neste tipo de configuração das coisas não há uma entrada e uma saída determinada e, assim, faz-se necessário o mergulho abrupto para no final chegarmos novamente ao ponto de partida. Marx diria no prefácio à primeira edição de *O Capital* que "todo começo é difícil em qualquer ciência" (MARX, 2003, p. 15), e julgamos, aplicando o mesmo aqui, que não somente pelo fato da dificuldade de se afeiçoar à estrutura conceitual do autor, mas também pelo fato de que não há pontos fixos para a abordagem de uma estrutura de mútuas e múltiplas determinações, que se revelam num complexo de complexos, como diz Lukács.

Também, o conteúdo tratado em certas partes deste trabalho exigiu-nos, dado o objetivo da brevidade, uma condensação infensa a exposição simplificada. O que nos levou, por vezes, sacrificar a didática em benefício do enxugamento de detalhes sem dúvida importantes em si, mas despropositados para os objetivos prioritariamente delineados.

Resolvemos então partir de algo que fundamentasse nossa interpretação das leituras dos textos principais de Marx e Engels. Assim, privilegiamos no primeiro capítulo a busca de delinear o que podemos entender por método dialético. Eliminamos a pretensão inicial de remontar boa parte dos elementos da trajetória teórica de Marx e Engels. A presença destes elementos tornaria o texto mais acessível aos leitores menos próximos à teoria marxiana, mas uma vez que o objetivo do presente trabalho leva-nos a um texto mais científico do que propedêutico, partimos do pressuposto de que as temáticas mais comuns, apesar de fundamentais, já sejam conhecidas e tornam dispensável a repetição de tais esforços. Assim, tomamos alguns destes pontos em discussão apenas quando não são consensuais ou quando guardam uma relação direta com o caminho por nós escolhido.

Nosso confronto de idéias sobre o método em Marx neste primeiro capítulo por certo cobra um preço assaz elevado e exigiria uma consideração muito maior do

que a despendida. No entanto, a estruturação de tal temática guarda objetivo apenas instrumental para nossa análise do ponto central aqui tratado. A saber, a gênese e o desenvolvimento concretizados em processos contraditórios e inconscientes do grau de liberdade humana pelas objetivações operadas na história. Processo marcado também pela autoconstrução desta mesma humanidade. Daí nossa consciência de que possivelmente esse capítulo inicial seja um ponto de frustração para os leitores que poderiam esperar maiores desdobramentos. Como já dissemos, o tratamento integral levaria a uma tese paralela, o que de fato por vezes nos tentou a tal empreendimento, mas por razões óbvias isso não se efetivou.

No segundo capítulo procuramos evidenciar a conexão lógica entre parte da visão dialética e a apreensão marxiana do fenômeno social e seu desenvolvimento na história. Em parte esse desenvolvimento já havia sido executado anteriormente em certas correntes filosóficas, mas percorrendo os vales e sendas do idealismo. A autoconstrução humana na história exigia a apreensão de um ponto fixo que pudesse servir de base e apoio a todo o movimento ontológico. Tal base foi encontrada na atividade produtiva guiada de forma contingente pela necessidade física antes de tudo, e que embora contivesse em si a potência reprodutiva do *ser*, continha também a potência transformadora e criadora do novo; é a chamada passagem conhecida em Lukács do *ser orgânico* para o *ser teleológico*, capaz de pôr e se repor em novas bases guiadas por uma vontade imanente. Desse modo, encontramos aí um núcleo para desenvolver e retraçar os elementos de um humanismo em Marx, evidenciando a total ruptura para com as demais teses *essencialistas* a respeito do homem, sem, contudo, cair no puro historicismo advogado por alguns. A potência norteadora do processo autopoiético é uma mescla entre elementos criativos inatos e intrínsecos somados aos elementos contingentes externos. Não para menos, tal dinâmica expressa e explicita a relação inexorável e paradoxal entre liberdade e necessidade.

No terceiro e último capítulo, enfim, tencionamos retomar a visão de Marx sobre a liberdade a partir da exposição deste elemento geral que aparece ao longo de suas obras e como necessidade lógica da dialética do *ser* e de seu movimento. Assim,

buscamos compreender como o ser humano se nega e se afirma em sua atividade e como tal movimento faculta a esta dimensão social do *ser* elevar-se pelos caminhos gradativos de sua emancipação parcial dos reinos natural e social. Tal processo, assim é marcado pela positividade e negatividade. No primeiro caso, representado na descrição do homem e sua *autopoiesis* na história (sua autoprodução) e, no segundo, representado pela cisão provocada em si mesmo, ou seja, uma oposição no interior do *ser social*. Processo no qual o homem se encontra na conjunção de forças opostas entre cisão de si e desenvolvimento geral e universal do ser, cada qual causa e resultado um do outro.

Com relação às questões técnicas deste trabalho, devemos esclarecer que alguns termos são em si profundamente relevantes para a compreensão correta do conteúdo tratado neste trabalho. Por mais que isso já não seja novidade no interior do marxismo, alguns termos em alemão e algumas categorias filosóficas possuem por vezes um sentido ambíguo, desconhecido ou cujo significado mais exato se encontra relativizado pelo contexto no qual é empregado. Talvez nos seja impossível dirimir todos os entraves causados por este problema semântico e terminológico, mas procuramos esclarecer aqui algumas distinções. Assim, por exemplo, o verbo alemão *aufheben*, muitas vezes traduzido como *suprimir*, *superar* ou *abolir* possui um significado diverso e ambíguo em alemão. Este termo, como nós podemos notar em alguns autores e tradutores[1] que já trataram sobre estes casos particulares, indicaria não somente a extinção de um elemento, mas também a sua conservação, embora já em outro nível. Algo similar pode ser encontrado em filosofia quando nos deparamos com a relação *matéria* e *forma*. Assim, fazendo uso de uma metáfora artística explicativa, o mármore (*matéria*) **negado** pelo cinzel de um escultor, se **conserva** sob uma *forma* racional na estátua. Neste caso, a matéria não é negada por completo, mas elevada pela substância racional que provocou sua modificação. O termo homólogo em português geralmente usado é o *supra-sumir*. Esta categoria, juntamente com outras, será, como veremos, fundamental para a compreensão tanto do método em Marx quanto das

[1] Aqui trabalhamos com alguns autores que fundamentam essa problemática em seus trabalhos ou traduções. É o caso de Michael Inwood (INWOOD, 1997), Jesus Ranieri (RANIERI, 2001), Carlos Nelson Coutinho (MÁRKUS, 1974), Paulo Menezes (HEGEL, 1992), dentre outros.

transformações ontológicas do *ser* e serão apresentadas no final do primeiro capítulo junto a uma discussão a respeito deste problema terminológico em traduções e no interior das transformações sofridas ao longo da história da filosofia[2].

Por fim, pode parecer estranho o fato de que este trabalho, ao tratar basicamente de liberdade, emancipação e humanização, se refira a estes processos somente a partir da segunda metade de nossa exposição, tendo sido realizado *a priori* todo um esforço de mediação metodológica que se objetiva num capítulo inteiro dedicado à lógica dialética como fundamento do método em Marx. Não obstante, este fato não deve surpreender se tomarmos estes fenômenos aludidos acima como irrupções de forças que se encontram submersas na vida social, tal como qualquer outro fenômeno e que, portanto, só pode ser devidamente reconstituído através de seu movimento que é em si contraditório e se apresenta de forma esotérica à consciência comum e empírica. Assim, só poderia ser adequadamente compreendido e captado em sua riqueza e profundidade *mediante* a análise e síntese dialética de sua composição processual. Cremos que Marx e Engels compreenderam muito cedo isso e que as bases de uma rica ontologia foram erguidas já em sua produção considerada como de juventude. Sua maturidade não foi senão a utilização deste instrumental metodológico cunhado em juventude para apreender o concreto (leis positivas e negativas e suas manifestações) por detrás da configuração particular do real: o modo de produção capitalista.

---

[2] Ainda nas questões técnicas, utilizamos aqui o termo *autopoiesis* que guarda uma relação, ao menos neste trabalho, com a atividade de autoprodução humana. Estudiosos da antiguidade explicam que os gregos utilizavam o termo *poiesis* para designar uma prática menos elevada e de cunho prático-material cujo resultado era uma objetivação. Já o termo *práxis* se restringia a atividade mais nobre de cunho interior como o senso moral e político. Cf. (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 1968). Por isso nossa preferência em utilizar a *poiesis*, pois ela representa uma relação objetiva do homem com o mundo e, do modo como concebemos, a ação *autopoiética* é uma relação objetiva, ainda que o conteúdo humano seja também internalizado. O homem só pode se transformar objetivando e só pode se objetivar transformando. Sem objetivações não haveria um igual processo de internalização, pelo qual o indivíduo se reapropria de sua essência objetivada por outros homens. Não são duas realidades estanques. Do mesmo modo, a *poiesis* guarda ainda uma relação com certas artes. Para alguns filósofos as artes que envolviam trabalho manual — mesmo a escultura — eram consideradas inferiores. Assim, tomamos o termo por sua amplitude referente à atividade social do homem. Ou seja, nossa justificativa é quase a oposta da de Adolfo Sánchez em seu livro. Também tal termo aqui não guarda relações com o termo originalmente cunhado pelos chilenos Francisco Varela e Humberto Maturana. No caso destes autores, a *autopoiesis* se liga mais ao fenômeno puramente biológico e, portanto, tem o aspecto de descrever a auto-criação filogenética e não processos como a *ontogênese* ou a *sociogênese*, das quais falaremos em tempo apropriado neste trabalho.

CAPÍTULO I - 1. A PROBLEMÁTICA DA INTERPRETAÇÃO E DO MÉTODO NA TEORIA MARXIANA

> *"[...] nosso método põe de manifesto os pontos em que se deve recorrer à consideração histórica e em que a economia burguesa, através da forma puramente histórica de seu processo de produção, aponta para modos históricos de produção anteriores. Por conseguinte, para desenvolver as leis da economia burguesa, não é necessário escrever a história real das relações de produção. Porém, a acertada intuição e dedução delas como relações que surgiram historicamente, conduz incessantemente a estabelecer comparações que evocam o passado oculto por trás deste sistema, à maneira como os dados empíricos das ciências naturais, por exemplo, [permitem chegar a conclusões]. Estas referências, unidas a uma segura concepção do presente, nos dão também a chave para a adequada compreensão do passado; é todo um trabalho que esperamos poder abordar algum dia. Uma justa concepção nos ajuda, ademais, a vislumbrar o desenvolvimento do futuro e a descobrir os pontos onde se anuncia já a superação das atuais relações de produção, prenunciando [foreshadowing] assim o porvir e adiantando-se ao movimento em marcha. Se, de uma parte, as fases pré-burguesas se nos apresentam como premissas puramente históricas, quer dizer, já superadas, de outra parte, as condições de produção atuais se nos revelam como condições que vão superando-se e, portanto, como premissas históricas de um tipo novo de sociedade"* (K. Marx, *Grundrisse*)

1.1 Do dualismo de André Gorz ao duplo caminho em Marx

O que passamos a descrever agora são aspectos gerais do ponto de partida que encontramos na pesquisa. Assim, as linhas que se seguem não representam nossas respostas ou mesmo qualquer posicionamento a partir desta problemática. Nos limitamos nestas linhas a oferecer um quadro geral de posições diversas que configuraram nosso ponto inicial da pesquisa. Os resultados dela e nossos posicionamentos só poderão aparecer ao longo dos capítulos e, principalmente, na parte final deste nosso trabalho.

Escolhemos partir da consideração restrita da liberdade em Marx, mesmo sabendo que passos e mediações deverão ser estabelecidos, refeitos e supra-sumidos ao longo deste nosso trabalho. Assim, passamos agora a compor o quadro problemático que se apresentou desde nossos primeiros contatos com esta temática já em trabalho

pretérito[3]. Poderemos encontrar, atravessando este caminho, um problema central que nos norteará na busca de uma real compreensão da visão marxiana da liberdade, emancipação e autoconstrução humana.

Ao nos debruçarmos sobre a obra de André Gorz *Adeus ao Proletariado* (GORZ, 1987), compreendemos que este autor explicitava, através deste livro, uma conversão de rumo teórico e a negação de seus antigos posicionamentos políticos. Devemos ter em conta que André Gorz foi um teórico profundamente influenciado pelo marxismo ao longo de sua trajetória, mas em determinado momento rompeu com a proposta de uma "radical supra-sunção do trabalho estranhado"[4] e, com isso, buscou

---

[3] O trabalho relatado foi desenvolvido no mestrado, no qual aparecem as temáticas de emancipação e liberdade em Marx ao lidarmos criticamente com o livro *Adeus ao Proletariado* de André Gorz. Nesta oportunidade buscamos analisar e evidenciar os principais elementos teóricos e empíricos que, a nosso entender, levaram Gorz a adotar uma ruptura com uma linha interpretativa de Marx no que tange a emancipação e, assim, buscar uma "superação" do estranhamento através de um projeto dualista que conciliava trabalhos heterodeterminados e, portanto, estranhados, com trabalhos autônomos na esfera de um tempo livre representante de uma autodeterminação individual. Cf. (GOMES, 2005).

[4] Coisa que ele chama de "impossível supressão do trabalho heterodeterminado". Em decorrência desta inadequação terminológica entre as categorias e termos usados por André Gorz e o conteúdo mais profundo e filosófico inerente a teoria de Marx perscrutada por esta tese, devemos fazer uma breve digressão a fim de evitar confusões e interpretações equívocas. Assim, quando Gorz fala de um trabalho heterônomo ele se refere às atividades inerentes à produção material necessária e ao trabalho social despendido para a administração de toda esta produção material (incluindo o Estado e suas instâncias jurídico-políticas). Diz ele: "A esfera da necessidade engloba dois tipos de atividades heterônomas: as que são requeridas para a produção social do necessário e as que se devem realizar para o funcionamento da sociedade como sistema material" (GORZ, 1987, p. 126). Esta atividade heterodeterminada expressa a ausência de liberdade e autonomia e, deste modo, representa um estranhamento, embora um estranhamento não em decorrência de relações sociais (tais como propriedade privada, salário, etc.), mas imanente à própria base técnica e funcional sobre a qual se ergue esta atividade, tal como considera. Sobre o estranhamento, é notório como ele reduz esta categoria à simples dimensão da heteronomia: "Chamo de alienação [estranhamento] a impossibilidade de desejar o que se faz e de produzir ações que possam ser tomadas por finalidades em seus resultados assim como nas modalidades de seu desenrolar" (GORZ, 1987, p. 114). Para ele, portanto, a impossibilidade de "abolição", "supressão" do trabalho heterodeterminado significa imediatamente a impossibilidade de construção de uma sociedade totalmente emancipada, liberta e por isso abraça a solução emancipatória dualista, na qual os homens se dividirão entre atividades estranhadas (heterodeterminadas) e atividades livres fora do trabalho necessário. "[...] só há solução dualista, pela organização de um espaço social descontínuo que comporta duas esferas distintas e uma vida ritmada pela passagem de uma à outra" (GORZ, 1987, p. 116). A ausência ou não da oposição de classes e da permanência destas no interior desta "nova sociedade" é uma pressuposição ambígua e não esclarecida totalmente por Gorz. No prefácio deste seu livro considera a incompatibilidade entre autonomia e lógica do capital: "A preponderância das atividades autônomas sobre o trabalho heterônomo é inconcebível numa sociedade em que a lógica da mercadoria, da rentabilização e da acumulação de capital continue sendo dominante" (GORZ, 1987, p. 21). Mas sabemos que este último termo "dominante" quer dizer muito e expressa uma abertura à possibilidade de que a "nova sociedade dualista" possa conviver com uma

romper com antigos posicionamentos e com o próprio marxismo[5]. O que era para ele um projeto caracterizado pela proposta de "superação da alienação" pela autogestão e controle operário do processo produtivo passa a ser, por volta da década de 70, um projeto dualista que concebe e aceita que o estranhamento ou heteronomia do trabalho seja uma realidade insuperável. Desse modo, não haveria, segundo ele, liberdade no interior do trabalho de reprodução social, — infinitamente heterônomo — o que o leva à idéia de que a busca da liberdade se fará para além do horizonte da produção material necessária. Teríamos então uma dicotomia que separaria o mundo social em esfera heterônoma (do trabalho necessário, incluindo a administração) e esfera autônoma (esfera da vida individual ou social não determinada pela racionalidade econômica ou administrativo-estatal)[6]. Assim, se outrora fôra um defensor do trabalho caracterizado pela autogestão dos produtores associados e da busca, a partir desta estrutura, de relações superiores e autônomas, é em *Adeus ao Proletariado* que a ruptura com este paradigma se consolida e a problemática da emancipação toma dimensões mais abrangentes e controversas, formulando teses que confrontavam diretamente as asserções do marxismo de que as forças produtivas produzem a base material e social do socialismo.

> Durante a década de 1970, [...] surgem os primeiros sinais de que Gorz estava abandonando a crença na possibilidade desse controle operário. Já nos escritos que compõem o livro *Ecologie et politique*, ele afirmava que a autogestão das chamadas unidades heterorreguladas é uma tarefa impossível. Mas foi no livro *Adieu au prolétariat*, de 1980, que ele desenvolveu

reduzida esfera heterônoma (regida pela lógica do capital ou qualquer outra imposição de classe) que dê sustentação a uma esfera autônoma fora da economia e dos laços heterodeterminados das funções públicas.

[5] Conferir, além da própria obra de André Gorz, (SILVA, 2002).

[6] Essa separação assemelha-se a divisão que Habermas faz também entre *Sistema* e *mundo da vida*, ou seja, uma separação que envolve dois tipos morais de relações sociais. A primeira é marcada pela racionalidade econômica que determina não somente o mundo produtivo do trabalho, mas também o aparato estatal montado para regular este mundo econômico. A segunda se comporia de instâncias na qual a permeabilidade desta racionalidade econômica se faria menos presente e a maior característica deste chamado *mundo da vida* seria a possibilidade de se estabelecer relações inter-subjetivas orientadas por finalidades outras mais condizentes com a condição verdadeiramente "humana" distinta do frio cálculo utilitarista. Essa análise é completamente compatível com a de André Gorz e seu projeto dualista e, ambas, explicitam sua vinculação genética com a teoria do desencantamento (*Entzauberung*) do mundo e da crescente racionalização da vida nas sociedades modernas postulada por Max Weber. Assim, teorias sociais tais como as de A. Gorz (a partir de *Adeus ao Proletariado*) e J. Habermas encontram um denominador comum não com Marx, mas com Weber.

> completamente essa nova tese sobre a impossibilidade de apropriação coletiva e de autogestão dos processos produtivos pelos trabalhadores. Além do já mencionado efeito da revolução tecnológica, Gorz acrescenta aqui outros obstáculos, talvez mais fortes, ao controle operário. Esses últimos obstáculos estão relacionados à concepção, à dimensão e ao funcionamento das fábricas e não podem ser separados do tipo de poder envolvido na gestão do sistema produtivo como um todo (SILVA, 2002, p. 141)[7].

E é justamente a busca da fundamentação de Gorz para este seu novo modelo de sociedade dual que nos leva diretamente ao coração da problemática encontrada na teoria marxiana. Dito de outro modo, ao acompanhar a argumentação de Gorz para sua conversão, encontramos um "duplo caminho" interpretativo das considerações de Marx e Engels sobre a temática da emancipação. Vejamos.

Já dissemos que a reconversão de Gorz explicita uma certa (ou grande) influência da sociologia de Max Weber e sua crítica à racionalização e burocratização[8] da vida, mas também possui outras não menos esclarecedoras, tal como a influência do existencialismo de J. P. Sartre. Contudo, o que nos é fundamental aqui não é compreender estas influências, mas como Gorz encontrou na própria obra de Marx um fundamento teórico para suas formulações dualistas.

O aparente paradoxo fica estabelecido quando percorremos *Adeus ao Proletariado* e podemos constatar várias teses marxianas distorcidas ou contrapostas pelo autor. Sua primeira crítica é com relação a uma suposta (por parte de Gorz) transposição de categorias hegelianas para a teoria de Marx com o mesmo conteúdo e expressando a mesma mistificação. Assim, para ele, o *espírito absoluto* hegeliano teria dado lugar à *classe revolucionária*, "predestinada" a tomar para si a condução histórica quando se reconhecer objetivamente e se tornar *classe para si*[9]. Segundo Gorz, a

---

[7] Por uma conveniência fazemos um alerta de que utilizamos uma distinção de destaque para todas as citações em que aparecem semelhante marcação. Assim, doravante, nas citações em que aparecem termos ou frases em itálico se trata do grifo original dos próprios autores, enquanto nosso destaque será demarcado em negrito. Aproveitamos também para escusar a repetição de parte de uma ou outra citação que se apresenta no corpo deste trabalho, mas só fazemos uso desse inconveniente quando julgamos de extrema pertinência.

[8] Esta influência é sentida, sobretudo, no seu mais recente livro *Metamorfoses do Trabalho* (GORZ, 2003).

[9] Nota-se aqui o confronto de perspectivas a partir de dois métodos distintos. De um lado temos a dialética marxiana e de outro uma espécie de empirismo vulgar de André Gorz. Disto resulta a leitura histórica divergente entre estes dois autores, como ficará mais bem demonstrado ao longo de nosso trabalho. Todavia, resta a consideração de que, por detrás de uma crítica pouco fundamentada a Marx,

consideração de Marx sobre a história e o proletariado não passaria de uma transposição irrefletida de categorias hegelianas e igualmente idealista, tal como se vê na citação abaixo:

> Assim é o proletariado: com ele, o trabalho como autoprodução do homem e do mundo tem, pela primeira vez, a oportunidade histórica de igualar-se a si mesmo e de promover o advento do reino de um universal humano. O fato notável é que essa teoria é parte não de uma observação empírica, mas de uma reflexão crítica sobre a essência do trabalho, conduzida em reação contra o hegelianismo (GORZ, 1987, p. 31)

O que se põe para Gorz é que este sujeito revolucionário apresentado no marxismo não mais encontraria sustentação histórica. De um proletariado qualificado e universal capaz de gerir a totalidade das forças produtivas, o que teríamos é uma completa dissolução deste sujeito e o aparecimento de um novo tipo de classe "revolucionária": a *não-classe* dos *não-trabalhadores*[10]. Ou seja, uma nova classe dos excluídos total ou parcialmente da estrutura produtiva do capitalismo. Seria a decorrência necessária de uma nova sociedade *pós-industrial*.

> Com o desaparecimento do operário profissional polivalente, sujeito possível de seu trabalho produtivo e, portanto, sujeito possível da transformação revolucionária das relações sociais, desapareceu a classe capaz de tomar sob sua responsabilidade o projeto socialista e de realizá-lo nas coisas (GORZ, 1987, p. 85).

A precarização e o desemprego teriam plasmado esta nova classe e é ela a herdeira do legado revolucionário do tradicional proletariado do século XIX[11]. Sua

---

deixa-se antever o vínculo forte entre Marx e Hegel negado por tantos autores. Obviamente este vínculo não se realiza da maneira como Gorz imagina (ou se força a imaginar). Sobre esta questão do método marxiano faremos uma abordagem no próximo item deste capítulo, após esta discussão inicial.

[10] Em esteira semelhante caminha Jacques Ellul em seu livro *Mudar de Revolução*, para quem Marx não teria compreendido a marcha real dos desdobramentos tecnológicos que refundam uma atividade e uma classe revolucionária, sem perceber que talvez a má compreensão dos processos históricos não seja de Marx, mas do propositor de tal avaliação empírica. Cf. (ELLUL, 1985).

[11] Ambos fenômenos decorrentes de uma única causa: o avanço tecnológico contemporâneo da sociedade capitalista, como bem reconhece Ellul: "Assim, o progresso da técnica produz um duplo proletariado: desempregados (e é absolutamente vão pretender que a automatização produza empregos!) e operários desprofissionalizados, desqualificados que, enquanto se permanecer num sistema de salário respondendo a um valor de trabalho efetuado, só podem ser subpagos. Ora, quanto mais se progredir, mais aumentará o número de desempregados" (ELLUL, 1985, p. 190)

força revolucionária não estaria na sua capacidade de trabalho e polivalência, mas, ao contrário, na sua refração ao trabalho e aos valores do antigo movimento operário[12].

> Essa classe operária tradicional não passa de uma minoria privilegiada. A maioria da população pertence a esse neoproletariado pós-industrial dos sem-estatuto e dos sem-classe que ocupam os empregos precários de ajudantes, de tarefeiros, de operários de ocasião, de substitutos, de empregados em meio expediente, (emprego esses que, num futuro não muito distante, serão abolidos pela automatização) (GORZ, 1987, p. 89).

O "paradigma" marxista do movimento operário, diz Gorz, é marcado por uma proletarização deletéria que assume a forma de uma cultura que os impede de negarem a si mesmos numa nova formação social. Por isso é que Gorz verá neste *neoproletariado* um elemento a se somar ao seu projeto. Se a busca da realização e liberdade acontece fora do trabalho necessário, é preciso que uma classe reivindique um novo espaço de realização e seja capaz de negar os valores proletários. Este novo espaço fora do trabalho seria almejado pelos valores desta "nova classe" que já não se identifica com os valores do operariado tradicional.

Mas se uma "nova classe" emerge da sociedade é porque transformações ocorridas na materialidade desta sociedade estão se operando. As transformações técnicas e principalmente a automação seriam responsáveis pelo desemprego e pelo surgimento de trabalhos precarizados. Esta transformação ocorrida no interior do processo produtivo determina, ainda, não somente o surgimento de uma nova classe, mas também, e principalmente, marca a impossibilidade de uma *apropriação coletiva*. Ou seja, não seria, sempre segundo este autor, mais possível sonhar com a autogestão e realização dos operários associados no interior do processo produtivo, pelo motivo de que agora as forças produtivas reproduzem o estranhamento e as necessidades de quem as engendrou: o capital. O aparato técnico é visto como um *em-si* capitalista.

> Além do já mencionado efeito da revolução tecnológica, Gorz acrescenta aqui outros obstáculos, talvez mais fortes, ao controle operário. Esses últimos obstáculos estão relacionados à concepção, à dimensão e ao funcionamento das fábricas e não podem ser separados do tipo de poder

[12] E aqui Gorz confunde e suprime a distinção básica entre potência operativa do sistema e potência antagônica ao sistema, ambas presentes na classe proletária, mas se manifestando em diferentes grupos individuais que compõem num mesmo todo orgânico os chamados incluídos e excluídos deste sistema, posto que até mesmo o chamado exército industrial de reserva não está fora, mas é elemento componente.

> envolvido na gestão do sistema produtivo como um todo (SILVA, 2002, p. 141).

O peso da crítica de Gorz recai então na *organização*, *dimensão* e *técnica* das grandes fábricas. No primeiro caso, a *organização* dos grandes aparatos industriais se assemelharia a uma estrutura militar, com seus soldados subordinados e seus oficiais que comandam e supervisionam o trabalho.

> Estruturado pela divisão capitalista do trabalho, ajustado às exigências inertes dos maquinismos a que serve, o trabalhador coletivo funciona, ele próprio, como um mecanismo: à maneira e segundo o modelo dos exércitos. Desde sua origem, a linguagem industrial é uma linguagem militar: "A subordinação técnica do operário ao ritmo uniforme do meio de trabalho e à composição particular do corpo de trabalho, feita de indivíduos de idade e de sexo diferentes, criam uma disciplina totalmente militar, que se torna o regime definitivo[13] das fábricas e desenvolve, em toda sua amplitude, o trabalho já mencionado dos capatazes e a distinção dos operários entre trabalhadores e capatazes, entre soldados e sub-oficiais da indústria" (GORZ, 1987, p. 40).

Assim, se um dos elementos de fundamentação para o novo projeto dualista de Gorz é a *organização militar do processo produtivo*, o segundo será a *dimensão* das grandes indústrias. Uma idéia que sintetiza com perfeição este elemento está na fala de Gorz de que

> O obstáculo [á autogestão] [...] não é a estrutura hierárquica do trabalhador coletivo, mas **o que torna essa estrutura hierárquica necessária, ou seja: a dimensão das unidades de produção**, sua dependência, a divisão territorial, social e técnica do trabalho que tais unidades encarnam (GORZ, 1987, pp. 41-2).

Segundo o que coloca Gorz acima, o elemento da *dimensão* das unidades produtivas não é só mais um obstáculo à apropriação coletiva, mas a causa mesma da

---

[13] A seqüência entre aspas se refere ao capítulo XIII de *O Capital* e em nossa tradução o peso de eternização não é encontrado tal como aparece na tradução de *Adeus ao Proletariado*. Onde encontramos na passagem de Gorz o trecho: "[...] criam uma disciplina totalmente militar, que se torna o regime definitivo das fábricas", podemos ver a seguir outra interpretação: Na referida passagem da edição de *O Capital* da editora Nova Cultural, 1985, coleção "Os Economistas" o trecho aparece da seguinte maneira: "[...] geram uma disciplina de caserna, que **evolui** para um regime fabril completo". Na edição que estamos usando (MARX, 2003, p. 484) o trecho aparece do seguinte modo: "[...] criam uma disciplina de caserna, que vai ao extremo do regime integral de fábrica". Não se pode julgar a partir destas traduções que Marx vaticine uma eternização da disciplina e do regime militarizado. Em verdade, mesmo da leitura integral do capítulo, não se torna pertinente supor que o caráter militarizado decorra da estrutura técnica mesma, mas sim desta base técnica sob a lógica do capital e sua necessidade de disciplinarização e controle da produção, dado o objetivo de maior extração de mais-valia dos operários imersos nesta base produtiva. Contrariando esta consideração, Gorz tentará estabelecer um vínculo entre esta militarização e disciplina com a base em si, como veremos a seguir. Todavia, lembremos, nossa intenção não é refazer uma crítica a André Gorz, mas apresentar o vínculo de seu projeto dualista com Marx.

organização militar do trabalho. Colocado deste modo, sua intenção inequívoca é dizer que o que gera a necessidade hierárquica industrial não é a gestão ou controle do capital sobre a classe trabalhadora, mas simplesmente a "dimensão" do *lócus* laborativo. Levado ao extremo, este raciocínio de Gorz poderia sugerir inclusive que, se as unidades produtivas fossem menores, o capital poderia prescindir de um controle sobre os trabalhadores no processo produtivo. O que evidentemente é um absurdo.

Entretanto, será no terceiro elemento (análise das *técnicas*) que Gorz irá afrontar diretamente a teoria de Marx, quando aquele procede a sua crítica à neutralidade técnica. Gorz explicitamente declara que as forças produtivas não são neutras, ou seja, da maneira como estão organizadas não permitem um uso socialista desta estrutura material. No livro *Crítica da Divisão do Trabalho* este autor declara na introdução que já se desmascarou "o mito de que a ciência e a técnica são 'neutras'; de que não têm conteúdo ou cunho de classe; de que a divisão do trabalho[14] que elas estabelecem resulta de 'necessidades objetivas' e não de exigências da acumulação capitalista" (GORZ *et alli*, 1996, p. 10)[15]. Do mesmo modo, em *Adeus ao Proletariado* diz:

> **As forças produtivas desenvolvidas pelo capitalismo trazem a sua marca impressa a tal ponto que não podem ser geradas ou colocadas em operação segundo uma racionalidade socialista**. Se há de haver socialismo elas precisam ser refundidas, convertidas[16]. Raciocinar em função

[14] Esta "divisão do trabalho" aqui mencionada não se refere à divisão social, mas à divisão parcelar de cunho manufatureiro. Este é um dos elementos criticáveis também em Gorz e sua leitura histórica das forças produtivas. Equívoco que se explicita no seu cotejamento pouco criterioso entre a empiricidade da indústria taylorista-fordista e a sucessão histórica destes estágios concebidos por Marx em *O Capital* (mais especificamente, capítulos XI, XII e XIII). Entretanto, a discussão mais aprofundada sobre os estágios da indústria e a empiricidade do século XX será feita mais à frente neste nosso trabalho, dado a impossibilidade de abreviação do conteúdo desta análise aqui.

[15] No elemento anterior Gorz não se preocupou em evidenciar essa explícita determinação das relações sociais capitalistas que agora busca considerar para compreender a não neutralidade técnica. A saber, sobre a questão anterior, Gorz procurou culpabilizar, para demonstrar a estrutura militarizada do trabalho, a condição objetiva (a dimensão) da estrutura produtiva e esquecer acintosamente a evidente causa das "exigências da acumulação" sobre esta configuração.

[16] Aqui a dimensão da confusão de André Gorz se torna ainda mais nítida, pois embora tenha sido enfático na declaração de que a base técnica é que impossibilita a reapropriação para um uso socialista e que, portanto, o fundamento de seu projeto dualista está assentado nesta impossibilidade, aqui ele considera a possibilidade de instaurar um modo de produção socialista a partir de reconversões ou recriações de uma nova base técnica. O caráter contraditório, contudo, não está posto no fato de declarar uma possível conversão socialista desta base técnica, mas no fato de que declara que o socialismo se tornará factível com uma reconversão da base técnica herdada do capitalismo ao mesmo tempo em que nega essa possibilidade de instaurar uma produção autônoma e socialista (daí o projeto

> das forças produtivas existentes é colocar-se na impossibilidade de elaborar ou mesmo de distinguir uma racionalidade socialista.
>
> 2) O desenvolvimento das forças produtivas do capitalismo deu-se de maneira tal que elas **não se prestam a uma apropriação direta por parte do trabalhador coletivo que as coloca em operação** nem a uma apropriação coletiva por parte do proletariado (GORZ, 1987, pp. 26, grifo nosso).

Com esta colocação Gorz fecha sua tese básica de que o projeto de autogestão coletiva não se coloca mais historicamente. A *organização*, *dimensão* e *técnica* (faces das forças produtivas) não permitem mais que elas sejam apropriadas coletivamente para um uso socialista, uma vez que elas refletem as relações de poder, ou seja, relações sociais da sociedade capitalista. Neste sentido, segundo este autor, não mais se poderia sonhar com a liberdade e realização autônoma no interior do processo de trabalho. Esta realização da liberdade somente poderia ocorrer **fora** do processo produtivo. Daí a grande guinada em sua trajetória teórica e política.

Nas palavras de Josué Pereira da Silva, podemos assim definir os elementos e o próprio projeto dualista de André Gorz:

> A eliminação do trabalho, de um lado, e a persistência de uma divisão do trabalho alienante, de outro, solapam a possibilidade de controle operário e impedem a possibilidade de liberação *no* trabalho. Assim, tanto a possibilidade de eliminar a alienação sob essas condições quanto a de instituir uma sociedade de produtores associados resultaram numa utopia impossível. A única liberação possível agora é a liberação *do* trabalho (SILVA, 2002, p. 204).

Chegamos com isso ao encontro de nossos objetivos nesta introdução à problemática da liberdade, pois Gorz, após apresentar suas considerações advindas de sua leitura do real e argumentar que, segundo elas, a teoria socialista e a emancipação encontram um obstáculo para se realizarem, busca se amparar nas considerações do próprio Marx. Assim, afirma:

> Pode-se constatar que, contrariamente a uma interpretação bastante difundida, Marx não afirma que a autogestão (pelos produtores associados) da produção material realiza o reino da liberdade. Ao contrário, afirma que a produção material está submetida às necessidades naturais (de que fazem parte as leis físicas de funcionamento dos grandes aparelhos) e que, *no domínio da produção material*, a liberdade *reduz-se* a trabalhar o mais dignamente, o mais

---

dualista conviver com a dimensão antitética entre autonomia no tempo livre e heteronomia na esfera social produtiva). Seu dualismo societário só existe porque, segundo ele, compreendeu a utopia de instaurar uma sociedade de produtores associados e livres na esfera da produção industrial e necessária.

> eficazmente e, portanto, o menor número de horas possível (GORZ, 1987, p. 116).

Ou ainda:

> Esta já era a intuição de Marx ao final do Livro III do *Capital*, quando afirmava que a "esfera da liberdade" (ou seja, da autonomia) só começa para além de uma "esfera da necessidade" (ou seja, da heteronomia) que se deve reduzir, mas que é impossível suprimir. É reservando-lhe o seu lugar e não negando a realidade que se poderá reduzir tanto quanto possível esta esfera e impedir que sua racionalidade domine o conjunto das atividades individuais: "O reino da liberdade só começa quando não existe mais obrigação de trabalho imposta pela miséria ou pelas finalidades exteriores" (GORZ, 1987, p. 115).

Gorz neste momento está reproduzindo, em ambas as passagens, as mesmas considerações feitas por Marx no capítulo 48 do livro III de *O Capital* no qual este autor diz explicitamente:

> De fato, o reino da liberdade começa onde o trabalho deixa de ser determinado por necessidade e por utilidade exteriormente imposta; por natureza, situa-se além da esfera da produção material propriamente dita. O selvagem tem de lutar com a natureza para satisfazer as necessidades, para manter e reproduzir a vida, e o mesmo tem de fazer o civilizado, sejam quais forem a forma de sociedade e o modo de produção. Acresce, desenvolvendo-se, o reino do imprescindível. É que aumentam as necessidades, mas, ao mesmo tempo, ampliam-se as forças produtivas para satisfazê-las. A liberdade nesse domínio só pode consistir nisto: o homem social, os produtores associados regulam racionalmente o intercâmbio material com a natureza, controlam-no coletivamente, sem deixar que ele seja a força cega que os domina; efetuam-no com o menor dispêndio de energias e nas condições mais adequadas e mais condignas com a natureza humana. Mas, esse esforço situar-se-á sempre no reino da necessidade. Além dele começa o desenvolvimento das forças humanas como um fim em si mesmo, o reino genuíno da liberdade, o qual só pode florescer tendo por base o reino da necessidade. E a condição fundamental desse desenvolvimento humano é a redução da jornada de trabalho (MARX, s/ d., p. 942)

O conteúdo desta passagem de Marx é, na maioria das vezes, acintosamente ou não, negligenciado. Ao menos o é nas suas profundas implicações para a teoria da emancipação. De forma explícita Marx considera que a liberdade não se dá diretamente no trabalho social necessário. Nem se pode dizer que ela se refere a um estranhamento histórico que persiste sob uma forma de sociedade de classes. Não se trata de uma oposição dialética entre dois pólos que encontrariam uma supra-sunção numa síntese superior. Aqui Marx não deixa dúvidas quanto ao caráter a-histórico desta afirmação: "sejam quais forem a forma de sociedade e o modo de produção"! Mesmo sob o

domínio dos produtores associados e sob o domínio de quaisquer bases técnicas, o máximo que se pode atingir na esfera da produção necessária é uma maneira mais humanizada e condizente com o estatuto humano dos trabalhadores envolvidos, mas jamais representará a liberdade propriamente dita. Afinal, "o desenvolvimento das forças humanas como um fim em si mesmo, o reino genuíno da liberdade" só se dá na esfera do tempo liberado, na qual a autodeterminação do indivíduo se faria presente; uma esfera na qual a imposição de fins exteriores já não se encontra, dando origem a atividades com fim em si mesmo. Não para menos, vemos aqui uma linha clara e ao mesmo tempo tênue entre este reino e as atividades artísticas e científicas, tão caras a Marx e Engels em várias passagens. Atividades que só podem florescer, obviamente, tendo sido atendidas as necessidades que garantem a reprodução social no seu sentido material e primeiro.

Não cremos, neste primeiro momento, que estas considerações feitas acima sejam arbitrárias, mas ao contrário, que decorrem diretamente da leitura que se pode fazer imediatamente desta passagem de Marx em *O Capital*. Contudo, devemos lembrar que serão considerações provisórias estas aqui formuladas. Para compreender a fundo as considerações levantadas por Marx aqui será necessário uma complexa mediação que nos pretendemos nesta tese. Do modo como está dado imediatamente, o "Marx desta passagem" e o projeto dualista de Gorz estariam aqui completamente afinados. Coisa que só poderemos constatar ou descartar ao final deste nosso percurso.

Ancorado teoricamente neste raciocínio, Gorz teria um fundamento para sua conversão no que diz respeito ao seu projeto de superação dualista do estranhamento. Esta passagem de Marx acima é um fundamento teórico crucial para Gorz, embora o escoramento em Marx por parte daquele autor não se reduza somente a esta passagem. Por isso, uma pergunta pertinente que se faz é se este caminho dualista está de fato colocado por Marx de forma inequívoca ao longo de suas obras ou se se trataria de um caminho interpretativo arbitrário. Gorz teria afirmado acima que "**contrariamente a uma interpretação bastante difundida**, Marx não afirma que a autogestão (pelos produtores associados) da produção material realiza o reino da

liberdade" (GORZ, 1987, p. 116). Se de fato Gorz está correto quanto a esta afirmação, então temos que nos perguntar o porquê destes outros caminhos interpretativos da teoria de Marx no que tange à perspectiva de superação do estranhamento e em quais passagens ou obras estes outros caminhos interpretativos se baseiam. Para tanto nos dirigimos a alguns apontamentos que demonstram a diversidade de passagens das quais se podem extrair considerações a respeito da emancipação, supra-sunção do estranhamento (ou, como dizem, abolição do trabalho alienado) e, enfim, o trabalho visto sob o socialismo.[17]

A partir dos *Grundrisse* podemos extrair uma vertente semelhante à narrada pelo final do livro III de *O Capital*, ainda que não seja incisivo no caráter negativo da esfera da produção necessária.

> O *mais-trabalho da massa* deixará de ser condição para o desenvolvimento da riqueza geral, o mesmo que a *ausência de trabalho dos poucos* deixará de ser condição para o desenvolvimento das potências gerais da cabeça do homem. Com isso, cairá por terra a produção baseada no valor de troca e o processo direto da produção material se despojará de sua forma e de suas contradições miseráveis. A redução do tempo de trabalho necessário, que já não beneficiará ao mais-trabalho, permitirá [então] o livre desenvolvimento da individualidade. **Os ócios e os meios postos ao alcance de todos farão com que a redução ao mínimo do trabalho social necessário favoreça o desenvolvimento artístico, científico, etc., de cada qual** (MARX, 1985b, pp. 113-4).

Tenhamos cautela ao analisar esta passagem. Do exposto percebemos que novamente a liberdade e o desenvolvimento individual (formação artística, científica, etc.) são vistos *fora* da produção social necessária. Afinal, tal desenvolvimento se serve e se dá graças ao tempo liberado advindo de uma considerável redução do tempo de trabalho necessário. Como sabemos, este *tempo de trabalho necessário* corresponde ao tempo de trabalho equivalente ao valor da força de trabalho. Sob o capitalismo este tempo não tem relação alguma com o tempo livre, pois nesta relação

[17] Se o percurso pela teoria de Gorz foi encetado por nós aqui é porque este estranho paradoxo em Gorz revela um outro aparente paradoxo em Marx. No primeiro, vemos a negação de todos os postulados marxianos fundada num outro postulado de Marx, ao se fixar justamente numa passagem do autor que se queria superar, reproduzindo a mesma visão do que seria o socialismo que se visava superar. Assim, Gorz teria criticado a teoria socialista de Marx para encontrar um projeto socialista (diga-se dualista também) justamente em Marx. Nosso caminho agora será transitar neste segundo paradoxo, ou seja, num aparente paradoxo que brotaria internamente às próprias obras de Marx e Engels.

social a jornada é fixada e, não importa se há ampliação ou redução do trabalho necessário, a jornada não se retrai. Ao contrário, o capitalista mantém o trabalhador sob a mesma jornada e, com isso, amplia a extração da mais-valia ou do mais-trabalho, pois são grandezas inversamente proporcionais ao tempo de trabalho necessário.

Aqui, trabalho necessário e reino da necessidade se comunicam, mas não podem ser confundidos. Marx, ao se referir ao *tempo de trabalho necessário*, está trabalhando com a categoria econômica do equivalente despendido referente ao valor da força de trabalho. Reino da necessidade é a esfera natural insuperável que se mantém graças à vigência dos princípios e das leis naturais. Mas, embora distintos, ambos se relacionam no fato de que o equivalente da força de trabalho tem também uma relação natural e social da sua composição tendo em vista sua reprodução, não só biológica, mas culturalmente inerente à sua especificidade enquanto força de trabalho específica. O mesmo vale para o restante da sociedade que precisa de determinados elementos para sua reprodução, seja do ponto de vista biológico, seja do social.

Assim, *trabalho necessário* e *reino da necessidade* não são de modo algum termos homólogos, mas são análogos, tendo em vista a parcela residual de trabalho necessário que persiste como imposição das limitações técnicas e condição natural de existência. Sob relações sociais despidas de exploração toda redução do *trabalho necessário* (considerando que sua extinção completa não se coloca ainda como dado empírico) corresponde a uma redução da jornada de trabalho individual e, conseqüentemente, a ampliação do seu tempo livre, uma vez que estas preciosas horas não serão mais apropriadas por uma classe para compor a substância da mais-valia, ainda que se mantenha a necessidade contingente de criação de excedente visando o desenvolvimento e aprimoramento social. No entanto, sabemos que Marx já considerava que este desenvolvimento era também parte da tarefa do tempo liberado, ou seja, desenvolvimento não assentado sobre a exploração do indivíduo no interior do tempo de trabalho social compulsório (extração de excedente sob forma de mais-valia visando à manutenção material de parcela da sociedade destinada a outras tarefas não diretamente produtivas), mas assentado justamente no desenvolvimento individual para

além do trabalho necessário, no qual o indivíduo também poderia se dedicar às esferas artísticas e, principalmente, científicas (e com estas ampliando voluntariamente o desenvolvimento das potências humanas, com um inexorável, mas não exclusivo caráter produtivo). A esta altura, dizia Marx nos *Grundrisse*, o desenvolvimento social deixa de ser antagônico ao desenvolvimento do indivíduo. Pelo contrário, se tornam movimentos complementares. Contudo, por estas considerações a respeito do caráter do trabalho social, liberdade e desenvolvimento, portanto, não são vistos na sua relação *interior* com este trabalho necessário, mas *fora* dele e, como podemos ver, essa não é uma relação inerente à sociedade de classes. O trabalho social, por ter caráter de imposição e necessidade, impede o pleno desenvolvimento ou, melhor dizendo, perde o caráter autônomo que propicia a liberdade de escolha e alimenta a unilateralidade individual. São estas as considerações postas na passagem de Marx acima.

Ou seja, estas afirmações de Marx conduzem ao mesmo raciocínio do projeto dualista já evidenciado acima na citação do livro III de *O Capital*. Existirá sempre um trabalho necessário, ainda que reduzido a um mínimo, e além dele é que se dará a esfera da liberdade e da rica individualidade, a qual "passa a corresponder à formação artística, científica, etc." (notemos novamente estas características lembradas por Marx). Vejamos agora que extrair de Marx a idéia de que no interior do processo de trabalho necessário se abre um impedimento ao pleno desenvolvimento e liberdade humanos não é tarefa tão difícil. Para aqueles que fazem questão de esquecer que o *trabalho estranhado* inverte a relação de liberdade e autoprodução do homem, pode-se aferrar a algumas citações dos *Mnuscritos de 1844* para identificarem a negatividade do trabalho e o apelo à sua extinção como única forma de extinguir o caráter deletério da produção social e o antagonismo que marca a relação indivíduo e sociedade.

> [...] o trabalho é *externo* (*äusserlich*) ao trabalhador, isto é, não pertence ao seu ser, que ele não se afirma, portanto, em seu trabalho, mas nega-se nele, que não se sente bem, mas infeliz, que não desenvolve nenhuma energia física e espiritual livre, mas mortifica sua physis e arruína o seu espírito. O trabalhador só se sente, por conseguinte e em primeiro lugar, junto de si [quando] fora do trabalho e fora de si [quando] no trabalho. [...] O seu trabalho não é portanto voluntário, mas forçado, *trabalho obrigatório* (MARX, 2004, pp. 82-3).

A partir desta ótica o trabalho assume as características de *trabalho estranhado* sempre que a atividade de exteriorização **não coincida** fundamentalmente com a vontade do trabalhador — dado seu caráter compulsório — e, portanto, com a autodeterminação da finalidade do trabalho executado ou quando esta transformação não resulte de uma ação **consciente** deste trabalhador. Afinal, seria esta lucidez uma determinante para que "sua atividade [surja] como atividade livre".

Outra passagem também demonstra a oposição entre liberdade e necessidade, na qual Marx afirma que o homem só é de fato livre e só manifesta de fato a sua humanidade quando sua atividade deixa de ser determinada pelas imposições necessárias.

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

O significado mais profundo destas palavras só poderemos atingir ao longo de todas as mediações que nos propusemos neste trabalho. Afinal, é justamente mediante esta profundidade da obra de Marx e Engels e, em particular, dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* que podemos pensar sua riqueza de conteúdo[18]. Não obstante, é esta mesma riqueza e complexidade que implicam na diversidade de leituras da obra. Autores que fazem uma leitura positivista desta obra possivelmente não encontram os elementos soterrados e ao mesmo tempo explicitados à luz da lógica e da visão dialética da história. Todavia, as evidências de uma liberdade situada para além do trabalho "imposto externamente" e necessário reaparecem aqui, o que permite extrair um

[18] Como diz Mészáros, "[...] os *Manuscritos econômico-filosóficos* são um grande trabalho de síntese, de um tipo particular: uma *síntese in statu nascendi* [...]. Estamos testemunhando neles o aparecimento dessa síntese singular, à medida que seguimos as linhas gerais de uma vasta e abrangente concepção da experiência humana em todas as suas manifestações; mais abrangente, de fato, do que qualquer coisa anterior a ela, inclusive a grandiosa visão hegeliana. Marx esboça nos *Manuscritos de Paris* as principais características de uma nova 'ciência humana' revolucionária — por ele contraposta à universalidade alienada da filosofia abstrata, de um lado, e à fragmentação e à parcialidade reificadas da 'ciência natural', de outro — do ponto de vista de uma grande idéia sintetizadora: 'a alienação do trabalho' como a raiz causal de todo o complexo de alienações" (MÉSZÁROS, 2006, p. 21)

elemento que o vincula à passagem do livro III de *O Capital*. Ou seja, a idéia de que o homem só pode ser considerado enquanto tal, ou melhor, só expressa sua liberdade (característica do *ser genérico*) quando produz livre de suas necessidades: *para além do reino da necessidade*.

Concomitante a esta abordagem está também a crítica à estrutura produtiva em si e à chamada "neutralidade técnica". Como vimos acima, Gorz deriva desta suposta característica imanente à produção a sua negação da liberdade no trabalho necessário. Então, segundo esta mesma linha de raciocínio, podemos constatar como os *Grundrisse* também podem reforçar esta idéia de eternização do trabalho heterônomo e estranhado quando Marx sugere uma crítica ao estranhamento ligado ao princípio da maquinaria. Nesta linha interpretativa a liberdade é negada não somente pelo princípio de uma necessidade externa imposta ao trabalhador, mas também pelo fato de que a execução envolve mecanismos que tomam para si a elaboração do trabalho e, por isso, "tornam os trabalhadores supérfluos e apendicizados, reféns de seus tempos e movimentos"[19]. Nesta visão, a atividade estranhada do homem significa a perda total da individualidade e da autonomia, uma vez que a atividade não mais pertence ao trabalhador, mas ao *trabalho objetivado*. A crítica à neutralidade da base técnica e às forças produtivas desenvolvidas no capitalismo une um leque variado de autores marxistas e não marxistas dos mais diferentes matizes. Não nos interessa, no entanto, a consideração destes autores e suas peculiaridades (ao menos não aqui) e, por isso, passamos a expor alguns elementos encontrados na própria obra de Marx que reforçam esta tendência.

> A atividade do trabalhador, reduzida a uma mera abstração da atividade, está determinada e regulada em todos os aspectos pelo movimento da maquinaria, e não o inverso. A ciência, que obriga aos membros inanimados da máquina — graças à sua construção — a operar como um autômato, conforme a um fim, não existe na consciência do trabalhador, mas que opera através da máquina, como poder alheio, como poder da máquina mesma, sobre aquele (MARX, 1978, pág. 219).

[19] Não obstante o paradoxo envolvido nesta frase, ela é comumente encontrada nos teóricos da sociologia do trabalho que visam uma crítica generalizante às forças produtivas desenvolvidas pelo capitalismo. Daí sua conclusão indistinta de que não há ciência ou tecnologia neutra: nem mesmo a máquina automática!

Ou ainda:

> […] O processo integral de produção, porém, não aparece como submetido à habilidade direta do trabalhador, mas como aplicação tecnológica da ciência. Dar a produção um caráter científico é, por fim, a tendência do capital, e se reduz o tempo de trabalho a mero momento desse processo (MARX, 1978, pág. 221).

Vejamos, pois, que o trabalho teria deixado de representar uma fonte de objetivação e extrusão da essencialidade humana tal como sugeria Marx outrora nos *Manuscritos Econômico-filosóficos* (embora nos *Grundrisse* se dê sobre outras causas que não a apropriação e determinação privada, mas pelos fatores intrínsecos à maquinaria). Os movimentos mecânicos e suas leis outrora pertencentes a um exercício de objetivação humana foram capturados e solidificados em um trabalho morto, objetivado. Agora este objeto é que realiza a atividade e a objetivação no mundo material graças à ciência humana e sua aplicação tecnológica.

Isto poderia significar então que teríamos a liberdade no processo produtivo graças ao próprio instrumento da ciência. Explicando melhor, se a ciência realiza este movimento de captura da realidade e das leis que podem moldar a realidade de acordo com as exigências humanas, então seria correto dizer que a nova expressão e objetivação humanas se operam de forma mediata pela ciência. Isso poderia ser correto se o aprisionamento e a persistência de um trabalho apendicizado fossem superados e se a vigência da apropriação privada fosse quebrada, permitindo a determinação social da produção e distribuição. De outro modo, poder-se-ia considerar a libertação de um ponto de vista não do produtor direto, mas da sociedade como um todo, numa hipóstase de humanidade. Ou seja, não do ponto de vista da singularidade envolvida na produção, mas de uma pretensa universalidade levada a cabo pela consideração de uma categoria coletiva supressora das individualidades e que por isso trata o homem como universal abstrato que se beneficia com o padecimento de suas partes. Todavia, novamente lembramos que essas respostas só poderão aparecer adiante.

Por ora, nos basta saber que no processo produtivo — principalmente sob a vigência das relações capitalistas — a realidade se apresenta ainda de forma mistificada e estranhada e a ciência, longe de uma expressão de liberdade, aparece (e

esta categoria, advinda do hegelianismo, é fundamental para a compreensão da **aparente** contradição) como algo estranho e uma potência que subsume o homem na atividade prática. A oposição entre trabalho material e trabalho intelectual — aqui expressa entre trabalho manual e ciência — é a expressão da divisão social do trabalho, que determina a cisão humana no interior do *ser social* e seu correlato estranhamento. Assim, é mais que compreensível que a ciência objetivada na máquina e o trabalho morto que serve aos interesses do capital **apareçam** (ou seja, se manifestem no nível da consciência empírica dos homens e trabalhadores) como algo estranho e como um poder que, sob a lógica do capital, expressa a opressão e exploração de uma classe sobre a outra.

> Na maquinaria, a ciência se apresenta ao trabalhador como algo alheio e externo, e o trabalho vivo aparece subsumido sob o objetivado, que opera de maneira autônoma. O trabalhador se apresenta como supérfluo na medida em que sua ação não está condicionada pelas necessidades (MARX, 1978, pág. 221).

Não nos cabe, neste momento, tecermos nenhuma conclusão a respeito destes desdobramentos. No máximo estamos autorizados a apontar os elementos concernentes a esta temática, tal como o fazemos no caso das potências ocultadas — ou inexistentes segundo Gorz — por detrás da estrutura produtiva ou desenvolvimentos destas forças. Por isso, já neste ponto, podemos notar que a descrição do "poder alheio" representado pela máquina e toda aplicação tecnológica da ciência, se encontra também com outra característica do trabalho sob o estágio da maquinaria: o trabalho se torna cada vez mais supérfluo. Assim, a partir destes novos elementos considerados e tendo consciência de como Marx caracterizava o capital (uma contradição em processo), podemos ver que, se a maquinaria e a automação representam a *negação* completa de toda objetivação humana, representa, por isso mesmo, a completa *afirmação* de toda objetivação, uma vez que a negação da atividade representa aqui a atividade de negação. Se na primeira forma o objeto negado é o homem e sua atividade, com o decorrer do processo o elemento negado pode vir a se

tornar a própria atividade enquanto determinação imposta pela necessidade. A atividade meio poder vir a ser a atividade com fim em si mesmo[20].

Existe uma prolongada discussão a respeito do processo de trabalho sob o estágio da maquinaria e grande indústria em Marx e se ele significa ou não o estágio mais desenvolvido que o processo produtivo pode alcançar. Ruy Fausto, em um de seus artigos (FAUSTO, 1989) tenta defender a idéia de que existiria uma "pós-grande indústria" em Marx[21]. Ele deriva esta idéia defendendo a tese de que há considerações nos *Grundrisse* que transcendem os elementos colocados no capítulo XIII de *O Capital* e que, portanto, todo o desenvolvimento descrito por Marx sobre o estágio da maquinaria se encontra de forma ainda mais avançada naquele texto. O que podemos adiantar, contudo, — para efeitos de não dispersão do tema proposto — é que para Marx a maquinaria é o último estágio de desenvolvimento dos instrumentos de produção e os princípios de automação já estão colocados no capítulo XIII sob o estágio do *sistema automático de maquinaria*[22]. Nos *Grundrisse* a idéia é também colocada ao dizer que: "[...] uma vez inserido no processo de produção do capital, o meio de trabalho experimenta diversas metamorfoses, sendo **a última** a *máquina*, ou melhor, um *sistema automático de maquinaria*" (MARX, 1978, pág. 218).

Neste caso, poderíamos dizer que a máquina, e mais propriamente o sistema automático de maquinaria, significariam a base técnica que faria o sistema do capital ruir e formaria a base do socialismo? Já vimos que esta base técnica é criticada e considerada, mesmo por Marx, como um poder alheio, estranho, que se coloca diante do trabalhador. E para a linha interpretativa seguida por alguns — dentre eles Gorz —

---

[20] Mas lembramos, isso ainda não pode ser demonstrado na altura de uma introdução à problemática.

[21] Embora Roman Rosdolsky não fale sobre uma "pós grande-indústria" descrita nos *Grundrisse*, posiciona-se na afirmação de que nestes escritos existe uma peculiaridade e ousadia que não se encontram em nenhum outro escrito de Marx. "[...] há nos *Grundrisse* idéias sobre a maquinaria que estão ausentes de *O Capital*; idéias que, embora escritas há mais de um século, tiram o fôlego ao serem lidas hoje, pois apresentam uma das visões mais audaciosas produzidas pelo espírito humano" (ROSDOLSKY, 2001, p. 354).

[22] Cf. (MARX, 2003, pp. 437-8). Sobre esta evolução chegando ao limite da automação (embora continuamente aperfeiçoada) podemos ler nesta obra (p. 437): "Quando a máquina-ferramenta, ao transformar a matéria-prima, executa sem ajuda humana todos os movimentos necessários, precisando apenas da vigilância do homem para uma intervenção eventual, temos um sistema automático, suscetível, entretanto, de contínuos aperfeiçoamentos".

não se torna evidente que esta manifestação deletéria da base técnica seja decorrente das relações sob as quais ela funciona. O que abaixo segue são novos elementos para se pensar as aparências de contraditoriedade que se abrem sobre este tema e, especificamente, sobre a possibilidade de supra-sunção do estranhamento a partir dos elementos intrínsecos à própria base produtiva capitalista. Assim, sobre a questão do caráter essencialmente deletério da relação entre o trabalhador e a maquinaria, Marx explica:

> A máquina — enquanto capital fixo — o coloca como não autônomo, como objeto da apropriação. Este efeito da maquinaria só se produz na medida em que está determinada como capital fixo, e está determinada enquanto tal somente porque o trabalhador se relaciona com ela como assalariado, e o indivíduo ativo em geral como mero trabalhador (MARX, 1978, pág. 225).

E também:

> Ainda que o capital tão somente na maquinaria e noutras formas de existência materiais de capital fixo [...] se confere a forma adequada como valor de uso dentro do processo de produção, isso em absoluto significa que esse valor de uso — a maquinaria em si — seja capital, ou que sua existência como maquinaria seja idêntica a sua existência como capital; do mesmo modo que o ouro não deixaria de ter seu valor de uso como ouro se cessasse de ser *dinheiro*. A maquinaria não perderia seu valor de uso quando deixasse de ser capital. Do fato de que a máquina seja a forma mais adequada de valor de uso próprio do capital fixo, não se depreende, de modo algum, que a subsunção na relação social do capital seja a mais adequada e melhor relação social de produção para o emprego da maquinaria (MARX, 1978, pág. 222).

Desse modo, Marx não parece nada ambíguo ou hesitante aqui, quando demonstra que boa parte dos efeitos deletérios do uso da maquinaria no processo de trabalho é emanação das relações sociais capitalistas. Como vimos, o fato de existir ainda um assalariamento e uma redução do sujeito ativo em simples categoria econômica de *trabalhador* condenaria em boa parte o homem no processo de trabalho ao se deparar com uma atividade externa que lhe retira o caráter de autonomia ativa. Por outro lado, podemos ver que a "redenção" da maquinaria — outrora condenada como *potência alheia* — não é exclusividade dos *Grundrisse*. Também em *O Capital* podemos encontrar uma passagem igualmente interessante na qual Marx evidencia o mesmo efeito nocivo provocado pela utilização capitalista da maquinaria:

> É incontestável que a maquinaria em si mesma não é responsável por serem os trabalhadores despojados dos meios de subsistência. [...] Simplesmente porque não decorrem da maquinaria, mas da sua aplicação capitalista. A

> maquinaria, como instrumental que é, encurta o tempo de trabalho; facilita o trabalho; é uma vitória do homem sobre as forças naturais; aumenta a riqueza dos que realmente produzem; mas, **com sua aplicação capitalista**, gera resultados opostos; prolonga o tempo de trabalho, aumenta sua intensidade, escraviza o homem por meio das forças naturais, pauperiza os verdadeiros produtores (MARX, 2003, p. 503)

Ora, se Marx não está aqui fazendo uma ironia com os economistas da sua época, então demonstra claramente que os malefícios outrora criticados por ele não emanam da materialidade das forças produtivas mais desenvolvidas, mas sim de seu uso enquanto capital e sob o jugo das relações sociais capitalistas[23]. Do mesmo modo, declara de forma peremptória que a técnica por excelência do capital (a forma mais adequada de capital fixo), que sofre as determinações do capital, sofre-as por seu **uso** e não por sua **substância**, o que revela que poderia muito bem servir a uma formação social mais avançada. Veremos à frente como *máquina* e a idéia de *abolição do trabalho estranhado* se conjugam.

Vejamos então que se a técnica pode ser considerada neutra do ponto de vista da sua materialidade[24] e se a mediação científica elevar a atividade individual a uma relação de apropriação rica e complexa que determinam seu desenvolvimento, seria possível sonhar com uma libertação no interior do processo de produção em outra formação social desde que ela estivesse desatada das amarras do capital. Sobre este

---

[23] Cabe lembrar, contudo, que diferente é o caso de uma base técnica que ainda não atingiu o grau desejável de automação e desenvolvimento descrito por Marx no *sistema automático de maquinaria* e que, por isso, ainda não expressa em si mesma uma potência emancipadora do trabalho enquanto imposição. Neste caso, independente de seu uso capitalista, mantêm-se uma inexorável dependência frente ao trabalho vivo e, conseqüentemente, dependência do uso e exploração do homem enquanto força produtiva imediata aplicada à produção. Para infelicidade do projeto socialista, os líderes revolucionários ou não compreenderam isso ou não possuíam meios de contornar esta dependência decorrente do atraso técnico dos países nos quais a revolução política saiu-se vitoriosa. É um exemplo eloqüente o caso da mudança de posicionamento de Lenin frente à técnica taylorista, que após 1918 passa a ser incentivada e até ampliada na indústria soviética. O mesmo ocorre com a exaltação de um método de trabalho de cunho manufatureiro que ficou ali conhecido como *stakhanovismo*. Para este debate sobre a base produtiva soviética, cf. (FINZI, 1988) e (LINHART, 1977).

[24] Novamente lembramos o caráter temporário destas avaliações, visto que deverão aparecer novamente como conclusão do percurso, sendo aqui apenas apresentadas como linhas interpretativas sobre o debate sobre o fim do trabalho ou sobre a emancipação tal como se apresentam em Gorz ou em visões dissonantes das dele. Elas deverão retornar neste trabalho, posteriormente, com uma mediação que cremos seja um tanto negligenciada. A saber, uma teoria do homem como fundamento do "comunismo de Marx e Engels", ou seja, uma mediação que traga a concatenação entre as discussões sobre uma base técnica com relação ao fazer-se homem a partir do homem: a autopoiesis criativa que expressa a liberdade humana e a efetivação de sua universalidade na história.

ponto, devemos dizer que, segundo o que pudemos constatar, Marx não sistematiza este seu pensamento em qualquer obra. No entanto, aparecem nos *Grundrisse* duas colocações peculiares. São elas:

> Porém o capital, empurrado pelo afã insaciável para plasmar-se na forma geral da riqueza, espolia o trabalho, empurrando-o para além dos limites de suas necessidades naturais, e criando assim os elementos materiais para o **desenvolvimento de uma rica individualidade**, tão universal em sua **produção** como em seu consumo e cujo **trabalho, portanto, já não se manifesta um trabalho em si, mas como o pleno desenvolvimento da própria atividade**, mesmo na qual já desapareceu a necessidade natural sob sua forma imediata, deslocada pela necessidade historicamente criada (MARX, 1985a, pp. 202-3).

E, principalmente, na sua polêmica com Adam Smith sobre a questão da positividade do trabalho e a falsa positividade do ócio:

> Os trabalhos realmente livres — o [trabalho] da composição musical, por exemplo — são ao mesmo tempo endiabradamente sérios e requerem o esforço mais intensivo. O trabalho da produção material só pode assumir este caráter: 1) se tem assegurado em si seu caráter social, e 2) se tem um caráter científico e é, ao mesmo tempo, de caráter geral, e não o esforço de um homem como uma força natural domesticada, mas [o trabalho] de um sujeito que atua no processo de produção como uma atividade reguladora de todas as forças naturais, e não em uma forma puramente natural e primitiva (MARX, 1985b, pp. 33-4).

Aqui estão duas frases curiosas. A primeira nos diz que o desenvolvimento do capitalismo na sua ânsia pela riqueza cria os elementos materiais para que o homem possa desenvolver uma rica individualidade tanto *na produção* quanto no consumo, desde que os laços capitalistas tenham se rompido, por suposto. Ou seja, seria possível aos indivíduos se desenvolverem mesmo no interior da produção material da sociedade, contrariamente ao que afirma o recorte dualista do capítulo quarenta e oito de *O Capital*. Do mesmo modo, na segunda frase também dos *Grundrisse* Marx afirma categoricamente que "o trabalho da produção material" pode adquirir o caráter de libertação quando está posto seu caráter social e científico. O caráter social parece-nos, tendo em vista os *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, se referir à universalidade tanto da produção quanto do consumo que somente o Homem pode imprimir à *natureza inorgânica*, e igualmente parece dizer respeito aos objetivos e finalidades do próprio trabalho e dos meios indelevelmente sociais para a consecução destas finalidades. Já o caráter científico, sabemos que Marx o explicita em todo momento nos *Grundrisse*.

Desde que o trabalho apareça não mais como uma submissão pessoal do trabalhador; desde que a atividade produtiva apareça como uma regulação e coordenação das forças físicas da natureza colocadas sob o domínio do homem com o fito de satisfazer seus objetivos, então temos uma produção de índole científica. A maquinaria empregada à produção já seria esta "aplicação tecnológica da ciência" segundo o próprio Marx.

Não obstante, o que transparece a partir destas considerações que acabamos de ler já não é mais aquela condenação do trabalho *in totum*. Não se tem aqui a versão do reino da liberdade e da auto-atividade para além do reino da necessidade. Para se atingir o desenvolvimento rico de si mesmo — que nada mais é do que nossa expressão livre que nos desprende das cadeias naturais deterministas — já não precisaríamos transcender o reino da necessidade e da produção social. A liberdade desta auto-atividade se realiza na imanência de um trabalho social necessário e não mais na sua transcendência — desde, claro, tendo em vista a superação da divisão de classes no interior da sociedade e a garantia de uma elevação técnico-científica da base produtiva que permitiria (é o que podemos considerar até o momento) elevar o conteúdo do trabalho remanescente, eliminar tarefas repetitivas e sem conteúdo e exigir que a individualidade se aproprie da universalidade a fim de poder regular esta nova base produtiva num intercâmbio de crescimento mútuo entre indivíduo e sociedade. Marx e Engels consideram em *A Ideologia Alemã* que a própria necessidade de apropriação destas forças exige a correspondência dos indivíduos à elas. "A apropriação dessas forças não é em si mesma nada mais do que o desenvolvimento das capacidades individuais correspondentes aos instrumentos materiais de produção" (MARX & ENGELS, 2007, p. 73). Todas as revoluções até então teriam sido limitadas pelo caráter limitado e contingente destas apropriações, mas após o desenvolvimento universal oriundo do capitalismo a apropriação mesma exige a universalidade do sujeito produtivo.

Como então lidar com estes dois (ou mais) caminhos interpretativos? De um lado negação do trabalho necessário como realizador seja em qualquer tipo de

sociedade. De outro, uma análise ousada de Marx que antevê magistralmente um mundo de potencialidades tecnológicas que apenas despontava no século XIX.

André Gorz, curiosamente, conseguiu manifestar em seu tortuoso caminho teórico esta dupla direção. A curiosidade, no entanto, reside no fato dele ter abandonado um modelo marxista de emancipação para adotar um outro também marxista. Ele rompe com o marxismo explicitado neste caminho que considera a possível reconciliação entre auto-atividade e produção da vida material[25] (mais propriamente, rompe com a tese da liberdade *pelo* trabalho socialmente necessário, desde que despido de sua forma antitética sob a dominação de classes). E adota, por conseguinte, o caminho dualista indicado no livro III de *O Capital*, no qual ele mesmo se referenda. Sua antiga posição é abandonada, e daí seu ataque ao modelo que, segundo ele, estaria apresentado de forma mais acabada pelos *Grundrisse*.

> Apenas cerca de dez anos mais tarde, diante de uma nova classe de operários de ofício, polivalentes e que se tornarão os protagonistas do anarco-sindicalismo, é que Marx, nos *Grundrisse*, acredita poder descobrir o fundamento material da capacidade de auto-emancipação dos proletários e de sua vocação autogestionária: prevê então que o desenvolvimento das forças produtivas substituirá o exército de trabalhadores braçais e operários não-qualificados militarmente enquadrados, por uma classe de operários politécnicos, ao mesmo tempo manuais e intelectuais, que dominarão o processo de fabricação em seu conjunto, exercerão seu controle sobre conjuntos técnicos complexos, passarão, com facilidade, de um trabalho para outro, de um tipo de produção para outro (GORZ, 1987, p.38-9).

Todo o livro deste autor baseou-se em tentar negar[26], com uma leitura empírica da base técnica, a efetividade das considerações ousadas de Marx contidas nos

---

[25] Marx e Engels, descrevendo em *A Ideologia Alemã* o que poderia ser visto como o estranhamento da sociedade capitalista, consideram que estas dimensões da atividade humana se encontram separadas porque uma se tornou um mero meio de consecução da outra, similarmente à descrição do trabalho estranhado em seus *Manuscritos econômico-filosóficos*. Dizem eles naquele livro: "Agora a auto-atividade e a produção da vida material se encontram tão separadas que a vida material aparece como finalidade, e a criação da vida material, o trabalho (que é, agora, a única forma possível mas, como veremos, negativa, da auto-atividade), aparece como meio" (MARX & ENGELS, 2007, p. 73)

[26] Os motivos que levaram Gorz a adotar o referencial da impossível supra-sunção absoluta do estranhamento foram já desenvolvidos no nosso trabalho de mestrado referenciado acima. Considera-se, no entanto, que parte do que Gorz busca negar em Marx não é mais do que o fruto de sua própria imaginação transposta para Marx. Nem sempre a visão de socialismo se coaduna com as referências encontradas em Marx e Engels e muitas vezes Gorz não distingue — por equívoco ou astúcia ideológica — o "socialismo" dos modelos sociais gerados pelas tentativas de sua implantação no século

Grundrisse. No entanto, se é verdade o que Rosdolsky nos afirma — a saber, que nos *Grundrisse* as considerações de Marx sobre o futuro e sobre os potenciais colocados pelo desenvolvimento das forças produtivas são de fato muito superiores ao *O Capital* — uma desconfiança a mais se ergueria entre tantas já imputadas aos escritos de Marx. Autores como Althusser pretendem fazer crer que há uma dicotomia e um corte epistemológico entre os escritos do *jovem Marx* e os escritos do *Marx maduro*, e que o avanço deste autor está justamente colocado sobre uma suposta cientificidade adquirida na maturidade em detrimento da sua herança filosófica hegeliana. Em nosso caso, se há uma consideração desse tipo, se encontra bem distante disso[27]. Por isso, podemos ponderar apenas sobre a existência desta suposta e aparente contradição entre as diversas obras no que tange essa nossa problemática. Haveria, como sugere Ruy Fausto com sua "*pós-grande indústria*" e Roman Rosdolsky, um nítido recuo de Marx em *O Capital* no que diz respeito às suas formulações sobre as bases de uma emancipação e produção de uma rica e autônoma individualidade?

Sabemos não ser plausível julgar que Marx se dedicasse à prática de vaticínios sobre como se dariam as relações sociais no comunismo. Contrariando aos socialistas utópicos que por vezes se dedicavam a este exercício inócuo e fictício, criador de uma ciência social supostamente regeneradora que visava instituir leis a partir da consciência de um indivíduo, Marx concebia que tais leis deveriam ser uma emanação direta das bases produtivas e de imperativos decorrentes das vicissitudes históricas, que forneceriam alargamentos ou estreitezas de possibilidades de consolidação (a contento universal ou não) das aspirações éticas e justas da humanidade. Assim diz McLellan sobre esta questão:

> Discute-se muito sobre o tipo de sociedade que uma revolução proletária originaria, assim como às vezes se critica a imprecisão dos esboços de Marx em relação a essa sociedade. Impõe-se lembrar, porém, que — segundo os próprios princípios de Marx — quaisquer previsões detalhadas fatalmente

XX do socialismo que propriamente Marx considerava, a despeito de possíveis diversidades destas considerações.

[27] "Quem supõe um hiato categórico entre a 'juventude' e a 'maturidade' de Marx perde inevitavelmente de vista o fato de que a reviravolta determinante da evolução de Marx não deve ser procurada nos anos 1845-1846, mas por volta de 1843, quando ele se torna materialista e comunista" (MÁRKUS, 1974, p. 75).

> não teriam fundamento. Todas as idéias radicavam no solo socioeconômico de sua época e, portanto, descrições do futuro seriam idéias sem raízes, sem qualquer base na realidade. Marx teria concordado plenamente com Hegel quando este afirma que "é tão estúpido supor que uma filosofia ultrapassa seu mundo contemporâneo quanto acreditar que um indivíduo possa saltar à frente de sua época". No entanto, é certo que para Marx a realização mais fundamental de uma revolução proletária seria (em termos gerais) a transformação do relacionamento do homem com a natureza e com os seus semelhantes; e, conseqüentemente, o desaparecimento da opressão política na forma de Estado (McLELLAN, 1993, p. 77).

Podemos então disso reter que não se trata de buscar o que vulgarmente chamam de "futurologia", mas sim de tentar identificar a natureza da mudança social e da nova configuração societal surgida dos novos fundamentos materiais de produção gerados no seio do capitalismo. E como podemos ver, há autores que identificam estes elementos descritivos nas obras de Marx e, como dissemos, sugerem que há prognósticos mais otimistas nos *Grundrisse* do que em *O Capital*. David McLellan mesmo concordaria com esta tese, afirmando que as melhores perspectivas sobre o comunismo tal como aparecem nos *Grundrisse* parece ter desaparecido no Marx de *O Capital*, mais precisamente no capítulo 48 ao qual já nos referimos. Ou seja, este é mais um autor a fazer coro com a tese de uma perspectiva menos ousada de Marx neste seu *opus maximo*. Assim, após a citação de uma famosa passagem de *A Ideologia Alemã*[28], na qual se expõe o fim da velha divisão social do trabalho e a liberdade de transição entre as atividades sociais no comunismo, McLellan completa este seu argumento:

> Naturalmente, deparamo-nos com dificuldades óbvias na aplicação dessa descrição essencialmente rural a uma sociedade altamente desenvolvida. Nos *Grundrisse*, Marx sugeriu que todo o problema da divisão do trabalho seria suplantado pela introdução de maquinaria automatizada e pela drástica redução na jornada de trabalho diária: então o problema não seria mais o trabalho, mas o modo como empregar o tempo livre. À medida que envelhecia, porém, Marx foi ficando menos otimista (McLELLAN, 1993, p. 78)

Novamente, e como já dissemos, os motivos para a avaliação de McLellan se encontram na passagem do livro III de *O Capital*, ou seja, na consideração de que o *reino da necessidade* sobreviveria lado a lado com o *reino da liberdade*, sendo o primeiro insuperável e portador de elementos heterônomos que constrangem o produtor e limita a sua passagem a uma atividade com fim em si mesma. O trabalho social como

[28] Sobre esta passagem a o conteúdo em discussão, Cf. (MARX & ENGELS, 2007, pp. 37-8).

manifestação da liberdade ou a tese da absoluta superação do caráter heterônomo do trabalho humano necessário teriam desaparecidos.

Todavia, pelo que já consideramos, a partir de citações isoladas, podemos concluir que o "avanço" ou "recuo" de Marx não se faz visível a uma obra específica, tal como postula estes autores. Estes dois caminhos interpretativos se apresentam a partir de várias passagens. E se de fato é assim, a resposta para nosso problema é muito mais complexa e exige mais esforço do que a busca comparativa de citações isoladas entre as obras ou a taxativa consideração de um pessimismo da maturidade.

Partindo então desta nossa hipótese, podemos ainda encontrar em Rosdolsky, além da sua já comentada consideração de superioridade de ousadia dos *Grundrisse*, a afirmação de que

> Em *O capital*, a influência de Hegel só se manifesta, à primeira vista, em algumas notas de pé de página. Já os *Grundrisse* são uma grande remissão a Hegel, especialmente à sua *Ciência da lógica*, e mostram a radical inversão materialista de Hegel. Depois da publicação dos *Grundrisse*, não será mais possível que os críticos acadêmicos de Marx escrevam sobre sua obra econômica sem que antes tenham estudado seu método e sua relação com Hegel (ROSDOLSKY, 2001, p. 17).

Após a avaliação decorrente de nossos estudos chegamos a alguns resultados que nos impedem comungar irrestritamente desta opinião de Rosdolsky quanto a "aparente ausência de Hegel em *O Capital* a não ser em notas". Já na parte final de seu livro o próprio Rosdolsky, em polêmica contra a tendência positivista do movimento socialista da Segunda Internacional, endossa o conteúdo da passagem de Lênin nos seus *Cadernos Filosóficos* que evidenciam a influência de Hegel e seu método em *O Capital*.

> Na época, a atenção dos teóricos marxistas estava tão completamente absorvida pelo conteúdo concreto da obra de Marx, que até mesmo os mais significativos (com exceção de Lenin, de Rosa Luxemburgo e do jovem Hilferding) não prestavam atenção ao método da obra de Marx, ou, pelo menos, "deixavam-no na sombra". Isso não era casual. Seguindo majoritariamente uma orientação neokantiana e positivista, os teóricos da Segunda Internacional haviam perdido o contato com os pontos de partida filosóficos de Marx e Engels, ou seja, com o universo ideológico de Hegel. Lênin, por exemplo, escreveu em seus *Cadernos filosóficos* de 1914-1915: "Quem não estudou e compreendeu *toda* a *Lógica* de Hegel não pode compreender em sua totalidade *O capital* de Marx, especialmente o primeiro

> capítulo. *Logo, depois de meio século, nenhum marxista compreendeu Marx*!" (ROSDOLSKY, 2001, p. 473).

Independentemente da maior influência da *Lógica* hegeliana se dar nos *Grundrisse* ou em *O Capital* o fato é que ela existe (como poderemos constatar em parte à frente) e deve ser considerada por nós antes de qualquer avaliação teórica sobre o conteúdo e conclusões da teoria marxiana. Sobretudo, avaliar até que ponto a interpretação de um autor pode se realizar corretamente à revelia de sua compreensão metodológica. E não obstante o trabalho para a devida avaliação sobre a completa influência ainda não se encontrar disponível e do mesmo modo não tenhamos aqui a oportunidade de fazê-la, ainda assim devemos partir da compreensão desta herança indelével para buscar uma maior compreensão do estudo por nós encetado aqui.

> [...] é impossível compreender o critério científico das elaborações de Marx sem recorrer à lógica de Hegel. Essa sintonia entre os dois autores, ou mais, o estudo a respeito daquilo que permaneceu e do que foi deixado para trás no sistema de Marx, a partir da lógica hegeliana, é uma tarefa que seguramente não foi ainda satisfatoriamente realizada (RANIERI, 2001, p. 48).

Do mesmo modo, esta consideração de Rosdolsky nos chama a atenção para perscrutar se esta suposta maior influência de Hegel nos *Grundrisse* é causa da força das conclusões a que Marx chegou a respeito da liberdade e emancipação humana nesta obra. Deveremos avaliar essa suposta influência não somente em termos aparentes, com referências diretas (influência que a primeira vista permanece inaudita), mas, sobretudo, a influência do formalismo lógico das categorias e o método dialético orientador da apreensão dos fenômenos e da devida leitura negativa que revela o contudo essencial em desdobramento no devir, determinante, inclusive, para se pensar o teor da liberdade e emancipação humanas e seu processo de autoconstrução na história. Assim, nosso trabalho se vê guindado, de início, a um novo patamar da pesquisa: a busca de uma avaliação sobre o método em Marx e, posteriormente, sua relação para com as conclusões a respeito desta nossa temática principal.

1.2 Sobre as fontes constitutivas do marxismo e as leituras do método

As discussões a respeito do método em Marx nem são novas e nem deixam de suscitar discordâncias, ontem e hoje. Portanto, antes de mais nada nos cabe a prevenção de dizer que não alimentamos a ilusão de ter encontrado o ponto final deste debate e nem mesmo a pretensão de termos encontrado senão uma forma sustentada e que ao mesmo tempo guarde uma relação de sustentação com o objeto deste nosso trabalho. É a partir desta relação lógica do método marxiano que pensamos encontrar uma dimensão mais profunda e, portanto, mais concreta deste nosso objeto, que nada mais é do que o homem em seu devir e a construção da liberdade no seu ato de auto-recriação histórica. Temos claro que esta é apenas mais uma sistematização como tantas outras e, por vezes até insuficiente se considerado o tratamento superficial que aqui fazemos. No entanto, temos algumas fortes evidências de que, se este caminho não pode, em virtude de nosso escopo, ser tratado exaustivamente aqui, não é uma construção arbitrária e utilitária, nem mais uma versão introdutória e repetitiva da trajetória teórica de Marx em suas obras[29]. E em que pesem estas limitações todas, podemos constatar que este caminho possível responde a algumas — senão muitas — das respostas que procuramos nesta nossa investigação. Seria preciso, claro, uma dedicação e um conhecimento muito mais profundos do que temos em mãos e seria preciso um trabalho exclusivo sobre esta temática para alimentarmos a intenção de esgotar tal questão e nos colocar em posição de ataque a versões concorrentes que gravitam no interior do marxismo sobre esta temática do método. Mas, conforme o aludido, este nosso empreendimento não pôde ter senão a pretensão de um fundamento não arbitrário que nos garantisse uma leitura menos impressionista e

[29] Ao contrário, aliás, cremos que boa parte destas obras que visa uma reconstrução teórica de Marx em suas obras chega a resultados díspares e até antagônicos justamente por haver, nestas obras, uma carência do aprofundamento e tratamento adequado do método em Marx. Para todo aquele que já tem uma certa familiaridade com este segmento de obras propedêuticas ou sistematizadoras da teoria marxiana a constatação de que estas obras, por vezes, chegam a resultados conflituosos entre si não é uma novidade, seja porque partem de uma mera junção de tendências filosóficas e científicas opostas, seja porque tentam inserir um fio condutor para as leituras às vezes de maneira exógena e arbitrária. De qualquer forma, isso é um ponto revelador da complexidade e da riqueza da literatura marxista. Assim, seria uma pretensão muito grande querer resolver tal questão, ainda que aqui procuremos chamar a atenção para alguns exageros e problemas na diversidade de leituras já feitas da obra de Marx.

subjetiva das obras de Marx e de sua tematização implícita — escassamente explicitada — da liberdade. Ou seja, cremos que a partir de uma apreensão básica do método marxiano podemos contornar em parte leituras subjetivas de sua obra e avaliar mais precisamente o conteúdo rico e o real sentido da temática que nos propusemos estudar.

Começamos então com uma constatação: não é incomum a consideração a partir de comentadores da obra marxiana sobre as suas "três fontes constitutivas". Entre os mais conspícuos autores, dado sua inegável autoridade, e os primeiros a buscarem uma sistematização da construção teórica de Marx, estão o próprio Engels[30] em *Anti-Dühring*, depois Plekhanov e Lênin. Mas muitos outros já versaram sobre este assunto. A teoria marxiana seria mais ou menos um amalgama de três correntes do

[30] Seria óbvio considerar Engels como a autoridade máxima sobre a obra que ele mesmo ajudou a construir. No entanto, podemos constatar que muitos autores o acusam ter iniciado o movimento de vulgarização da dialética ao, p. ex., tentar estendê-la para o reino natural ou ter alimentado o viés positivista e cientificista desta filosofia. Markus, ao que tudo indica um crítico desta tentativa de Engels, explica em seu livro que "no que concerne aos conceitos de contradição dialética, negação, etc., a questão é diferente. Marx aplicava-os principalmente aos campos relativos à sociedade; sua extensão aos fenômenos naturais (em princípio iniciada por Engels) não foi efetuada talvez com todas as precauções necessárias, razão pela qual um certo número de conceitos mal definidos sofreu uma utilização equívoca. Depois dessas tentativas infelizes, podemos perguntar se a utilização dessas categorias num contexto estritamente universal não ocasionou a perda de seu conteúdo mais essencial e mais específico" (MÁRKUS, 1974, p. 119). Não estamos, contudo, certos da exatidão destas e de outras acusações (já não nos restringindo a Markus), uma vez que pudemos perceber elementos embrionários similares a estes em Marx e, até onde sabemos, se não há um tratamento sistemático em Marx a respeito da dialética da natureza, vê-se que em sua concepção o movimento lógico espelha de forma idêntica o movimento do objeto social e natural (uma passagem no capítulo XLVIII de *O Capital* deixa claro que a *essência* não coincide com a *aparência*, mesmo no caso da água), pois do contrário, caso o lógico não reproduza o movimento ontológico natural ou histórico, não haverá produção de conhecimento válido. Mesmo o estabelecimento de prioridades dadas à leis nas suas formas menos flexíveis e tendenciais, algo parecido se vê em Marx, para quem as leis gerais da história e da ontologia humana jamais perderam sua validade e sua força determinadora e jamais fez de sua teoria um compósito de leis relativistas supressoras de toda generalidade e natureza. Todavia, a menor ou maior consideração determinante destas forças nunca apareceu de forma a macular ou dar sustentação a tais leituras enviesadas e positivistas como, por exemplo, o reducionismo mecanicista da história produzido, ao que muitos autores apontam, por Stalin e antes pelos reformismos de Berstein e Kautsky consolidados na Segunda Internacional. O que não quer dizer que nossa pesquisa não seja sensível a uma possível mudança ou momentos hesitantes de Marx e Engels quanto a uma maior consideração empírica em detrimento da visão dialética de história — contida já no *método* e na *lógica*. Por isso, ainda não excluímos totalmente a avaliação de um maior nível de empiricidade como variável causadora do suposto "recuo" de Marx no livro III de *O Capital* no que tange ao seu confronto com a supressão total do estranhamento, ou seja, do aparecimento da expressão libertária coincidente ao trabalho social necessário. Se isso se constatasse daria crédito às considerações de Rosdolsky — acima expostas — e a conexão dos "momentos mais ousados de Marx" com a maior influência hegeliana que, a nosso ver, nunca deixou de existir.

pensamento do século XIX: A filosofia clássica alemã, a economia-política inglesa e o socialismo francês. Não se pode discordar disso em linhas gerais. Não obstante, uma leitura descuidada dessas obras e uma avaliação precipitada seriam, a nosso ver, causa de grandes equívocos ao não sublinhar devidamente a adequação e a formação desta estrutura para a visão epistemológica de Marx. Embora devamos eximir tais obras da responsabilidade por estas leituras equívocas e escusar o cerne por vezes simplista dado o fato de terem, na maior parte das vezes, o escopo de uma propedêutica à teoria marxiana, não podemos deixar de alertar as possíveis ilações grosseiras que tais considerações poderiam suscitar, tais como a impressão de que a teoria marxiana não passaria de uma construção casual ou uma mera junção arbitrária de campos distintos do conhecimento e da vida social. Tomar a construção da teoria marxiana como uma mera reunião não hierárquica destes conteúdos teóricos nos faz perder de vista a crítica e a dissolução destas três fontes por parte de Marx. Afinal, este autor não faz uma apropriação passiva destes conhecimentos[31]. Ademais, não seria a simples reunião destas "fontes constitutivas" que estruturariam um método em Marx[32]. É pelo

[31] O contrário disso diz Michael Löwy na introdução de *A Teoria da Revolução no Jovem Marx*. Para este autor e seu flerte com um ecletismo confesso "a pretensão de reservar ao marxismo o monopólio da ciência, rejeitando outras correntes de pensamento ao purgatório da pura ideologia, nada tem a ver com a concepção que tinha Marx da articulação conflituosa de sua teoria com a produção científica contemporânea" (LÖWY, 2002, p. 20). Contudo, segundo nossa visão, suas afirmações se tornariam ponderáveis não fosse a intenção explícita do próprio autor nesta introdução de reafirmar as velhas correntes utópicas e anarquistas já criticadas por Marx, bem como reafirmar a validade e incorporar as temáticas do cotidiano na filosofia marxiana e tratar o trabalho científico como mera mixórdia de conteúdos consistentes ou extravagantes do ponto de vista metodológico. Tal projeto de incorporação (ainda que insista no caráter crítico de tal incorporação) denuncia uma estranha (dado o porte intelectual de tal autor) relação com o método e a lógica dialética.

[32] Não é raro também encontrarmos obras assentadas sobre firmes propósitos de debater o método em Marx trazendo um conteúdo limitado à reprodução da trajetória teórica deste autor ou mesmo pontuando adesões ou rupturas com os principais autores e correntes do pensamento do século XIX. Isso, invariavelmente, elucida muito pouco a estrutura lógica do método marxiano e a sucessão histórica entre as suas categorias. Ainda que consideremos o genuíno esforço e propósito de trabalhar a questão do método em si, algumas obras produzem um falseamento involuntário a respeito deste conteúdo. Dentre algumas obras consultadas neste trabalho, destaca-se o livro de Yamamoto (1994) *Marx e o Método*, que, a despeito de importantes considerações neste seu livro, ao menos confessa o falseamento involuntário — revelado já pela ausência de Hegel no conteúdo e também na bibliografia. Assim, diz ele: "Creio ser conveniente demarcar, ainda que em poucas palavras, os propósitos deste pequeno livro. Ao contrário do que o título possa induzir, **trata-se de uma tentativa pouco pretensiosa de apresentar ao leitor, uma pontuação de alguns dos momentos da trajetória de**

instrumento da crítica que Marx faz derruir os muros de aparência e, de certa forma, a substância metafísica[33] que se escondia por detrás destas três fontes. Como teremos oportunidade de ver à frente, já pelo instrumental da razão negativa dialética, Marx podia açodar as teses e conceitos incompletos e naturalistas oriundos da ação do *entendimento* que guiava o pensamento das principais correntes de seu tempo. Participavam destas, tanto a economia-política quanto as teorias socialistas que, juntamente com este conhecimento positivo do real, construía arbitrariamente leis gerais e mecanicistas que governavam o mundo social (ou que deveriam governar num *dever-ser* comportamental), bem no velho estilo idealista ou naturalista (ainda que por vezes se declarassem antípodas desta forma inferior de consciência filosófica, como era o caso da doutrina de Saint Simon e depois da doutrina positivista herdada por Auguste Comte — um epígono do primeiro). Ao contrário do preconceito doutrinário, a má metafísica de Hegel não está na sua lógica dialética, mas na concepção ontológica idealista a ela ligada de forma indelével[34]. O esforço para compreender a lógica, suas categorias e os conceitos da filosofia hegeliana é, do modo como pensamos, fundamental para compreender corretamente essa relação metafísica e o componente científico da dialética. Como exorta Marcuse:

> O núcleo da filosofia de Hegel é uma estrutura formada por conceitos — liberdade, sujeito, espírito, conceito — derivados da idéia de razão. A não ser que se apreenda com clareza o sentido de tais conceitos, e sua intrínseca correlação, o sistema de Hegel aparecerá como a obscura metafísica que de fato nunca foi (MARCUSE, 1988, p. 19).

Assim, pela força negativa da dialética Marx poderia não somente aprofundar-se nas raízes deste entendimento como também colocar novamente estes conceitos em movimento, ou seja, buscar sua constituição histórica e suas relações na perspectiva mais elevada destes conceitos, de modo similar ao que Hegel falava em sua *Fenomenologia do Espírito* a respeito da importância da negatividade para a elevação do

---

Marx em direção a *O Capital*" (YAMAMOTO, 1994, p. 11). Infelizmente, nem todos os autores partilham desta mesma honestidade.

[33] Da má metafísica, lembramos.

[34] Veremos a frente que estas duas esferas em Hegel se confundem, e operar a cisão entre elas (ainda que de modo parcial, pois é inegável o relacionamento entre elas tanto quanto há um relacionamento entre sujeito e objeto) foi o grande mérito de Marx.

espírito na sua formação (*Bildung*). Algo parecido pode ser visto então neste movimento negativo de Marx sobre estas suas "fontes constitutivas", tendo como resultado uma verdadeira *supra-sunção* (*aufhebung*) do conteúdo categorial destas fontes, mas obedecendo a univocidade de uma mesma e necessária lógica.

Autores como Löwy consideram a importância da compreensão de elementos externos (contexto sócio-histórico) como uma metodologia fundamental para a compreensão de um corpo teórico. Afirma, contra o ataque de Karl Mannheim, que a análise dos quadros sócio-históricos como base das idéias pode e deve ser aplicado na própria estruturação da teoria marxiana. A compreensão dos quadros sociais e históricos são variáveis importantes para a apreensão mais profunda da vinculação ou esclarecimento das raízes, motivações e definições de prioridades de um determinado autor. Contudo, a nosso ver, a importância desse preceito considerado quase como um truísmo dentro do marxismo não pode se sobrepor a algo que reputamos ainda mais fundamental, que é a consideração do método em si mesmo. Ou seja, a busca da lógica por detrás da organização hierárquica das categorias e seus conteúdos metafísicos supra-sumidos historicamente por Marx, ainda que apropriadas num primeiro momento de outras ciências, é que pensamos ser a tarefa fundamental[35] para trafegarmos de forma menos arbitrária pelos caminhos traçados por um autor. Mas vejamos de forma mais acurada o problema tal como coloca Löwy:

> No decorrer deste trabalho, verificamos que, pelo menos em suas linhas gerais, o conhecimento dos quadros sociais e históricos era absolutamente indispensável para:
>
> 1. Compreender a evolução do pensamento de Marx, suas transformações, suas crises, seus saltos qualitativos, seus "cortes", suas "conversões política", suas reorientações, etc...
>
> 2. Separar o essencial do secundário ou acidental e descobrir elementos importantes que, de outro modo, poderiam passar despercebidos.
>
> 3. Desvendar a significação real — concreta e histórica — das categorias vagas, dos termos ambíguos, de fórmulas "enigmáticas", etc.
>
> 4. Situar cada elemento no todo e estabelecer as conexões internas do conjunto.
>
> Aplicar esse método à história das idéias marxistas não significa, evidentemente, querer apreender *toda* a realidade (o que manifestamente é

[35] Aqui nos propusemos a fazer senão uma parte deste empreendimento muito maior e cuja exigência sistemática extrapolaria e muito nossos objetivos.

> impossível), mas apreender essa realidade mediante a *categoria metodológica* da totalidade, pela qual infra-estrutura e superestrutura, pensamento e quadros sociais, teoria e prática, "consciência" e "ser" não estão separados em compartimentos estanques, petrificados em oposições abstratas, mas (ao mesmo tempo reconhecendo plenamente sua autonomia relativa) estão dialeticamente ligados uns aos outros e integrados no processo histórico (LÖWY, 2002, p. 28).

Sabemos já por Marx que a teoria não brota do solo social como cogumelos após noite de chuva. Todavia, não podemos considerar que todo autor está refém do mesmo grau de determinação de seu contexto. Afirmar que autores que se valiam de um método cuja característica aqui discutida é justamente a negatividade dialética que tem como fundamento a derrubada de toda pseudo-concreção do mundo aparente dado ao senso comum e à empiria grosseira nos parece um tanto descuidado. A dialética tem como escopo não somente o fato, mas a potência por detrás dele; não somente o presente, mas o passado e o futuro[36]; o presente como síntese de múltiplas determinações pretéritas e presentes e como potência de um porvir. Uma teoria dialética correria mais riscos de cair numa metafísica especulativa[37] do que propriamente numa prisão das formas determinadas do conteúdo sócio-histórico de seu tempo.

Não que a compreensão dos eventos econômicos, sociais, políticos, etc. do século XIX e dos elementos biográficos influentes de toda a formação de um autor sejam desprezíveis, mas acreditamos que para Marx, como já dissemos, isso se torna mais explicativo no que tange suas motivações do que propriamente numa compreensão metodológica mesma. Portanto, não a ignoramos aqui. Apenas buscamos, conforme nosso alerta no início deste item, um caminho diferenciado que representasse uma alternativa ao menos tão pertinente quanto outras já realizadas.

---

[36] Veja-se, por exemplo, a consideração de Marx ao falar, em *O Capital*, a respeito da perspectiva futura das sociedades ao se captar as leis que determinam seus movimentos. "Ainda quando uma sociedade tenha desvendado o significado da lei natural que rege seu movimento — e o objetivo final desta obra é o descobrir a lei econômica do movimento da sociedade moderna —, não pode ela suprimir, por saltos ou por decreto, as fases naturais de seu desenvolvimento. Mas ela pode encurtar e reduzir as dores do parto" (MARX, 2003, p. 18). Veja-se, pois, que o objetivo tanto de Marx quanto da dialética está em captar a essência do movimento pelo qual passam as formas determinadas e particulares e não apenas o conteúdo particular em si. Logo, é também a relação e não somente o objeto em seu isolamento abstrato.

[37] No sentido negativo desta palavra.

Também, a separação do conteúdo[38] de um autor a partir de elementos contextuais usados como filtro tem como efeito colateral cair no relativismo de seu conteúdo. Assim, entender a produção das idéias humanas a partir da própria situação de produção dos homens; entender a história das idéias a partir da história material dos homens é um elemento próprio mesmo do materialismo histórico[39]. Não obstante, esse não é seu método. Esse elemento não é e nem pode ser o elemento metodológico. Esse elemento é o *resultado* alcançado na produção científica de Marx, e não o *meio*[40]. Resultado alcançado, acreditamos, com a lógica dialética (já devidamente "invertida") que vê a produção do *espírito* como inexoravelmente ligado à forma produtiva no interior de uma dada formação social. Essa relação também existia em Hegel, mas como relação espiritual *a priori* e necessária, cuja substância puramente racional

---

[38] Vejam que Löwy procura, a partir deste "método", ter a pretensão de distinguir o válido do não válido; "separa o essencial do secundário", filtrar o conteúdo equívoco e supérfluo "das categorias vaga, dos termos ambíguos, de fórmulas 'enigmáticas'". Por certo, o Marx de Löwy deve ser mais "enigmático" e contraditório que o de costume. Do mesmo modo, pela compreensão da dialética que estamos expondo neste trabalho, o conteúdo real do século XIX para Marx por certo também não é o mesmo que para Löwy que, pelo visto nessa sua exposição metodológica, demonstra crer na prioridade do objeto no processo epistemológico, uma vez que com essa "metodologia historicista" retém um Marx preso e refém de seu objeto. Como se de fato Marx buscasse deter o real a partir das categorias do *entendimento*. Se tal metodologia é profícua para a análise de alguns autores presos à lógica do *entendimento* (formal, portanto), o mesmo não o é para autores dialéticos. Não que Marx e Engels não fossem homens de seu tempo, mas é que o tempo e o espaço, tinham — para os portadores de uma lógica dialética — uma realidade maior enquanto categoria universal do que propriamente como conteúdo determinado (o que não quer em absoluto dizer que o conteúdo determinado não tivesse importância). A respeito desta característica dialética, ver a crítica de Hegel na *Fenomenologia do Espírito* ao conteúdo da *certeza sensível* e como ela já indica o *universal* por detrás do relativismo histórico-espacial de seu conteúdo. Cf. capítulo I de (HEGEL, 1992). Enfim, nunca seria demais lembrar a esta metodologia de leitura contextual e histórica que tenta enquadrar Marx nas suas análises que este autor não se encontra refém do objeto (característica aliás da dialética), ou seja, nunca seria demais lembrar a ela a I tese *ad Feuerbach*.

[39] Do mesmo modo, este princípio é válido para compreender a gênese da consciência social e seria um grave equívoco querer equiparar esta forma de consciência do cotidiano com uma consciência filosófica que visa inclusive compreender e explicar a primeira. E sucedendo este primeiro equívoco, temos como decorrência, por relação, a queda num relativismo inconfesso.

[40] Quando, portanto, querem (e Löwy e Lucien Goldmann o querem) inverter o *resultado* do materialismo histórico em *método* analítico, o máximo que conseguem estabelecer em termos científicos é o relativismo histórico inerente a cada autor. Como eles mesmos dizem, tal metodologia não é um mero complemento de análise, mas o caminho (método) principal: "[...] a pesquisa de fundamentos econômicos, sociais, etc. não é uma espécie de complemento, exterior ao trabalho do historiador das idéias, mas uma condição indispensável para compreender o *conteúdo* mesmo, a estrutura interna, a significação precisa da obra estudada" (LÖWY, 2002). Certamente uma contribuição importante para a historicidade das idéias, mas não para compreender o conteúdo propriamente científico nem como se chegou a ele no caso de Marx.

conduzia o processo. Possivelmente Hegel olhava para o mesmo efeito histórico identificado por Marx de que são os homens que fazem sua história, mas não como querem (a ilação de uma consciência transcendente e metafísica deveria parecer factível para um idealista como Hegel). Por isso, o mundo era um objetivação da *idéia absoluta*, sendo o *espírito subjetivo* um mero suporte desta *idéia*. Afinal, vê-se que o mundo não é resultado de uma vontade de nenhuma consciência singular, ainda que estas consciências estejam efetivamente por detrás desta construção[41].

Portanto, o que vemos é que além da limitação conceitual do *entendimento*, outro fato relacionado à necessária supra-sunção lógica é a solução que se dá mediante a negatividade da dialética quando o saber se torna estático. O problema aqui não se limita ao caráter metafísico das categorias da economia-política, das "leis sociais" do socialismo francês ou da prioridade ontológica da idéia (e, por conseguinte, do sujeito) na filosofia clássica alemã (sobretudo na filosofia neohegeliana). Há também a deformação de um conhecimento cujo formalismo categorial e lógico não se adéqua ao conteúdo volátil de uma realidade dinâmica (primordialmente no caso da realidade social). A vigência do saber depende, sobretudo, da conformação e assimilação do objeto por parte das categorias e conceitos e, no caso da dialética, esta "conformação" significa acompanhar o movimento do objeto e até exercer conscientemente a força de negatividade da razão para fazer esta realidade em si avançar e se aproximar de seu conceito (uma forma mais racional da matéria que se defronta ao sujeito[42]).

---

41 Falaremos desta relação singular e universal na objetivação no capítulo II.

42 Esta característica negativa da dialética e o tratamento do real como uma incompletude que deve ser recriada pelo sujeito (o verdadeiro *ser* para Hegel — consciente e livre) de forma a atingir a efetividade dada potencialmente no presente, poderá ser mais bem detalhada e compreendida a frente. O mesmo se verá a respeito da relação desta característica dialética com a visão marxiana do humanismo, emancipação e constituição da liberdade naquilo que se entendia pelo nome de comunismo. Aqui adiantamos que o homem é o suporte para que o conceito se realize pela transformação da realidade imediata, embora até agora não o faça de forma plenamente autônoma. Mas este olhar negativo que insta o avanço da realidade é tão potente que pensamos ter influenciado a própria história a partir de sua aplicação política, consolidada na teoria marxista da história. Seria até pertinente a verificação se esta potência não teria (sem a medida correta) buscado avançar a história além do que o próprio presente material comportava, dado os exemplos históricos do socialismo e seu quadro aparente de "idéias fora do lugar". Pela força negativa da dialética e pelo grau de reflexividade alcançado, a história teria sido inadvertidamente adiantada além das possibilidades do século XX.

> A dialética mistificada tornou-se moda na Alemanha, porque parecia sublimar a situação existente. Mas, na sua forma racional, causa escândalo e horror à burguesia e aos porta-vozes de sua doutrina, porque sua concepção do existente, afirmando-o, encerra, ao mesmo tempo, o reconhecimento da negação e da necessária destruição dele; porque apreende, de acordo com seu caráter transitório, as formas em que se configura o devir; porque, enfim, por nada se deixa impor; e é, na sua essência, crítica e revolucionária (MARX, 2003, p. 29).

É por isso que insistimos no caráter revolucionário da dialética e, como método racional negativo, faculta ao seu detentor (seja Hegel ou Marx) uma transcendência do dado empírico e, conseqüentemente, o afastamento desta prisão do objeto e da *intuição* ou *entendimento*. O problema, como veremos, é que Hegel não percebeu que a prioridade do sujeito sobre o objeto é tardia na história não somente em termos lógicos, mas também ontológicos e jamais absoluta[43]. É por isso que, como veremos, a liberdade só pode ser vista como produto histórico, como construção e nunca dada de forma absoluta *a priori*.

Quando se esquece de considerar o incessante movimento negativo tendemos a estagnar no conhecimento tanto quanto na própria relação com o mundo[44]. Como dizia Hegel, dado certo desenvolvimento de algumas épocas, o perigo se esconde na assimilação passiva do conhecimento herdado e do estacionamento da consciência neste seu caminho percorrido até ali. O saber, neste momento, não avança sem o *negativo*.

> [...] há também uma desvantagem, essas coisas "bem conhecidas" fazem a inteligência repetitiva abandonar a busca da verdade por si mesma. É preciso analisar e dissolver essas representações com o trabalho do negativo para que o conceito se mova. O sujeito é dotado desse poder mágico de tirar a vida da

---

[43] No primeiro caso a *intuição* (prioridade do objeto) é muito mais presente e ordenadora do mundo primitivo e, igualmente, do mundo do senso comum, ao contrário da *conceituação* filosófica. No segundo caso, ainda que decorrente do primeiro, a gênese está no *ser* e não no *pensar*.

[44] Por certo este movimento é intencionalmente mitigado pelas formas estabelecidas de dominação que só se beneficiam dele quando de sua constituição e consolidação no poder. Não por menos se vê esta mesma relação na escalada da burguesia ao poder que, para isso, se valeu tanto da crítica política quanto da crítica literária e filosófica com o escopo de derrubar os últimos bastiões feudais, mas que abandona esta criticidade tão logo assuma o poder e nele se consolide, frustrando todas as esperanças apegadas ingenuamente aos princípios burgueses progressistas mais radicais. Mas isso é menos um defeito do que uma decorrência de uma certa visão de mundo (W*eltanschauung*) daqueles tempos, visto que até mesmo mentes poderosas como a de Marx iniciam sua militância no movimento da burguesia liberal. Hegel fez o mesmo e, ao que tudo indica, só recuou ante o avanço napoleônico. Marx avançou.

> morte, o positivo do negativo, torna-se a mediação que produz um novo imediato, a substância como espírito (MENESES, 2003, p. 16)[45].

Assim, a questão que se oculta por detrás da aparência de uma incorporação teórica por parte de Marx é: com que instrumento metodológico Marx teria feito a crítica e a supra-sunção destas teorias? Baseada em quais pressupostos estava sediada esta sua crítica? Novamente, tentaremos mostrar que antes de tudo Marx se inicia como um hegeliano e foi a partir da dialética hegeliana que a ele foi facultado a dissolução das mistificações contidas em cada uma destas fontes acima mencionadas, incluindo aí a própria mistificação pela qual passava a dialética nas mãos de Hegel.

> É universalmente conhecido que Marx alimentava o projeto de escrever uma dialética. "As justas leis da dialética", escrevia a Dietzgen, "já estão contidas em Hegel; porém, sob uma forma mística. Trata-se de despojá-las dessa forma (LUKÁCS, 2003, p. 58).

Estas palavras de Lukács são retiradas de seu primeiro prefácio de 1922 do livro *História e Consciência de Classe*. Livro este colocado sob suspeição por muitos dos seus contemporâneos teóricos ou militantes comunistas como estreitamente vinculado ao idealismo hegeliano. Sabemos, contudo, que o próprio Lukács impõe a si mesmo uma pesada crítica quanto a sua reconhecida tendência hegeliana quando da redação deste livro. Principalmente em relação ao peso excessivo dado à categoria *totalidade*[46]. Não obstante, reconhecemos também que mesmo em sua autocrítica esta concepção

---

[45] Dependentemente do grau relacional estabelecido entre sujeito e objeto poderemos ver que o efeito desta negatividade não se conserva apenas no âmbito gnosiológico, mas reverbera no plano ontológico do real. O próprio fundamento político da filosofia da práxis de Marx e Engels não tiraria sua força senão desta ilação evidente a certo momento histórico. Todo conhecimento e toda crítica pode passar da teoria para a prática humana, coisa dependente da apropriação teórica na luta de classes e da correlação de forças de cada lado da contraditoriedade social. Dirá Marx na *Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel*: "Assim como a filosofia encontra no proletariado suas armas *materiais*, o proletariado encontra na filosofia suas armas *espirituais*" (MARX, 1991, p. 126) e também: "As armas da crítica não podem, de fato, substituir a crítica das armas; a força material tem de ser deposta por força material, mas a teoria também se converte em força material uma vez que se apossa dos homens. A teoria é capaz de prender os homens desde que demonstre sua verdade face ao homem, desde que se torne radical" (MARX, 1991, p. 117). E embora tenha amadurecido seu entusiasmo pelo conteúdo crítico da filosofia e pelo seu peso como variável política ao longo de sua trajetória teórica, Marx jamais abandonou a convicção do conhecimento como norte da prática humana. Por este caráter é que a filosofia dialética sempre representou um potencial perigo para o Estado e demais instituições sociais com força política, mesmo à época de Hegel.

[46] São palavras dele que trazemos aqui. Como diz: "[...] surgia em mim um exagero hegeliano, porquanto opunha a posição metodológica central da totalidade à prioridade da economia [...]" (LUKÁCS, 2003, p. 21). Ou seja, o momento predominante da economia cedia força de determinação à uma genérica relação de totalidade no que tange a fundamentação ontológica do real.

acima permanece válida para ele, pois tanto em seu último trabalho (inacabado) *Ontologia do Ser Social* quanto no seu prefácio tardio de 1967 da referida obra podemos encontrar uma ratificação da vinculação entre a dialética de Hegel e de Marx e um reconhecimento da importância — para o cenário político daquela época[47] — de se explicitar a vinculação do método destes dois autores. "A ortodoxia não é outra coisa que a vinculação ao método de um autor", diria ele naquela época. Ao abandonar a dialética alguns marxistas acabavam por abandonar a perspectiva mais revolucionária da teoria, seja no plano epistemológico, seja no ontológico.

> Isto equivalia a restauração do senso comum como instrumento de conhecimento. A destruição dialética do que era "fixo e estável" tinha sido empreendida no interesse de uma verdade mais alta que pudesse dissolver a totalidade negativa dos objetos e processos "triviais". Este interesse revolucionário fora agora abandonado em favor da situação vigente segura e estável que, segundo o revisionismo, lentamente evoluiria no sentido de uma sociedade racional (MARCUSE, 1988, pp. 361-2).

Buscar o vínculo da teoria de Marx e suas concepções ontológicas (objeto deste trabalho) é o que pretendemos neste item. É isso que devemos desenvolver aqui a fim de encontrar o norte não somente ontológico, mas também metodológico da teoria de Marx. Feito isto, teremos uma melhor compreensão do homem enquanto categoria universal e sua expressão na singularidade compondo a dinâmica histórico-ontológica

---

[47] Cenário europeu marcado por um refluxo no movimento revolucionário — principalmente no cenário alemão — dado o fortalecimento das teses reformistas e revisionistas baseadas no economicismo decorrente da vulgarização mecanicista do materialismo da teoria marxiana. "[...] o recurso à dialética de Hegel significa, por um lado, um duro golpe contra a tradição revisionista; já Bernstein queria eliminar do marxismo, em nome da "cientificidade", tudo aquilo que lembrasse principalmente a dialética hegeliana. E mesmo seus adversários teóricos, sobretudo Kautsky, não estavam muito longe de defender essa tradição. Para o retorno revolucionário ao marxismo, era um dever óbvio, portanto, renovar a tradição hegeliana do marxismo" (LUKÁCS, 2003, p. 21) O mesmo podemos dizer com relação à sua importância no campo epistemológico da época. Algo semelhante dirá Marcuse a respeito do abandono da perspectiva da filosofia dialética como fator de degenerescência teórica do marxismo: "A história do marxismo confirmou a afinidade entre os motivos de Hegel e os interesses críticos da dialética marxista, tal como esta se aplica à realidade. As escolas marxistas que abandonaram os fundamentos revolucionários da teoria marxista eram as mesmas que rejeitavam abertamente os aspectos hegelianos desta teoria, especialmente a dialética. As obras e o pensamento revisionista, que expressavam a fé crescente de amplos setores socialistas na evolução pacífica do capitalismo ao socialismo, procuravam transformar o socialismo, da condição de antítese teórica e prática do sistema capitalista, à condição de um movimento parlamentar dentro deste sistema. [...] O resultado foi que o revisionismo substituía a concepção dialética pelas atitudes conformistas do naturalismo" (MARCUSE, 1988, p. 361).

que não somente promove a sua autoconstrução, mas culmina na expansão da liberdade. Uma liberdade que, como veremos, se comporta de forma diferenciada nos níveis singulares, particulares e no universal.

1.2.1 Separação entre ontologia e lógica (epistemologia)

É sabido que Kant se lançou, após sua apreensão do conteúdo da filosofia e do ceticismo de David Hume, a um ataque aberto a toda pretensão metafísica da filosofia. Ele mesmo, que comungava das ilusões metafísicas na juventude, diz ter sido "despertado de seu sono dogmático" após a leitura do filósofo inglês — embora saibamos que Kant acaba por remontar posteriormente parte daquilo que havia sido negado. Contudo, se Hegel reabre escancaradamente a porta filosófica para a teologia[48], sua dialética advinda de um idealismo objetivo acaba por mitigar formas de metafísicas arbitrárias concernentes a algumas filosofias. Todos os princípios de eternidade e

[48] Cf. (PLANT, 2000, pp. 55-6) que diz: "A teologia de Hegel é mais bem caracterizada pelo termo 'panenteísmo', que diferencia proveitosamente sua concepção do deísmo, panteísmo e teísmo ortodoxo. Hegel recusa claramente o deísmo da Ilustração, em que Deus cria o universo, mas não tem mais papel ulterior nele. Ele é diferente do panteísmo de Espinosa, em cuja obra Deus é identificado com o mundo como um todo. Por causa disso, para Hegel, não podemos tratar o mundo dado como idêntico a Deus, tanto quanto não podemos tratar uma pessoa como idêntica a uma lista de suas partes corporais. O mundo natural, pessoal, social, político e cultural é transfigurado pela auto-revelação de Deus nele. Desse modo, uma pessoa tem um corpo e não poderia ser uma pessoa sem ele; entretanto uma pessoa não é redutível à descrição do corpo. A filosofia de Hegel não é panteística porque temos uma concepção de Deus como ele é nele mesmo (a Idéia Absoluta), mas esse conhecimento de Deus é abstrato sem um entendimento do autoposicionamento de Deus no mundo, que tem que ocorrer se Deus é consciência e Espírito. Igualmente, por razões que já citei, a obra de Hegel está em desacordo com o teísmo cristão ortodoxo. Contra a pretensão de Hegel de que sem o mundo Deus não seria Deus, o mundo da ortodoxia tomaria a opinião contrária, de que o ser, a existência e a natureza de Deus têm de ser entendidos independentemente do mundo. Para Hegel, todavia, Deus não é apenas 'em si mesmo', mas também 'para si mesmo', como encarnado no mundo. Desse modo, panenteísmo, que foi um termo cunhado por Krause, um contemporâneo filosófico de Hegel, parece ser a melhor maneira de caracterizar a compreensão da religião por Hegel. Panenteísmo é constituído por três termos gregos: *pan*, significando todos ou tudo; *en*, significando em; *theos*, significando Deus, e é apropriado para transmitir precisamente o que Hegel quer significar: que Deus é imanente ao mundo, porém é mais do que a soma das partes do mundo". Ou, nas palavras do próprio Hegel, ainda que pairem dúvidas a respeito do real significado destas palavras: "Em primeiro lugar, a filosofia tem, de fato, seus objetos comum com a religião. As duas têm a *verdade* por seu objeto, decerto no sentido mais alto: no sentido de que *Deus* é a verdade, e *só* ele é a verdade. Além disso, ambas tratam do âmbito do finito, da *natureza* e do *espírito humano*; de sua relação recíproca, e de sua relação com Deus, enquanto sua verdade" (HEGEL, 2005, p. 34).

imutabilidade presentes nas formas ontológicas do idealismo anterior, bem como do materialismo pré-marxiano e suas categorias fixas e a-históricas são derruídas pelo princípio dinâmico da dialética hegeliana. Se expressa, assim, paradoxalmente, uma destruição da metafísica ontológica e teológica fixista[49] ainda que por via de uma metafísica ontológica e teológica dialética. Com a diferença essencial de não representar mais a velha metafísica transcendental, posto seu caráter imanente. Por isso, retira o caráter místico e naturalista desta metafísica aprisionada e condicionada ainda pela forma gnosiológica primitiva do senso comum. Assim diz Hegel a respeito da antiga metafísica:

> [...] é uma reflexão muito óbvia, que as coisas não são em si como se apresentam imediatamente. O ponto de vista, aqui mencionado, da antiga metafísica é o contrário do que a filosofia crítica tinha por resultado. [...] Ora, no que toca mais precisamente ao procedimento daquela antiga metafísica, deve-se notar a esse respeito que ela não ultrapassa o pensar meramente *do entendimento*. Ela acolhia de modo imediato as determinações-de-pensamento abstratas e lhes dava o valor de serem predicados do verdadeiro. Quando se trata do pensar, deve-se distinguir o pensar *finito* meramente do *entendimento*, do pensar *infinito, racional*. As determinações-do-pensamento, tais como se acham de modo imediato e singularizado, são determinações *finitas*. Ora, o verdadeiro é o infinito em si, que não se deixa exprimir nem trazer à consciência através do finito (HEGEL, 2005, pp. 90-1).

Aqui Hegel demarca os limites intransponíveis de toda metafísica antes dele e esclarece que alcançar a infinitude do ser não é tarefa do *entendimento* dado o mero estabelecimento de predicados tirados da vivência empírica com o mundo e nem mesmo pode vir através do estabelecimento de conceitos que, formalmente, tentam expressar o infinito de forma nominalista[50]. O criticismo kantiano já representava uma

---

[49] Por este termo "fixista" estamos nomeando a característica da metafísica anterior a Hegel que se constitui pelas formas de representação e de conceitos dados pelo *entendimento* (V*erstand*) que não ultrapassam o senso de positividade. Sua função lógica é mais analítica, pois produziria conceitos, porém dados em seu isolamento, sem relação imanente a outros conceitos que levaria a uma visão dinâmica e relacional da realidade que alça degraus rumo ao absoluto. Sobre esta característica, podemos ver em Inwood que *entendimento* (V*erstand*), ao contrário da *razão* (*Vernunft*) (a real habitação da dialética), "fixa e isola uns dos outros conceitos tais como INFINIDADE e FINITUDE. Produz análises claras e argumenta dedutivamente. Está associada, pois, a conceitos no sentido tradicional, não ao conceito hegeliano que flui para dentro de outros conceitos e gera a sua própria instanciação. Mas é um primeiro e indispensável estágio da lógica e da ciência em geral" (INWOOD, 1997, pp. 273-4).

[50] O *universal* se revela e se esconde no mero fenômeno, na determinação singular da vida empírica. Porém, só é atingido na sua riqueza mediante a negação do real contingente e determinado. Essa mediação negativa é operada pela razão dialética.

superação desta antiga metafísica aqui criticada por Hegel, afinal, a *Crítica da Razão Pura* demonstra a ilusão do conhecimento que busca se prender às determinações dos objetos por si mesmos. Não compreendia, no entanto, a força negativa da razão dialética e a existência cognoscível do mundo *numenal* que abriga no objeto e é revelado pela força da razão negativa e se move determinado pela mesma racionalidade dialética[51]. Não se alcança a infinitude de Deus associando-o ao mero termo *infinito*, *absoluto, eterno, amor*, etc, pois estas características predicativas denotam sua existência em isolamento (posto que são derivadas do entendimento, como dissemos). Ao contrário, o infinito e absoluto só podem ser atingidos pela razão e de forma relacional, ainda que de início negativamente[52]. Assim, para o sistema filosófico hegeliano Deus só poderia surgir (aparecer) no final, como resultado e não como sujeito pressuposto. O resultado é sempre o *absoluto*, pois resultado sintético e expressão da totalidade. O *absoluto*, na lógica de Hegel, só pode ser o ponto de chegada e nunca o ponto de partida, ainda que o absoluto apareça como o ponto de partida na residual teologia hegeliana.

---

[51] As categorias lógicas que para Kant eram exclusividade do *sujeito transcendental* são para Hegel imanentes à experiência dadas na relação da consciência consigo mesma na forma de seu *ser-outro*, ainda que partindo das formas mais primitivas desta relação como no caso da certeza sensível, pois já aí se intui a realidade lógica e universal destas categorias. A este respeito, ver: (HEGEL, 1992, p. 74 e ss).

[52] Hegel atestará algo diferente no começo de sua Ciência da Lógica (na *Enciclopédia das ciências filosóficas*), dizendo que se pode experimentar o absoluto e a verdade independentemente da reflexão racional e do pensar filosófico: "Ocorreu neste ponto um mal-entendido que muitas vezes ainda impera: que tal *refletir* foi afirmado como condição e mesmo como o único caminho para atingir realmente a representação e a certeza do eterno e verdadeiro. Desse modo, por exemplo, foram apresentadas as *provas metafísicas* da *existência* de Deus (que agora são, antes, *antiquadas*) de modo que — ou como se — somente por meio de seu conhecimento e convicção a seu respeito pudessem ser essencialmente produzidas a fé e a convicção da existência de Deus. Semelhante afirmação concordaria com esta: de que nada podemos comer antes de ter adquirido para nós o conhecimento das determinações químicas, botânicas ou zoológicas dos alimentos" (HEGEL, 2005, p. 41). Ele reafirma aqui a homologia do objeto da filosofia e da religião: Deus. Contudo, se por um lado afirma isso elevando a religião como instância de apreensão da verdade, por outro desfere um ataque a ela, consciente ou não, (e se for inconsciente há grandes chances de Hegel ter caído em contradição) ao afirmar a hierarquização destas formas de pensamento, sendo o pensar conceitual o mais elevado. Afinal, qual seria o sentido de afirmar a distinção e evolução das formas de conhecimento, criticando a limitação de cada uma delas, se não o de uma demarcação superior da filosofia e da razão dialética? Assim define Hegel a chegada ao absoluto pela lógica dialética: "O *nascimento* da filosofia, que procede da necessidade mencionada, tem a *experiência*, a consciência imediata e raciocinante, por *ponto de partida*. Excitado por ela, como por um estímulo, o pensar procede essencialmente de modo a *elevar-se* acima da consciência natural, sensível e raciocinante ao [puro e] sem mistura elemento de si mesmo, e outorga-se, assim, inicialmente uma *relação negativa* de afastar-se, para com esse começo. Desse modo encontra em si, na idéia da essência *universal* desses fenômenos, antes de tudo, sua satisfação; essa idéia (o absoluto, Deus) pode ser mais ou menos abstrata" (HEGEL, 2005, pp. 51-2).

Há, contudo, divergências para os estudiosos no que tange o peso teológico das afirmações ontológicas de Hegel[53].

Chegamos aqui também, de um ponto de vista epistemológico, a uma compreensão de que Hegel estabelece diferentes níveis de pensamento e níveis diferenciados de consciência. S*entimentos*, *intuições*, *representações* e *pensar por conceitos* são elementos distintos — pela sua forma e conteúdo gnosiológico — que brotam da relação sujeito e objeto. Também são colocadas hierarquicamente, sendo o *pensar filosófico* por conceitos[54] o mais alto grau de pensamento, distinto, portanto, do *entendimento* ligado ainda às determinações do objeto para com a consciência. Como Hegel diz, "*em si* só existe *um* pensar", mas

> Essa diferença está ligada [ao fato de] que o conteúdo humano da consciência, fundado graças ao pensar, não *aparece* primeiro *na forma de pensamento*, mas como sentimento, intuição, representação — *formas* a serem diferenciadas do pensar *enquanto forma* (HEGEL, 2005, p. 40).

Todavia, é o próprio Hegel que nos adianta que a sua lógica dialética do conceito difere das antigas lógicas presas ao formalismo fixista ligado ainda ao *entendimento*. Para que entendamos a vinculação desta discussão para com nossas pretensões, isso significa que Hegel (e depois Marx) se coloca frontalmente contra a mera formulação conceitual e categorial oriunda das formas empíricas ou isoladas — tendo como conseqüência mais imediata a concepção a-histórica dos fenômenos — de conhecimento (como era o caso, p. ex., da economia-política). Isso não significa que se lançavam contra todo e qualquer conhecimento e conteúdo das demais ciências, mas que colocavam um inexorável limite entre estas ciências e a ciência filosófica[55].

---

[53] Sobre esta divergência teremos oportunidade de discutir mais à frente.

[54] É preciso ter em mente que sempre que falamos desta forma superior de pensar filosófico ela se relaciona à filosofia hegeliana e o pensar dialético próprio desta filosofia, no qual os conceitos são dinâmicos e distintos dos conceitos estáticos e isolados do entendimento.

[55] Não se pode aqui pretender discutir exaustivamente todos os pontos polêmicos deste nosso caminho interpretativo. A afirmação de que Marx procede segundo um pensar filosófico e, portanto, internamente a um sistema filosófico fundado juntamente com Engels, pode suscitar contrariedade em alguns leitores, mas veremos como essa assertiva se torna menos impertinente ao estabelecermos a relação de Marx com a dialética hegeliana e de sua "inversão" materialista (o que de fato não muda em nada o fato de se situar internamente a uma filosofia, a não ser que se estabeleça uma equívoca homologia entre base materialista e ciência empírica). Como veremos a frente, o materialismo aqui diz respeito à concepção ontológica e não ao método.

Outra questão que se abre com esta análise sobre a lógica hegeliana e a perspectiva do *absoluto* aparecer apenas no final do processo é a da distinção entre *ontologia* e *lógica* (ou processo gnosiológico). Distinção esta que, como veremos, não só não parece existir para Hegel, como podemos afirmar até mesmo o contrário: que na filosofia hegeliana *lógica* e *ontologia* se confundem e perfazem uma mesma trajetória que vai do sujeito ao objeto e, inversamente, do objeto ao sujeito.

Como sabemos, o idealismo subjetivo, que havia sido reavivado pela filosofia kantiana e pelo seu apriorismo das categorias da razão, e que postulava o caráter inatingível da *coisa-em-si*, foi atacado pela filosofia hegeliana que representava a vertente mais acabada do idealismo objetivo. A pretensão de Hegel era se contrapor tanto ao apriorismo quanto ao empirismo, postulando não só a primazia essencial da *coisa-em-si* como também que esta é parte constitutiva da realidade apreendida pela razão, uma vez que o *fenômeno* seria um momento da *coisa-em-si*, embora um momento imediato e isolado no qual parte dela se mantém inacessível para as "formas inferiores" de pensamento acima descritas. Esta realidade objetiva se manifesta numa relação indelével e também histórica com o próprio sujeito, uma vez que ambos partilham de uma mesma substância que se eleva em grau de autoconsciência. Estamos diante de uma filosofia que postula o princípio da racionalidade não apenas imanente ao sujeito, mas também ao objeto, uma vez que se determinam mutuamente no ato gnosiológico[56]. E eis aqui o primeiro grande complicador. Afinal, até onde compreendemos o difícil conteúdo da filosofia hegeliana, podemos dizer que não há, para muitos estudiosos de Hegel, uma nítida elucidação sobre esta relação e sobre qual é o nível genético do

[56] E não só no plano gnosiológico, mas também ontológico, pois, como já dissemos, a verdade para Hegel não é um mero reflexo do objeto na consciência. A verdade é antes de tudo uma realização. A compreensão do mundo, para Hegel, pede a realização da sua racionalidade imanente pelo sujeito. A verdade é o reconhecimento da Razão por si mesma mediante sua realização no mundo. E por isso para Hegel o efetivo era sinônimo de racional. Assim coloca Marx a respeito dessa mixórdia feita por Hegel: "É desse método absoluto que Hegel fala nestes termos: 'O método é a força absoluta, única, suprema, infinita, à qual nenhum objeto poderia resistir; é a tendência da razão para se reconhecer a si mesma em todas as coisas'. Sendo toda a coisa reduzida a uma categoria lógica, e todo o movimento, todo o ato de produção ao método, naturalmente se segue que qualquer conjunto de produtos e de produção, de objetos e de movimento, se reduz a uma metafísica aplicada" (MARX, 2001, p. 96).

espírito[57]. Não há unanimidade com relação a esta questão e Hegel poderia ter sugerido que o real é ora uma constituição e determinação da razão no processo de conhecimento e ora é de fato a gênese ontológica do real, no velho sentido religioso do espírito criando a matéria e o mundo. De fato, em termos gnosiológicos na teoria hegeliana fica evidenciado que o mundo real é derivado da razão. Somente sob formas racionais o mundo ganha efetividade porque ganha sentido. Mas quando se diz que o conceito é a substância racional de todo ente e que a realidade destes entes só é alcançada quando o *ser* realiza o seu conceito na plenitude mediante uma entificação racional, então a separação entre lógica e ontologia já não é tão nítida[58]. No sistema hegeliano, podemos ainda ver que suas declarações postulam que até mesmo o que se apresenta diante de nós, para nossos sentidos no presente, não necessariamente é real — ao menos não na forma de uma realidade completa — pois pode não ter realizado ainda sua plenitude racional. Poderíamos ser levados a pensar, se Hegel postulasse um simples idealismo lógico, que esta é uma deficiência do sujeito no presente — dos filósofos — que sequer compreendem a totalidade do ser que se apresenta sensivelmente. Mas em outro sentido sua afirmação postula que o presente é incompleto não porque falta ao sujeito entendimento correto, mas porque a história mesma se encontra incompleta. A realização racional deve ser efetivada na própria materialidade ou não será uma "realidade efetiva". O destino do conceito é sua

---

[57] Essa dificuldade de compreensão sobre a exata dimensão do idealismo hegeliano no plano ontológico pode ser constatada não somente em sua leitura como também na leitura comparativa de muitos de seus comentadores. Mas é Inwood quem a explicita: "[...] a extensão em que, no entender de Hegel, a natureza do mundo é determinada, e é derivável *a priori* do conceito lógico (ou da idéia), é discutível: as interpretações formam um espectro que vai desde o ponto de vista de que a Lógica simplesmente "reconstrói" e clarifica conceitos, que Hegel usa então para organizar e elucidar o conteúdo empírico (por exemplo, M. J. Petry, K. Hartmann), até o ponto de vista segundo o qual ele acredita que o mundo "emana" do conceito, na tradição do neoplatonismo. Essas diferenças refletem a ambigüidade e a complexidade intrínseca no pensamento de Hegel" (INWOOD, 1997, p. 75).

[58] O fato é que estes dois processos existem e se relacionam, o que torna essa discussão do conteúdo idealista hegeliano uma discussão sobre o sentido teológico mais ou menos forte de suas teses. É que Deus para Hegel não está por detrás do mundo, mas a ele se encontra imanente. Mas não de forma acabada, como a substância panteísta de Spinoza, mas em constituição e compreensão de si mesmo. Talvez, em uma analogia ao que diz Hubert Heeves, o *espírito* (*Geist*) se vale do homem como seus artesãos do sétimo dia.

realização[59]. E esta efetivação se faz mediante a ação do sujeito. O homem — mero suporte do *espírito subjetivo* — aqui é que promove a realização do conceito, mas não de forma arbitrária, e sim através da ação a partir de uma racionalidade *a priori* existente na própria natureza que é assim despertada para formas mais elevadas do seu *em-si*. A razão, assim como o *logos* de Heráclito e o *nous* de Anaxágoras, é imanente ao próprio reino material da natureza e tem a capacidade de se colocar em movimento e auto-desenvolvimento. É o que Hegel chamava de *astúcia da Razão*. Aqui passamos de um simples idealismo no âmbito gnosiológico e caminhamos para um idealismo na própria constituição ontológica do mundo.

É buscando diferenciar estes dois conceitos — *lógica* (linguagem do processo gnosiológico) e *ontologia* (elemento e constituição do real) — que pretendemos encontrar uma melhor explanação do que seria, em nosso entendimento, a correta compreensão do método em Marx[60]. Estamos conscientes de nossa operação dicotômica em duas dimensões que atuam em reciprocidade. Mas é devida a essa relação que muitas vezes oculta o caráter dual do componente metodológico que objetivamos separar a fim de melhor compreendermos sua relação. Quando Aristóteles se colocou o problema do *a priori* do conhecimento e fundou suas investigações metafísicas ele não só buscava o fundamento do ato cognoscitivo, mas também engendrava, com isso, uma resposta determinada sobre o *ser*, como já era para Platão na *idéia* e para os pré-socráticos na sua busca na *physis* ou *natureza*. E esta resposta praticamente determina um outro *a priori*: o método. Só poderemos compreender qual o melhor método a ser utilizado se formos capazes de responder (*a priori* ou simultaneamente) qual é nossa concepção de realidade[61].

---

[59] É notoriamente nestas últimas afirmações que podemos ver a conservação da velha metafísica em Hegel. O idealismo é conservado no núcleo de sua filosofia ligado à sua ontologia e, mais propriamente, à vinculação da práxis transcendente do *espírito*.

[60] Além, é claro, da já referida função negativa da dialética que guiava Marx tanto na demolição dos conceitos do *entendimento* (e seus falsos "simulacros" da realidade) quanto na amplitude de sua visão histórica das categorias e da concreção do mundo.

[61] Hegel diz algo completamente contrário disso, pois está tomando o processo histórico do conhecimento, enquanto nós apenas estamos falando do processo pessoal do cientista ou filósofo. De fato, tomado o processo histórico, o *a priori* da concepção ontológica e a formulação consciente do

> O nível mais elementar do conhecimento é aquele que objetiva o reconhecimento e identificação das feições do Universo. Representa o ponto de partida e base sobre que opera toda atividade mental, que antes de mais, começa por reconhecer e identificar o objeto de que se vai ocupar, seja ele uma feição percebida da Natureza, seja uma representação mental que se torna objeto de consideração e apreciação. O reconhecimento e a identificação são como a abordagem, e digamos assim, a entrada em matéria do pensamento. Mas está claro que para efetuar esse reconhecimento e essa identificação preliminares, o pensamento tem de se inspirar no conhecimento preexistente (PRADO JR., 1980, p. 148).

Tanto para o indivíduo que faz ciência quanto para a humanidade a busca de um melhor *meio* de conhecer a realidade já contava com o pressuposto de uma *dada realidade* e de uma visão de mundo correspondente aos limites de cada época. Por isso que a *Fenomenologia* de Hegel também não parte de uma lógica imediata, mas busca reencontrar o caminho que a consciência percorre na história humana, englobando a história da filosofia como uma integralidade explicativa do saber como um todo e da consciência. Não sem propósito o título desta obra de Hegel teria como primeira versão (abandonada com o decorrer da produção hegeliana) "Ciência da Experiência da Consciência". Afinal, a consciência mais avançada (filosófica) não surge na aurora da vida humana, mas como decorrência de uma longa jornada. Como Caio Prado também explicita, uma versão sobre o que é a realidade já nos é dada na vivência humana, seja uma visão mais positivista ou mesmo mística ou idealista. O método só exerce seu poder sobre uma base na qual ele é aplicado. O *caminho* — tal como expressa etimologicamente a palavra grega *methodos* — só pode ser construído sobre uma base, um chão.

A validade do método é dependente, no limite, do estabelecimento de uma resposta inicial da qual todo sujeito parte: "que é a realidade?"[62]. Para os que tomam uma realidade reduzida ao mundo físico possivelmente encontrará hoje a eficácia buscada no método empírico das ciências naturais. Para estes a influência do sujeito pode ser inexistente ou desprezível e assim se contenta em realizar medições particulares para reproduzir um evento ou tomar compreensão dele (determinar suas

---

método deixam de existir. Como ele mesmo diria: "a coruja de Minerva é um pássaro que só levanta vôo no entardecer".

[62] Cf. (KOSIK, 1976).

causas). Neste caso, a existência de uma lógica no sentido mais filosófico poderá ser tomada como dispensável — ganhando importância apenas no sentido de uma "lógica indutivista" sob a qual se baseia a experiência ou então no sentido de uma lógica matemática a fim de avaliar quantitativamente e mensurar seu objeto e suas relações determinadas por outros objetos e por variáveis físicas que definem o comportamento de um evento.

Do ponto de vista das ciências naturais, podemos dizer que o problema da interferência do sujeito se reduz a suas possíveis influências numa medição. Mesmo assim, a questão da ação da subjetividade é muito mais presente na filosofia e nas ciências sociais[63]. Devido principalmente a este fator é que acreditamos que muitos teóricos equivocadamente associaram o materialismo do marxismo às ciências positivas. Não cabe aos nossos propósitos aqui tergiversar sobre este assunto, mas cremos que a

[63] Windelband chegou mesmo a distinguir o conteúdo destas ciências. As primeiras, as ciências naturais, foram chamadas de *nomotéticas* enquanto as humanidades ganharam por ele o epíteto de *idiográficas*. Mas o importante a se ressaltar é que mesmo boa parte destas ciências sociais se conduz por um empirismo adverso ao que Marx postulava. A própria avaliação sobre seu método tendo como ponto de vista a discussão epistemológica das ciências naturais e da empiria já determina uma chance de incompreensão. Como veremos, estas ciências e métodos são adstritos à particularidade do real, enquanto que a ciência filosófica que Hegel, e por conseqüência Marx, buscavam tem o particular apenas como um momento, mas nunca o seu ponto de chegada. Sua ciência é a ciência do *universal* e não do *particular*. Da incompreensão disso decorrem muitos equívocos ainda recorrentes no tratamento da sistematização e análise da teoria marxiana. Devemos dizer, contudo — para o sossego dos marxistas de tendências positivistas — que uma vez quebrados o idealismo e práxis transcendental da ontologia hegeliana, Marx pôde fundar finalmente uma verdadeira *ciência universal*. Como ele mesmo nos lembra e muitos fazem questão de esquecer: "A história mesma é uma parte *efetiva* da *história natural*, do devir da natureza até ao homem. Tanto a ciência natural subsumirá mais tarde precisamente a ciência do homem quanto a ciência do homem subsumirá sob si a ciência natural: será *uma* ciência. (MARX, 2004, p. 112). Haverá então uma só ciência"! Mas a ciência só pode atingir este grau absoluto ser for a ciência do *universal* e, portanto, uma *ciência filosófica*, desprendida das particularidades do saber empírico e conteúdo determinado e, assim, válida para toda a história do devir humano. Esta relação entre o singular, particular e universal virá tratada no conteúdo sobre a essência humana e *autopoiesis*, mas aqui deve-se dizer que essa ciência está presa às formas ontológicas gerais — e não necessariamente da natureza. É certo que há uma universalidade presente nas leis naturais. Assim, uma pedra caindo ou uma maçã caindo revelam um conteúdo particular da lei da gravidade, mas a lei mesmo só se altera proporcionalmente às massas envolvidas. No entanto, essa ciência universal colocada por Marx em seus *Manuscritos Econômico-Filosóficos* descreve as leis ontológicas gerais que incorpora a esta ontologia natural as leis teleológicas do agir humano. Daí sua filosofia ser tida por alguns autores como *filosofia da práxis*. Analogamente falando, o que a teoria evolucionária darwiniana fez a partir dos achados fósseis e a particularidade empírica taxonômica (com importantes incorporações da genética posteriormente) foi uma revolução similar ao que Marx se propôs a partir da sua filosofia. Por uma ironia, ambas surgem num período de tempo muito próximo.

crença exacerbada de um princípio materialista absoluto (vulgar) em Marx e Engels levou muitos teóricos a aproximarem-no a uma ciência natural (e isso é tão conhecido que de fato é dispensável um aprofundamento sobre isso). Aqui este vulgar seria acertadamente compreendido como uma redução da teoria marxiana como formas peculiares do determinismo ou mesmo como ciência positiva. E se fazemos esta breve avaliação é por julgarmos que esta equiparação é adotada muitas vezes até de forma inconsciente e despercebida por parte de alguns teóricos marxistas. A ruptura com esta equivocada associação, acreditamos, leva a uma radical aproximação do método de Marx à lógica dialética hegeliana. Isso porque desde os *Manuscritos Econômico-Filosóficos* Marx já havia compreendido que não existe nenhum reino puramente natural e nenhum reino puramente espiritual. O *humanismo marxiano* e sua visão expressariam a congregação ontológica destes dois reinos.

> Vemos aqui como o naturalismo realizado, ou humanismo, se diferencia tanto do idealismo quanto do materialismo e é, a um só tempo, a verdade unificadora de um e de outro. Vemos igualmente como só o naturalismo[64] é capaz de compreender o ato da história universal (MARX, 2004, p. 127).

É esta visão humanista da realidade uma síntese compreendida a partir desta sua nova concepção ontológica. Síntese esta que abandona o idealismo de todo princípio filosófico calcado na prioridade das idéias e da consciência, mas ao mesmo tempo se afasta da imobilidade superficial do reducionismo sensível ou naturalista. Nesta última, o homem é apenas um ente natural a sofrer passivamente as leis que regem este reino. No caso de Feuerbach, seu naturalismo comportava ainda uma atividade humana, mas ela se restringia à pura atividade contemplativa da consciência.

> Talvez o ponto mais fundamental para qualquer entendimento de Marx é que quando ele se afirmava materialista o que queria dizer era simplesmente que, para entender o homem, era necessário começar pelas condições materiais de sua produção. Marx, portanto, não era empirista: não acreditava ser possível o discernimento a partir de uma colocação de fatos mortos; estabelecia uma diferença entre essência e aparência; e desprezava profundamente o "senso comum", que considerava um guia tão inútil para a História e para a Economia quanto o seria para a questão de a Terra girar ou não em torno do sol. Marx também não era um materialista no sentido um tanto metafísico de alguém que acreditava que o mundo consiste apenas de matéria (McLELLAN, 1993, p. 48).

---

[64] Marx se refere aqui ao naturalismo *ativo*, ou seja, o referenciado humanismo. Só ele é capaz de conceber uma base *real* da história humana.

Talvez justamente por isso, por essa reserva quanto ao conteúdo idealista da dialética hegeliana, é que muitos marxistas de renome são levados a perder o que há de mais revolucionário no marxismo: o poder negativo do método dialético frente à realidade dada.

Possivelmente uma das causas mais acentuadas para profundas divergências e confusões a respeito da temática do método em Marx está na consagrada idéia já estabelecida de seu materialismo, uma vez que este é por vezes compreendido de modo estreito. Não se pode negar — sem promover uma degradação aviltante, dado as evidências e próprias declarações de Marx — o conteúdo materialista da filosofia marxiana. "O mérito principal de ter recuperado e formulado os princípios fundamentais do materialismo moderno pertence incontestavelmente a Karl Marx e a seu amigo Friedrich Engels" (PLEKHANOV, 1978, p. 7). Mas o que este materialismo deprecia na sua concepção ontológica não o repete na sua concepção gnosiológica. Se da primeira retira a prioridade da consciência, na segunda a reafirma[65].

> O todo, tal como aparece no cérebro, como um todo de pensamentos, é um produto do cérebro pensante que se apropria do mundo do único modo que lhe é possível, modo que difere do modo artístico, religioso e prático-mental de se apropriar dele (MARX, 1978, p. 117).

Por isso, o rompimento com o idealismo alemão se baseia no princípio não teológico desta consciência[66] e na afirmação inequívoca da prioridade do *ser* sobre o *pensar* no âmbito ontológico. Por isso, o que pretendemos realmente mostrar é justamente o fato de que o rompimento com o idealismo se dá no nível ontológico do problema e, assim, devemos compreender que, diferentemente de Hegel, Marx separa o *processo ontológico* do processo de conhecimento dado pela *lógica dialética*.

> Do ponto de vista metodológico, é preciso observar desde o início que Marx separa nitidamente dois complexos: o ser social, que existe independentemente do fato de que seja ou não conhecido corretamente; e o método para captá-lo no pensamento, da maneira mais adequada possível. A

---

[65] Mesmo neste primeiro caso, a consciência não se encontra ausente, mas em íntima relação com o fundamento ontológico do *ser social* que é a atividade humana. O que desaparece é o *a priori* e a auto-suficiência da consciência. No capítulo V de *O Capital*, vê-se claramente que esta mediação metabólica entre homem e natureza se dá por uma práxis teleológica, aliás, marca distintiva entre reino puramente animal (melhor abelha) do "reino social" (pior arquiteto) (MARX, 2003, p. 221 e ss).

[66] E, no caso dos jovens hegelianos, também uma consciência nem *a priori* e nem absoluta, uma vez que em certo sentido o idealismo dos neohegelianos era ainda mais explícito que do próprio Hegel.

> prioridade do ontológico com relação ao mero conhecimento, portanto, não se refere apenas ao ser em geral; toda a objetividade é, em sua estrutura e dinâmica concreta, em seu ser-precisamente-assim, da maior importância do ponto de vista ontológico. E essa é a posição filosófica de Marx desde os tempos dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* (LUKÁCS, 1979, p. 35).

O momento "empírico" de Marx, no qual ele se vale de parte do conteúdo determinado da história e das ciências humanas que considerava válido para constituir uma verdadeira ontologia, tal como as leis e particularidades descobertas já pela ciência burguesa (da economia política) ou demais ciências particulares, entra como acessório — devidamente supra-sumido pela dialética — à sua teoria geral do *ser social*. Mas coisa similar fizera Hegel. A filosofia hegeliana teve o mérito de não desprezar o conteúdo objetivo e particular das demais ciências de seu tempo e por isso Marx o julgava — do ponto de vista epistemológico — superior aos demais jovens hegelianos, por vezes mais idealistas e metafísicos que o antigo mestre[67].

Quando consideramos o movimento metodológico de Marx o que apreendemos é que sua ruptura com o idealismo hegeliano (ruptura declarada no prefácio de *O Capital*) representou uma ruptura com sua ontologia. A influência materialista advinda de seu elevado conhecimento científico e a crítica desmistificadora acertadamente localizada em Feuerbach, como também a experiência política de Marx oriunda do movimento operário do século XIX (daí sua crítica à filosofia contemplativa daquele autor) — influência muitas vezes negligenciada — irá compor para Marx um fundamento ontológico, este sim, distinto radicalmente de Hegel.

> Dissemos que para Marx, como para Hegel, a verdade está na totalidade negativa. Entretanto, a totalidade na qual a teoria marxista se move é diferente da totalidade da filosofia de Hegel, e esta diferença assinala a diferença decisiva entre as dialéticas de Hegel e Marx. Para Hegel, a

[67] Marx, em sua maturidade, não somente reconheceu o valor de Hegel em algumas de suas cartas, mas também no segundo prefácio de *O Capital*, ao lembrar que toda a esquerda hegeliana se limitava a tratar o velho mestre "como a um cachorro morto", ao passo que ele afirmava seu alcance epistemológico. A frase de Marx ainda reforça sua ponte a Hegel e retira seu conteúdo do prefácio do livro I *A Ciência da Lógica* da *Enciclopédia* de Hegel: "*Lessing* dizia em seu tempo: as pessoas tratavam Spinoza como um cão morto" (HEGEL, 2005, p. 23). Com isso, ele reiterava ser o único a reconhecer e apontar o viço e a força da filosofia dialética hegeliana. Como dizia: "Confessei-me, então, abertamente discípulo daquele grande pensador, e, no capítulo sobre a teoria do valor, joguei, várias vezes, com seus modos de expressão peculiares. A mistificação por que passa a dialética nas mãos de Hegel não o impediu de ser o primeiro a apresentar suas formas gerais de movimento, de maneira ampla e consciente" (MARX, 2003, p. 29).

> totalidade era a totalidade da razão, um sistema ontológico fechado, que acabava por se identificar com o sistema racional da história. O processo dialético de Hegel era, pois, um processo ontológico universal no qual a história se modelava sobre o processo metafísico do ser. Marx, ao contrário, desliga a dialética desta base ontológica. Na sua obra, a negatividade da realidade torna-se uma condição *histórica* que não pode ser hipostasiada como uma condição metafísica (MARCUSE, 1988, p. 286).

Notemos que Marcuse não se dá conta que a distinção por ele estabelecida aqui entre "a dialética de Hegel e a de Marx" se dá no nível ontológico e não propriamente no lógico — embora evidentemente se constate transformações do conteúdo de muitos conceitos[68] e até de categorias lógicas apropriadas por Marx, mas em menor ocorrência quanto a estas últimas. Como pudemos discutir acima, está claro que o ponto de vista diferenciado da constituição ontológica e da gênese do real implica distinções também lógicas e categoriais, como de fato acontece quando da apropriação marxiana da lógica de Hegel, mas ainda assim se constituem dois processos distintos. Por isso, no que tange seu método propriamente dito, extraído da lógica dialética de Hegel, podemos dizer que ele *é* a *dialética* e seu movimento de *abstração* e *síntese* no pensamento. Com a diferença de que a gênese do real não partirá mais da consciência, mas sim, num primeiro momento, da materialidade que precede a consciência e que, a partir da relação destes dois elementos, tem origem a realidade *atual*[69] propriamente dita: uma *realidade socialmente engendrada* e que, portanto, leva também as marcas da consciência — mas não como um *a priori* histórico — e operada, sobretudo, pela mediação da atividade produtiva humana (a atividade *sensível* da categoria trabalho da economia-política é assim supra-sumida epistemologicamente retomando o seu valor e

---

[68] Um exemplo conspícuo de mudança de conteúdo se refere ao próprio conceito de estranhamento (*Entfrendung*), o qual deixa de representar constatação consternada do *espírito* se manifestando num reino distinto (*ser-outro*) do seu *em-si* para representar não mais um processo da pura consciência, mas um processo factual e econômico do trabalhador que tem seu produto apropriado pelos donos dos meios de produção (esse sim o *ser-outro* do trabalhador) numa relação histórica determinada. Neste caso, o produto e a atividade que representavam a extensão deste trabalhador aparecem como potências estranhas (se manifestando como propriedade privada e capital) que, ao invés de afirmá-lo objetivamente, o negam. E se o negam objetivamente também o negam subjetivamente, negando sua humanidade e, assim, sua relação de si com sua essencialidade genérica, tornando-o, portanto, em ser estranho a si mesmo. Cf. (MARX, 2004, p. 79 e ss). Porém, esta mudança exposta aqui se dá pela determinação particular de uma categoria ontológica (o trabalho) e não propriamente de uma categoria ou estrutura lógica.

[69] A *atualização* para Hegel é um conceito importante para a compreensão de sua ontologia.

conteúdo *autopoiético* que já aparecia em Hegel, sobretudo na *Fenomenologia do Espírito*, como posição do *espírito*). Assim, coisa semelhante a Hegel se repõe em Marx com sentido diverso em termos ontológicos. Mas mesmo nesta diferença a historicidade e a consideração ativa do sujeito na ontologia de Hegel aproximavam estes dois autores mais do que a Feuerbach. A realidade tomada como efetiva no presente não é mais a realidade puramente material e intacta — não há aqui olhar naturalista. Portanto, o que deveria ser considerado (e foi negligenciado por este último autor) é que a realidade não é mais uma realidade natural, mas social[70] e, com isso, a fonte geradora desta realidade não pode ser tratada como derivada primordialmente de um jogo mecânico de leis deterministas ou derivada de uma essencialidade antropológica a-histórica. Ao contrário, a estes elementos se somam leis gerais e tendenciais da história, tendo como fundamento o trabalho ou atividade humana de produção e autoprodução que tem como propriedade essencial a constante autotransformação, em curso no devir.

Parte desta ontologia absorvida ainda se encontrava mistificada nos primeiros textos acadêmicos de Marx e principalmente em sua tese de doutoramento[71].

---

[70] O princípio de uma racionalidade na natureza anterior ao homem e como substância engendradora das formas distintas naturais e sociais não está presente na ontologia dialética de Marx, uma vez que este princípio racional e teleológico exige o salto ontológico concernente ao reino do *ser social*, como diz Lukács. Sobre isso também dirá Marcuse: "A totalidade dialética novamente inclui a natureza, mas só na medida em que esta se envolve no processo histórico da reprodução social, e o condiciona. No progresso da sociedade de classes, esta reprodução assume formas diversas, em vários níveis do seu desenvolvimento, formas que são o arcabouço de todos os conceitos dialéticos. Então, o método dialético, por sua própria natureza, torna-se histórico.O princípio dialético não é um princípio geral que se aplique igualmente a qualquer coisa" (MARCUSE, 1988, pp. 286-7). Não a toa marxistas polemizaram contra a tentativa de Engels estabelecer uma *dialética da natureza* anterior ao homem. Mas Engels não está sozinho. Plekhanov, autoridade marxista na Rússia pré-revolucionária e que basicamente foi o fundador e difusor das idéias marxianas num movimento paralelo e contrário aos populistas russos (*narodniks*), abraça a mesma tese de uma dialética intrínseca à natureza. Cf. (PLEKHANOV, 1978), sobretudo o último capítulo. Entretanto, se a dialética é método restrito à apreensão do movimento teleológico (e portanto social) ou abrange também o reino material é ainda uma discussão aberta.

[71] Dirá György Markus: "Em seu primeiro trabalho, a dissertação sobre a diferença entre a filosofia natural de Demócrito e a de Epicuro, ainda se faz sentir sobre a posição epistemológica de Marx a influência de Hegel". Aqui reaparece, a nosso ver, a confusão sobre a substancial mudança entre estes dois pensadores, que não é propriamente na condução epistemológica da pesquisa, mas propriamente de seu ponto de partida ou de sua base, e, portanto, o que muda não é a "posição epistemológica de Marx", mas a posição ontológica. Basta-nos ver como Markus prossegue esclarecendo o ponto tangencial — que é a base ontológica idealista — da época hegeliana de Marx — embora já se evidencie rupturas germinais neste trabalho — : "O instrumento exclusivo para um conhecimento correto da

Só com o confronto mais de perto com a realidade material a partir de sua militância na Gazeta Renana e do contato com a crítica feuerbachiana de Hegel é que Marx pôde encontrar os elementos materialistas para a constituição de uma ontologia desmistificada e distinta de Hegel[72]. No entanto, como já dissemos acima a respeito da visão marxiana da atividade humana como produtora não somente do mundo, mas também do próprio homem, a aproximação de Marx a Feuerbach foi não somente limitada como também muito breve. Faltava a Feuerbach a compreensão que se a substância do mundo se encontra numa antropologia *ativa* e não *natural* o mesmo pode ser dito a respeito deste elemento e conteúdo antropológico subjetivo. Nas famosas *Teses ad Feuerbach* Marx e Engels esclarecem resumidamente a sua distinção com aquele filósofo, dado que ele concebe o real como *objeto* sensível e não como *atividade* sensível[73].

> Feuerbach fala especialmente do ponto de vista da ciência natural; ele menciona segredos que só se mostram aos olhos do físico e do químico; mas onde estaria a ciência natural sem a indústria e o comércio? Mesmo essa ciência natural "pura" obtém tanto sua finalidade como seu material apenas por meio do comércio e da indústria, por meio da atividade sensível dos homens. E de tal modo é essa atividade, esse contínuo trabalhar e criar sensíveis, essa produção, a base de todo o mundo sensível, tal como ele existe agora, que, se ela fosse interrompida mesmo por um ano apenas, Feuerbach não só encontraria uma enorme mudança no mundo natural, como também sentiria falta de todo o mundo dos homens e de seu próprio dom contemplativo, e até mesmo de sua própria existência. Nisso subsiste, sem dúvida, a prioridade da natureza exterior, e isso tudo não tem nenhuma aplicação aos homens primitivos, produzidos por *generatio aequivoca*; mas essa diferenciação só tem sentido na medida em que se considerem os homens como distintos da natureza. De resto, essa natureza que precede a história humana não é a natureza na qual vive Feuerbach; é uma natureza que hoje em dia, salvo talvez em recentes formações de ilhas de corais australianas, não existe mais em lugar nenhum e, portanto, também não existe para Feuerbach (MARX & ENGELS, 2007, pp. 31-2).

---

realidade, na opinião de Marx, é a filosofia; nessa sua qualidade de 'verdadeiro saber', a filosofia se contrapõe não apenas à sensibilidade e à consciência comum (ela só pode se constituir enquanto completa 'negação' dessa consciência), mas igualmente às ciências empíricas e experimentais da natureza" (MÁRKUS, 1974, p. 19). Vê-se aqui, pois, o caráter subalterno do conhecimento empírico e sensível, mas sem que o mesmo ocorra quanto a forma lógica de proceder com o objeto na consciência, ainda que ele tiver uma substância puramente racional e ideal. Esta característica em comum com a dialética hegeliana jamais fôra abandonada.

[72] Aqui teceremos apenas alguns detalhes desta apropriação e confronto com a filosofia de Feuerbach uma vez que este debate retornará quando da discussão do humanismo e da essência humana em Marx.

[73] Cf. (MARX & ENGELS, 2007, pp. 537-9).

Essa inflexão marca a ruptura com o materialismo sensualista e contemplativo de Feuerbach e o reforço de Marx à sua adesão da dialética oferecida por Hegel e que trazia para a filosofia a historicidade do objeto incluindo aí o próprio homem e seus sentimentos e pensamentos. A gênese do real neste momento para Marx e Engels também já se constituía como obra do homem mediante sua atividade produtiva consciente, o que de forma alguma denotava idealismo, mas o reconhecimento da ação humana com grau crescente de consciência na história. Tendo no *grau de compreensão* desta natureza e realidade a *sustentação do grau* de dominação e potência de transformação e interferência sobre as mesmas.

Mas a crítica feuerbachiana à filosofia especulativa hegeliana teria sido essencial para Marx finalmente identificar os reais fundamentos da realidade ontológica e, principalmente, a fonte "profana" do estranhamento humano.

> Sem dúvida, o grande interesse demonstrado por Marx pela elaboração traçada por Feuerbach está tanto na consciência de que este último percebeu a relação existente entre filosofia e teologia como no recurso crítico oposto por ele à filosofia especulativa graças ao entendimento desta última como uma forma específica e bastante aprimorada de estranhamento (*Entfremdung*). Na verdade, a filosofia de Feuerbach aparecia a Marx como um valioso recurso, um instrumento para o enfrentamento dos problemas cotidianos cuja solução, apesar de tudo, demandava certamente muito mais que uma interpretação dualista (relação sujeito-predicado) do real. Apesar disso, a inversão sugerida por Feuerbach dos pressupostos da filosofia especulativa e, por conseguinte, do homem concreto em sujeito do conhecimento deram a Marx a exata noção do paralelo que ele deveria estabelecer entre o sistema hegeliano e suas próprias descobertas (RANIERI, 2001, p. 40).

Deste modo, a crítica de Feuerbach denunciava o conteúdo especulativo e idealista da filosofia de Hegel como inversão do *ser*. A crítica ao estranhamento religioso servia a ele como meio de criticar a inversão ontológica dada por Hegel.

> A nova teoria da alienação de Feuerbach refutava a teoria correspondente de Hegel, que via no particular, no finito, um momento alienado do ser e, no universal autodeterminado, no infinito, a efetivação absoluta dele. Ao revés, para o autor de *A essência do cristianismo*, o pretendido universal concreto é que era o ser abstrato, indeterminado, criação fantástica de teólogos e de filósofos idealistas, enquanto o ser particular, finito, a existência empírica, constituía a única realidade existente, em-si. Separados os seres de seus predicados essenciais, de suas idéias, pela abstração enganadora, que depois reúne tais predicados numa única, mítica figura ideal superior — a Idéia —, teríamos Ser e Idéia posicionados, tal qual no nível teológico cristão está a criatura que perdeu o dom da graça divina diante de Deus: um sujeito

> alienado de sua santidade e de sua participação na natureza divina e um falso objeto universal, afastados um do outro, numa oposição absoluta, visto que não há nenhuma identidade, nenhuma essência subsistente entre eles (SAMPAIO & FREDERICO, 2006, pp. 93-4)[74].

Já na sua *Introdução à Crítica à Filosofia do Direito de Hegel* Marx reconhecerá a importância da denúncia de Feuerbach para desmascarar o conteúdo místico da filosofia de Hegel e mostrar os fatores e causas materiais dos problemas da realidade[75]. A partir deste momento Marx iria perceber que sua busca de compreensão do real não poderia ser levada a cabo sem os conteúdos da ciência e, principalmente, da economia-política e, portanto, seu lastro mais profundo na filosofia especulativa, que anteriormente o movia junto às sendas hegelianas, deveria ser abolido. De 1843, período da redação deste manuscrito (confeccionado em *Kreuznach*), a 1844 (redação dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*) já evidenciaria uma sensível mudança e incorporação do conteúdo econômico. Finalmente em 1845 a síntese entre concepção ontológica materialista e lógica dialética teria se completado de modo satisfatório (estes anos foram reconhecidamente pelos autores os anos de laboratório no qual solidificaram sua filosofia num consistente método de apreensão do real, ainda que parte destes materiais tenha sido deixada à crítica roedora dos ratos).

Quanto à relação de Marx e Engels com Feuerbach, por mais que os próprios autores declararam enfaticamente a importância e o seu limite, opiniões desencontradas se apresentam sobre o real significado da apropriação deste último.

> Quando se diz que Marx e Engels foram durante certo tempo adeptos de Feuerbach, freqüentemente quer-se dizer com isto, que **sua concepção do mundo** se modificou posteriormente e se diferenciou completamente da de Feuerbach. É também o que pensa K Diehl, que acha que normalmente se exagera muito a influência exercida por Feuerbach sobre Marx. Aí está um

---

[74] Aqui vemos esboçado um problema fundamental para este nosso trabalho que, portanto, irá retornar. A saber, a relação da concreção do *singular* ou do *universal* e como Marx se vê obrigado a trabalhar com esta tensão própria da dialética. Enfim, discutiremos a frente juntamente com a discussão sobre o conteúdo humanista de sua filosofia qual foi o tratamento e resolução desta aparente aporia e até que ponto Marx se tornou vítima deste problema filosófico. Sobre esta questão, Ranieri também a constata em seu livro: Cf. (RANIERI, 2001, p. 82 e ss).

[75] Cf. (MARX, 1991) e também (SAMPAIO & FREDERICO, 2006, p. 53), que colocam: "É oportuno lembrar que Marx aplicou, na sua crítica à *Filosofia do direito* de Hegel, de 1843, as mesmas considerações de Feuerbach, transportando os argumentos críticos deste sobre a Natureza e o Espírito hegelianos para os conceitos correspondentes de sociedade civil e Estado, também formulados por Hegel na *Filosofia do direito*".

> erro formidável. Mesmo após ter deixado de seguir Feuerbach, Marx e Engels continuaram a partilhar de uma parte considerável de seus pontos de vista filosóficos. É isto que aparece claramente nas teses de Marx sobre Feuerbach. Estas teses não refutam absolutamente Feuerbach; elas as completam apenas e, sobretudo, exigem que estas idéias sejam de forma mais conseqüente que em Feuerbach, aplicadas à interpretação da realidade que rodeia o homem e, em particular, à interpretação de sua própria atividade. "Não é o pensar que determina o ser, é o ser que determina o pensar". Este pensamento que está na base de toda filosofia de Feuerbach, Marx e Engels o colocam também na base da interpretação materialista da história. O materialismo de Marx e Engels é uma doutrina bem mais desenvolvida que o materialismo de Feuerbach. Mas as concepções materialistas de Marx e Engels se desenvolveram no próprio sentido indicado pela lógica interna da filosofia de Feuerbach. Eis porque estas concepções, e particularmente seus aspectos filosóficos, jamais serão completamente claras para aquele que não quiser se dar ao trabalho de conhecer a **parte considerável da filosofia de Feuerbach que entrou na concepção do mundo dos fundadores do socialismo científico** (PLEKHANOV, 1978, pp. 23-4).

Discordamos essencialmente desta posição de Plekhanov se tomada como se apresenta aqui nestas asserções descuidadas. Todavia, se pode concordar com o princípio central aqui colocado se devidamente depurado. Percebamos que o uso do termo "concepção do mundo" aparece ligado à apropriação de Feuerbach. De fato, o mesmo está sendo colocado aqui por nós. Uma ontologia é, sobretudo, também uma concepção de mundo. Como dissemos acima, é a base sobre a qual opera a atividade propriamente epistemológica. Uma ontologia é também um *a priori* epistêmico[76], o que não quer dizer que também o seja o seu conteúdo real. Assim, a influência feuerbachiana é fundamental (embora insuficiente) para a constituição deste *a priori* em Marx e Engels. O materialismo de Feuerbach permanece válido para a ontologia destes autores e isso não se supera, mas se supra-sumi com a adesão da perspectiva da dinâmica lógica e histórica que se encontra no idealismo de Hegel. Por isso Plekhanov

---

[76] Não é sem propósito que a *ontologia* nasça como uma metafísica no sentido de elemento pressuposto a todo saber. Essa disciplina primeira (*metafísica*) nasce tendo por formas sucessivas ou se confundindo com uma ontologia, uma teologia e, posteriormente, uma epistemologia. Cf. (ABBAGNANO, 2000, pp. 660-7). A ontologia entra, portanto, como parte constitutiva de uma filosofia que identifica o *ser*, o que na realidade é distinto da compreensão mesma do mundo das *entificações* que nada mais são do que determinações do *ser*. É por isso que em uma filosofia como a hegeliana a dialética se constitui como uma lógica (e única lógica possível e superior à lógica formal aristotélica) capaz de apreender a universalidade do *ser* por detrás de todas as determinações particulares, mesmo que neste processo *lógica* e *ontologia* se confundam. A divergência entre os estudiosos de Hegel sobre o conteúdo teológico apresentado na nota 58 talvez se dê justamente pela dificuldade de identificar em Hegel o verdadeiro caráter, para ele, deste ontológico: se as coisas dadas materialmente ou o *ser* enquanto categoria lógica e elo de ligação entre sujeito e predicado.

não está de todo errado, apenas sua ênfase na "concepção de mundo" não explicita corretamente esta diferença com relação ao método, embora exista e se visualize, p. ex., nestas próximas citações:

> Todas estas considerações e argumentos de Feuerbach não somente eram bem conhecidos de Marx e Engels, que sobre elas haviam refletido profundamente, mas contribuíram, indubitavelmente em grande medida, para a formação de sua própria **concepção do mundo** (PLEKHANOV, 1978, p. 20).

Aqui retorna novamente a importância do materialismo de Feuerbach, mas não mais como uma lógica interna à sua filosofia, mas como um fundamento para a prioridade do *ser*, mesmo que este *ser* ainda se encontre incompleto e mutilado sem a devida característica de sensibilidade ativa e atividade sensível na sua relação com o mundo.

Também achamos um tanto exagerada a aproximação que Celso Frederico[77] e Benedicto Arthur Sampaio constatam em Marx e Feuerbach. Afinal, do modo como está posto por eles, naquele momento Marx teria substituído suas categorias e conteúdos de uma "lógica especulativa" em detrimento de uma igualmente ingênua tendência naturalista afirmadora do conteúdo da certeza sensível. Mas nos parece muito pouco provável que um autor que já esboçava sua adesão a uma práxis revolucionária — ainda que precipuamente teórica[78] — e, igualmente, criticava Hegel em seus manuscritos de 1843 por este haver abandonado a tendência revolucionária e negativa da dialética graças a uma aceitação reacionária do Estado estabelecido na Prússia como se este expressasse a síntese final e racional (ou seja, uma crítica por ter se prendido às formas sensíveis da política prussiana) se voltasse absolutamente a uma epistemologia sensualista de apreensão imediata e naturalista. Não há dúvida de que Feuerbach forneceu um ponto de apoio fundamental para uma versão ontológica materialista, mas nos parece um exagero querer estendê-la para seu caráter lógico e epistemológico. Já

---

[77] O mesmo se constata em seu livro *O Jovem Marx*. Cf. (FREDERICO, 1995).

[78] Como já mostramos, em *Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel* Marx alimenta uma forte esperança ainda na "arma da crítica" posto que se torna uma força material quando ganha as massas. Ou seja, reforça o poder de uma filosofia crítica assentada sobre o caráter revolucionário da dialética como instrumento de transpassar e derrubar os muros da aparência da pseudo-concreticidade e das categorias sensualistas do senso-comum.

nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* (nos quais muitos já superestimam a importância de Feuerbach) as descobertas das leis e contradições econômicas por Marx já davam uma sustentação materialista muito mais consistente e científica do que o hipostasiado conteúdo antropológico como fundamento do real.

> É claro que as tais descobertas suplantam em larga medida os pressupostos da teoria do conhecimento de Feuerbach. Em primeiro lugar, porque este autor centrava seu argumento teórico na contraposição entre certeza sensível, por um lado, e lógica abstrata, por outro — para ele, a possibilidade de conhecimento desenvolve-se a partir da positividade do objeto, ou seja, em resposta à filosofia especulativa, Feuerbach proclama que só é cientificamente apreensível o objeto redutível à certeza sensível. Por outro, porque o ponto de partida gnosiológico, ao centrar-se num elemento empírico, mas a-histórico, baseado na chamada essência humana, isola-o do seu processo de gênese, afastando-o em definitivo de uma abordagem mais bem resolvida dos pressupostos de uma ciência materialista (RANIERI, 2001, pp. 41-2).

Nosso fundamento de que a aproximação de Marx a Feuerbach jamais aconteceu no interior de um processo gnosiológico se baseia justamente no fato de que a aproximação do conteúdo epistemológico materialista jamais ocorreu de forma ingênua, repetindo os mesmos equívocos mecanicistas e imediatistas do ponto de vista da relação dualista sujeito-objeto. Como ele mesmo esclarece posteriormente:

> O principal defeito de todo o materialismo existente até agora — o de Feuerbach incluído — é que o objeto [*Gegenstand*], a realidade, o sensível, só é apreendido sob a forma do *objeto* [*Objekt*] ou da *contemplação*; mas não como *atividade humana sensível*, como *prática*, não subjetivamente. Daí decorreu que o lado *ativo*, em oposição ao materialismo, foi desenvolvido pelo idealismo — mas apenas de modo abstrato, pois naturalmente o idealismo não conhece a atividade real, sensível, como tal (MARX & ENGELS, 2007, p. 537).

Aqui de forma indireta talvez se explicite uma evidência maior (porém mais sutil) do que estamos considerando. Se notarmos esta crítica a Feuerbach os autores evidenciam a diferença entre os dois momentos (ontológico e lógico) a partir de uma diferenciação da categoria *objeto*. A palavra em português não remete a essa distinção, mas isso ocorre em alemão[79]. Precisamente Marx e Engels estão demonstrando que a

---

[79] Todavia, embora tomemos como parâmetro a distinção estabelecida por Marx e Engels aqui, devemos alertar que, segundo Inwood, a distinção se encontra invertida em Hegel quanto ao conteúdo deste dois termos. Assim, *Objekt* se refere ao sensível que se depara na realidade e *Gegenstand* sim expressaria o objeto do conhecimento. "Em Hegel, *Objekt* difere de *Gegenstand* em três aspectos: [...] Ele sublinha a etimologia de *Gegenstand* mais do que a de *Objekt*, de modo que um *Gegenstand* é essencial e imediatamente um objeto de conhecimento etc., ao passo que um *Objekt* é, pelo menos inicialmente,

limitação do idealismo está justamente na sua concepção ontológica que não consegue apreender o elemento sensível ativo, embora o apreenda corretamente esta atividade do sujeito epistemológico. Já o materialismo até então se fixava no objeto sensível, mas tal objeto sensível se hipostasiava como objeto contemplativo, ou seja, a operação do sujeito epistemológico era negada e, portanto, se retinha apenas um objeto fixo dado pelas formas do *entendimento*. O *Gegenstand* era tomado pelo *Objekt* dado à consciência na forma fixa (daí o materialismo continuar no caminho de uma característica metafísica). Ou seja, se a superioridade ontológica do materialismo estava em considerar o lado sensível independente da consciência, essa mesma característica denotava uma inferioridade epistêmica. Portanto, Marx e Engels recorrem mesmo ao potencial da lógica dialética enquanto método.

> Concentrando todos os seus esforços na luta contra o elemento *especulativo* da filosofia de Hegel, Feuerbach dela havia pouco apreciado e utilizado o elemento dialético. Ele declarava: "A verdadeira dialética não é absolutamente um monólogo do pensador solitário consigo mesmo, é um diálogo entre o *eu* e o *tu*". Mas, em primeiro lugar, para Hegel, a dialética não tinha tampouco o valor de um "monólogo do pensador solitário consigo mesmo", e, em segundo, a observação de Feuerbach define de forma justa *o ponto de partida, mas não o método da filosofia*. Esta lacuna foi preenchida por Marx e Engels, que compreenderam que não era necessário, ao combater a filosofia especulativa de Hegel, ignorar sua dialética. Alguns críticos afirmam que, nos primeiros tempos após sua ruptura com o idealismo, Marx manifestava também uma grande indiferença para com a dialética. Mas esta opinião, que parece exata à primeira vista, é desmentida pelo fato, assinalado anteriormente, que já nos *Deutsch-französische Jahrbücher*, Engels tratava o método como a própria alma do novo sistema (PLEKHANOV, 1978, p. 26)[80].

O componente dialético do método de Marx e Engels se encontram, cremos, finalmente esclarecido na querela que Marx tivera com Proudhon em *Miséria da Filosofia*. Neste livro, ao demonstrar a inadequada utilização da dialética hegeliana por

---

independente [...]. Um *Gegenstand* é um objeto intencional, enquanto que um *Objekt* é um objeto real (INWOOD, 1997, pp. 240-1).

[80] Nota-se aqui como Plekhanov, segundo nosso entender, acerta mesmo não tendo colocado de forma clara o elemento influente de cada autor. Mas a distinção se encontra aí e, pensamos, se aproxima desta nossa consideração. O acerto está na identificação da preservação da dialética enquanto o método desta filosofia nascente e de base ontológica materialista.

Proudhon[81], Marx acabava considerando qual seria a maneira adequada de utilizar esta lógica, incluindo aí a crítica a Ricardo por uma ausência, e não falta, de abstrações.

> [...] a segunda parte da *Miséria da Filosofia* não deixa nenhuma dúvida sobre o fato que Marx, na época de sua polêmica com Proudhon, apreciava perfeitamente o valor do método dialético e sabia muito bem dele servir-se. Nesta discussão, a vitória de Marx sobre Proudhon foi a de um homem que sabe pensar dialeticamente, sobre outro que não soubera compreender a essência da dialética, mas entretanto se esforçara em aplicar o método dialético na análise da sociedade capitalista. E esta mesma segunda parte da *Miséria da Filosofia* mostra que a dialética que, em Hegel, tivera um caráter puramente idealista, e o mantivera em Proudhon, na proporção em que este o assimilara, foi assentada por Marx sobre um *fundamento materialista* (PLEKHANOV, 1978, pp. 26-7).

1.2.2 Método dialético de Marx e sua relação com a economia e demais ciências

Já vimos até aqui a vinculação inicial de Marx com a filosofia e a dialética hegeliana que serviram para ele forjar seu modo de proceder epistemológico calcado em sua lógica e categorias[82]. Mas esta mesma herança foi por ele reconhecida como

---

[81] "Hegel não tem problemas a colocar. Tem apenas a dialética. O sr. Proudhon, da dialética de Hegel, tem apenas a linguagem. O movimento dialético, para ele, é a distinção dogmática do bom e do mau. Tomemos por um momento o próprio sr. Proudhon como categoria. Examinemos o seu lado bom e o seu lado mau, as suas vantagens e inconvenientes. Se ele tem sobre Hegel a vantagem de colocar problemas, que trata de resolver para o bem da humanidade, tem o inconveniente de ser atacado de esterilidade quando se trata de criar pelo trabalho de elaboração dialética uma categoria nova. O que constitui o movimento dialético é a coexistência dos dois lados contraditórios, a sua luta e a sua fusão numa categoria nova. Basta colocar o problema de eliminar o lado mau para se pôr termo ao movimento dialético. Não é a categoria que se põe e se opõe a si mesma por sua natureza contraditória, é o sr. Proudhon que se emociona, se debate e se agita entre os dois lados da categoria. Surpreendido assim num beco sem saída, de onde é difícil sair pelos meios legais, o sr. Proudhon dá um verdadeiro salto que o transporta de uma vez só a uma categoria nova. É então que se revela diante dos seus olhos espantados a *série no entendimento*" (MARX, 2001, pp. 100-1).

[82] Entre as categorias e conceitos ligados à filosofia e à lógica dialética que dão suporte gnosiológico à compreensão da dinâmica inconstante desse *vir-a-ser* natural-social que, por vezes, reaparecem em Marx podemos destacar algumas que nos auxiliarão na compreensão deste nosso objeto. São eles: *supra-sunção* (*Aufhebung*), do qual já falamos na introdução; *aparecer* e *aparência* (*Erscheinen* e *Schein*), que são distinguidos em alemão e pode o primeiro expressar uma existência transitória, porém autônoma a uma *essência*, enquanto pode o segundo expressar uma *manifestação* da forma de um ser que revela e oculta sua *essencialidade*, mas a ela vinculada; *essência* (*Wesen*), revelando o sentido de algo que está na base de tudo, embora seja agora, diferentemente do *ser* que está por detrás dela, indeterminado. Guarda, portanto, relação com um nível mais profundo da realidade e que a origina ou melhor dizendo, origina uma realidade mais profunda: a *efetividade* (*Wirklichkeit*). É, portanto, mais real do que o aparente no qual se manifesta e, nesse sentido, se relaciona de forma quase antagônica ao *Schein* que ganha uma conotação de realidade transitória e, portanto, ilusória; *mediação* e *imediatidade* ou *imediaticidade* (*Vermittlung* e *Unmittelbarkeit*) são relações que ocorrem em todos os níveis do *ser* e do *saber* se tomados de forma

distante do modo como a própria realidade se constitui. Neste processo de afastamento

---

rigorosa, mas propriamente os termos são opostos e revelam para nossos propósitos aqui uma relação epistemológica. O primeiro expressa a necessária incidência da razão para a construção e apreensão de uma realidade mais profunda e rica. O segundo estaria assim confinado ao saber mais empírico tal como a certeza sensível e, pois, ligado às formas da *intuição*. Devemos considerar que a importância destes termos também se revelará no tratamento das manifestações e desenvolvimentos ontológicos. Por exemplo (embora discorreremos de forma mais pertinente sobre isso no terceiro capítulo) a liberdade antes pressuposta (tal como na filosofia e em idéias parciais nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de Marx) e *imediata* ao *ser social* passará a ser encarada de forma *mediata* dada pelas objetivações e formações sociais; A *interiorização* ou *internalização* (*Er-innerung)*, bem como seu oposto *exteriorização* (E*ntäusserung*) são tratadas como formas distintas e opostas do mesmo processo, mas que guardam uma relação de unidade indissolúvel. No primeiro caso, em Hegel aparece ligada à forma da concepção que se tem de algo e à recordação, não obstante, lidamos aqui com o processo inevitável (embora não imune de obstaculização) de retorno de todo o externo à consciência de forma mais ou menos *mediada* pela própria razão. No segundo caso, o termo expressaria a ação que uma subjetividade ou consciência-de-si tem de se pôr enquanto algo externo e objetivo. Este termo, juntamente com *Entfremdung* (*estranhamento*), são por vezes traduzidos homologamente como *alienação*. Preferimos fazer aqui uma disjunção já operada por muitos autores e tradutores destes dois termos (Cf. (RANIERI, 2001), (INWOOD, 1997)), deixando ao primeiro o sentido já exposto, enquanto ao segundo o sentido de relação alheia e estranhada que o homem trava historicamente com suas próprias objetivações em função tanto da limitação natural da consciência para apreender corretamente a profundidade efetiva do real e alçar às formas essenciais do ser como também em função dos obstáculos sociais erigidos historicamente que não só impedem ao homem o acesso gnosiológico como também, e principalmente, o acesso sensível às suas objetivações sociais, impedindo-o assim de reconhecer o mundo externo como o mundo de oriundo de suas próprias objetivações e sentindo-o como potência opressora e antitética, impeditiva de sua plena realização. Assim, para a consciência estranhada, a substância por detrás do mundo aparece ora como força sobrenatural ora como força natural ou, no máximo, como obra do homem em seu isolamento (o homem abstrato da história política). Por fim, preferimos manter o termo *Entäusserung* como *exteriorização* ou *extrusão*; quanto às categorias lógicas *singularidade* e *universalidade*, tendo como ponto médio a *particularidade* também desempenham papel fundamental e sem essa noção lógica seria impossível compreender em profundidade os níveis nos quais se expressam o *ser em geral*. No nosso caso, elas desempenham função de demarcação tanto entre o saber isolado, particular e absoluto quanto também a relação entre indivíduo, classes e sociedade e como ela se encontra estranhada em sua partição. Por último, fazemos a advertência de que a exposição destas categorias e conceitos aqui não faz senão um tênue esboço do complexo conteúdo que expressam. Nem mesmo no interior de um mesmo autor, como no caso de Hegel (Cf. (INWOOD, 1997)), há um uníssono uso e uma homogeneidade no conteúdo, que dirá então de seu uso diverso ao longo da história da filosofia e da passagem de um autor a outro. Engels, em prefácio a *O Capital*, alerta que "cada concepção nova de uma ciência acarreta uma revolução nos termos especializados dessa ciência. Isto se evidencia melhor na química: toda a sua terminologia, em cada período de mais ou menos vinte anos, muda radicalmente, e é difícil encontrar um composto orgânico que não tenha tido uma série de nomes" (MARX, 2003, p. 40). Parte disso acaba ocorrendo da passagem de um autor a outro também e nossa exposição visa amenizar os possíveis conflitos (quando ocorrerem). Assim, estamos aqui apenas apontando algumas importantes categorias e termos que serão usados para compreensão da filosofia marxiana por aparecerem como categorias a ela inerentes e responsáveis pelo desenvolvimento científico de Marx e Engels. Desde já, contudo, adiantamos que não há uma definição absoluta de cada uma e o modo como explicitaremos seus conteúdos não estão restritos a um ou outro autor isoladamente, mas sim do modo como entendemos que tenham se transformado e adstrito ao uso comumente feito delas no interior dos estudos marxistas destes autores citados. Suas exposições e uso no interior deste nosso trabalho, pensamos, suprirão a carência de uma definição rigorosa *a priori*, aqui apenas apontada.

da concepção idealista — ligado ao início mesmo de seus pensamentos consistentes e tendo como ponto ilustrativo seus textos de 1843 — não são desprezíveis as influências de sua militância, ainda que sob o véu do entusiasmo liberal burguês, no periódico Gazeta Renana (*Reinsche Zeitung*), nem de seu contato com questões práticas (greve dos trabalhadores da Silésia, a questão do roubo de lenhas, etc.), o contato com o esboço crítico da economia política do jovem Engels e, principalmente, do curto, porém revolucionário, contato com a filosofia de Ludwig Feuerbach.

Também já dissemos que estes contatos serviram para Marx compreender e reconstruir uma nova concepção ontológica do mundo. Um mundo objetivo que tem uma gênese anterior ao homem e sua consciência. Todavia, sabe que tal mundo natural já não é mais coincidente com as formas complexas de vida social do homem. A vida do homem e sua realidade social há muito já tinham deixado aquele estágio natural e contingente e, por isso, essa concepção mecanicista e naturalista da realidade tivera validade até um estágio muito primitivo do homem, mas a partir da fundação de relações sociais fundadas numa complexa divisão *social* do trabalho[83] isso deixou ser considerável. Esta realidade social, embora não fundada por nenhuma consciência absoluta por detrás dela, também não podia prescindir da ação consciente dos homens reais, mesmo que o resultado coletivo jamais expressasse uma coincidência com estas vontades singulares[84]. Nessa ação produtiva e reprodutiva da vida se transformavam homem e mundo. Este movimento incessante e sua historicidade não poderiam ser apreendidos com um método limitado a *sensações* e *intuição*. Assim, mesmo a base ontológica materialista fornecida por Feuerbach — importante marco crítico ao idealismo místico de uma das mais geniais e complexas filosofias já constituídas — reduzida a uma contemplação sensível de objetos fixos, deveria ser supra-sumida pela apropriação crítica e ativa da dialética em Marx. Crítica esta fundada na visão dialética de um mundo dinâmico.

---

[83] Portanto não se trata daquela divisão natural e contingente do trabalho típica das comunidades primitivas.

[84] Cf. ENGELS, F. *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã* em: (FERNANDES, Florestan (org), 1989, p. 475 e ss).

Assim, procuramos fazer uma distinção entre *lógica* e *ontologia*, separadas por Marx e Engels, uma vez que em Hegel se encontravam indissociáveis. Como dissemos, há uma diferença substancial entre o que podemos entender sobre *método* e o que podemos entender sobre *realidade*. Um método é um instrumento intelectual forjado pelo homem (sujeito) para compreender uma dada realidade e uma lógica é parte imanente deste, entrando como pressuposição ou parte refletida pelo sujeito. Neste caso que discutimos, a lógica hegeliana foi cunhada a partir da concepção que tinha do comportamento do objeto. Mas em toda teoria existem algumas premissas externas ao desenvolvimento do próprio método. Assim, como sabemos, a diferença entre Hegel e Marx se encontraria no fato de que o primeiro parte de uma concepção de realidade idealista. Ou seja, a concepção ontológica de Hegel é idealista por acreditar que a realidade é um desdobramento da consciência, mas não somente de uma consciência puramente interferente no ato cognitivo, mas também de uma consciência absoluta, presente no indivíduo, mas que transcende esta singularidade[85], presente no mundo até mesmo antes do próprio homem, como postula sua filosofia da natureza. É algo manifestado no interior da individualidade, mas não restrita a ela. A essa consciência absoluta Hegel dá o nome de e*spírito absoluto*.

No caso da "ontologia materialista de Feuerbach" — se fornecia alguns fundamentos importantes para a construção de uma concepção correta de realidade — tinha a debilidade de não conseguir compreender o movimento prático humano por detrás deste jogo de determinação. Assim, se Feuerbach era capaz de fazer uma crítica a Hegel justamente pela denúncia de que os fenômenos da consciência derivavam de uma própria base antropológico-material — e, portanto, que o demiurgo de Hegel não passa de um produto antropológico — ele não percebia que esta base se alterava e alteravam-se assim os elementos determinantes. Também, mesmo reconhecendo que fenômenos da consciência são derivados das condições materiais, ele reduzia a verdadeira manifestação da vida humana justamente a estes elementos da consciência. Ou seja, apesar de reconhecer, por exemplo, que a religião não formava o homem, mas que o

[85] Aqui a consciência preexistente ao indivíduo não se restringe a um *volkgeist* que conforma a consciência individual em cada etapa histórica.

homem formava a religião, ele reconhecia nela sua verdadeira essência: as faculdades do pensar e do sentir infinitos[86] próprias da natureza humana. Vejamos então uma síntese que nos ajuda a expor este e outros pontos aqui discorridos.

> [...] Feuerbach jamais deixou de ser, rigorosamente falando, um hegeliano. A nosso ver, um dos grandes problemas de sua elaboração está em que ele não conseguiu incorporar aquelas que são as conquistas fundamentais de Hegel no plano do método, ou seja, encontrar uma forma adequada de reprodução conceitual do movimento do objeto por meio do exercício do pensamento. Hegel, por um artifício que é, ao mesmo tempo, lógico e imanente, conseguiu propor uma delimitação da verdade mediante o acompanhamento histórico da forma segundo a qual o objeto se apresenta, enquadrando categorialmente o conjunto das conexões causais. Ao proferir que a verdade só se manifesta na sua inteireza *post festum*, ele tomava como fundante do movimento genético o processo como um todo e, como condição da ciência, a exploração pormenorizada de cada uma das esferas e etapas que lhe são constituintes. Somente, portanto, o conhecimento da *coisa em si* é, para Hegel, verdadeiro conhecimento racional e efetivo. Ao contrário, em Feuerbach o entendimento (*Verstand*, que para Hegel é bem menos importante que a razão, *Vernunft*) está restrito à simples inteligibilidade do objeto sensível na sua forma já acabada, pronta, empírica. Aqui a abstração resulta da correta apreensão da estabilidade já determinada deste objeto, sem considerá-lo, entretanto, na sua transformação histórica. Quanto a Marx, acreditamos ser correto afirmar, em primeiro lugar, que não lhe passou despercebida a originalidade das formulações hegelianas quanto ao papel do trabalho na gênese da vida social. Da mesma forma, o pressuposto, provavelmente aprendido com Hegel, de que sem a história não se compreendem as diferentes formas de manifestação da atividade, teve em Marx um impacto que certamente não foi repetido pelas formulações de Feuerbach acerca das determinações de um objeto estático, não-histórico, só reconhecível por meio da certeza sensível. Por outro lado, tanto a categoria *mediação* como a categoria *totalidade* são fundamentais nos sistemas de Hegel e Marx exatamente porque cumprem uma função de dissecar o objeto no interior da articulação das várias esferas da existência: a mediação, porque revela o reino da particularidade (lugar da ciência) no interior do complexo singular-universal, e a totalidade porque, na relação entre as referidas esferas, somente sua consideração pode ser o ponto de partida da conscientização de que as categorias que condicionam o processo social são, ao mesmo tempo, interdependentes e hierarquizadas (RANIERI, 2001, pp. 40-1).

A questão que se coloca então é expor estas características e aplicações do método dialético em Marx. E o que vemos é que quando ele se apropria novamente da dialética hegeliana para usá-la contra a ontologia fixista de Feuerbach pôde encontrar novamente tanto a potência epistemológica dela quanto a fraqueza da concepção ontológica de Feuerbach. A dialética era o instrumento da filosofia hegeliana capaz de

[86] Cf. (FEUERBACH, 1997, p. 44 e ss).

perceber que o real não era algo dado, mas um processo de constituição incessante, que compreende os graus de determinação e interdependência dos objetos no tempo e no espaço. Daí a renitência de Hegel em ver a realidade (que ele chamava de efetividade) como um produto histórico de uma consciência imanente, ainda que de raízes teológicas, como querem alguns. Ou seja, para Hegel o objeto não era um dado acabado e apartado do sujeito, colocado na sua exterioridade apenas. Era um produto com gradações que envolviam graus diversos da manifestação desta racionalidade imanente que guia o devir e que interfere em seu movimento. De onde viria esse desenvolvimento do real? De algo inerente ao próprio real. Para ele o *ser* já continha em si seu contrário e toda manifestação particular deste *ser* sofria internamente um jogo antitético que provocava o próprio desenvolvimento por esta negação. A dialética entraria aí para compreender o movimento interno do objeto — que nada mais é que o desenvolvimento do conceito — e de sua relação com o sujeito, de tal forma que o sujeito não é visto como separado do objeto, mas em íntima relação a ele, pois ambos formam igualmente uma realidade opositora. Este instrumento filosófico então chamado método dialético daria conta de compreender este real em inexorável mutação porque era o único capaz de acompanhar seu movimento em sua contraditoriedade, de tal forma que o movimento do conceito não só acompanhava o movimento como também se refletia no real, porque ligados a uma substância racional que coordena sujeito e objeto. Ou seja, o movimento que determina o efetivo é o do conceito e, portanto, do pensar e nas sendas de um devir gnosiológico mais amplo rumo ao saber absoluto. A realidade (o efetivo) é então subordinada à lógica do conceito. Se ela se apresenta inadequada ou contrária ao seu conceito isso significa tão somente que o que está dado ainda está incompleto, não tendo percorrido integralmente seu movimento determinado pela sua razão interna. E neste momento abre-se a potencialidade da ação consciente do sujeito sobre este movimento de *atualização*.

Assim, uma característica é ver o real como um devir constante que só se apresenta em sua completude tardiamente na história — não a esmo Marx considerava metodologicamente a importância de compreender o menos desenvolvido a partir do

mais desenvolvido: *a anatomia do homem é a chave explicativa da anatomia do macaco*. A história da filosofia, para Hegel, acompanha esta história da realidade em sua contingência. Sua *Fenomenologia* expõe exatamente esta manifestação da consciência contingente dos homens na história. Outro ponto decorrente disso é que no processo gnosiológico humano o singular precede o universal, tal como não poderia deixar de ser para a consciência primitiva ligada aos sentimentos e intuições. No processo ontológico, analogamente, o simples precede o complexo e as realidades inferiores, as superiores. Daí outra característica, o saber empírico, preso às formas determinadas, fixas e singulares, devem ceder espaço ao pensar dialético que transcende estas formas e encontra o universal, a essência por detrás dos meros fenômenos. O conhecimento não coincide com o imediato e é por isso que o processo gnosiológico não pode prescindir de uma mediação da consciência e da abstração. A ontologia materialista[87] pode prescindir da consciência, mas desde que a realidade seja tomada no seu ser aí natural e imediato, sem ação prática humana e sem sínteses racionais: o objeto em sua imediaticidade e não como objeto da consciência. Mas a realidade para Marx é a realidade social e, portanto, não pode ser vista como realidade natural. Além disso, como dissemos, a *efetividade* não se apresenta à certeza sensível (dada pelos sentidos) imediatamente, mas como produto da *mediação* da razão, e se quisermos apreendê-la na sua totalidade devemos fazê-lo não só na remontagem concreta do eixo espacial, mas também no eixo temporal, evidenciando a historicidade do efetivo e seu processo constituinte e a integração explicativa a partir da *totalidade*. Estas características, por sinal, são as marcas distintivas da visão estética do realismo.

Quando nos deparamos sensivelmente com um objeto o percebemos imediatamente. Neste momento nos deparamos com suas propriedades determinadas, mas já aí a sua essência aparece enquanto uma determinação. E embora não tenhamos a apreensão universal e essencial do objeto já o colhemos parcialmente pela intuição e posterior representação[88]. Assim, a *coisa em si* não estaria completamente apartada da

[87] Tal como colocada de forma fixa e mecânica pelos materialistas do século XVIII, como o barão de Holbach (*Sistema da Natureza*), La Mettrie (*O Homem Máquina*), Helvétius, Condillac, Diderot, etc.
[88] Tal como um *iceberg* que revela parte de si ocultando sob as águas profundas sua totalidade.

experiência, e só podemos mesmo atingi-la tendo partido deste primeiro momento abstrato[89]. Por isso que o início histórico de todo conhecimento só pode ser um momento prático. A visão do método dialético chama a necessidade da prática como momento fundante tanto do objeto quanto da consciência que o sujeito tem dele. No entanto, se a realidade em seu início já pode ser parcialmente captada por intuição e representação, em sua inteireza é coisa preênsil apenas à razão dialética. Sem esse movimento da consciência — que é um movimento gnosiológico, mas é também um movimento de extrusão — o real é incompleto e eivado de mendacidade. Só com este desdobrar-se da consciência no real é que torna factível a preensão da essencialidade do *ser* e o que se encontra então nesta essencialidade nada mais é do que um *si mesmo*. Ou seja, o próprio conteúdo racional presente no produto deste movimento. É a extrusão da consciência na coisa que possibilita reencontrar a *coisa em si* que, nesta concepção, nada mais é do que um encontro da consciência consigo mesma, pois é o conteúdo universal do mundo real, ou seja, o mundo da *efetividade*. Daí Hegel sugerir que o *efetivo* é *racional* e o *racional* é *efetivo*. O único método válido, portanto, para se atingir este nível mais oculto daquilo que chamamos efetividade é o *método dialético*.

> A dialética trata da "coisa em si". Mas a "coisa em si" não se manifesta imediatamente ao homem. Para chegar à sua compreensão, é necessário fazer não só um certo esforço, mas também um *détour*. Por este motivo o pensamento dialético distingue entre representação e conceito da coisa, com isso não pretendendo apenas distinguir duas formas e dois graus de *conhecimento* da realidade, mas especificamente e sobretudo duas qualidades da *práxis* humana. A atitude primordial e imediata do homem, em face da realidade, não é a de um abstrato sujeito cognoscente, de uma mente pensante que examina a realidade especulativamente, porém a de um ser que age objetiva e praticamente, de um indivíduo histórico que exerce a sua atividade prática no trato com a natureza e com os outros homens (KOSIK, 1976, p. 9).

Deste arrazoado que Kosik nos apresenta podemos tirar algumas conclusões. De fato, a dialética é apresentada aqui como o método por excelência que conseguiria

---

[89] Hegel, do modo como vimos — mas também Marx — não vê esse processo do conhecimento de forma unilateral e a-histórica, mas o toma como um todo tal como se apresentou na história humana desde suas origens primitivas até as várias formas apresentadas em cada época e que ajudaram a elevar este conhecimento com suas contribuições parciais. Não estaria, pois, olhando a relação contemporânea pura e simples. O pensar filosófico é um produto tardio da história e o pensar dialético tal como se encontra sistematizado em Hegel é um produto tardio da filosofia, mesmo tendo aparecido de forma incipiente desde os pré-socráticos.

captar a essencialidade dos fenômenos aparentes. O movimento da consciência perante o mundo eivado de contradições, a começar por sua apreensão limitada, nada mais seria do que o próprio movimento contraditório apresentado pelas formas inferiores de pensamento ao interagir com o mundo e se perder e reconhecer nele. Exatamente por isso, o pensar dialético é a redenção desta teia e só ele pode reabilitar a consciência e propiciar a saída da contradição que o simples entendimento[90] atinge ao se deparar com seu *ser-outro* e produzir, também no interior desta consciência, o mesmo estranhamento realizado no mundo externo.

> Constitui um lado capital da lógica a intelecção de que a natureza do pensar mesmo é a dialética, de que o pensar enquanto entendimento deve necessariamente cair no negativo de si mesmo — na contradição. O pensar, desesperando de poder [a partir] *de si mesmo* efetuar também a resolução da contradição em que ele mesmo está posto, retorna às soluções e aos calmantes que foram dados ao espírito em outras de suas modalidades e formas (HEGEL, 2005, p. 51).

Se, pois, a consciência humana não estiver aparelhada de um valioso e potente instrumento para desbastar estas contraditoriedades do real e do próprio movimento de apreensão do objeto pelas formas inferiores do pensar, a realidade permanecerá inacessível e fonte de mistificação para os homens. Neste caso, a verdade do fenômeno, a *Ding an sich*, continua inatingível enquanto a realidade abstrata aparente não for recomposta e transcendida por uma lógica que acompanhe a sua contraditoriedade e perfaça a sua integralidade. Afinal, "[...] a negatividade se manifesta no processo mesmo da realidade, tanto que nada que existe é, na forma em que está dado, verdadeiro" (MARCUSE, 1988, p. 123).

Todavia, isso indica que o pensamento cai na — e espelha a — contradição no *entendimento* e só pode sair dela pela dialética. Como diz Hegel, é o pensar "enquanto entendimento" que cai na contradição. Por isso discordamos resolutamente da seguinte afirmação de Markus:

> Para Marx, em troca, o pensamento dialético é produto, expressão necessária, imagem reflexa da vida material alienada da sociedade. E, embora nos *Manuscritos* Marx pressuponha que a dialética (enquanto método), bem como de modo geral todo ser-mediatizado, não mais seja necessária numa

[90] Este momento do *entendimento* não é, como já dissemos, a forma mais adequada que o pensamento pode atingir.

> sociedade liberada da alienação, ele considera ao mesmo tempo a dialética como o único método correto de conhecimento no interior da sociedade alienada. O pensamento dialético, decerto, é pensamento alienado; mas é também o único pensamento capaz de tornar acessível o caráter alienado de si mesmo e da sociedade. A dialética é a lógica da história ainda não humana, mas no caminho de tornar-se tal (MÁRKUS, 1974, p. 44).

Discordamos também porque o próprio autor desta hipótese tenta se explicar no parágrafo seguinte (para fugir de tese análoga de Kojève e Calvez, os quais chama de "historiadores burgueses da filosofia") que não se trata de querer confinar a dialética a uma realidade social alienada, como se não tivesse ela nenhuma relação com outras sociedades ou com a própria natureza[91] (se apoiando em Garaudy). Para isso ele diferencia uma "dialética objetiva" de uma "dialética subjetiva", como se manifestamente a primeira expressasse a dimensão do real governado por suas leis e princípios, enquanto no segundo caso se tratasse de leis de um pensamento reificado e a-científico — "o pensamento dialético é, decerto, pensamento alienado" (*sic!*). Aqui, não obstante o nítido afastamento do autor a tal idéia, essa consciência — a mais correta em tal estado de coisas — beira a definição de consciência ideológica.

O que se considera, posteriormente, é que numa sociedade não mais alienada (estranhada) o pensamento (seu *modus operandi*) reproduza o real tal como ele é. Talvez considere isso por crer que toda a oposição sujeito-objeto esteja reduzida à oposição que se verifica no interior da sociedade estranhada. Assim, falta-nos a explicação do mecanismo mágico que possivelmente supra-sumisse qualquer outra

---

[91] Ou seja, se considera a existência, na teoria marxiana, do movimento dialético mesmo no que tange aos objetos naturais. Não obstante, isso entra em flagrante incongruência com o exposto pelo autor na página 119 de seu livro, que reproduz o distanciamento que Marx mantinha desta idéia de uma dialética da natureza — por jamais ter tratado explicitamente dela, tendo em Engels o único pilar de sustentação e desenvolvimento de tal tese. Para nós, contudo, importa pouco a ausência de um tal tratamento sistemático por parte de Marx, quando tudo leva a crer que, para sua lógica dialética, a contradição e a negatividade são imanentes à própria relação sujeito e objeto (não importa qual sociedade); segundo ela também, nada existe de forma inerte em seu isolamento, nem mesmo na natureza (veja-se sua polêmica com Feuerbach em *A Ideologia Alemã*); por fim, que a grande distinção entre o desenvolvimento natural e o desenvolvimento histórico está no fato da ausência do *telos* por detrás do primeiro, enquanto no segundo, tal elemento é pressuposto e resultado deste desenvolvimento e, portanto, neste estágio, unifica-se a dinâmica destes dois reinos a partir da ação teleológica. E não porque o *telos* suspende e substitui as leis e princípios naturais (muitos deles de complexidade que exigem a superação da lógica formal), mas porque as utiliza estas necessidades a seu favor e reproduz de forma artificial eventos — por vezes até criam novos elementos químicos (átomos) não presentes na natureza que, dado a baixa estabilidade, logo se dissipam.

oposição a partir da eliminação da oposição de classe. Como se, numa sociedade não estranhada, deixássemos de pensar imediatamente tal como o real é dado pela *intuição* e representado pelo *entendimento*. Ou ainda, se levarmos às últimas conseqüências esta hipótese de Markus, uma vez que senso comum coincidiria agora com a cientificidade e mediação do pensamento, teremos que a própria função da ciência desapareceria. Afinal, "toda ciência seria supérflua se houvesse coincidência imediata entre a aparência e a essência das coisas" (MARX, s/ d., p. 939).

> [...] como acabamos de tentar provar, Marx nos *Manuscritos* defende expressamente a idéia de que na sociedade socialista — como resultado do processo dialético de mediação histórica — o conhecimento dessa dialética objetiva pode realizar-se *imediatamente* na sensibilidade refinada e na intuição do homem socialista (MÁRKUS, 1974, p. 45).

A "prova" que ele utiliza — situada numa citação de Marx em nota de rodapé — não satisfaz a rigor algum para uma afirmação desse porte e dificilmente se poderia concordar com a sua interpretação desta tal passagem que, salvo o equívoco estar de nossa parte, não diz o que ele afirma. O que parece não perceber é que a tal passagem não invoca a validade restrita da dialética à historicidade do homem estranhado. O que Marx faz nela é criticar a limitação de Hegel ao ver o princípio negativo da dialética (negação da negação) apenas sob o ângulo da história da filosofia e confinada nessa relação epistemológica entre sujeito e objeto. O objetivo de Marx, portanto, é estender tal princípio também para a relação ontológica do sujeito com o objeto, já que Hegel a reconhece, mas nela vê apenas exteriorização (*Entäusserung*) e estranhamento (*Entfremdung*) coincidindo e, por isso, busca refúgio mesmo é no *em si* racional, ou seja, se refugia novamente para o reino do *espírito*. Deixa, portanto, de ver esta relação na atividade produtiva humana como fenômenos relacionados, mas de forma alguma redutíveis um ao outro[92].

Vimos acima o que a dialética *não é*. Voltemos, pois, a falar de suas características e a relação deste método com a economia. Um outro exemplo de característica dialética está nas categorias herdadas de Hegel, que, como Marx o explicitou em *Miséria da Filosofia*, representava um salto científico quando aplicadas às

[92] Daí o equívoco das traduções portuguesas que não observam esta separação (embora em relação tênue) e reduzem os dois termos num só termo: alienação.

categorias econômicas e derruía a visão naturalista desta ciência. Esta ciência parcial burguesa[93], vítima das vicissitudes do amadurecimento do seu objeto[94] e dependente a uma maior ou menor explicitação da luta de classes[95], produzia um conteúdo que procurava travestir (mesmo quando inconscientemente) a particularidade de leis e do sistema econômico vigente em uma roupagem universal e perene. Esse efeito adverso do *entendimento* na análise econômica provocava a ruptura de uma perspectiva dinâmica dada pelo congelamento extensível destas categorias parciais a toda história. Assim, quanto mais presos à determinação particular empirista de seu objeto, mais se produzia uma visão hipostasiada de história e mais estas teorias se tornavam parciais, arbitrárias e vítimas de seu próprio tempo e contexto[96]; mais se tornavam apologéticas. É deste modo que o mercantilismo produziu a crença metalista do valor; deste modo que o forte poder exercido pela aristocracia agrária produziu a crença sistematizada pelos fisiocratas e, já no período de Marx, a economia-política de Smith, Ricardo, etc.,

---

93 Não devemos estranhar tal termo e a fim de evitar polêmicas tracemos uma analogia ilustrativa. Uma ciência parcial neste caso não deixa nem de ser ciência nem de produzir descobertas genuínas pelo fato de tomar posições *a priori*. Imaginemos o mesmo ocorrendo com a indústria de fármacos que produz certas pesquisas que comprovam a eficácia de um princípio ativo, mas que ao mesmo tempo oculta ou ignora possíveis efeitos colaterais do medicamento. Os interesses inexoráveis a boa parte das pesquisas (sendo eles conscientes ou não) por vezes colidem com o objetivo declarado de cientificidade pura. Cremos não ser necessário demonstrar casos e pesquisas sobre esse lado oculto e inconfesso das publicações de pesquisas científicas. Todavia, isso nem sempre é antinômico ao próprio desenvolvimento desta ciência particular.

94 Como vimos, tanto a incipiência do sujeito (pensar) quanto a incipiência do objeto no seu desenvolvimento afetam a compreensão da totalidade do real.

95 Marx coloca no prefácio à segunda edição de *O Capital* o seguinte arrazoado: "A economia política burguesa, isto é, a que vê na ordem capitalista a configuração definitiva e última da produção social, só pode assumir caráter científico enquanto a luta de classes permaneça latente ou se revele apenas em manifestações esporádicas" (MARX, 2003, pp. 22-3). E explica: "A burguesia conquistara poder político, na França e na Inglaterra. Daí em diante, a luta de classes adquiriu, prática e teoricamente, formas mais definidas e ameaçadoras. Soou o dobre de finados da ciência econômica burguesa. Não interessava mais saber se este ou aquele teorema era verdadeiro ou não; mas importava saber o que, para o capital, era útil ou prejudicial, conveniente ou inconveniente, o que contrariava ou não a ordenação policial. Os pesquisadores desinteressados foram substituídos por espadachins mercenários, a investigação científica imparcial cedeu seu lugar à consciência deformada e às intenções perversas da apologética (MARX, 2003, pp. 23-4). Assim, vê-se que a limitação não deriva somente da limitação das categorias oriundas do entendimento, mas também pela má ciência praticada de forma constrita aos interesses de classe que provocaram a degeneração da cientificidade da economia clássica. "Na realidade" diferentemente dela, "a economia vulgar se limita a interpretar, a sistematizar e a pregar doutrinariamente as idéias dos agentes do capital, prisioneiros das relações de produção burguesas" (MARX, s/ d., p. 939).

96 Para deleite da metodologia sugerida por Löwy em: (LÖWY, 2002).

vinculadas ao industrialismo, chegou à fonte do valor no trabalho e igualmente bem próximo da descoberta do mecanismo de extração e exploração representado pela *mais-valia*. Porém, sem jamais chegar a uma explicitação causal no trabalho não pago[97]. A questão que fica pode muito bem ser a seguinte: se o limite foi estabelecido pela vinculação a uma ideologia de classe ou se foi mesmo um limite metodológico da própria economia-política ligada ao empirismo e às categorias do *entendimento*. O que temos em mãos representa uma síntese dos dois. A ciência particular (e mais aquelas propriamente no interior das ciências sociais) limitada tanto quanto a consciência ideologicamente orientada produzem resultados não muitos distintos, mas por certo inferiores no que concerne ao lado ideológico.

Marx e a dialética por ele aplicada à economia-política[98] devassaram a imobilidade da antiga produção burguesa e restituíram ao objeto econômico o movimento e a historicidade das categorias perdidos pela produção deficiente por parte dos economistas anteriores. Além disso, sua preocupação não era reconstituir apenas um quadro econômico parcial, mas, após isso, demonstrá-lo como um similar primeiro-motor ontológico da humanidade. Ou seja, buscou-se através desta apropriação econômica supra-sumida pela dialética a reconstrução do movimento ontológico pelo qual passa a humanidade e que determinava à sua época o *ser social* na forma de uma cisão ainda mais elevada e estranhada entre vida social e individual; fase na qual as suas leis particulares refletiam esta cisão, posto que eram emanadas de uma sociedade de classes e igualmente tinham uma inter-relação determinante para com a totalidade social. Em parte isso foi facultado pela direta aplicação dialética a uma teoria parcial da sociedade e, segundo, graças ao objeto social que atingia um ponto mais elevado de sua configuração e dinâmica espaço-temporalmente no *lócus* deste pensador: a Inglaterra do

---

[97] Sobre a relação dos economistas e a lei do valor anteriormente a Marx, Cf. (TEIXEIRA, 2004).

[98] Marx explicita que esta aplicação jamais havia sido realizada. Referindo-se ao método dialético, ele diz: "[...] Há a considerar o reverso da medalha: **o método de análise que utilizei e que ainda não fora aplicado aos problemas econômicos** torna bastante árdua a leitura dos primeiros capítulos" (MARX, 2003, p. 31). Isso representava também o testemunho na maturidade de sua crítica à Proudhon que declaradamente procurou realizar tal aplicação. Mas não a contento de Marx que, com mordacidade, revela que este socialista teria ficado aquém das duas: seja da dialética ou da economia-política. Cf. (MARX, 2001).

século XIX. É, como já vimos, pelo ser mais desenvolvido que se pode compreender o menos desenvolvido[99].

> Nesta obra, o que tenho de pesquisar é o modo de produção capitalista e as correspondentes relações de produção e de circulação. Até agora, a Inglaterra é o campo clássico dessa produção. Este o motivo por que a tomei como principal ilustração de minha explanação teórica. [...] Intrinsecamente, a questão que se debate aqui não é o maior ou menor grau de desenvolvimento dos antagonismos sociais oriundos das leis naturais da produção capitalista, mas estas leis naturais, estas tendências que operam e se impõem com férrea necessidade. O país mais desenvolvido não faz mais do que representar a imagem futura do menos desenvolvido (MARX, 2003, p. 16).

É por esta razão que aproximamos todo o edifício de Marx a uma filosofia, pois isso nos fornece o reconhecimento de que ele seguiu as bases dialéticas como aparecem em Hegel ligada a uma ciência universal superior, reconhecendo que as leis e conteúdos determinados se unem a um quadro universal do *ser* em seu movimento. Por isso a aproximação da economia é apenas um instrumento de sua real preocupação que se funda na busca (encontrada logo no início de sua filosofia) do elemento ontológico unificador da totalidade social[100] — encontrada tal substância na atividade produtiva humana. Ademais, o escopo de sua "ciência universal" está para além do *ser* determinado, indo de encontro ao movimento efetivo e ao *vir-a-ser* dado potencialmente na sociabilidade do capital: o comunismo. Esse conteúdo filosófico explícito em Marx só está paradoxalmente oculto para quem se prende às terminologias que, por estarem carregadas pelo vício especulativo, foram muitas vezes substituídas e parte delas teve seus conteúdos alterados, mas jamais foram abandonadas. O mesmo se passou nas categorias econômicas, capazes de uma explicação moribunda da configuração particular assumida contemporaneamente.

---

[99] Isso já era um preceito hegeliano inerente ao sistema deste filósofo exposto em sua *Fenomenologia do Espírito*. Só mediante o desenvolvimento histórico do *espírito* é que o mesmo pode vir a compreender a si mesmo. Mas a pretensão de completude é equivocada. O espírito tomado na completude da autoconsciência só pode ser um produto *post festum* como resultado de uma prática. Jamais, portanto, a fonte de emanação do real.

[100] Aqui tal elemento unificador possui uma relação com o elemento encontrado em Hegel, mas diametralmente oposto. No primeiro temos a práxis do *espírito* enquanto no segundo temos o espírito da *práxis*, ou seja, no primeiro a *consciência* está por detrás do *ser*, no segundo, o *ser* está por detrás da *consciência*.

Esse caminho de apropriação também das conquistas das ciências particulares não é uma contradição, mas um reconhecimento da validade analítica que disseca o real em abstrações cada vez mais simples. A decomposição é uma parte importante do movimento científico dialético que lida com o retorno sintético à totalidade, desta vez recomposta pelo desvelo de seus nexos mais elementares.

Devido a isso é que o sistema filosófico de Hegel, apesar de sua contundência sobre a preponderância da filosofia perante as ciências empíricas e as religiões, não as despreza totalmente como formas de apreensão humanas do universal. Com relação às ciências empíricas, embora se tratando de um proceder completamente diferente das religiões, o que se verifica é que ela engendra pesquisas nos níveis positivos da realidade e resgata já leis e o gênero particular das coisas e por isso deve a filosofia se apropriar destas conquistas e não negá-las. As ciências fornecem material para a filosofia na medida em que classificam e descobrem leis, gêneros etc. perpetrados pela investigação empírica.

> As ciências empíricas, de um lado, não ficam no perceber das *singularidades* do fenômeno; mas, pensando, elas elaboram o material para a filosofia, enquanto descobrem as determinações universais, os gêneros e as leis: preparam assim aquele primeiro conteúdo do particular para que possa ser acolhido pela filosofia. Incluem com isso, de outra parte, para o pensar a premência de progredir, ele mesmo, até a essas determinações concretas (HEGEL, 2005, p. 53).

É dessa forma, diz-nos Hegel, que o trabalho científico, — como mediação do pensamento perante as formas diversas e contingentes da natureza — ao se debruçar sobre a natureza e a ela pesquisar e classificar, vai dando ao vasto mundo irracional do *ser-aí* uma configuração racional[101]. Ou seja, o pensamento do sujeito nesta prática transcende este mundo meramente material e repleto de *singularidades*

---

[101] A chamada realidade material, para a dialética, possui uma valoração subalterna a outros níveis mais elevados de realidade. Este vasto território material, que ele chama de território do *ser-aí* (*dasein*) forma o mundo da contingência. Portanto, não possui nenhum valor racional e nem, conseqüentemente, poder intelectivo. Somente sob o domínio da consciência, quando ela se apropria do *ser-aí*, é que este território assume uma *efetividade* para os homens e para a consciência. Assim, o contingente só tem o valor de poder ser algo efetivo, mas não é a *efetividade* e, portanto, essa realidade que poderíamos chamar de mais material é, para Hegel, uma dimensão menos concreta para os sujeitos históricos. Aqui, portanto, materialidade e concreticidade não são termos sinônimos nem para Hegel e nem para Marx, mas dimensões de uma mesma realidade.

aparentemente desconexas e, com isso, resgata dele o conteúdo racional oculto. Transforma a *realidade* (*Realität*) em *efetividade* (*Wirklichkeit*). A diferença entre uma dimensão e outra da vida humana é que nesta última já há um conteúdo racional e uma ação ordenadora e integração do sujeito no objeto[102]. Este primeiro passo de mediação da consciência marca uma saída do mundo das *singularidades* para uma formulação e compreensão das *particularidades*. Mas mesmo aqui o trabalho da consciência ainda não se encontra completo, ainda que se tenha atingido níveis mais concretos do *ser* mediante esta apreensão particular científica, e é por isso que a propriedade da dialética aqui descreve a forma negativa pela qual a consciência se apropria do objeto (já um objeto da consciência) transpondo-o para uma síntese construída sob a negação desta primeira ordenação de cunho mais imediato, gerando assim um novo nível superior de realidade que se torna efetiva, porque racional. E é por isso que

> A dialética não considera os produtos fixados, as configurações e os objetos, todo o conjunto do mundo material reificado, como algo originário e independente. Do mesmo modo como assim não considera o mundo das representações e do pensamento comum, não os aceita sob o seu aspecto imediato: submete-os a um exame em que as formas reificadas do mundo objetivo e ideal se diluem, perdem a sua fixidez, naturalidade e pretensa originalidade para se mostrarem como fenômenos derivados e mediatos, como sedimentos e produtos da *práxis* social da humanidade (KOSIK, 1976, p. 17).

Essa descrição de Kosik revela que as categorias do senso comum que compõe um quadro devem ser negadas. A ciência já opera parte desse movimento com a sua decomposição, mas ainda assim torna a cair em elementos fixos e abstratos (isolamento e afastamento ainda de um quadro de totalidade inabarcável pela simples mediação sensível e particular). Há, pois, dimensões do real que, por se tratarem de elementos espirituais de uma consciência social ou mesmo por serem elementos altamente complexos, tal decomposição e recomposição só podem ser realizadas pela própria consciência. É por isso que Marx declara:

> [...] na análise das formas econômicas, não se pode utilizar nem microscópio nem reagentes químicos. A capacidade de abstração substitui esses meios. A

[102] Cabe lembrar, como já falamos, que este conteúdo fornecido pela mediação da consciência no mundo não se dá exclusivamente nesta esfera científica da vida humana, mas também em todas as dimensões em que o homem altera a natureza e a si mesmo, não se limitando às formas de produção material, mas compreendendo também a produção moral, artística, etc.

> célula econômica da sociedade burguesa é a forma mercadoria, que reveste o produto do trabalho, ou a forma de valor assumida pela mercadoria. Sua análise parece, ao profano, pura maquinação de minuciosidades. Trata-se, realmente, de minuciosidades, mas análogas àquelas da anatomia microscópica (MARX, 2003, p. 16).

É somente essa capacidade de abstração que faculta a consciência se apropriar do complexo e do universal, primeiro como decomposição dos níveis imediatos e, em seguida, pela recomposição destas partes do real como totalidade. Eis a importância inaugurada pela dialética aplicada às questões econômicas. Mesmo que o movimento do *entendimento*, quando devidamente executado, já garanta uma parte deste trabalho (decomposição), a consciência não se deve estagnar nestas abstrações isoladas, devendo, pois, percorrer o caminho de síntese no sujeito. Daí Hegel dizer que, "[...] de fato, o pensar é essencialmente a negação de algo imediatamente dado" (HEGEL, 1995, p. 53). Devido a isso é que Marx nos diz:

> É mister, sem dúvida, distinguir, formalmente, o método de exposição do método de pesquisa. A investigação tem de apoderar-se da matéria, em seus pormenores, de analisar suas diferentes formas de desenvolvimento e de perquirir a conexão íntima que há entre elas. Só depois de concluído esse trabalho é que se pode descrever, adequadamente, o movimento real. Se isto se consegue, ficará espelhada, no plano ideal, a vida da realidade pesquisada, o que pode dar a impressão de uma construção *a priori* (MARX, 2003, p. 28).

É sabido que Marx, enquanto redigia *O Capital*, se empenhou em se debruçar também sobre a *Ciência da Lógica* de Hegel. Contudo, sabemos também que Marx, em momento algum de sua trajetória teórica, se dedicou em fazer um grande tratado epistemológico sobre o método[103]. De modo que a apropriação da *dialética* por Marx é motivo ainda de debates no interior do marxismo. Entretanto, da forma como aparece no próprio Marx, é inegável a avaliação da extrema influência que Hegel terá para o autor de *O Capital*. Influência que nem sempre é lembrada e muitas vezes escondida de forma deliberada, crendo que, com isso, livrariam a biografia de Marx de uma suposta e deletéria influência de um autor reconhecidamente idealista e metafísico. Este esquecimento, conforme nos lembra Ricardo Musse, foi lembrado por Lukács em *História e Consciência de Classe*.

---

[103] "Um dos projetos mais caros a Marx era aquele de, uma vez terminado *O Capital*, desenvolver sucintamente e recapitular o essencial de sua concepção filosófica, a dialética materialista. Trata-se do manuscrito que Engels tentou inutilmente encontrar no legado de Marx" (MÁRKUS, 1974, p. 80).

> Uma dimensão desse esquecimento tem nome próprio: Georg Wilhelm Friedrich Hegel. A omissão da dívida de Marx para com ele teria gerado [...] graves deturpações no marxismo da Segunda Internacional: a) a consideração da dialética em Marx como um acréscimo estilístico a ser eliminado em nome do interesse científico; b) o não-reconhecimento de que categorias decisivas, utilizadas com freqüência em *O Capital*, foram desenvolvidas antes na *Ciência da Lógica* (MUSSI, 2005, p. 369).

Esse esquecimento contrasta com a própria afirmação de Marx no prefácio à Segunda Edição inglesa de *O Capital*, na qual declara que, ao contrário dos epígonos hegelianos que o chutavam, ele defendia o poderoso instrumental do método dialético hegeliano. Diz ele: "Confessei-me, então, abertamente discípulo daquele grande pensador [Hegel], e, no capítulo sobre a teoria do valor, joguei, várias vezes, com seus modos de expressão peculiares" (MARX, 2003, pp. 28-9)[104]. E, embora não concordasse com o fundamento ontológico na base deste método, o tomava para si eliminando tão somente seu princípio idealista de constituição do real, dado o fato de que a grandiosidade de Hegel pôde fornecer uma base lógica que ultrapassava — ao se prender ao movimento do conteúdo real — o formalismo positivo da *lógica* aristotélica. Se o real tal como nos chega oculta a verdade maior e universal, cabe à consciência o papel e a tarefa de classificar e apreender as leis que ordenam o real. As leis dos fenômenos são imanentes ao mundo e às coisas, mas devem ser devidamente captadas em seu devir, em seu movimento. Mas estas leis e movimento estão, na maior parte das vezes, ocultas de nossos olhos. Do mesmo modo, elas se revelam, posto seu caráter particular, emanações históricas que possuem um movimento de emersão e desaparecimento, o que revela que a antiga *lógica formal* era inadequada e insuficiente para esta tarefa, pois tanto no caso do objeto externo quanto das leis particulares o que parece haver de mais constante e fixo (a forma exterior) é o que há de mais evanescente.

---

[104] Por que então ter de afirmar algo que o próprio autor reconheceu abertamente? Essa é apenas mais uma questão decorrente da força política que o marxismo representou no século XIX e XX (e, cremos, XXI). Todavia, o efeito colateral foi que a apropriação desta teoria como arma política e a pretensa autoridade que muitos marxistas sonharam ter sobre ela acabaram por provocar um mosaico de distorções em todos os lugares nos quais foi apropriada (seja na academia, militância política ou doutrina oficial de Estado).

Daí a acertada consideração de Marx ao permanecer fiel à lógica hegeliana que funda o verdadeiro método, que vai do abstrato ao efetivo, coisa que só pode ser engendrada pelo *pensar*, mas igualmente pela negação do pensar sobre as formas imediatas do pensar (uma razão negativa). Ou seja, um método que nega a realidade que lhe é apresentada para a apreender a partir de seus inúmeros elementos constitutivos e inacessíveis ao saber imediato. Para se chegar ao processo de constituição deste elemento ontológico essencial — que se apresenta como um constante *vir-a-ser* — deve-se transcender o momento atual e fenomênico do *ser* dado e ser capaz de reconstituir este movimento pela supra-sunção das formas mediante abstração e síntese conceitual no interior da consciência. Por isso Marx declarava que a dialética era

> Manifestamente o método cientificamente exato. O concreto é concreto porque é a síntese de muitas determinações, isto é, unidade do diverso. Por isso o concreto aparece no pensamento como o processo da síntese, como resultado, não como ponto de partida, ainda que seja o ponto de partida efetivo e, portanto, o ponto de partida também da intuição e da representação. No primeiro método [método da economia-política], a representação plena volatiliza-se em determinações abstratas, no segundo, as determinações abstratas conduzem à reprodução do concreto por meio do pensamento. Por isso é que Hegel caiu na ilusão de conceber o real como resultado do pensamento que se sintetiza em si, se aprofunda em si, e se move por si mesmo; enquanto que o método que consiste em elevar-se do abstrato ao concreto *não é senão a maneira de proceder do pensamento* para se apropriar do concreto, para reproduzi-lo como concreto pensado. Mas este não é *de modo nenhum* o processo da gênese do próprio concreto (MARX, 1978, pp. 116-7).

Do exposto, o que se verifica aqui é que Marx, ao supra-sumir as categorias e o método da economia-política através das lentes da dialética, derruba tanto a unilateralidade empírica, quanto certas tendências metafísicas desta ciência. A antiga economia ora trata o real como dado e ora com especulações subjetivas naturalizantes, tendência própria de um proceder metafísico. Querem partir da representação mais sensível como o mais concreto, mas só encontram uma abstração isolada sem concretude, pois o que se apresenta como o mais sensível pressupõe uma série de elementos e relações que não aparecem no nível empírico. Vemos a *população* como um todo caótico sem distinção, sem perceber nela as *classes* que a dividem e a tornam um todo cindido. Caindo nas *classes*, teríamos de nos aprofundar ainda mais para reter o fundamento desta categoria: o *trabalho assalariado* e o *capital*. Caindo aqui, teríamos ainda

de desvendar os pressupostos determinantes desta relação social, tais como a *divisão social do trabalho*, a *troca*, *distribuição*; estas pressupõe o *mercado mundial*, etc.

> [...] se começássemos pela população, teríamos uma representação caótica do todo, e através de uma determinação mais precisa, através de uma análise, chegaríamos a conceitos cada vez mais simples; do concreto idealizado passaríamos a abstrações cada vez mais tênues até atingirmos determinações as mais simples. Chegados a este ponto, teríamos que voltar a fazer a viagem de modo inverso, até dar de novo com a população, mas desta vez não com uma representação caótica de um todo, porém com uma rica totalidade de determinações e relações diversas. O primeiro constitui o caminho que foi historicamente seguido pela nascente economia (MARX, 1978, p. 116).

Por isso Marx diz que partir do sensível e o que aparece de forma imediata — tal como diz a dialética — é um erro que nos levaria a abstrações cada vez mais simples e perdendo a dimensão da totalidade. Esse caminho é o caminho percorrido pela *análise*, ou seja, pela operação de separação e distinção (decomposição) em categorias menores e mais simples. Mas caindo no mais simples perdemos a concreção. Pois o *concreto* para a dialética — ao contrário do seu significado vulgar, como já dissemos — não é o mais sensível, mas aquilo que reúne em si a síntese de todos os elementos simples. Pela *análise* tal como procede o *entendimento* o que alcançaríamos é somente o abstrato fragmentário. Daí a importância da dialética como crítica deste método analítico e como nova operação de subida para o concreto através da síntese. E por isso o correto mesmo não é partir do mais determinado das formas sensíveis, mas do mais *geral* e *abstrato*. A partir destas categorias é que poderíamos compreender as suas manifestações particulares na história. Mais isso não quer dizer que estas, por serem abstrações do pensamento, sejam criações mentais. São categorias traduzidas do real ao pensamento, embora não se veja sensivelmente estas categorias no real a não ser por suas manifestações e resultados sensíveis (daí ser ela parte de uma metafísica). Se tais categorias não tiverem sido captadas, deverão sê-lo pela análise. Acontece que Marx, ao se apropriar da economia-política mesmo de forma crítica — como já expomos — parte deste trabalho já havia sido realizado pelos economistas clássicos, principalmente Smith e Ricardo. Temos a seguir uma passagem que ilustra tudo isso:

> Um enorme progresso se deve a Adam Smith, que rejeitou toda determinação particular da atividade criadora de riqueza, considerando apenas o trabalho puro e simples, isto é, nem o trabalho industrial, nem o

> trabalho comercial, nem o trabalho agrícola, mas todas as formas de trabalho. Com a generalidade abstrata da atividade criadora de riqueza, igualmente se manifesta então a generalidade do objeto determinador da riqueza, o produto em absoluto, ou ainda, o trabalho em geral, mas enquanto trabalho passado, trabalho objetivado (MARX, 1978, p. 119).

Mas Marx também adverte para o fato de que o encontro com as categorias mais gerais que congregam as variadas formas históricas não é um mérito puramente pessoal epistemológico. Depende, sobretudo, do movimento ontológico ter revelado já em parte, no caráter formal, essa substância geral. Daí que somente a partir do mais complexo é que se pode chegar à verdade do mais simples. O que nas espécies animais inferiores indica uma forma superior não pode, ao contrário, ser compreendido senão quando se conhece a forma superior" (MARX, 1978, p. 120). Explicando o que se passa no caso da economia, Marx mostra que o caráter geral do trabalho só pode ser atingido em parte por Smith porque também o movimento assim já o revelava em parte no fato do capitalismo tomar em consideração apenas o caráter geral, abstrato do trabalho[105]. Portanto, não tomá-lo enquanto forma, mas enquanto conteúdo, substância determinante do valor e, por conseguinte, base das formas determinadas do valor expropriado: *lucro*, *renda* e *juro*.

> A indiferença em relação ao gênero de trabalho determinado pressupõe uma totalidade muito desenvolvida de gêneros de trabalho efetivos, nenhum dos quais domina os demais. Tampouco se produzem as abstrações mais gerais senão onde existe o desenvolvimento concreto mais rico, onde um aparece como comum a muitos, comum a todos. Então já não pode ser pensado somente sob uma forma particular. Por outro lado, esta abstração do trabalho em geral não é apenas o resultado intelectual de uma totalidade concreta de trabalhos. A indiferença em relação ao trabalho determinado

[105] Esse caráter geral de algumas categorias, tal como aparecerá no nosso tratamento com a categoria homem na parte sobre o humanismo, pode muito bem ser confundida com algum princípio metafísico de realidade supra-histórica. De fato é supra-histórica, pois perpassa todas as formações sociais e, portanto, presente em toda a história humana. Muitas outras categorias gerais possuem característica análoga, dado que são tomadas pelo seu conteúdo universal e, portanto, presente como realidade racional em toda a história e só por isso podem compor o que chamamos de sua substância ou essência. Porém, isso jamais quer dizer que tenham a mesma força e manifestação ao longo da história. O valor, tanto quanto o trabalho, já estava presente na antiguidade clássica, mas pouca força de determinação se apresentava nestas categorias. Só com o desenrolar da história é que presenciamos a irrupção destas categorias no nível ontológico e, portanto, somente nesta realidade complexa é que se pode evidenciar o caráter contingente do *modus vivendi* guiado primitivamente ainda pelas formas de *intuição* e *representação*. A racionalização da vida vista pela sociologia weberiana não é uma especulação e tem justamente neste fenômeno basal do *ser social* a sua fundamentação empírica. Marx apenas se recusava ver nesse fenômeno real uma pura positividade (como Hegel) ou pura negatividade (como Weber).

> corresponde a uma forma de sociedade na qual os indivíduos podem passar com facilidade de um trabalho a outro e na qual o gênero determinado de trabalho é fortuito, e, portanto, é-lhes indiferente. Neste caso o trabalho se converteu não só como categoria, mas na efetividade em um meio de produzir riqueza em geral, deixando, como determinação, de se confundir com o indivíduo em sua particularidade. Este estado de coisas se encontra mais desenvolvido na forma de existência mais moderna da sociedade burguesa — nos Estados Unidos. Aí, pois, a abstração da categoria "trabalho", "trabalho em geral", trabalho *sans phrase* (sem rodeios), ponto de partida da Economia moderna, torna-se pela primeira vez praticamente verdadeira. Assim, a abstração mais simples, que a Economia moderna situa em primeiro lugar e que exprime uma relação muito antiga e válida para todas as formas de sociedade, só aparece no entanto nesta abstração praticamente verdadeira como categoria da sociedade mais moderna (MARX, 1978, pp. 119-0).

Não obstante, mesmo tendo o plano ontológico mesmo já oferecido esta revelação da categoria geral e, portanto, tornar a apreensão da categoria mais geral do trabalho pela abstração mais fácil, economistas como Ricardo sofriam ainda pelo ranço do proceder da certeza sensível. Assim, sofria ele uma limitação justamente pela recorrente queda nas determinações particulares, o que o impedia de aprofundar a decomposição pela abstração e chegar até as categorias mais gerais. Marx revela a sua crítica a ele não por ser abstrato demais, tal como o acusavam seus contemporâneos, mas pelo contrário, ser refém do *ser* determinado.

> "O pensamento de Ricardo é acusado de ser abstrato demais, mas a reprovação inversa é que seria justificada: falta-lhe poder de abstração; quando trata dos valores das mercadorias, é incapaz de esquecer os lucros, os quais aparecem para ele como resultado da concorrência" [MARX *apud* ROSDOLSKY]. O mesmo se poderia dizer das outras partes de sua obra: seu conceito de capital, de trabalho assalariado, de dinheiro etc. (ROSDOLSKY, 2001, p. 471).

Outro defeito deste usual método da economia-política criticada por Marx era o caráter metafísico de busca de leis gerais (ao invés das categorias gerais) que determinariam a produção humana de forma supra-histórica (a-histórica). É o caso da busca de certos pensadores sociais do século XIX como Saint Simon e outros socialistas.

> De outro lado, o caráter não dialético das análises teóricas de Ricardo e dos clássicos se revela na "sistemática supressão das categorias mediadoras", no afã de "deduzir diretamente" os fenômenos que ocorrem na superfície da vida econômica "por abstração direta, a partir da lei geral ou pelo uso de

> argumentos engenhosos para mostrar que eles estão de acordo com essa lei" (ROSDOLSKY, 2001, p. 470).

Como então evitar esta dupla armadilha? De um lado a prisão do empirismo e das formas determinadas. De outro, o impulso metafísico de querer naturalizar e eternizar as formas dadas no presente ao estendê-las a toda a história e todas as formações sociais. Como utilizar o método dialético e seus artifícios sintéticos sem proceder de forma arbitrária e reconstruir um objeto de forma puramente volitiva e subjetiva? Parte desta solução já foi apresentada aqui. Na análise para o encontro das categorias simples e gerais o pensamento deve se balizar em parte pelas formas sensíveis. Nem mesmo Hegel desprezou a realidade objetiva e as conquistas da ciência. Portanto, o irromper das categorias no plano ontológico é pressuposto de toda epistemologia que se pretenda válida. A metafísica ignora isso estendendo categorias do presente para toda a história ou então inserindo de forma voluntária ou involuntária categorias puramente oriundas da imaginação. O utopismo procede deste mesmo modo.

Mas se a realidade sensível não é desprezível e se a análise deverá também se balizar pelo dado, como evitar a prisão deste momento empírico[106]? Também como já falamos, o momento negativo da dialética aqui deve se apresentar como força demolidora de toda suposta fixidez histórica. A forma presente deve, pois, ser vista sempre como contingente e evanescente e a causação de seu movimento deve ser buscado nos elementos subjacentes e gerais sem, no entanto, serem apreendidos como elementos eternos. Esse movimento do pensamento é o único capaz de reconstituir uma realidade concreta, tal como já foi demonstrado em citação de Marx acima. Mas isso não quer dizer que este movimento gnosiológico construa a realidade mesma fora do homem, ao menos não sem as formas prático-sensíveis.

> [...] a totalidade concreta, como totalidade de pensamentos, como um concreto de pensamentos, é de fato um produto do pensar, do conceber; não é de modo nenhum o produto do conceito que pensa separado e acima da intuição e da representação, e que se engendra a si mesmo, mas da

[106] Tanto elementos metafísicos tais como estes descritos acima quanto uma possível prisão deste momento do *entendimento* se apresentam como indícios da causação do suposto "recuo" de Marx na passagem já citada do livro III de *O Capital*. Mas sua consideração será dada oportunamente.

> elaboração da intuição e da representação em conceitos. O todo, tal como aparece no cérebro, como um todo de pensamentos, é um produto do cérebro pensante que se apropria do mundo do único modo que lhe é possível, modo que difere do modo artístico, religioso e prático-mental de se apropriar fora do cérebro, isto é, na medida em que o cérebro não se comporta se não especulativamente, teoricamente. Por isso também, no método teórico [da economia política], o sujeito — a sociedade — deve figurar sempre na representação como pressuposição (MARX, 1978, p. 117).

Aqui se mostra a crítica de Marx à ilusão que se encontra em Hegel de que a reconstituição mental engendra o próprio real. Afirma a prioridade ontológica do *ser* em detrimento do pensar ao dizer que o sujeito — a sociedade[107] — deve figurar como pressuposto. O conceito é o produto da história e não sua causa. É essa a crítica que marca uma completa inversão da dialética de Hegel, uma inversão materialista, mas que de modo algum se volta contra todos estes mecanismos lógicos da dialética, mas contra a base do processo ontológico dado de forma mística e idealista em Hegel[108].

Marx, portanto, alude ao fato de que o concreto é efetivamente o ponto de partida, mas apenas enquanto expressa um resultado, uma síntese que não obstante se encontra velada. De fato é o momento imediato, no qual a consciência se depara com o objeto enquanto um resultado histórico e, portanto, o ponto de partida histórico para o homem refletir e pensar — prioridade do *ser* tal como posto por Feuerbach. Contudo, não podemos esquecer que estas formas de pensamento — tal como ele bem explica pelas categorias mencionadas de *intuição* e de *representação* presentes na *Ciência da Lógica* — são responsáveis pela consciência contingente e limitada, base também de todo pensar mistificador e ideológico. Ou seja, é o ponto de partida para que os homens pensem, mas este pensar não é o pensar dialético ou filosófico, e sim o mero pensar ainda preso ao objeto e sua manifestação determinada. Mas como vimos, o pensamento dialético jamais está preso a este primeiro ponto de partida determinado da consciência

---

[107] O verdadeiro ser para Hegel também é o sujeito: o *ser social* em sua manifestação racional e consciente.

[108] Lembrando o que Marx dissera: "Hegel caiu na ilusão de conceber o real como resultado do pensamento que se sintetiza em si, se aprofunda em si, e se move por si mesmo; enquanto que o método que consiste em elevar-se do abstrato ao concreto *não é senão a maneira de proceder do pensamento* para se apropriar do concreto, para reproduzi-lo como concreto pensado. Mas este não é *de modo nenhum* o processo da gênese do próprio concreto" (MARX, 1978, p. 117). Está claro aqui, mais que no prefácio de *O Capital*, que a ruptura entre Marx e Hegel se dá no nível ontológico e não no epistemológico.

na história. Ao contrário, não parte do objeto isolado, mas de sua relação histórica consigo para desbastar o mundo da *pseudo-concreticidade* do real. Neste sentido, o concreto é visto como uma síntese de determinações, mas estas determinações são representantes do *ser-outro* e do momento estranhado da essência. Transcender este momento estranhado — e naturalista — da relação sujeito e objeto é tarefa do pensar dialético.

O problema na formulação de Hegel é que justamente este movimento de ordenação do caos inicial ou da supressão desse estranhamento no plano do pensamento é visto como a gênese do próprio real. E esta é a grande divergência que Marx tem para com seu grande mestre. Todavia, como também está claro acima, a diferença brutal é que Marx, apesar de colocar a consciência como momento fundamental da transcendência científica, não coloca nela a fonte da realidade da qual apreende. Ou seja, se o ato científico parte da prioridade da consciência, o mesmo não é válido para a gênese do real. A remontagem do real na cabeça dos homens nada tem a ver com a criação desta realidade, por mais que esse processo tenha também potencialmente um desdobramento prático. É por isso que pensamos — e unicamente por isso — que Marx dirá:

> Meu método dialético, por seu fundamento, difere do método hegeliano, sendo a ele inteiramente oposto. Para Hegel, o processo do pensamento — que ele transforma em sujeito autônomo sob o nome de idéia — é o criador do real, e o real é apenas sua manifestação externa. Para mim, ao contrário, o ideal não é mais do que o material transposto para a cabeça do ser humano e por ela interpretado (MARX, 2003, p. 28).

Por isso dissemos que para Hegel a *lógica* e a *ontologia* coincidem. Esse fundamento ontológico hegeliano colocado no *espírito* não será, como já dissemos, adotado por Marx. Ao contrário, Marx irá colocar como fundamento ontológico do *espírito* o próprio trabalho humano, invertendo a relação de determinação. Talvez por isso que se diga que seu método seja o oposto de Hegel. O que de forma alguma quer dizer que não se apropria do método dialético verdadeiramente hegeliano no que tange à forma de condução da apreensão e remontagem do real no âmbito conceitual da consciência filosófica, bem como desta sua imanente lógica.

Essa leitura que fazemos aqui não parece despropositada após os dizeres do próprio Marx também sobre este método — "meu método dialético". Dizeres em que Marx coloca a devida importância de Hegel para formular um poderoso instrumento intelectual que atravessa as paredes fenomênicas e traz à luz a verdade universal aí escondida, mas seguindo a lógica histórica do objeto na sua relação com o sujeito, evitando assim a arbitrariedade do viés especulativo inerente ao idealismo.

> A mistificação por que passa a dialética nas mãos de Hegel não o impediu de ser o primeiro a apresentar suas formas gerais de movimento, de maneira ampla e consciente. Em Hegel, a dialética está de cabeça para baixo. É necessário pô-la de cabeça para cima, a fim de descobrir a substância racional dentro do invólucro místico (MARX, 2003, pp. 28-9)[109].

Essas declarações são explícitas demais para que ainda surjam dúvidas ou ocultações da enorme dívida de Marx e Engels para com este pensador. Enorme porque a apropriação e uso da dialética representam o essencial e o mais complexo desta nova "ciência universal" fundada por estes pensadores. O princípio materialista já era algo posto a algum tempo, antes mesmo de Feuerbach e o grande enigma e a grande dificuldade eram dar conta do movimento contraditório do *ser* que se apresenta à

[109] Do mesmo modo que Kant fôra despertado pelo ceticismo de Hume, Marx o fôra por Feuerbach. O que em nenhum dos casos quer dizer que aderiram à filosofia destes pensadores que forneceram a ambos o ponto de inflexão. Constata-se o contrário disso nos dois casos. Sobre o fundamento materialista, podemos dizer (com ressalvas ao termo "completo" exposto por Plekhanov): "Esta caracterização pressupõe um acordo completo com Feuerbach, em primeiro lugar, no que concerne à opinião sobre a "idéia" de Hegel e, em segundo, no que concerne às relações entre o pensamento e o ser. Apenas um homem convencido da justeza do princípio fundamental da filosofia de Feuerbach — não é o pensar que condiciona o ser, mas o ser que condiciona o pensar — era capaz de "colocar sobre seus próprios pés" a dialética hegeliana (PLEKHANOV, 1978, p. 27). Assim, esta inversão aqui apresentada na citação de Marx só pode se referir à inversão ontológica proporcionada pela crítica feuerbachiana ao conteúdo idealista da filosofia de Hegel. O que garantiu o amadurecimento da base materialista manifestada (mas não nascida ali) em *A Ideologia Alemã* e que permitiram Marx e Engels compreenderem que: "Desde o início, portanto, a consciência já é um produto social e continuará sendo enquanto existirem homens. A consciência é, naturalmente, antes de tudo a mera consciência do meio sensível *mais imediato* e consciência do vínculo limitado com outras pessoas e coisas exteriores ao indivíduo que se torna consciente; ela é, ao mesmo tempo, consciência da natureza que, inicialmente, se apresenta aos homens como um poder totalmente estranho, onipotente e inabalável, com o qual os homens se relacionam de um modo puramente animal e diante do qual se deixam impressionar como o gado" (MARX & ENGELS, 2007, p. 35). Neste trecho já se nota uma elevação tanto a Hegel quanto a Feuerbach. O princípio de que o ser precede a consciência vai contra o primeiro, enquanto descrever essa relação histórica atenta contra Feuerbach. *A Ideologia Alemã* não só representa uma fundamentação crítica materialista contra os neohegelianos e contra a filosofia especulativa em geral, mas também representa uma afirmação do caráter histórico e dialético frente ao sensualismo igualmente metafísico de Feuerbach. Portanto, colocar a dialética sobre seus próprios pés significa colocá-la sobre uma base ontológica materialista.

consciência e sua relação com ela. Uma relação complexa e histórica que tem uma interdependência de dupla determinação. Criar e dominar a dialética também não era a novidade. O que era novo foi o fato de utilizar deste instrumento forjado no interior da metafísica sem se deixar perder-se nele e na sua pretensa autonomia em relação ao *ser*. Na antiga metafísica, também criticada por Hegel — embora ainda tendo forças para o enredar — os filósofos ou teólogos se lançavam no mar das ilusões de pretensa autonomia da consciência negando por completo qualquer relação com a base exterior sensível que a engendrou, algumas chegando mesmo a tratar esta base, por ironia, como mera ilusão[110].

Assim, uma vez operada tal inversão, tratava-se de aplicá-la. O resultado é todo o edifício teórico legado por Marx e Engels. Os resultados na história e também na economia, podemos constatar na seguinte exposição do significado, das características e dos resultados epistemológicos desta dialética em Marx[111]:

> A melhor resposta que posso dar ao autor do artigo, encontro em alguns trechos de sua própria crítica [...]:
>
> "Para Marx só uma coisa importa: descobrir a lei dos fenômenos que ele pesquisa. Importa-lhe não apenas a lei que os rege, enquanto têm forma definida e os liga a relação observada em dado período histórico. O mais importante de tudo, para ele, é a lei de sua transformação, de seu desenvolvimento, isto é, a transição de uma forma para outra, de uma ordem de relações para outra. Descoberta esta lei, investiga ele, em pormenor, os efeitos pelos quais ela se manifesta na vida social. (...) Em conseqüência, todo o esforço de Marx visa demonstrar, através de escrupulosa investigação científica, a necessidade de determinadas ordens de relações sociais e, tanto quanto possível, verificar, de maneira irrepreensível, os fatos que lhes servem de base e de ponto de partida. Para atingir seu objetivo, basta provar a necessidade da ordem atual e, ao mesmo tempo, a necessidade de outra ordem, na qual se transformará, inevitavelmente, a primeira, acreditem ou não os seres humanos, tenham ou não consciência da transformação. Marx observa o movimento social como um processo histórico-natural, governado por leis independentes da vontade, da consciência e das intenções dos seres

---

110 Esse fenômeno de pretensa autonomia da consciência foi fruto da divisão social do trabalho instituído no interior de sociedades que sustentavam o trabalho intelectual da consciência de uma casta graças à exploração de outra classe que havia de lidar sensivelmente com o mundo para sustentar a ambos. É nesse sentido que podemos dizer, mais corretamente e diretamente que quaisquer outros fatores buscados por historiadores da filosofia, que a filosofia é filha da escravidão, e que a consciência já neste exemplo revela uma íntegra relação histórica para com a existência e a prática.

111 Marx aqui faz uso das palavras de um crítico de *O Capital* que descrevia o método de Marx em um artigo por acreditar que o autor tenha captado e descrito acertadamente e minuciosamente o seu método. Trata-se de uma longa citação, mas de fundamental detalhamento aqui.

> humanos, e que, ao contrário, determinam a vontade, a consciência e as intenções. (...) Se o elemento consciente desempenha papel tão subordinado na história da civilização, é claro que a investigação crítica da própria civilização não pode ter por fundamento as formas ou os produtos da consciência. O que lhe pode servir de ponto de partida, portanto, não é a idéia, mas, exclusivamente, o fenômeno externo. [...] Mas, dir-se-á, as leis econômicas são sempre as mesmas, sejam elas utilizadas no presente ou no passado. É isto que Marx contesta. Não existem, segundo ele, essas leis abstratas. Ao contrário, cada período histórico, na sua opinião, possui suas próprias leis. Outras leis começam a reger a vida quando ela passa de um estágio para outro, depois de ter vencido determinada etapa do desenvolvimento. Em uma palavra, a vida econômica oferece-nos um fenômeno análogo ao da história da evolução em outro domínio, o da biologia. (...) Os velhos economistas não compreenderam a natureza das leis econômicas, porque as equiparavam às leis da física e da química. (...) Uma análise mais profunda dos fenômenos demonstra que os organismos sociais se distinguem entre si de maneira tão fundamental como as diferentes espécies de organismos animais ou vegetais. [...] Com o desenvolvimento diferente das forças produtivas, mudam as relações sociais e as leis que as regem. Quando Marx fixa, como seu propósito, pesquisar e esclarecer, desse ponto de vista, a ordem econômica capitalista, está ele apenas estabelecendo, com máximo rigor científico, o objetivo que deve ter qualquer investigação correta da vida econômica. (...) O valor científico dessa pesquisa é patente: ela esclarece as leis especiais que regem o nascimento, a existência, o desenvolvimento, a morte de determinado organismo social, e sua substituição por outro de mais alto nível. E esse é o mérito do livro de Marx".
>
> Ao retratar, fielmente, o que chama de meu verdadeiro método, pintando o emprego que a ele dei com cores benévolas, que faz o autor senão caracterizar o método dialético? (MARX, 2003, pp. 27-8).

Está claro aqui que tal método é empregado para se compreender a realidade social. Por mais que a lógica dialética tenha profunda relação com o *ser natural*, até onde sabemos, Marx jamais esboçou uma aplicação dela neste domínio[112]. Ao contrário, Engels o faz de forma sistemática em duas ocasiões, tanto em *Dialética da Natureza* quanto em *Anti-Dühring*.

Procuremos, contudo, fechar este capítulo discorrendo um pouco desta relação, pois mesmo aqui teremos oportunidade de demonstrar que a relação dos gêneros universais, da negatividade e da reconstrução do objeto via abstração são partes fundamentais para qualquer ciência, seja natural ou social (com graus de prioridade bem

---

[112] Na citação que apresentamos acima é apresentada por Marx como em concordância com ela e ali se evidencia o autor estabelecendo tal relação: "Em uma palavra, a vida econômica oferece-nos um fenômeno análogo ao da história da evolução em outro domínio, o da biologia". Sendo assim, é possível que Marx não excluísse por completo tal relação e possível fecundidade. Se isso é fato, nunca o deve ter motivado o suficiente.

diferenciados, por óbvio). Porém, talvez a maior dificuldade que enfrentemos aqui ao esboçar essa relação entre dialética e ciência a partir de um vínculo com a teoria marxiana seja a distinção que existe entre uma visão do processo gnosiológico tomado historicamente e a visão deste mesmo processo tomado a partir da relação sujeito e objeto. No interior da concepção marxiana o que se verifica é a primeira visão, uma vez que é herdeira desta relação histórica já estabelecida por Hegel em sua *Fenomenologia do Espírito*. Não que a relação mais estreita (cientista ou filósofo e seu objeto de estudo) não apareça naquelas formulações sobre o método, mas a primazia histórica sobre o individual é muito mais explícita e, exatamente por isso, a ocorrência de interpretações equívocas não seja incomum.

Como já dissemos, a concepção de realidade é um certo pressuposto histórico que pode operar uma distinção de método na prática científica ou filosófica. Falando das ciências particulares naturais, que se movem sob uma concepção de realidade fundada nos elementos puramente físicos e imediatos acabam por buscar variantes de um método que se funda no empirismo e que se associa a uma chamada "lógica" indutiva. Tal método de pesquisa se baseia na ordenação prática e sistemática de experiências a fim de extrair delas um padrão de similitude nos resultados que propiciaria afirmar e estipular relações, causas e efeitos para estes fenômenos. Por isso, ele acabou se tornando o principal instrumento de análise das ciências que buscam o conhecimento do mundo físico e natural, pois a constituição física destes objetos possibilita a realização de experimentações sucessivas e controladas[113].

Para exemplificar o que estamos dizendo, analisemos o caso de alguns fenômenos específicos. Este método empírico é bem eficaz para realizar medições em

[113] Devemos considerar, contudo, que tais definições nunca são tão rígidas, sofrendo aqui uma simplificação para efeito sinóptico. Sempre há vestígios de especulação por detrás destas ciências naturais assim como sempre há filosofias que se valem dos dados empíricos coletados por outras ciências. Mas em termos gerais podemos dizer que o método *par excelence* das ciências naturais é o empírico indutivo, que testa os padrões das particularidades para daí extrair leis e princípios gerais da matéria inorgânica ou orgânica. O mesmo pode ser dito sobre a associação um tanto pejorativa e controversa entre filosofia e especulação. Como veremos adiante, esse sentido negativo de especulação estará associado a certo tipo de filosofia que estaria presa ainda a uma visão idealista da realidade.

eventos físicos dos quais podemos facilmente reproduzir em laboratório[114]. Podemos remontar, no presente, eventos em sua inteireza e determinar suas propriedades. Assim, por exemplo, pertencem a este grupo de fenômenos integrais passíveis de serem reproduzidos no presente: a pesquisa de um agente etiológico de determinada doença; a pesquisa da reação química entre um ácido e uma base; a pesquisa sobre o ângulo de refração de cada raio solar, etc. O fato de estes fenômenos poderem ser reconstituídos no presente e em sua integralidade é determinante para sua qualidade utilitária decorrente diretamente de sua simplicidade natural[115]. Pois é esta experiência sucessiva e controlada de um evento que nos fornece com um razoável grau de certeza a verdade (ou essência, leis, etc.) deste fenômeno. Não obstante, em que pese a grande eficácia e a supremacia deste método sobre as coisas puramente materiais e imediatas, ele se encontra inadequado quando usado de forma exclusiva e isolada em outras ordens de fenômenos. Afinal, nem todos os eventos são pertencentes a esta ordem de fenômenos. Quando Uberweg afirmava a superfluidade da dialética para a compreensão científica, Plekhanov considerou: "[...] imagine o leitor que tratemos de um objeto não *simples*, mas *complexo*, possuindo *propriedades diametralmente opostas*. O procedimento exigido por Uberweg pode ser aplicado a um tal objeto?" (PLEKHANOV, 1978, p. 98). É aí que se faz necessário um outro instrumento capaz de remontar adequadamente um evento que possui peças faltando em seu quebra-cabeça. É nesse sentido que podemos falar de uma atuação dialética neste âmbito empírico. Primeiro, como compreensão de que o evento isolado carece de nexos relacionais para a compreensão integral da sua complexidade e de seu vínculo universal e, segundo, pela sua atuação sintética a partir de abstrações, operadas sem que se perca o liame factual.

Muitas vezes é no interior das próprias ciências naturais que o método empírico-indutivo se vê insuficiente. Um exemplo disso — tanto quanto o átomo — é

[114] Diferente dos fenômenos sociais, como já dissera Marx no Prefácio de *O Capital*.
[115] Simplicidade no sentido quantitativo por dispensar maiores níveis relacionais. Assim, podemos dizer que já se apresenta em um caráter natural abstrato.

o gene, que fôra intuído muito antes de ser identificado empiricamente[116] e, mesmo quando já se concebia acertadamente que o princípio da hereditariedade dependia de alguma coisa no material nucléico das células eucariontes[117], a estrutura da molécula do DNA ainda continuava uma incógnita. Parecia uma tarefa impossível aos físico-químicos entender como se arquitetava a estrutura da molécula do Ácido Desoxirribonucléico (DNA). Foi somente na década de 50 que Watson e Crick conseguiram desvendar esta estrutura com seu famoso modelo de dupla hélice que vemos em filmes de ficção científica. Este modelo, tal como a própria designação mostra, não passa de um modelo explicativo que funciona corretamente na prática, mas que era impossível de ser constatado sensivelmente. A idéia da estrutura em dupla hélice do DNA foi intuída não por um método empírico, mas por uma "especulação filosófica"[118] — se é que podemos chamar assim — juntamente com dados de outras pesquisas, principalmente as que procuravam explicar as estruturas longas de proteínas. Assim, o que vemos é que nem tudo é possível remontar em laboratório ou se evidenciar e é aí que entra a necessidade de um outro instrumental metodológico.

Outro evento que padeceria desta complexidade é o dos processos evolutivos estudados pelos biólogos evolucionários[119]. Parece óbvio que a teoria

---

[116] Neste caso, é ilustrativo ver os resultados das pesquisas sobre hereditariedade de Mendel (em 1866) que, apesar de provar o princípio hereditário não podia ainda afirmar sua verdadeira causa. Em 1902 as pesquisas de Walter Sutton acabaram por levá-lo a concluir que o princípio da transmissão dos caracteres hereditários estaria nos cromossomos das células eucariontes. Somente em 1910 é que Thomas Hunt Morgan e seus alunos conseguiram provar, através de pesquisas com a mosca *Drosophila melanogaster*, que os fatores hereditários estavam inscritos nos genes que compunham os cromossomos.

[117] Nos seres procariontes o material se encontra difuso no interior da célula.

[118] Outro caso interessante que evidencia a dificuldade empírica em certos fenômenos naturais é relatado na conferência de T. H. Morgan quando ganhou o prêmio Nobel. Diz ele: "No nível em que se dão os experimentos em genética, não faz a menor diferença se o gene é uma unidade hipotética ou uma partícula material. Em qualquer caso, a unidade está associada com um cromossomo específico, e pode ser localizada lá por análise puramente genética".

[119] Há muito já considerou o introdutor do marxismo na Rússia: "Quer o leitor saber como a dialética conquistou seus direitos em biologia? Relembre as discussões sobre a *espécie*, levantadas pela teoria da evolução. Darwin e seus partidários afirmavam que as diferentes espécies de uma só e mesma família de animais ou plantas nada mais são que descendentes diferenciados de uma mesma forma primitiva. Por outro lado, segundo a teoria da evolução todos os gêneros de uma mesma ordem provêm igualmente de uma forma primordial e é preciso dizer o mesmo de todas as ordens de uma mesma classe. Segundo a opinião oposta, a dos adversários de Darwin, todas as espécies animais e vegetais são completamente independentes uma da outra, e só os indivíduos pertencentes a uma mesma espécie provêm de uma

darwiniana não retirou todas suas teses puramente da cabeça. A biologia evolucionária lida com uma enorme quantidade de dados empíricos (viventes ou fósseis) coletados nos campos de pesquisa do mundo inteiro. Todavia, a evolução é, enquanto processo que é, muito mais que um mero dado, tal como a constatação da variabilidade genética numa determinada população. Podemos executar em laboratório e ver facilmente o processo e o resultado da mistura de ácido clorídrico com uma solução de bicarbonato de sódio. Esse processo é rápido e pode ser reproduzido e analisado em sua inteireza no presente por uma experiência controlada. Entretanto, o processo evolutivo das espécies, por óbvio, não pode ser reproduzido em laboratório. Assim, nosso único instrumento viável para remontar um tal processo complexo e temporalmente extensivo é um instrumento teórico-mental, como já pudemos apreender de Marx ao expor a complexidade do objeto econômico. Somente podemos remontar tal processo na cabeça, através do pensamento, a fim de constatar se ele realmente pode dar uma explicação aos vários e sucessivos dados materiais que possuímos, ou seja, aos sucessivos momentos particulares que temos em mãos[120]. Assim, se para a primeira ordem de fenômenos podemos facilmente partir das experiências a fim de chegarmos aos princípios gerais que governam tais eventos, nestes fenômenos históricos e processuais, mesmo no âmbito das ciências naturais, temos de nos valer da ideação para conseguirmos remontá-los adequadamente a fim de concebermos uma explicação

---

forma comum. A mesma concepção da espécie já havia sido expressa por Lineu nos seguintes termos: 'Existem tantas espécies quantas o Ser supremo criou primitivamente'. Aí está uma concepção puramente metafísica, pois o metafísico considera as coisas e os conceitos como 'objetos distintos, imutáveis, rígidos, dados de uma vez por todas e a examinar sucessiva e independentemente um do outro' (Engels). A dialética, ao contrário, segundo Engels, considera as coisas e os conceitos 'em sua conexão, em seu encadeamento, seu movimento, seu advento e seu desaparecimento'. E esta concepção apareceu em biologia após a época de Darwin e aí permanecerá para sempre, quaisquer que sejam as retificações trazidas à teoria da evolução pelo desenvolvimento da ciência (PLEKHANOV, 1978, pp. 98-9). Como se vê a certeza da utilização da dialética na natureza e na biologia parece ser sem limites tanto por parte de Engels como de Plekhanov, ao contrário de Marx. Mas se investigarmos mais minuciosamente esta relação isso não parecerá tão absurdo.

120 Em termos metodológicos relativos aos fenômenos histórico-sociais, devemos considerar que estes momentos particulares, analogamente aos fósseis, nos são legados através da arqueologia, das fontes documentais, etc. que compõem as fontes historiográficas. Em Marx estas fontes se evidenciam tanto em *A Ideologia Alemã* quanto em *O Capital*, cujo levantamento de relatórios, principalmente da legislação quanto da supervisão de fábricas, é muito visível. Como dissemos, a dialética não pode prescindir dos dados analíticos e orbitar o vazio.

coerente para as formas particulares do presente, uma vez que já compreendemos sua historicidade[121]. Portanto, partir de princípios hipotéticos gerais para ordenar os dados sensíveis e particulares. O que de fato é o inverso do método empírico indutivo. Estamos agora no âmbito do método dedutivo e no silogismo aristotélico, relativamente presos à *lógica formal*. Aparentemente foram os vários bicos especializados dos tentilhões das ilhas Galápagos que fizeram Darwin chegar ao princípio geral da teoria da evolução pela seleção natural, mas podemos também crer e sugerir que o contrário tenha se passado[122]. Ou seja, que foi a compreensão deste *princípio geral* que o levou formular uma explicação de toda a variabilidade fenotípica das espécies, ou seja, lhe serviu como liame ordenador da particularidade. O mais provável, talvez, seja que estes dois caminhos se combinam para encontrar uma verdade mais profunda e complexa, tal como o fenômeno evolutivo. É bem verdade que os vários bicos de tentilhões sugerem uma especialização da espécie ao ambiente, mas também é verdade que se deduz (e não induz) que a sobrevivência esteja ligada à especialização. Ou seja, a seleção natural do ser mais bem adaptado (que garante o processo evolutivo) está pressuposta como resultado na variabilidade e não como processo evidente[123]. Eis aí uma possível explicação do erro de Lamarck, pois os fósseis de animais inaptos que pereceram trazem o processo apenas implícito, como resultado e, como tal, sua gênese

---

121 Ou seja, até mesmo o natural aqui deixa de significar eterno. Volta-se ao princípio natural de Heráclito que via o *vir-a-ser* como único princípio eterno, princípio esse esquecido pela economia-política burguesa.

122 O próprio Darwin relata que foi assaltado por um "insight" ao ler *População* de Malthus, no qual concebeu, pela primeira vez, a seleção natural das espécies na luta pela sobrevivência. Tal tese lhe serviria como princípio geral na explicação causal para as várias espécies e variedades que havia visto e coletado em sua famosa viagem a bordo do Beagle. A própria idéia de evolução não era novidade e Lamarck já tinha sugerido que a criação de novas espécies e modificações encontradas na natureza obedecem uma força gerada pelo "uso e desuso". Um relato sobre idéias e teses que precederam a teoria de Darwin também pode ser encontrado em seu próprio livro, no *Esboço histórico do progresso da opinião acerca do problema da origem das espécies*... Cf. (DARWIN, 1994).

123 Como um dos princípios da dialética já vistos por nós, aqui se constata como a *coisa-em-si* se oculta e se revela ao mesmo tempo no fenômeno. A variabilidade genotípica e fenotípica mostra o resultado de um processo que se oculta por detrás destas formas. O mesmo processo de transformação das formas do valor que se manifestam por fim na mercadoria e no dinheiro é descrito por Marx no capítulo I de *O Capital*. O paralelo aqui é evidente e este capítulo é, apesar da exortação de Marx de que é o "começo difícil de toda ciência", uma verdadeira lição da aplicação metodológica da dialética em fenômenos históricos e a essência universal que está por detrás de toda manifestação empírica. Nele Marx remonta as sucessivas formas do valor até encontrar na manifestação empírica da categoria dinheiro o seu equivalente universal. Cf. (MARX, 2003).

foi buscada em elementos especulativos que tem como "efeito colateral" o risco de se perder em quimeras, hipóstases e analogias inverossímeis. O resultado se constata sensivelmente, mas não o processo. A força ilusória de adaptação voluntária de Lamark é similar à ilusão idealista da prioridade do conceito em Hegel. Essa quimera inventada por Lamark é ao mesmo tempo distante e próxima ao resultado de Darwin. O mesmo ocorre com Hegel e Marx. O primeiro via o conceito como um pressuposto (tal como Lamark via o resultado como força pressuposta), enquanto Marx via o conceito como resultado. A conseqüência disso é que a história para os primeiros é sempre mais linear (guiada pelo princípio teológico da perfectibilidade), enquanto para os segundos esse processo é bem menos retilíneo[124].

Retornando à questão, não teria sido a pura empiria de Darwin que forneceu a ele a tese da origem das espécies por meio da seleção natural, posto que a seleção natural não se mede, não se constata. O que se constata é o resultado da seleção natural. É preciso, tal como quando se parte da *população* — o *aparente* mais concreto — em economia, conceber o princípio da pressão do ambiente (força seletiva), que pressupõe, a variabilidade que, por sua vez, pressupõe o princípio da mutação ou hibridismo, etc.[125] Assim, o que se viu foi a decomposição de categorias cada vez mais simples até a reunião destes vários elementos para dar uma ordenação coerente e se alçar à concretude do real que parcialmente afetava os órgãos sensoriais de Darwin quando da sua viagem[126]. Daí sua teoria não ter surgido no seu momento empírico, mas anos mais tarde.

---

[124] Convém lembrar que o misticismo é um filho pródigo que sempre tenciona retornar à casa paterna. É assim que em biologia voltamos a lidar com autores (bem desacreditados na comunidade científica), tais como Michael Behe, que tentam retornar o mesmo princípio de uma consciência ou racionalidade transcendental *a priori* com sua construção falaciosa do *intelligent design*. Sua briga com Richard Dawkins já se tornou antológica (que como resposta escreve *O Relojoeiro Cego*) e, segundo o primeiro, as formas da natureza são tão bem adaptadas e tão complexas que a teoria evolucionária não teria capacidade explicativa para tantos detalhes e, sendo assim, só se pode conceber uma inteligência por detrás de todas as formas naturais.

[125] O paralelo aqui com a descrição que Marx faz do método no prefácio de *Para a Crítica da Economia-Política* é espantoso e isso porque a dinâmica deste processo natural evolutivo preenche o papel da história no âmbito das ciências sociais.

[126] Como já vimos em Marx, a intelecção se manifesta no processo da decomposição para o retorno à uma concretude rica de determinações, a qual se encontra ocultada e manifestada no resultado. Por isso

Todavia, esse processo complexo compreendido por Darwin é puramente natural. Não há nele uma variável distinta que dependa exclusivamente da vontade ou ação dos homens. Já no caso dos fenômenos sociais, a esta ordem de complexidade dos fenômenos naturais vistos acima se sobrepõe ainda um outro elemento de complexidade que é a interferência da vontade humana, que pode entrar mesmo como elemento de reflexividade. Devemos lembrar ainda que quase todos os objetos com os quais nos deparamos em nosso cotidiano são objetos humanizados, ou seja, uma matéria natural que sofreu a transformação do homem ao longo da história e, portanto, não podem ser vistos como realidades naturais e imediatas, redutíveis aos seus atributos (determinações formais) do presente. Ao contrário, devem ser concebidos de forma mediada por este mecanismo dialético já exposto a fim de apreender seu processo histórico-ontológico. E é justamente para esta ordem de fenômenos que o instrumental metafísico terá validade para Marx[127]. A composição destes métodos aparentemente dissonantes é que facultará a Hegel, e também a Marx, apreender o que há além do fenômeno (realidade essencial) que, não obstante, se revela por meio dele.

> Só atingimos as realidades físicas e humanas mediante os "fenômenos"; mas, se nos ativermos a esses fenômenos, se pensarmos que nada existe por trás deles, como podemos tentar conhecer? Na história da filosofia, os "empiristas", que se ativeram às impressões imediatas, foram sempre "nominalistas". Para eles, as idéias gerais, os tipos, os conceitos, as essências, não são mais que abstrações. Mas, nesse caso, trata-se apenas de constatar a diversidade dos fenômenos. Não existe mais ciência nem conhecimento; estamos, por conseguinte, no reino do ceticismo! Mas se supusermos

---

Hegel já dizia em seu prefácio à *Fenomenologia do Espírito* que a verdade está no resultado e juntamente com seu processo. "O verdadeiro é o todo. Mas **o todo é somente a essência que se implementa através de seu desenvolvimento**. Sobre o absoluto, deve-se dizer que é essencialmente *resultado*; que só no *fim* é o que é na verdade" (HEGEL, 1992, p. 31).

127 Segundo Lefebvre, não são os marxistas, mas os positivistas e céticos que desprezam em sua totalidade a lógica metafísica — cabe ressalvar algum exagero de Lefebvre sobre sua consideração metafísica. O materialismo marxiano não cultiva tal desprezo nem cultiva a idéia ingênua de que o sensível coincide imediatamente com a *coisa-em-si* ou que nossas representações imediatas desvelam a *essencialidade* do *ser*. "O materialismo coerente não afirma que os objetos são tais como percebemos, ou que nossas representações imediatas e banais coincidam com o real" (LEFEBVRE, 1987, p. 68). Portanto, o marxismo não pressupõe que a intuição e representações do entendimento coincidam com a realidade em sua riqueza relacional, oculta por detrás destas formas particulares que nos chegam pelos sentidos. O oposto disso é "o positivismo de Comte, [...] [que] simplifica exageradamente a história complexa, acidentada, multiforme, do conhecimento. Em particular, subestima a importância do instrumento, do método intelectual forjado pelos metafísicos: a lógica" (LEFEBVRE, 1987, p. 74). Afinal, como nos lembra Hegel, "a intuição é a noite na qual todos os gatos são pardos".

> "essências" e colocarmos essas essências "além" das aparências e dos fenômenos, sem relações com eles, como então atingi-las? Tampouco há conhecimento e ciência para o racionalismo metafísico...
> A ciência supõe, por um lado, que é possível distinguir entre o aparente e o essencial; e, por outro, que há uma ligação entre eles. Ela supõe, por conseguinte, *uma relação interna entre o fenômeno e a essência, por um lado, e entre o fenômeno e a reflexão, por outro*. Supõe que se ponha termo à separação clássica, aceita por todos os metafísicos e por todos os céticos, entre a essência e a aparência, entre o imediato e o objeto, entre o fenômeno e a coisa (LEFEBVRE, 1987, p. 218).

Devemos, portanto, considerar o fato de que a lógica dialética é uma decorrência da metafísica hegeliana, uma metafísica que pudemos já constatar renovada, distante da criticada pelo próprio Hegel em sua *Ciência da Lógica*[128]. E com isso não devemos nos furtar a consciência de que a dialética possui sim um germe metafísico nesse sentido mais restrito. Reconhecer isso causaria assombro a muitos marxistas. O mesmo se constata na gênese da *ontologia*, que nasce vinculada a uma necessidade metafísica de reconhecimento do elemento unificador e com propriedades intelectivas do real. Mas é desnecessário dizer que a concepção tanto da dialética quanto da ontologia utilizada por Marx e demais marxistas (principalmente os lukacsianos) é diversa da sua fonte idealista. Estes elementos já sofreram a devida inversão nas mãos de Marx e Engels, como já deixaram claro.

Afirmar uma posição positivista, tal como das ciências particulares, tem o inconveniente de esquecer que estas próprias ciências não podem abdicar totalmente da síntese racional que, tanto mais complexo o objeto, tanto mais complexa deve ser a mediação da compreensão dialética. As acusações lembradas acima contra Engels não são de todo despropositadas. A exaltação das ciências positivas abaixo não deixa muitas dúvidas:

> [...] o materialismo moderno é substancialmente dialético e já não há necessidade de uma filosofia superior para as demais ciências. Desde o instante em que cada ciência tenha que se colocar no quadro universal das coisas e do conhecimento delas, já não há margem para uma ciência que seja especialmente consagrada a estudar as concatenações universais. Tudo o que resta da antiga filosofia, com existência própria, é a teoria do pensamento e de suas leis: a lógica formal e a dialética. Tudo o mais se dissolve na ciência positiva da natureza e da história (ENGELS, 1979, p. 23).

---

[128] Cf. (HEGEL, 2005).

O papel interativo entre lógica dialética e ciência positiva não nos parece claro e suscita um certo estranhamento. Afinal, se o concreto é mais rico em suas determinações e formado por sínteses ainda maiores e mais universais que as meras particularidades captadas pelo método empírico — tal como já vimos na primeira parte deste trabalho — exige o procedimento de outro método (mais propriamente uma lógica), menos positivista[129] e tendo como momento epistemológico fundamental a mediação da consciência. Nem todos os pontos de apoio são dados empiricamente e a ação "metafísica" da dialética neste ponto se faz inexorável. Mas toda sombra de idealismo se dissipa ao compreendermos a composição da prioridade ontológico-materialista em Marx já acompanhada por nós ao longo deste primeiro capítulo. As categorias ontológicas fornecem as categorias lógicas pelas quais o pensar opera. Não o inverso. Assim, toda sombra idealista se dissipa.

Se pelos sentidos captamos somente o momento e sua imediaticidade parcial, ou seja, apenas um momento (reflexo) da essência, que só apareceria completamente em sua efetividade no seu processo completo desde sua gênese até seu fim, então a essência não pode estar dada como pressuposto positivo. Engels teria esquecido da frase de Marx que dizia que se a essência se revelasse positivamente toda a ciência seria supérflua?

> Desse modo, o movimento de nossa reflexão pode e deve reproduzir o movimento através do qual a essência *se traduz, se trai, se reencontra* em si mesma: mais rica, mais profunda que o fenômeno e, todavia, "expressa" por

[129] Embora o método indutivo não deva em absoluto ser reduzido ao têrmo positivismo, devemos considerar que ambos partem da diversidade do real para daí inferir as leis gerais, ainda que o positivista tenda a cultivar uma maior crença de que o fato constatado pelos sentidos já carrega em si a potencialidade auto-explicativa. Pode-se ainda acusar que Marx aqui atenta contra o principal método que garante a primazia das ciências naturais, mas mesmo aqui é possível considerar que também este método indutivo das ciências naturais sofre constantes abalos por padecer ainda de uma visão menos holística. De tal sorte que fica facultado à filosofia a tarefa de abarcar as diversas conquistas científicas e pensá-las de modo menos especializado; pensá-las na interação de suas conexões. Do mesmo modo, não devemos minimizar os constantes ataques sofridos pela ciência graças ao seu modo muitas vezes simplificado de conceber os fenômenos. Tal modo ficara conhecido como mecanicismo e de fato ainda permeia a ciência. Todavia, a física quântica e fenômenos complexos de diversas áreas obrigaram de modo pertinente uma revisão do antigo mecanicismo para um novo procedimento a fim de comportar a complexidade do real. Desse modo, a crítica ao método indutivo não é de forma alguma uma maneira de descartá-lo, tal como fazem os antagonistas pós-modernos, mas reconhecer suas limitações e apresentar uma aproximação entre teoria da complexidade, mecânica quântica e método dialético.

> ele. A "expressão", não devemos esquecê-lo, *ao mesmo tempo* implica e dissimula, oculta e revela, traduz e trai o que ela expressa!
> A aparência e o fenômeno são, simultaneamente, um *momento da essência* (a essência em uma de suas determinações, em uma de suas relações) e um *momento da reflexão*. A essência aparece na "aparência"; e é aí que nossa reflexão a busca e a encontra. É em e pela pesquisa da essência que nossa reflexão torna-se interior à coisa (LEFEBVRE, 1987, p. 217).

Este processo não está dado no momento presente (embora já esteja em potência) e por isso a reconstrução é feita subjetivamente. Todavia, a subjetividade só percorre um caminho que está posto objetivamente não por esta consciência, mas pela exterioridade do fenômeno. Para que entendamos, o objeto é o fenômeno transposto na consciência completada por sua constituição genética. Assim, é fato que é o sujeito que reconstrói o objeto, mas não arbitrariamente como querem alguns subjetivistas pós-modernos, pois o sujeito segue os passos que o fenômeno percorreu para se constituir enquanto determinação particular do presente. O mesmo ocorre para a sua compreensão num quadro da totalidade presente, ou seja, na sua integração com o todo que é determinado e determinante. Assim, subjetividade e objetividade aqui se relacionam no processo gnosiológico, mas também porque se relacionam num processo ontológico. O conhecimento é obtido subjetivamente, mas isso não quer dizer que a realidade seja uma construção subjetiva ou do espírito (consciência). A verdade, a essência, é objetiva tanto quanto a aparência, mas como sua totalidade só está posta, dado sua extensão, num eixo espaço-temporal, somente pela mediação do pensamento e da consciência é que se consegue remontar esta totalidade, agora já num plano ideal. O fenômeno é a determinação particular e presente desta temporalidade, e como tal não pode abarcar positivamente a totalidade a não ser em formas supra-sumidas deste objeto.

> A investigação tem de apoderar-se da matéria, em seus pormenores, de analisar suas diferentes formas de desenvolvimento e de perquirir a conexão íntima que há entre elas. Só depois de concluído esse trabalho é que se pode descrever, adequadamente, o movimento real. Se isto se consegue, ficará espelhada, no plano ideal, a vida da realidade pesquisada, o que pode dar a impressão de uma construção *a priori*[130] (MARX, 2003, p. 28).

[130] É justamente essa percepção que leva idealistas como Hegel derivar a gênese do real no próprio pensamento humano. Ou seja, o fato do sujeito reconstruir o objeto na consciência leva Hegel a acreditar que o mundo objetivo é uma construção da própria consciência. O que é verdadeiro em

Aqui devemos nos lembrar da relação que todo fenômeno, em sua inteireza, tem com o restante da natureza, ontem, hoje e amanhã[131]. A síntese das múltiplas determinações está posta na realidade, mas nos chega parcialmente, devendo ser abstraídas e remontadas idealmente. O concreto é, pois, um concreto pensado. Mas como tal é também uma síntese histórica objetiva e uma relação prática. Como sabemos, a ciência, e portanto uma certa consciência, não nascem acabadas, mas são também fruto de um desenvolvimento histórico decorrente da práxis humana[132].

Podemos avaliar, com um exemplo ilustrativo, como é impossível extrair uma verdade total de um fato imediato. Na relação histórica dos homens com seu meio, quando um homem se deparou com um objeto pela primeira vez, p. ex., com uma semente de um fruto, — para ficar nos exemplos usuais e práticos — possivelmente não teve a capacidade de compreender a totalidade essencial daquele fenômeno. Sua intuição sensível não poderia jamais descrever para ele a verdade da árvore em sua inteireza a partir de uma simples semente. Isso porque o processo completo de desenvolvimento da planta não estava dado senão em potência naquela semente. Mas esta potência não é sensível imediatamente. Se jamais tivéssemos obtido o conhecimento do desenvolvimento de uma árvore, ao nos depararmos com uma semente ela nada nos falaria da sua verdade essencial que é a árvore que virá e que já está contida ali em germe. O futuro deste *ente* está e não está em nossas mãos, uma vez que não se faz compreensivo para nós, embora de fato já esteja ali, pois o germe essencial já existe. O passado também está apenas oculto na forma de resultado. Ele só se tornaria completamente positivo se manifestasse em formas não supra-sumidas o desenrolar de todo o processo que se operou para gerar aquela semente. Somente quando um homem acompanha o desenvolvimento de uma semente até a árvore e seu fruto é que ele pode intuir este processo, ou seja, após acompanhar empiricamente ao

---

termos relativo para os processos gnosiológicos e ontológicos, mas não absolutamente, posto que até as formas do mundo social são produtos da prática consciente humana, mas o homem e sua consciência só podem efetivar sua ação transformadora sob o império das causalidades naturalmente postas.

131 Uma avaliação pormenorizada desta discussão poderá ser encontrada em: (LEFEBVRE, 1987) e (KOSIK, 1976).

132 A ciência como decorrência da atividade ontológica humana será avaliada no capítulo II deste nosso trabalho.

menos uma ocorrência deste fenômeno na sua totalidade — ainda que a totalidade maior não apareça aí no ciclo da árvore, uma vez que depende do já exposto movimento evolutivo dos organismos e igualmente a compreensão das leis físico-químicas. Somente assim, ao olhar uma semente, ele poderia compreender o processo intrínseco ali presente, que tanto pode falar do passado quanto do futuro daquele fenômeno[133]. E embora esse seja apenas um fenômeno extremamente simplificado e tomado para efeitos didáticos (inadequado e circunscrito a um objeto sensível e natural), ele evidencia já a enorme dificuldade que a razão humana teve em perscrutar essa realidade[134]. Contudo, mesmo nesta simplicidade, esse fenômeno levou milhares de anos para ser compreendido e dominado por nossa espécie, como evidencia o fato da agricultura ter surgido na humanidade há apenas cerca de 10.000 a.C[135].

Ou seja, o fenômeno pode durar um curto espaço de tempo para percorrer toda sua verdade e seu processo, como este exemplo da constituição de uma semente em árvore, como também poderá levar milhões de anos ou mais, no caso da evolução[136] ou de processos econômico-sociais. Estes últimos por óbvio são muito mais complexos e exigem mais do que uma simples observação, extrapolando o próprio período de vida de um ser humano. E mesmo nestes casos é possível fugir da arbitrariedade da sua reconstituição mental e subjetiva, pois podemos nos valer de

---

133 Novamente lembramos, por isso é que o complexo explica o simples e o resultado expõe sua gênese, e nunca o inverso.

134 Contudo, este exemplo simples fala de um fenômeno que se reproduz em sua inteireza no exíguo tempo de vida de um homem e, assim, torna o acesso mais fácil à sua verdade, bastando para isso que a reprodução espontânea ou artificial deste evento se apresente ao homem para que este consiga extrair dele sua verdade presente no processo assistido. Os fenômenos dos quais falamos até agora não compartilham ou se enquadram nesta mesma simplicidade espaço-temporal.

135 Uma interessante exposição da dificuldade humana técnicas e geográficas para a conquista da domesticação vegetal e da agricultura pode ser encontrada no livro de Jared Diamond. A data aproximativa aqui da origem da agricultura se deve a variações nas técnicas de datação por rádio carbono, as quais possuem metodologias diferenciadas, sendo estas diferenças decorrentes de datações "calibradas" ou "não-calibradas", dependendo da fonte de pesquisa. Cf. (DIAMOND, 2007, p. 92 e ss).

136 Devemos reter aqui, no entanto, que o primeiro fenômeno é subjacente ao outro (como não poderia deixar de ser num mundo de relações). O primeiro descreve o processo singular envolto num processo mais geral da evolução. A *árvore* enquanto gênero, é relacionada com o processo singular reprodutivo de suas espécies que, assim, percorrem singularmente a verdade universal de seu gênero. Mas esta posição se encontra particularizada também perante o momento do universal evolutivo que se desenvolve tendo o primeiro por suporte.

vestígios recolhidos do passado (tal como faz a arqueologia, paleontologia, teoria evolucionária etc.). Podemos, do mesmo modo, nos valer de esforços de outros homens que recolheram ou legaram estes vestígios dos processos (em seus momentos ou quadros) passados[137]. Ninguém vê a evolução ao olhar o presente, embora veja um momento — uma determinação particular — dela. Mas esse processo, como já dissemos, pode ser remontado subjetivamente apoiando-se nos momentos objetivos do processo que deixaram alguns vestígios que clamam por uma ordenação capaz de explicar esta miríade de fatos isolados e aparentemente desconexos e fixos.

Foi somente a mente de Darwin[138] — de início — que concebeu subjetivamente o processo de evolução pela seleção natural. Todavia, isso não quer dizer, por óbvio, que seja ele (ou sua consciência) quem criou os animais e suas transformações que hoje vemos. O processo gnosiológico também, como já dissemos, não se confunde com o processo ontológico (como queria Hegel), embora o primeiro dependa do segundo para existir. O contrário não é verdadeiro, pois o *ser* não depende da consciência para existir, mas apenas para ser pensado enquanto *ser* ou existir enquanto idéia, o que dá no mesmo. Estes dois processos sequer são proporcionais. O ontológico pode durar milhões de anos, enquanto o gnosiológico pode se dar em questão de horas, dias ou meses (talvez até mesmo durante o período de uma viagem às ilhas Galápagos através do HMS Beagle). E a lógica dialética, criada por Hegel e apropriada por Marx, foi a única lógica capaz de pensar a contradição e a reconstituição da contradição pelo movimento do próprio pensamento. E, para isso, deveria fugir das formas estáticas do presente e das determinações particulares.

---

[137] Se quisermos outra analogia, podemos dizer que isso se assemelha a composição de um filme reconstruído por seus quadros. Cada movimento particular representa uma fixidez sem movimento, tal como uma foto estática, mas ao remontar estes vários quadros temos uma dimensão real do processo e do movimento que neles se expressam e se ocultam particularmente.

[138] E, para fazermos justiça, de Wallace também, como o próprio Darwin reconhece: "Mr. Wallace, que atualmente se encontra no Arquipélago Malaio estudando sua história natural, chegou a conclusões gerais acerca da origem das espécies que são quase exatamente idênticas às minhas. No ano passado, ele me enviou uma memória sobre o assunto, solicitando-me que a remetesse a *Sir* Charles Lyell" (DARWIN, 1994, p. 35).

Assim, retornando ao nosso ponto polêmico, um elemento da metafísica (a dialética idealista) que concebia a determinação da consciência por detrás do objeto, fôra apropriada pela teoria marxiana e usada contra um outro elemento da metafísica tradicional (ontologia) que concebia a verdade e o *ser* como uma realidade estática passível de ser captada de forma contemplativa pela consciência do sujeito no ato cognoscitivo[139].

Marx, antes de tudo, é herdeiro de toda filosofia alemã. Como tal, ele se apropria deste poderoso instrumento metodológico que é a dialética. É, portanto, uma contribuição da filosofia hegeliana e também da metafísica à construção da teoria marxiana que se propõe uma visão científica sobre o mundo. É com esse instrumental que o marxismo escapa ao julgamento pífio do senso comum e também às formas positivistas movidas, sobretudo, por um empirismo grosseiro e igualmente vulgar.

Quando se diz, portanto, que uma característica da dialética não é somente a consideração do positivo, mas também do negativo isso quer dizer que não só este método se preocupa com o *dado* (fato) e a lei (causa) particular a ele subjacente, mas também com a lei de sua transformação. A dialética em Marx se preocupa tanto com as leis particulares de reprodução do *ser* como também com as leis gerias de transformação deste *ser*. Por isso podemos falar de suas *essências relativas* ou *históricas* (leis particulares de reprodução do *ser*, ou seja, responsáveis por sua *re-posição*) e do mesmo modo de sua *essência geral*, a qual determina o seu *vir-a-ser* por detrás de toda particularidade e determinação, que pode ou não contrariar esta essência geral. Por isso a dialética se ocupa do resultado (presente), mas também do processo (passado) e o devir futuro; se

---

[139] Devemos lembrar aqui que os termos "realidade" e "verdade", apesar de aparecerem constantemente relacionados, não se confundem nem são termos sinônimos. A "realidade" é, em termos marxianos, uma existência sensível que varia historicamente pelo grau de interação e transformação dos homens sobre ela. Já a "verdade" é a realidade transposta idealmente para a consciência humana cujo processo se encontra ali refeito. Havendo adequação e similitude entre esta transposição ideal, podemos falar em verdade, mas quando há uma inadequação entre o pensamento e a realidade, dizemos que a representação do sujeito sobre o mundo não é verdadeira, mas ideológica. Ou seja, a ideologia (tal como concebida tradicionalmente) seria a falsidade da consciência que os homens têm do real. Todavia, a compreensão é carente de efetivação e o conceito de verdade em Marx não é contemplativo, mas ativo, tanto porque a atividade é a essência universal ontológica como também a compreensão interfere praticamente nesta ação e no grau de extrusão humana na natureza.

preocupa com o negativo como a potência por detrás do real, mas a potência negativa se encontra na contradição que trabalha no interior do *ser* e que clama à sua atualização.

Assim, o passado — representado aqui pelas causas e processos (leis) — a potência, o negativo, não se revelam imediatamente, mas mediante análise e processos racionais. A abstração isolada precisa retornar à concreção mediante a síntese da razão dialética que recompõe o todo nas suas múltiplas determinações essenciais que já se manifestam no nível aparente. O concreto aparece como resultado da razão dialética no pensamento.

Do caráter negativo se toma o elemento ontológico contraditório. O início da tríade hegeliana é dado pelo *ser*, *nada* e *devir*. O *ser* está posto e o nada, sua negação, anteposta já em seu interior. O devir do processo ontológico é um futuro, resultante do conflito entre as forças da posição e as forças da oposição. Mas uma vez que o processo gnosiológico consegue, pela compreensão de tais forças agindo no interior do objeto, se alçar a uma dimensão superior do objeto dado e se antecipando ao seu movimento, só o faz mediante a irrupção da contraditoriedade no nível fenomênico. O negativo aí já desponta como força positiva indicativa na manifestação do mundo fenomenal. Daí Marx considerar que a "humanidade só formula problemas para os quais as soluções já existem"[140].

Isso já ocorre no interior de ciências particulares que compreendem o movimento e, por vezes, se antecipam ao objeto mesmo quando a ele não se tem controle. É assim, por exemplo, o caso da meteorologia, cuja dificuldade maior se encontra na inconstância do evento dado o número colossal de variáveis de difícil

---

[140] Estas forças contraditórias no complexo social, devemos dizer, são apontadas em Marx principalmente na oposição entre forças produtivas e relações de produção (formas de intercâmbio). Isso demonstra como sua preocupação sempre foi o terreno social da realidade e não o terreno do natural — embora, como vemos, isso não se mostra assim tão impertinente ou abstruso. Podemos exemplificar isso com uma passagem de *A Ideologia Alemã*: "Essa contradição entre as forças produtivas e a forma de intercâmbio, que, como vimos, ocorreu várias vezes na história anterior sem, no entanto, ameaçar o seu fundamento, teve de irromper numa revolução em que a contradição assumiu ao mesmo tempo diversas formas acessórias, tais como totalidade de colisões, colisões entre classes distintas, contradições da consciência, luta de idéias, luta política etc. [...] De acordo com nossa concepção, portanto, todas as colisões na história têm sua origem na contradição entre as forças produtivas e a forma de intercâmbio. Aliás, não é necessário que essa contradição, para gerar colisões num país, tenha de chegar ao seu extremo nesse mesmo país" (MARX & ENGELS, 2007, p. 61).

mensuração constante[141]. O mesmo é válido para o caso da história e da sociedade na qual nos encontramos, cujo domínio mensurável de forças e variáveis que elevam ainda mais a dificuldade de controle torna ainda mais restritivo o acesso à verdade. Complexidade esta maior em relação às ciências naturais, dado o acréscimo e presença da intencionalidade e da vontade por detrás deste fenômeno social, mesmo quando as intenções sejam artificialmente tipificadas ou mesmo quando a vontade siga algumas regras determinadas de manifestação, ou seja, quando se conformam à normatização reflexiva dada pelas relações sociais vigentes no interior da sociedade.

De todo modo, no momento que tais forças se expuserem e forem identificadas se torna factível ao sujeito tanto a sua compreensão quanto a força de *atualização*: o pensar, por breve momento e aparentemente, se adianta ao *ser*[142]. É isso, e somente isso, que faculta ao pensador ousar identificar formas do futuro presentes já no real. Mas isso de modo algum é feito, tal como nos idealistas, através da pretensa força *apriorista* da consciência[143]. E também, igualmente, jamais representa a força de determinação da vontade sobre o real, tal como queriam muitos utopistas. A vontade é uma variável real, mas o *real* não se reduz à força volitiva do homem. O máximo que se

---

[141] Aqui e alhures se faria necessário a onipotência do "gênio maligno" de Laplace.

[142] Para que isso se torne mais compreensível, pensemos metaforicamente a partir do velho exemplo (embora exemplos empíricos sempre reduzam a força extensiva da teoria para o plano social) de Plekhanov ao falar sobre a lei dialética da passagem da *quantidade* para a *qualidade*. Neste exemplo, — de certa forma, cômico — ao calvo por hereditariedade já em sua juventude seria facultado antecipar e compreender sua calvície futura quando despertaram os primeiros sinais de queda de cabelo. A força negativa se apresenta como queda que, por sua vez, é a irrupção inicial da força subjacente e geral da hereditariedade ali presente e oculta enquanto não se manifestar fenomenicamente. Afinal, um gene pode determinar a queda de cabelo, mas não *é* a queda. A genética é aqui a causa universal (*essência geral*) enquanto que a queda nada mais é do que a força particular, determinada e visível (*essência relativa*) da calvície.

[143] Alguns pós-modernos insistem que o real não passa de uma construção semântica e relativa do sujeito. Essa ilusória força dada à subjetividade lembra bem a pretensa autonomia da consciência e da força isolada das categorias nos teóricos neohegelianos. O mais próximo que isso chegou da realidade histórica talvez tenha sido na força semântica das "palavras de ordem" cunhadas pelos bolcheviques. Mas com a ressalva de que tinham um mundo inteiro de contradições econômicas, sociais e políticas por detrás delas dando-lhes sustentação no plano ontológico. Ao contrário do que estes teóricos postulam, não pensamos que o mundo seja uma simples "representação". E não somente porque tem ele uma existência paralela ao sujeito, mas porque cremos na capacidade gnosiológica de apreender o mundo numenal, o que torna factível pensar que o mundo possa ser compreendido em sua essencialidade que dista e muito da mera representação arbitrária — e por isso relativa — que postulam tais pensadores. Dentre os vários, I. Wallerstein.

pode dizer — e Marx e Engels o disseram — é que o real, a determinado momento, pode dar suporte à objetivação da vontade humana de uma determinada época. Sem esse suporte objetivo colocado — esse sim — *a priori*, todos os sonhos humanos de uma sociabilidade superior às formas estranhadas de vida não passam de quimeras.

Assim, o método como força de compreensão da negatividade, tem potência análoga de positividade (ele porta em seu ventre a própria força maiêutica), mas não porque cria um real ou a ele se antecipa sem bases reais, mas porque descobre o *vir-a-ser* já oculto e sustentado potencialmente no interior do *ser*. A isso, *mutatis mutandis*, se estabelece um paralelo com a característica dionisíaca descrita por Nietzsche em seu Zaratustra: "*É preciso ter um caos dentro de si para dar à luz uma estrela cintilante"*. Mas para a supra-sunção do estado contraditório não se trata de suprimir idealmente o problema ou excluir artificialmente qualquer lado. Quando Marx criticara os tantos elementos do capitalismo não se tratava de uma condenação moral ou artificial. Suprimir artificialmente o "lado perverso" não aniquilaria o mal (jamais suprimível), mas apenas reporia o "mal" sobre novas bases em um nível inferior de contradições[144] — caso da crítica conservadora ou reacionária e do socialismo utópico de tipo burguês ou feudal, os quais Marx já expôs criticamente em seu *Manifesto do Partido Comunista*. A crítica dialética operada por Marx e Engels tinha o escopo de mitigação das contradições pela *supra-sunção* e *atualização* do real. Como já vimos acima, Marx criticara Proudhon na *Miséria da Filosofia* justamente por querer artificialmente provocar um corte dicotômico no real, separando um "lado bom" de um "lado mau" da economia capitalista e suas relações sociais e por isso tornou a dialética inoperante.

Pretender dirimir o negativo do capital conservando sua relação básica não era apenas ingênuo, mas um retorno a antigas contradições. Portanto, Marx não fazia

[144] Não devemos confundir este movimento aqui descrito como a explicitação da experiência histórica ocorrida na passagem da Rússia tsarista para a tentativa de construção do socialismo. Ali, mais do que uma regressão, o que se verificou foi a elevação a um nível superior de contradições decorrentes da efetivação de uma revolução burguesa que operava, sem o saber, uma similar acumulação primitiva de capital por parte do Estado e da burocracia. O efeito da acumulação de capital e criação de uma classe burguesa altamente concentradora de riqueza pôde ser visto após a derrocada das Repúblicas Socialistas. Essa apropriação privada dos bens estatais e do PCUS por parte da antiga *nomenklatura* soviética, bem como seus efeitos, podem ser constatados até mesmo num livro do liberal-nacionalista Boris KAGARLITSKY, *A Desintegração do Monolito*, São Paulo, Ed. UNESP, 1993.

denúncia moral do capitalismo e quem quer que faça tal leitura pode acabar se chocando mais cedo ou mais tarde ou então querendo varrer estas partes de Marx para debaixo do tapete — partes como a visão positiva do movimento imperialista britânico na Índia e da luta contra os "mexicanos indolentes". Infelizmente, Marx mal esfriava no túmulo e o revisionismo e o reformismo se inflavam e ganhavam força e legitimação no meio operário, reproduzindo em parte a luta proudhoniana de supressão artificial da negatividade como parte constitutiva do movimento de supra-sunção. Mas enquanto os outros viam apenas a miséria por detrás da miséria e do desenvolvimento tecnológico, Marx via a força revolucionária do real.

> Enquanto o proletariado não se tornar bastante desenvolvido para se constituir em classe, enquanto por conseguinte a própria luta do proletariado com a burguesia não tiver ainda um caráter político e as forças produtivas não estiverem ainda suficientemente desenvolvidas no seio da própria burguesia para permitirem vislumbrar as condições materiais necessárias à libertação do proletariado e à formação de uma sociedade nova, esses teóricos não passam de utopistas que, para obviar as necessidades das classes oprimidas, improvisam sistemas e se põem à procura de uma ciência regeneradora. [...] Enquanto procuram a ciência e se limitam a fazer sistemas, enquanto estão no início da luta, vêem na miséria apenas a miséria, sem nela verem o lado revolucionário, subversivo, que derrubará a velha sociedade (MARX, 2001, p. 111).

A denúncia moral do reformismo contra esta razão dialética sempre foi que "o radicalismo marxista se guia pelo 'quanto pior, melhor'", mas não se apercebem que o princípio básico por detrás do moralismo e pragmatismo utilitário reformistas é fruto de uma epistemologia que está aquém da verdadeira compreensão da complexidade do real e dos fundamentos de seu movimento interno, unitário e contraditório, no qual bom e mau somente podem ser identificados de forma abstrata e arbitrária. Neste sentido, podemos dizer, sem medo, que se encontra ao lado do *senso comum* travestido como *senso político responsável*.

Assim, chegamos ao final deste primeiro capítulo buscando ter uma imagem aproximada do procedimento epistemológico de Marx que sustenta seu modo próprio de visão a respeito da realidade e de como ela se comporta no *devir* histórico. Se atingimos de modo minimamente satisfatório este objetivo inicial, nosso percurso pela visão histórico-ontológica de Marx deverá, pensamos, ser menos arbitrária e fornecer

elementos ricos para considerar algumas de suas idéias e teses principais. Feito isso, passamos agora a avaliar a importante relação entre *singular*, *particular* e *universal* — presente desde os primórdios da filosofia — a fim de avaliar sua influência no tratamento do humanismo e da questão da liberdade em Marx.

CAPÍTULO II – HUMANISMO E *SER SOCIAL*.

> *Caminhar é o destino que já lhe anunciava seu nascimento, porque foi encontrado, na intempérie da natureza, abandonado, exposto; como um símbolo do desamparo radical — terrível e grandioso — da condição humana, obrigada a forjar-se a si mesma. E cumpre seu destino pateticamente, marchando com perseverança sobre os pés disformes que lhe deram nome; cambaleando ao andar, mas sem perder a decisão, guiado pela vontade resoluta de encontrar a si mesmo, de iluminar o mistério de suas origens* (Carlos París – O animal cultural).

2.1 *Necessidades e o humanismo em Marx*

Vimos acima que uma das preocupações metafísicas da ontologia se prendia à busca de uma substância eterna e unificadora de toda a realidade. Poder-se-ia dizer que sua preocupação gnosiológica era encontrar a base de todo conhecimento, um ponto axial, partindo, para isso, de uma operação de redução do real ao seu elemento mais simples, ainda que universal. Muitas vezes se buscou encontrar este elemento universal unificador nos elementos de uma *physis* ou na estrutura semântica da lógica e do pensamento do sujeito, por outras vezes, se retornou ao berço da teologia, encontrando-o num ser transcendente capaz de explicar não só este elemento mais real como também identificar nele a fonte de unificação e fonte de todo movimento. O movimento, neste âmbito, não seria um problema, pois todas as transformações e distinções singulares ou particulares encontrariam seu término nesta unidade. Uno e múltiplo deixariam de ser realidades antitéticas.

Mas como buscamos evidenciar em nosso primeiro capítulo, em Marx, não há ontologia idealista. Sua concepção ontológica do mundo não reproduz tais teses. No entanto, resta a consideração de uma substância unificadora por detrás de todo o real. Vale lembrar que esta compreensão de Marx não simulava a busca ingênua das teses

místicas de um demiurgo transcendente a história ou da doutrina pré-socrática que visava encontrar um elemento natural universal com capacidade cosmogenética. A busca de uma *archê*, de certa forma, encontraria a unidade num reducionismo físico. De fato, para os materialistas, tudo é fruto de um desdobramento material da natureza regulado por leis imantes à própria realidade material e que preexistem aos homens e suas consciências. Todavia, Marx não tem como foco principal retomar a compreensão da natureza e de suas leis físico-químicas, pois esta é objeto das ciências naturais. Além disso, já vimos que a concepção de Marx envolvia o *ser social*, ou seja, a realidade na qual estamos imersos, que não se reduz a natureza intocada. Se de fato o natural é o elemento base de tudo o que existe, não é menos verdade que tudo o que nos cerca sofreria uma grave redução se fosse compreendido de maneira mecânico-natural. Afinal, tudo o que nos cerca — salvo uma ou outra parte ínfima do mundo, como diria Marx em *A Ideologia Alemã* — é já produto da ação social e transformadora por parte do homem. Mesmo no chamado setor primário, cujo trabalho lida diretamente com a forma natural, os homens já se encontram com uma natureza transformada e, portanto, não compreensível em sua integridade se reduzida às leis naturais isoladas do impacto da ação humana.

Essa concepção se põe de tal forma que não podemos mais apreender um objeto em sua inteireza se o focarmos de modo naturalista. E uma vez que a realidade como um todo que nos cerca é uma realidade social, o elemento unificador não pode ser o mesmo do materialismo antigo. O real não é, após a história humana, redutível ao natural e suas leis. Não que tais forças deixaram de exercer suas influências e determinar as entidades do real, mas sobre elas se erguem novas forças de determinação que, estas sim, se reduzem à ação do homem. A história é, pois, a passagem do mundo puramente natural para o mundo social, tendo por motor a atividade produtiva do homem e sua relação metabólica com a natureza. Ocorre aí um salto ontológico que ultrapassa os limites do ser puramente orgânico e se dirige ao ser social, cuja preponderância da força teleológica é cada vez maior.

Todos os objetos que nos cercam podem ser apreendidos superficialmente, fenomenicamente, pelas suas determinações particulares. Mas esta forma de apreensão é sempre limitada e torna a cair na contradição, pois especifica o *ser* pelo *ser-outro*, que é sempre um particular, nunca um universal. Dissemos no primeiro capítulo, porém, que o materialismo dialético de Marx pode mergulhar para além da realidade sensível do real e captar a essência, mas a essência universal por detrás de todos estes objetos nada mais é do que a atividade humana. Toda a objetividade sofreu em maior ou menor grau uma intervenção teórica e prática por parte do homem e, por isso, mesmo uma ontologia materialista pode conceber uma substância universal por detrás de tudo, mas não mais uma substância mística ou ideal. O fundamento da ação humana já se encontrava em Hegel sob forma mistificadora, pela ação da consciência ou do *espírito*. Os economistas serviram a Marx para uma sustentação menos mistificada desta universalidade ao postularem que o trabalho em geral era a fonte e a substância por detrás de toda a riqueza, ou seja, por detrás de todo o mundo que se apresenta como produto do homem. A questão de tais produtos possuírem um valor mercantil era aqui, para esta compreensão ontológica, mero detalhe. Assim como em *O Capital* Marx descreve que por detrás da mercadoria há a substância abstrata do trabalho enquanto mero *quantum* social[145], do mesmo modo, por trás de tudo há o homem e sua atividade prático-sensível, mesmo quando as aparências indiquem um quimérico desligamento sensível. O homem como ser sensível e objetivo não é um *cogito* gravitando no espaço e, portanto, tudo encontra uma relação com esta sua base prática na história.

> O ser objetivo atua objetivamente e não atuaria objetivamente se o objetivo (*Gegenständliche*) não estivesse posto em sua determinação essencial. Ele cria, assenta apenas objetos, porque ele é assentado mediante esses objetos, porque é, desde a origem, *natureza* (MARX, 2004, pp. 126-7).

E completa:

> Que o homem é um ser *corpóreo*, dotado de forças naturais, vivo, efetivo, objetivo, sensível significa que ele tem *objetos efetivos*, *sensíveis* como objeto de seu ser, de sua manifestação de vida (*Lebensäusserung*), ou que ele pode somente *manifestar* (*äussern*) sua vida em objetos sensíveis efetivos (*wirkliche sinnliche Gegenstände*). É idêntico: *ser* (*sein*) objetivo, natural, sensível e ao

[145] Cf. *capítulo I* e *capítulo V*, item 2 (pág. 220) de *O Capital* (MARX, 2003).

> mesmo tempo ter fora de si objeto, natureza, sentido, ou ser objeto mesmo, natureza, sentido para um terceiro (MARX, 2004, p. 127).

Mas acontece que, por ser objetivo e sensível, o próprio homem se torna objeto de transformação histórica de sua ação. O homem enquanto produto da natureza, não se distinguiria dos demais animais a não ser por graus piores ou melhores de suas faculdades, mas graças a vantagens de algumas destas faculdades elevadas usadas para sua sobrevivência ele não só pôde recriar o mundo, como também recriar a si mesmo. O homem recria o mundo à sua imagem e semelhança somente porque ele também se recria. Como veremos mais apropriadamente no final deste capítulo, a ação criativa é o verdadeiro motor de sua humanidade.

Lembremos então o que nos diz Marx a respeito desta humanidade *a posteriori*: o homem, ao buscar satisfazer suas necessidades cria novas necessidades. Essa criação é a marca de criação da própria história humana sobre o mundo. "[...] A satisfação dessa primeira necessidade, a ação de satisfazê-la e o instrumento de satisfação já adquirido conduzem a novas necessidades — e essa produção de novas necessidades constitui o primeiro ato histórico" (MARX & ENGELS, 2007, p. 33).

Sendo então a realidade e o homem produtos de si mesmo, como pensar então em uma discussão que resgate um elemento essencial e a-histórico como fio condutor universal da própria história e da essencialidade humana? Não seria um retrocesso buscar elementos essenciais antropológicos que se vinculam aparentemente a toda metafísica humanista? Em nosso modo de entender nem mesmo Marx se privou disso como também não se poderia compreender o núcleo da liberdade em Marx sem anteriormente perscrutar tais significações essenciais, que se apresentavam a ele como pressupostos já estabelecidos na história da filosofia.

Toda crítica materialista e as próprias críticas de Althusser ao suposto humanismo de Marx não fizeram mais que apontar deficiências e ideologias ocultadas ou explicitadas em toda teoria humanista ao longo da história. Todavia, o prejuízo de tais críticas se escondia no fato de que a declaração de um completo historicismo caía em uma aporia ou armadilhas tão infensas ao materialismo histórico quanto o aparente idealismo presente numa vinculação humanista. De todo modo, adiantamos que o

humanismo (se é que podemos falar assim) que se pode encontrar em Marx não é de forma alguma ingênuo ou metafísico. Sua concepção história de homem não fica abalada por tal vinculação e nem mesmo a prioridade da força materialista como elemento de determinação do real. Nem mesmo retroagimos ao naturalismo e positivismo que se infiltraram no marxismo degenerando a velha dialética materialista. Basta lembrarmos que o puro historicismo do homem despregado de uma vinculação essencial de continuidade natural abre margem a uma interpretação até mesmo idealista de história. O fundamento material da história não se reduz apenas ao meio físico, mas se estende a própria atividade material que se prende ao fato do homem ser material e, portanto, ter algo além de uma pura substância histórica; uma materialidade que possui, *ipso facto,* uma continuidade.

E qual a importância de tal questão para o propósito de compreender a visão emancipatória de Marx e sua visão de liberdade? Em parte isso já foi colocado acima. A saber, sem a compreensão da visão humanista de Marx não se compreende o fundamento do comunismo, da liberdade e da realização humana, que só fariam sentido a partir de um pilar essencial que fundamente uma dada particularidade histórica a partir de um universal que acompanha o homem, ou seja, o demiurgo desta mesma realidade. Neste momento, só a compreensão da essência enquanto continuidade pode explicar a exigência de uma dada existência. Sem a primeira, a segunda passa a ser um eco repetidor de si mesmo que legitima a tudo[146]. E mesmo um crítico ao suposto humanismo em Marx como se demonstra João Quartim de Moraes, endossando a visão crítica de Althusser, pode explicitar a importância da compreensão do fundamento genético do homem:

> Pressupor o homem é um procedimento inteiramente válido na crítica da economia política, como também é, para o biólogo, pressupor a vida. A crítica da economia política em nada é afetada por partir do *homo sapiens* já constituído. A questão de saber se há ou não uma essência universal do homem não afeta a dedução das formas do valor a partir da relação simples de troca (xMa = yMb). Mas afeta muito o modo de encarar a hominização do macaco (notável expressão de Engels, que comentaremos adiante), a

[146] Sobre a contradição entre essência e existência explicaremos mais a frente e a extinção de tal oposição mesmo no interior de uma sociedade de classes (o que é absurdo) engendrada pela concepção de uma absoluta historicidade do homem também poderá ser compreendida nesta oportunidade.

> "racionalidade" da história, a "necessidade" da revolução social contra o capital, a "emancipação" do homem, sua "essência comunitária" etc. Afeta muito, portanto o materialismo histórico (QUARTIM DE MORAES, 2005, p. 41)

Vê-se, portanto, que o homem pode ser pressuposto para fins de uma crítica da economia política, mas não o pode para uma compreensão maior sobre o sentido da história e do homem. Daí nossa importância dada à questão do humanismo e da humanização do homem como um complexo concernente à compreensão da visão de emancipação e liberdade em Marx aferida ao processo histórico de objetivação e auto-atividade. Uma importância que não escapou a Marx.

Podemos e devemos então fazer uma análise da condição humana e de sua essência despregada do antigo véu metafísico e isso sem correr o risco de recair num princípio idealista ou naturalista antitético à compreensão do homem histórico tal como se encontra em Marx. Segundo nosso julgamento o próprio Marx muitas vezes é mal compreendido e injustiçado ao imputarem-lhe a pecha de feuerbachiano. Se Marx chegou a sê-lo — tal é o conteúdo de exaltação explicitado em algumas cartas pessoais de Marx (inclusive dirigidas ao próprio Feuerbach) — não o era do ponto de vista de sua visão de homem[147]. Mesmo em seus *Manuscritos de 1844* há uma nítida separação e distinção de tal conceito; uma marcada ruptura de um homem que se constrói na história criando para si necessidades e humanizando a si mesmo ao longo do tempo. A crítica à propriedade privada, ali constante, não tem outro sentido que não a denúncia de um modo estranhado de atividade que se manifesta na segregação dos homens daquilo que lhes confere o conteúdo humano: a riqueza que é essência genérica objetiva[148] que tem como propriedade o ser cultivo e suporte de humanização do próprio homem.

Acreditamos também que temos hoje condições que outrora não se apresentavam para a confirmação empírica de alguns dados referentes ao processo de

---

[147] Já discutimos no primeiro capítulo deste trabalho que a incorporação por Marx das categorias oriundas de outros filósofos implica muitas vezes numa incorporação que altera o conteúdo das mesmas categorias, não passando automaticamente à sua perspectiva teórica de forma indene.

[148] Eis como expressa Marx esta associação: "o mundo inteiro da riqueza, isto é, da essência objetiva do homem [...]" (MARX, 2004, p. 104).

hominização[149]. Nas últimas duas décadas dados coletados e conclusões plausíveis a partir da arqueologia, paleoantropologia e avanços no campo da genética de populações e bioquímica, como um todo, fornecem uma base sólida para antigas afirmações e, do mesmo modo, a superação de antigas especulações infundadas. A neurociência e a psicologia evolutiva também são áreas que fornecem um apoio fundamental e a integração destes campos não pode ser desprezada para fornecer um quadro geral mais realista que outrora.

> Trata-se de reelaborar a velha pergunta sobre a realidade humana, na perspectiva aberta tanto pelo desenvolvimento das ciências biológicas como pelo das que se referem ao mundo da cultura. As contribuições das duas ordens do saber científico, assim como o amadurecimento conceitual ligado a elas, permitem, de fato, recolocar a pergunta antropológica com armas conceituais anteriormente inexistentes (PARÍS, 2002, p. 23).

No entanto, não é nossa intenção adentrar de forma minuciosa sobre estes estudos, ainda que façamos boa parte de nossas análises balizadas por recentes conteúdos publicados. E o avanço das ciências humanas nas áreas antropológicas e culturalistas também fornece o mesmo apoio, ainda que seja quase uma regra o confronto entre as visões das ciências naturais e das ciências sociais de viés culturalista sobre a questão humana.

Comecemos, sem a pretensão de resolver, a partir da questão central que se abre em torno do humanismo. A saber, o confronto das visões que visam postular o que há de natural e o que há de cultural no homem. Uma tendência que se verificou durante boa parte da história humana é a negação da condição natural do homem. Por mais que Aristóteles reconhecesse no homem o *animal político* (*zoón politikón*) os gregos não eram muito afeitos a considerar sua *areté* como característica natural — ao menos os sofistas passavam a crença de que a virtude era um conjunto de saberes a serem aprendidos — ainda que Aristóteles considerasse como dado natural a inferioridade do escravo. Os bárbaros eram figuras ligadas à condição de homens desprovidos de cultura e imersos ainda na sua condição natural pouco instruída e fora das cidades-estados.

> Na obra de Aristóteles, o homem não é só concebido como um ser vivo que habita a cidade e nela exercita o discurso sobre o justo e o injusto; ainda que

[149] Processo distinto, mas interdependente ao processo de humanização.

> minoritariamente, é também definido pelo exercício do *nous*, da contemplação intelectual, dirigida especial e culminantemente para o Primeiro Motor como objeto supremo. São as perspectivas desenvolvidas na *Ética a Nicômaco*. O exercício do intelecto não é só a atividade que nos proporciona maior felicidade — por múltiplas razões, entre elas por sua independência — como, além disso, representa o mais próprio do homem e aquilo que mais nos aproxima da divindade. Na comunidade dos filósofos, o ser humano agora já não é só pensado como cidadão, e sim, mais redutivamente, como animal metafísico. A exaltação do *bíos theoretikós*, iniciada já por Xenófanes ao contrapor os valores da classe intelectual aos da arcaica classe heróica, que é destacada, encontra sua culminação antropológica (PARÍS, 2002, pp. 31-2).

Os colonizadores europeus e cristãos também juravam que sua nobreza estava ligada ao fato de possuírem uma herança divina e racional, muito distante da condição natural dos índios colonizados ou do escravo trazido para as Américas. Assim, a proposição darwiniana em plena era vitoriana foi um choque para esta sociedade que se reputava muito altiva e completamente desvinculada deste mundo natural. Estas visões ideológicas sobre o homem sempre tiveram um caráter de classe e refletiam de certa forma a estrutura social de seus formuladores. Este foi um campo de grande especulação e de busca por auto-reconhecimento e legitimidade perante suas atividades comerciais ou imperialistas, eivadas ou não por um conteúdo mítico-religioso.

A conseqüência disso se encontra na mácula que se abriu a toda discussão sobre o humanismo. A impressão é que falar do homem sempre nos fará recair numa arbitrariedade de se considerar tal ou qual aspecto em particular e ocultar outros tantos. Em grande medida isso é um fato evidente, mas que não deve desaprovar os importantes avanços e descobertas em muitas das áreas que se debruçaram sobre esta problemática aparentemente — e só aparentemente — escolástica.

Outro problema se deveu ao fato de que cada um dos lados dessa equação cerrou seus ouvidos ou ignorou postulados defendidos pelo lado oposto. A saber, a luta para afirmar lados extremos de uma determinação do homem, seja da nossa herança natural ou da determinação do meio social. Mas esta incapacidade de diálogo se deveu também ao fato de que intenções ocultas e ideológicas se encontravam embutidas em meio a uma aparente neutralidade científica. Felizmente, uma parte considerável de

autores hoje consegue se desvencilhar desta armadilha e compreende que a absolutização de qualquer um dos lados é, senão um grande equívoco, ao menos uma perda de oportunidade de encontrar uma maior solidez na compreensão do complexo humano e social. Mas durante muito tempo e até o presente, temos de um lado autores que absolutizam nossa determinação puramente natural, a ponto de ver todas as relações sociais como uma derivação de resultados físico-químicos, semelhante ao velho materialismo mecanicista[150]. A sociobiologia foi uma tentativa de absolutizar esta determinação biológica do comportamento humano. Mas do outro lado também temos os propositores de uma pura e absoluta historicidade do homem. Dentre eles, muitos cientistas sociais e marxistas que inadvertidamente endossam tal tese de forma automática ou sem uma ponderação mais profunda sobre as implicações de tais teses[151]. Lembremos, contudo, que há uma profunda vala que separa estes últimos dos primeiros. Sabemos que em Marx o possível substrato natural não possui prioridade explicativa ou de determinação sobre as relações sociais. A sua aproximação com os demais culturalistas se dá quando não compreendem a individualidade como base natural posta, ainda que determinável e flexível perante a cultura humana.

Neste caso destes últimos se abre todo um campo à compreensão do que há muito já se formulara — remontando tal tese a Locke[152] e outros pensadores — sobre a visão do homem como *tabula rasa*. Ou seja, como uma folha em branco (ou, para agradar os portadores de neofilia, "CD virgem") que seria escrita ou preenchida a partir de sua vivência social, sem nenhum elemento *a priori*. Talvez o paroxismo desta

---

150 Sem temer injustiças, atribuímos tal visão aqui a autores que seguem uma linha sobre a primazia biológica na determinação do comportamento humano, caso de Edward Osborne Wilson com seu livro *Natureza Humana* e, igualmente, Desmond Morris em seu famoso livro que levantou discussões nas décadas de 60 e 70, sugestivamente intitulado *O Macaco Nu* (Cf. MORRIS, 2004).

151 Importante aqui considerar que *sociedade* e *indivíduo* não devem ser compreendidos como fazendo parte de uma mesma dimensão desta categoria a que chamamos de *homem*. A sociedade é um fenômeno histórico e social, tanto quanto o conteúdo humano apropriado pela individualidade quando na vivência social, irredutíveis à natureza ou biologia. A biologia aqui, ou o orgânico é o suporte do social, sem contudo ser a forma determinante. E essa visão poderá ser esclarecida posteriormente neste capítulo.

152 Assim descreve Steven Pinker: "O termo 'tábula rasa' origina-se do latim medieval *tabula rasa*. Em geral é atribuído ao filósofo John Locke (1632-1704), embora na verdade Locke usasse uma metáfora diferente" (PINKER, 2004, p. 23).

proposição seja encontrado em J. B. Watson, o fundador do behaviorismo, visível em sua asserção:

> Dêem-me uma dúzia de crianças saudáveis, bem formadas, e um mundo próprio para criá-las, e eu garanto que, tomando qualquer uma delas ao acaso, poderei treiná-la para tornar-se qualquer tipo de especialista — médico, advogado, artista, comerciante, e até mesmo mendigo ou ladrão, independentemente dos seus talentos, gostos, habilidades, vocações ou raça dos seus antepassados (WATSON *apud* STEVENSON, 1976, p. 118).

Noutra ponta desta tendência absolutista estão os que asseveram sobre a pura determinação biológica sobre o comportamento humano. Dentre eles, como já dissemos, Edward O. Wilson — ao que sabemos o primeiro propositor de uma sociobiologia. O próprio autor assevera em seu prefácio sobre as incomuns e inesperadas reações contrárias a propósito de seu primeiro livro sobre sociobiologia, dado que lançava ali as bases de uma nova visão (e uma visão declaradamente munida do reducionismo próprio das ciências naturais) sobre as determinações naturais do objeto até então patrimônio das ciências sociais. E declara no final de sua trilogia:

> A solução intelectual do primeiro dilema pode ser obtida através de um exame mais profundo e mais corajoso da natureza humana, que combine as descobertas da Biologia com as das Ciências Sociais. A mente será explicada de modo mais preciso como um epifenômeno da maquinaria de neurônios do cérebro. Essa maquinaria, por sua vez, é o produto da evolução genética pela seleção natural que tem influído nas populações humanas ao longo de centenas de milhares de anos nos seus antigos ambientes. Através de uma judiciosa extensão dos métodos e idéias da Neurobiologia, Etologia e Sociobiologia, pode-se estabelecer um alicerce adequado para as Ciências Sociais, de tal sorte que a descontinuidade que ainda separa as Ciências Naturais, de um lado, e as Ciências e Humanidades, de outro, possa ser eliminada (WILSON, 1981, p. 193)[153]

---

[153] A proposição de ruptura dos limites entre as formas particulares das ciências são bem adequadas à visão de mundo dialética que já estabelecemos no capítulo primeiro deste trabalho, para a qual a abstração destas particularidades cumpre apenas um papel epistemológico, mas de forma alguma se encontram separadas ontologicamente. Marx em seus *Manuscritos de 1844* já chamava atenção para esta separação arbitrária, propondo que o caminho do saber fundado na relação prática entre sujeito e objeto conduziria o desenvolvimento científico a uma visão de totalidade refratária a tal fragmentação. O objeto aqui discutido também já revela esta inseparabilidade entre o natural e o social. Daí, isolar o homem em qualquer dos lados desta equação revela a incompreensão mesma da dialética entre as esferas subjetivas e objetivas, sociais e naturais. Não faz parte da lógica dialética o tratamento isolado de um homem puramente natural ou puramente histórico. Como Quartim mesmo chamou atenção, é imprescindível a compreensão de uma teoria do homem para a ponderação sobre uma base de universalidade, sobre uma sociedade comunista ou sobre o fundamento ético. Todavia, a fragmentação apenas oculta a relação complexa e de universalidade dialética (que se explicita e se oculta, se desenvolve ou se reprime, passando de uma universalidade natural para uma social) presentes no

Assim, os contendores se colocam cada um em um extremo a fim de comprovar suas teses exclusivistas[154]. Mas em qualquer destes casos acima se oculta ou se revela uma consciência de uma possível complementaridade destes nexos causais — que aparentemente se opõem — para a explicação do fenômeno humano, o que só aparentemente fornece um equilíbrio entre as duas teses, pois veremos como o humano é mesmo uma construção social ainda que se reconheça uma base natural sobre a qual este fenômeno se constrói. Afinal, como sugere Stephen Jay Gould, "qual é a evidência direta do controle genético sobre comportamentos sociais humanos específicos? No momento, a resposta é nenhuma" (GOULD, 1992, p. 251).

No primeiro caso visto acima, Watson explicita a força determinante do meio social, mas não ignora, tal como vemos, que as propensões inatas estão ali em estado latente como potenciais presentes, ainda que suprimíveis. Neste segundo caso, Wilson também revela que a demarcação da natureza humana e o que ela guarda de

---

desenvolvimento histórico do homem. Para esta base universal que se engendra a si mesma, é imprescindível o elemento já presente de universalidade. Como diz Marx: "Vemos aqui como o naturalismo realizado, ou humanismo, se diferencia tanto do idealismo quanto do materialismo e é, a um só tempo, a verdade unificadora de um e de outro. Vemos igualmente como só o naturalismo é capaz de compreender o ato da história universal (*Weltgeschichte*). O *homem* é imediatamente *ser natural*. Como ser natural, e como ser natural vivo, está, por um lado, munido de *forças naturais*, de *forças vitais*, é um ser natural *ativo*; estas forças existem nele como possibilidades e capacidades (*Anlagen und Fähigkeiten*), como *pulsões*; por outro, enquanto ser natural, corpóreo, sensível, objetivo, ele é um ser que *sofre*, dependente e limitado, assim como o animal e a planta, isto é, os *objetos* de suas pulsões existem fora dele, como *objetos* independentes dele. Mas esses objetos são *objetos* de seu *carecimento* (*Bedürfnis*), *objetos* essenciais, indispensáveis para a atuação e confirmação de suas *forças essenciais*. Que o homem é um ser *corpóreo*, dotado de forças naturais, vivo, efetivo, objetivo, sensível significa que ele tem *objetos, efetivos, sensíveis* como objeto de seu ser, de sua manifestação de vida (*Lebensäusserung*), ou que ele pode somente *manifestar* (*äussern*) sua vida em objetos sensíveis efetivos" (MARX, 2004, p. 127).

[154] Assim se refere Robert Foley aos lados opostos neste debate, associando as teses extremas a visões que vêem o humano como macacos ou anjos: "Um dos problemas centrais é decidir como caracterizar a espécie e as características humanas. É obvio que, para explicar por que elas teriam ocorrido, precisamos saber o que elas são. O divisor conceitual entre macacos e anjos representa uma barreira para que cheguemos a tal compreensão. Macacos e anjos são apenas ideais, e ideais extremamente nebulosos, por sinal. Se a evolução é um processo dinâmico e em constante mudança, esses ideais estáticos são inadequados, forçando os cientistas, tanto sociais como biológicos, a assumirem posições mais rígidas e extremadas, levando ao surgimento de obstáculos importantes à comunicação entre eles. Num extremo, os humanos podem ser vistos como nada mais que macacos pelados, e nós podemos, despreocupada e acriticamente, despejar sobre eles todos os métodos evolucionários, na esperança de vir a desvendar seus mistérios. No outro extremo, podemos chegar à conclusão de que, no processo de tornar-se humano, foi atravessado um rubicão evolucionário, o qual nos purifica de nossa ancestralidade evolucionária" (FOLEY, 2003, p. 60).

natural não exclui, mas fornece uma base para que outras ciências tenham uma dimensão mais completa deste fenômeno psíquico e comportamental do homem. O reconhecimento inequívoco, no entanto, de que não se encontra uma determinação absoluta em nenhum dos lados, pode ser visto de forma declarada em outros autores, incluindo o próprio Pinker.

> Às vezes as pessoas temem que se os genes afetam a mente de alguma forma, devem determiná-la em todos os detalhes. Isso é errado, por duas razões. A primeira é que a maioria dos efeitos dos genes é probabilística. Se um gêmeo idêntico tem uma característica, geralmente não há mais do que a mesma probabilidade de que o outro a tenha, apesar de ambos possuírem um genoma completo em comum. Geneticistas comportamentais estimam que apenas cerca de metade da variação na maioria das características psicológicas em dado ambiente correlaciona-se com os genes [...].
>
> A segunda razão por que os genes não são tudo é que seus efeitos podem variar dependendo do ambiente (PINKER, 2004, p. 77).

Outro exemplo dos que compreenderam esta gama de outros fatores que entram na determinação da estrutura psíquica e do comportamento humano pode ser encontrado em Matt Ridley. Tal é o caso da sua complementação à idéia exposta acima da limitação da determinação genética e da influência do meio ambiente para reprimir ou despertar tendências impressas no genoma de uma espécie.

> Mesmo o genoma humano, em seu nascimento, vem sendo reivindicado no debate natureza *versus* criação.
>
> Por mais de cinqüenta anos, vozes sensatas pediram o fim do debate. Declarou-se de tudo a respeito da questão natureza *versus* criação, de morta e terminada a inútil e equivocada — uma falsa dicotomia. Todos, com algum bom senso, sabem que os seres humanos são produto de uma permuta entre os dois. Mas ninguém consegue deter o debate. Logo após chamar o debate de inútil ou morto, os protagonistas entraram na batalha e começaram a acusar os outros de dar demasiada atenção a um ou outro extremo. Os dois lados deste debate são os nativistas, que às vezes chamarei de geneticistas, hereditarianistas ou naturistas; e os empiristas, que às vezes chamarei de ambientalistas ou criacionistas.
>
> Deixe-me mostrar minhas cartas logo de uma vez. Acredito que o comportamento humano deve ser explicado tanto pela natureza como pela criação. Não estou apoiando um lado em detrimento do outro (RIDLEY, 2004, pp. 11-2).

Uma visão que se soma a esta demonstração do complexo determinativo do homem e da individualidade humana também pode ser encontrada em Adam Schaff. Aqui a busca é demarcar a distinção entre individualidade biológica e individualidade

social, compreendendo este universo de determinação da vida humana como um complexo multívoco. Assim diz Schaff:

> Comecemos com a afirmação de que o homem é sempre um indivíduo social, isto é, que sua ligação com a sociedade se expressa tanto na gênese de seu sistema de valores e das relações normativas aceitas como em suas atitudes no sentido das disposições de ação, nos estereótipos que dominam seu pensamento etc. Simplificando, afirmamos que o indivíduo é uma formação histórica ou, dito de outro modo, é um produto das relações sociais. Trata-se de uma formulação de Marx e esta teoria do indivíduo humano pertence às descobertas mais originais do marxismo.
>
> Hoje a ciência do homem vai além, ao reduzir, por meio dos fundamentos da sociobiologia, o estrato cultural da vida humana à condição de fenômenos epigenéticos, isto é, ao processo de mútua influência entre genes e meio. O indivíduo humano é determinado, portanto, pelo seu genótipo — isto é, pela constituição genética do seu organismo, cuja inteira evolução está subordinada em última instância à evolução genética — ao qual se sobrepõe o estrato cultural do comportamento humano segundo um processo de co-evolução.
>
> Não é necessário aceitar, entretanto, estas conclusões para compreender, à luz da ciência moderna, que o homem não vem ao mundo como *tabula rasa* (conceito que Locke toma como ponto de partida de sua teoria do conhecimento), mas que, ao contrário, nasce como uma folha sobre a qual já estão registradas as experiências filogenéticas adquiridas durante a evolução da espécie, que constituem uma parte de suas disposições inatas. Tudo isso gera a possibilidade de uma construção, no sentido de Konrad Lorenz, que parte da hipótese das categorias kantianas *a priori*, inatas no homem, independentemente da experiência, esclarecendo deste modo que tais categorias possuem na ontogênese do indivíduo um caráter *a priori* e que, consideradas a partir de uma perspectiva filogenética, nada mais são do que um resultado da experiência histórica, isto é, são dadas *a posteriori* (SCHAFF, 1995, p. 100).

Patrick Tort, filósofo marxista e estudioso do darwinismo demonstrará como Darwin igualmente — em que pesem as aparências e compreensão vulgar de seu pensamento — irá burlar estes dois preceitos ao tentar estabelecer uma antropologia. Em seu livro *A descendência do homem* ele irá argumentar em favor de uma tese de que o homem, ainda que produto natural desta cadeia evolutiva guiada pela seleção natural, irá dela escapar ao ser forjado nele novas forças naturais que se confrontam com a pressão seletiva da espécie apta. Forças sociais, selecionadas, foram capazes de se voltar contra a seleção natural e por isso o enfoque sobre o fenômeno humano não pode cair em nenhum destes extremos.

> Darwin permite assim, como já expliquei freqüentemente, pensar a relação natureza/civilização, escapando ao duplo dogmatismo da continuidade

> (discurso de tipo "sociobiológico") e da ruptura (discurso de tipo Lévi-straussiano), evitando tanto a exterioridade recíproca do biológico e do social (um sociologismo que excluiria metodologicamente a consideração de todo fator naturalista) quanto o reducionismo comum para o qual todo o social só é a tradução de impulsos procedentes de um nível qualquer (variável de acordo com o estado histórico das investigações sobre o vivo) da biologia. Em suma, Darwin torna possível, no pensamento desta relação complexa, um *continuísmo materialista* que impõe a representação de uma *destruição progressiva* (pensável em termos de divergência selecionada dentro da seleção natural, ela mesma em evolução e submetendo-se por este fato à sua própria lei antes de entrar em regressão) que se afaste de artefatos teóricos como o "salto qualitativo", salvando ao mesmo tempo, evolutivamente, a independência final das ciências do Homem e da sociedade (TORT, 2000, p. 114).

Nossa posição será evidenciada ao longo desta nossa discussão[155] e não espelha a visão particular de nenhum destes autores mencionados neste debate, ainda que se sirva deste conteúdo fornecido para formularmos uma visão nada distante ao que se pode encontrar na ontologia lukacsiana e também no entendimento humano a partir das leituras de Marx e Engels, tal como pensamos. Sabemos, contudo, que esta visão sobre o humanismo em Marx está longe de possuir unanimidade. Como já dissemos acima, a rejeição do puro historicismo aparece a muitos como uma capitulação frente à forma idealista, metafísica ou naturalista de se conceber o homem. Não se trata disso.

A sustentação de que há elementos naturais remanescentes como potencialidades no homem aparentemente remete ao legado do humanismo naturalista e da velha filosofia feuerbachiana, mas não se trata, nem de longe, do mesmo teor. Feuerbach de fato acompanha e antecipa — ao mesmo tempo que faz coro com materialistas vulgares — aos formuladores de uma essência natural imutável que explica a totalidade do fenômeno humano. Ele antecipa, por assim dizer, a tendência biologista atual de reduzir o homem ao puro dado e determinação naturais. Assim descrevem Sampaio e Frederico sobre a visão feuerbachiana tanto do homem como de sua essência:

> Sendo o homem, para ele, um ser natural, vivendo num mundo natural, estará forçosamente voltado para esse mundo semelhante a si. O objeto do conhecimento e da vontade do sujeito será, portanto, a própria natureza do

[155] Precipuamente no terceiro item deste capítulo.

> sujeito, porque esta não se diferencia essencialmente da de seu mundo. A essência do sujeito é a ordem natural na qual se inclui o universal que o constitui e o circunda. Entre o sujeito concreto homem e seu objeto não há, em conseqüência, nenhuma solução de continuidade; não há nenhuma distinção essencial entre o ser humano e o mundo natural: o homem é um ser natural pertencente ao reino das coisas naturais. Conhecer o "objeto" natureza é, por conseguinte, conhecer a natureza do "sujeito" homem, e vice-versa. O "conheça-te a ti mesmo" não se diferencia do conheça teu próprio objeto, por mais distante que ele se encontre de ti":
>
> "*É por seu objeto que tu conheces o homem; é nele que aparece sua essência: o objeto é a essência dele revelada, seu eu verdadeiro e objetivo [...] os objetos mais distantes dos homens são também revelações da essência humana. A lua, ela também, o sol e as estrelas gritam para o homem: conheça-te a ti mesmo*" [FEUERBACH, L. *Manifestes philosophiques*].
>
> É esse indisfarçável naturalismo reducionista que o leva a admitir a ausência de uma distinção essencial entre homem e natureza, como se por esta última, e só por ela, fosse possível desvendar cientificamente todos os problemas do homem e de seu destino. Para ele, a humanidade constitui uma categoria natural; é espécie humana, a qual se encontra dentro e não fora ou entre os indivíduos; é uma bagagem essencial inerente a cada um: a carga genética particular de cada ser vivo, tal como hoje se entende o conceito biológico de genótipo. Por esta razão, ele acha que o sujeito e o objeto, o eu e o mundo, se encontram no indivíduo humano, e o estudo do homem, reduzido a espécimes individuais, fica sendo de competência das ciências naturais (SAMPAIO & FREDERICO, 2006, pp. 70-1).

Neste último ponto, nem mesmo E. O. Wilson teve a ousadia de dizê-lo, sem que se pressuponha que as ciências sociais não tenham algo a dizer sobre o homem. Mas neste fato ainda, temos de defender que buscarmos uma vinculação natural e uma permanência de tal essência no homem não é recair neste mesmo erro grosseiro e reducionista de Feuerbach. E quando Marx sugere que o homem e sua essência são sua atividade e o objeto, não está também, necessariamente, acompanhando estas ilusões de Feuerbach — antes de mais nada porque o objeto é um objeto social. É preciso entender o que o homem é imediatamente[156] e o que é na sua relação mediata consigo mesmo enquanto ser objetivo genérico. Pelo que se sabe ainda — e creio que tal dado perdure por muito tempo — o homem não herda cultura em e

---

156 "O *homem* é imediatamente *ser natural*. Como ser natural, e como ser natural vivo, está, por um lado, munido de *forças naturais*, de *forças vitais*, é um ser natural *ativo*; estas forças existem nele como possibilidades e capacidades (*Anlagen und Fähigkeiten*), como *pulsões*; por outro, enquanto ser natural, corpóreo, sensível, objetivo, ele é um ser que *sofre*, dependente e limitado, assim como o animal e a planta" (MARX, 2004, p. 127). É preciso atentar aqui para o termo de ligação *imediatamente*, que estabelece uma relação entre *homem* e *ser natural*. Isto quer dizer que após a mediação histórica e social não é possível reduzir o homem à natureza, ainda que neste processo a base imediata não se suprime. Ao contrário, permanece como matéria plástica suscetível às inúmeras formas históricas encontradas pelo homem.

pelo seu genótipo e sempre que um novo ser humano surge, ele estará desprovido de qualquer conteúdo cultural e histórico; mas desprovido apenas imediatamente, pois sabemos por Marx, especialmente na sua obra *O Dezoito Brumário de Luis Bonaparte* que a tradição e a cultura oprimem como um pesadelo o cérebro dos vivos, o que quer dizer que apesar do indivíduo não receber nenhuma carga cultural no seu código genético, será submetido a todas as forças influentes deste meio social e cultural e somente aí se humanizará. O humano não é um genoma da espécie, como quer a visão biologista deste fenômeno, mas a interação entre esta capacidade e pulsões com a cultura historicamente constituída. O próprio homem moderno já é também um resultado da atividade (trabalho) do homem ao longo das linhagens hominídeas. Contudo, não cremos que a base herdada seja totalmente desprezível e queremos avaliar o que ela pode nos fornecer de apoio para a compreensão autopoiética do humano, que ao que tudo indica permaneceu como uma essência natural destas espécies. Sabemos que no momento do nascimento um indivíduo de nossa espécie é ainda um imediato, como qualquer outro elemento natural, um verdadeiro *ser-aí*[157]. Essa individualidade precisará operar um movimento de apropriação — evidentemente de forma não voluntária e consciente — para expressar em si o caráter histórico e social do *ser genérico*. Não se pode crer que Marx desconhecesse esse truísmo. Essa base natural (esta individualidade dada e natural) tem em si uma natureza, mas uma base natural que é plástica, flexível e suscetível das influências sociais nas quais está submetida. Esta flexibilidade, no entanto, tem um preço e parte dele já o evidenciou Freud ao relatar as respostas psíquicas desta submissão do indivíduo às pressões culturais e civilizatórias.

Sabemos claramente — ainda que muitos cientistas naturais e deterministas biológicos não o saibam ou não querem saber — que o homem humanizado (não é um pleonasmo fortuito) não se reduz a esse dado. O humano é infinitamente maior que

---

[157] Mas distinguindo-se porque é um ser imediato com potencialidade universal (que lhe garante unitariedade), ou melhor, seu universal natural é uma potência de universalidade. Há, por óbvio, outros elementos naturais, mas que não são exclusivos da espécie humana, mas compartilhados por um conjunto de mamíferos superiores. Por isso, não são exclusivos da humanidade e, como tal, pouca relevância para compreensão da especificidade do homem. Contudo, não se trata de desprezar tais elementos, mas hierarquizá-los, dado o fato de que estes elementos podem ou não ser mitigados e suprimidos pela educação e relação do indivíduo com seu exterior.

essa base natural e seu fenômeno só pode ser explicado levando-se em conta uma miríade de variáveis sociais que compõem o complexo causal de sua construção, que é social, é cultural e é, conseqüentemente, histórico. Reconhecer, pois, uma essencialidade que não se reduz ao dado natural, mas que ainda porta-o como elemento unificador não nos torna feuerbachianos, e nem a Marx, como quer ver Althusser.

> Compreende-se a palavra de Engels, evocando, cinqüenta anos mais tarde, essa imensa esperança de ter *enfim ascendência* sobre o mundo: "Nós fomos todos feuerbachianos", e eles o foram no entusiasmo. A história das obras de juventude de Marx, entre 1842 e 1845, é a história dessa esperança e desse entusiasmo; e a seguir, depois de 1845, a história de uma amarga desilusão e de uma ruptura sem retorno (ALTHUSSER, 1999, p. 26).

Althusser quer fazer crer que Marx partilha de *todas* as ilusões de Feuerbach neste período chamado "de juventude". Quer fazer crer que o "apego" à noção de homem guarda o mesmo sentido do homem feuerbachiano, uma essência natural e imutável — daí distinguindo-se pouco de uma metafísica idealista. Lança mão da frase de Marx de que "a raiz do homem é o próprio homem"[158] como se ela significasse algo como um mundo reduzido à sensibilidade *natural* (a *Sinnlichkeit* feuerbachiana) e *muda* do homem natural (do *homem* feuerbachiano); como se essa frase tivesse mesmo o sentido da proposta de Protágoras de reduzir o mundo deitado num *leito de Procusto* associado a uma idéia antropológica somente; como se os *Manuscritos econômico-filosóficos* não tivessem nada a ver já com uma crítica *material* da economia política e do mundo humano imerso numa estranhamento também *material*, mas um material que se sabe histórico; como se nessa obra houvesse um sentido muito vago de homem. E o que vemos, portanto, é uma perspectiva do "homem como raiz do homem" que se encontra fundada numa tese de um mundo como produto histórico do homem — incluindo aí o estranhamento como produto e, portanto, reversível. Mas o mais importante é que aí também está incluso o próprio homem como produto de sua atividade vital. Um homem que se separa da natureza tão logo começa a construir e reelaborar seu próprio meio. Isso já estava dado nestes *Manuscritos*, bastando para isso que se faça uma leitura coerente ou honesta. Que sentido teria uma aproximação do humanismo de Marx ali com princípios idealistas ou naturalistas do antigo humanismo,

[158] Cf. (ALTHUSSER, 1999, p. 27).

quando Marx mesmo declara abertamente que os sentidos humanos cultivados são mais amplos que os sentidos de um homem ainda não trabalhado pela história e pela cultura? Por isso, nossa compreensão é que a inferência althusseriana sobre uma vinculação integral de Marx à filosofia feuerbachiana é no mínimo, se estivermos corretos, descuidada. Mas isso fica ainda mais evidente segundo a próxima citação:

> [...] Marx consegue, nos *Manuscritos de 1844*, essa prodigiosa operação teórica de criticar as categorias dos Economistas e a própria Economia Política, submetendo-os aos princípios teóricos do Humanismo feuerbachiano: O Homem e a alienação. A relação especular Essência do Homem = Essência dos seus objetos como objetivação de sua Essência, típica do Humanismo feuerbachiano, domina toda a teoria do *trabalho alienado*. No trabalho, o homem objetiva sua essência (suas "forças essenciais", suas "forças genéticas") que se exterioriza sob a forma dos produtos de seu trabalho. Por certo, lidamos aqui com uma produção de objetos reais, materiais, e não mais com objetos espirituais, como Deus e o Estado. Mas o princípio de alienação permanece o mesmo. Ele atua no seio da relação especular: operário (sujeito) = seus produtos (seus Objetos), onde o Homem = seu mundo de objetos. Os efeitos que Marx tira dessa aplicação-extensão da teoria feuerbachiana aos objetos da produção econômica e às categorias dos Economistas (que tem então por categorias da economia, sem, um só instante, recolocá-las em questão, como o fará em *Le Capital*) são certamente *novos* em relação aos discursos anteriores sobre a religião e a política. Mas esses efeitos *não tocam* os princípios da teoria feuerbachiana do Homem e da alienação, da Essência Genérica do Homem (Marx "reencontra-a, por exemplo, na divisão do trabalho...), por uma boa razão: eles são seu produto direto e necessário. O "encontro" com a Economia Política (ou melhor, com as categorias dos Economistas) não muda, portanto, nada no dispositivo teórico de Feuerbach (ALTHUSSER, 1999, pp. 29-30).

Ao menos Althusser aqui reconhece dois pontos importantes. O primeiro deles é que a economia, ou seja, a base material da produção do mundo e fundamento primário de uma realidade maior é inserida na filosofia marxiana[159]. E o segundo e mais importante para nós — e decorrente desta primeira observação — é que o fundamento ativo da vida é material e, igualmente, uma matéria que reflete esta atividade, não sendo, portanto, natural. O encontro com Feuerbach, que realmente permanece nestas obras em questão é, como falamos no primeiro capítulo desta tese, o encontro com o primado materialista para se compreender o real; o fundamento material (encontrado

[159] Mas se há esta explícita consideração — a partir de Althusser — de introdução dos problemas materiais na filosofia marxiana, como crer que a avaliação de Althusser que se segue é válida? Diz ele: "[...] se não considerarmos esse descompasso, não compreenderemos que os *Manuscritos de 1844* possam ser a obra de um autor politicamente *comunista*, mas teoricamente ainda *idealista*" (ALTHUSSER, 1999, p. 16)

na economia política) de um estranhamento também material, aproveitando-se, para isso, da fundamentação feuerbachiana do estranhamento religioso. Feuerbach desperta em Marx a consciência de um fundamento material da realidade; quando Engels e sua crítica da economia despertam em Marx a noção exata de fundamento da vida, um fundamento calcado na prática material e não na contemplação espiritual, tal como era para os filósofos idealistas, mesmo no caso do próprio Feuerbach.

A aplicação de Marx aí do efeito especular entre homem e seu mundo objetivo, como já dissemos, não se dá da forma como se encontra em Feuerbach, como sugere Althusser. O mundo exterior espelha o homem (e vice-versa), mas não porque espelha uma essencialidade natural e a-histórica tal como se vê em Feuerbach. A chave da relação especular, como acreditamos, se encontra em Hegel e não em Feuerbach — mesmo nos *Manuscritos de 1844*. Não ocorre a Althusser que Feuerbach foi um hegeliano de esquerda. Não é Marx quem imita Feuerbach, mas Feuerbach quem imita Hegel. Marx não precisava repetir Feuerbach para compreender o que Hegel já dizia: que a consciência se depara consigo mesma no mundo, tendo na história uma experiência consigo mesma. No caso dos *Manuscritos de 1844*, essa relação especular entre sujeito e objeto não advém de uma antropologia feuerbachiana, mas da fenomenologia hegeliana, mas aí já sem o conteúdo idealista[160]. A idéia central que foi desmistificada é de que o mundo espelha a consciência que opera nele ao longo da história. E se para Hegel essa consciência desenvolvia conforme sua experiência na história e seu confronto consigo, não se pode acusar que tal relação especular nos *Manuscritos* seja despida de um sentido histórico e, por isso, o humanismo ali não é homólogo a nada naturalista tal como se encontra em Feuerbach, e nem idealista tal como se encontra em Hegel, cujo real era derivação de uma pura Idéia.

---

[160] Althusser mesmo tinha noção desta similitude na análise feuerbachiana de relação especular sujeito e objeto: " Feuerbach coloca os problemas do idealismo alemão, na intenção de dar-lhes uma solução de tipo hegeliano: ele quer efetivamente pensar a *unidade* das *distinções* ou *abstrações* kantianas, em algo que se assemelha à Idéia hegeliana. Esse 'algo' que se assemelha à Idéia hegeliana, mesmo sendo a sua 'inversão' radical, é o *Homem*, ou a *Natureza*, ou a *Sinnlichkeit* (ao mesmo tempo, materialidade sensível, receptividade e intersubjetividade sensível)" (ALTHUSSER, 1999, p. 19). O que parece lhe escapar é que esta mesma relação nos *Manuscritos de 1844* de Marx já não está impregnada nem do sentido naturalista e nem do sentido idealista por detrás deste sujeito.

Outro problema destas asserções de Althusser digno de nota, ainda que seja inferior a este equívoco principal, é o fato de associar o sujeito ao "operário" e objeto à mera produção material. Antes de mais nada, Althusser não parece se dar conta (limitado a visão de um Marx economista — logo aí em que ele mesmo reconhece uma juventude eivada de filosofia especulativa!) de que os objetos em questão aí nos *Manuscritos de 1844* não são limitados aos propriamente produtos materiais da indústria. Marx não reduziu o homem ao operário, a não ser, é claro, para Althusser.O grave defeito de tal redução é não dar conta da importância do conjunto de objetivações humanas que operam num trânsito contrário dado pela fruição que permite o cultivo do homem, não somente do estômago, mas também do espírito. É esta mesma redução, pensamos, que originou o *obreirismo* e sua correspondente redução do homem ao trabalhador capitalista[161].

Mas entremos então na proposta desta nossa discussão que é justamente demonstrar não somente que o homem é um produto histórico de si mesmo, mas igualmente demonstrar que há uma parte nesta sua base natural que corresponde a uma força de autocriação no seio da natureza e que o acompanha não como uma natureza historicamente transformada, mas como natureza de criação. E isso sem ser necessariamente paradoxal. Portanto, uma leitura correta do que queremos dizer não é que pretendemos retroagir a uma explicação do fenômeno humano a uma natureza, mas simplesmente introduzir, no rol de algumas pulsões naturais inquestionáveis que acompanham o homem, o impulso natural criativo e transformador, elementos estes que fundamentam a própria atividade produtiva; o fundamento natural do trabalho. Primeiramente, vejamos como Marx considera as noções naturalistas de Feuerbach:

> A "concepção" feuerbachiana do mundo sensível limita-se, por um lado, à mera contemplação deste último e, por outro lado, à mera sensação; ele diz "*o* homem" em vez de os "homens históricos reais". "*O* homem" é, na realidade, "o alemão". No primeiro caso, na *contemplação* do mundo sensível, ele se choca necessariamente com coisas que contradizem sua consciência e seu sentimento, que perturbam a harmonia, por ele pressuposta, de todas as partes do mundo sensível e sobretudo do homem com a natureza. Para remover essas coisas, ele tem, portanto, que buscar refúgio numa dupla

[161] Acreditamos, no entanto, que tais reduções não apareçam estranhas aos marxistas que reduzem também o legado marxiano à obra *O capital*.

> contemplação: uma contemplação profana, que capta somente o que é "palpável", e uma contemplação mais elevada, filosófica, que capta a "verdadeira essência" das coisas. Ele não vê como o mundo sensível que o rodeia não é uma coisa dada imediatamente por toda a eternidade e sempre igual a si mesma, mas o produto da indústria e do estado de coisas da sociedade, e isso precisamente no sentido de que é um produto histórico, o resultado da atividade de toda uma série de gerações, que, cada uma delas sobre os ombros da precedente, desenvolveram sua indústria e seu comércio e modificaram sua ordem social de acordo com as necessidades alteradas. Mesmo os objetos da mais simples "certeza sensível" são dados a Feuerbach apenas por meio do desenvolvimento social, da indústria e do intercâmbio comercial. Como se sabe, a cerejeira, como quase todas as árvores frutíferas, foi transplantada para nossa região pelo comércio, há apenas alguns séculos e, portanto, foi dada à "certeza sensível" de Feuerbach apenas *mediante* essa ação de uma sociedade determinada numa determinada época. Aliás, nessa concepção das coisas tal como realmente são e tal como se deram, todo problema filosófico é simplesmente dissolvido num fato empírico (MARX & ENGELS, 2007, pp. 30-1).

Vê-se, portanto, o núcleo da polêmica sendo apontado na visão a-histórica de Feuerbach, tendo este sim o equívoco de postular uma essência imutável do homem e das coisas. Digamos que a ânsia de Feuerbach em se distanciar de toda a especulação idealista da filosofia alemã o levou a se radicar na adesão a um naturalismo incauto. Mas pode-se alegar ainda aqui que este alcance da visão de Marx (e Engels) só teria vindo mais tarde, tal como se vê aqui em *A Ideologia Alemã*. Mas não é o que se constata ao cotejar o núcleo central da visão humanista de Marx desenvolvida nos *Manuscritos econômico-filosóficos*.

> A *formação* dos cinco sentidos é um trabalho de toda a história do mundo até aqui. O *sentido* constrangido à carência prática rude também tem apenas um sentido *tacanho*. Para o homem faminto não existe a forma humana da comida, mas somente a sua existência abstrata como alimento. [...] O homem carente, cheio de preocupações, não tem nenhum *sentido* para o mais belo espetáculo; o comerciante de minerais vê apenas o valor mercantil, mas não a beleza e a natureza peculiar do mineral; ele não tem sentido mineralógico algum (MARX, 2004, p. 110).

Como todas as passagens desta obra, são variadas as linhas que se interconectam num mesmo desenvolvimento. O seu famoso sistema *in statu nascendi* desponta realmente como algo já muito rico. Aqui se evidencia como o homem e seus sentidos são um produto de sua própria história e atividade. O estado de natureza é um estado não cultivado e, portanto, ainda não humanizado. Mas não é só isso. O homem imerso no estranhamento das sociedades de classe também se encontra apartado deste

mundo de riqueza e por isso é igualmente restringido neste estado natural. E mais, diria Marx, a classe dominante (aí expressa na figura do comerciante) que se restringe na carência única e exclusivamente da riqueza abstrata manifesta no dinheiro igualmente se restringe e por isso se coloca um impedimento de desenvolvimento, permanecendo ainda na mais pura pobreza do indivíduo imerso no seu biologismo. O indivíduo tacanho não é só o que está privado da riqueza concreta (um mundo de cultura[162]), mas aquele que espontaneamente se priva ao perseguir apenas o brilho do vil metal. Eis as linhas que se cruzam nesta simples passagem. No entanto, o que nos importa, como é evidente, é a consciência de Marx já nos *Manuscritos de 1844* deste caráter histórico do homem. Mas lembremos, ao mesmo tempo que se afirma sua historicidade, não se nega a sua base natural de onde vem e sobre a qual erige um mundo próprio com a fruição da cultura; uma historicidade na qual as potências são ou não despertadas ou na qual a universalidade efetivada no objeto se repõe ou não no sujeito, rompendo sua base natural. Esta animalidade, portanto, é um produto da natureza que herdamos, mas numa sociedade de classes — como é o caso desta nossa sociedade — a animalidade pode também ser considerada um produto social, uma vez que é artificialmente mantida com a condenação proposital ou não de bilhões de indivíduos na mais extrema pobreza e carência; uma parcela não cultivada pela restrição e compreensão da verdadeira riqueza enquanto conteúdo humanizador.

Para que se entenda, afirmamos a historicidade e a natureza do homem numa síntese que ocorre no interior do ser social. Muitos querem negar a idéia de qualquer resquício de princípio natural no homem, e muitos ainda querem imputar tais princípios a um Marx imaturo das obras juvenis. Tanto num caso quanto no outro, há o risco de se cair no simplismo de uma metodologia que retira um fragmento de seu contexto e por isso o adultera ou o recompõe num quadro completa ou parcialmente incompatível com sua função na integralidade do pensamento marxiano, como é o caso, p. ex., de transformar Marx num determinista pela extração de uma fórmula básica adquirida numa famosa frase da *A Ideologia Alemã* como "não é a consciência que

[162] Exortamos para que doravante se entenda o sentido de cultura colocado aqui como a totalidade da produção material e espiritual da humanidade.

determina a existência, mas o meio social que determina a consciência". Ou então a representação do indivíduo como a "totalidade das relações sociais", tal como se encontra na VI tese *ad Feuerbach*[163]. No primeiro caso, carecendo apenas da ressalva de que tal frase teve como causa a demarcação do espaço materialista sobre o qual se queria trafegar — se distanciando por esta frase extremada do idealismo alemão de hegelianos e jovens hegelianos —, o que se diz é que no sentido em que foi empregada se encontra adequada e em nada se choca com esta nossa proposição de um princípio natural que engendra o ser social e perdura mesmo nele: lembremos que Marx também concluiria em *O Capital*, capítulo V, que o trabalho é uma relação ineliminável entre homem e natureza[164], mas este trabalho como atividade criativa é também princípio natural, ainda que assuma as formas sociais determinadas no desenvolvimento histórico. No segundo caso, deixemos o próprio Althusser avaliar o sentido do homem associado ao conjunto das relações sociais:

> O Homem: lembremo-nos da VIª Tese: "A Essência do Homem é uma abstração inerente ao indivíduo isolado". Na sua realidade, ele é "o conjunto das relações sociais".
>
> Essa pequena frase conheceu e ainda conhece a cada dia, na história do marxismo, o destino mais edificante e absurdo possível. Provocar-se-á escândalo ao declará-la obscena e ininteligível. Todo o mundo a tem por clara, e clara porque compreensível. Não somente Marx diz claramente que o homem não é abstrato, não é uma essência abstrata da qual os "indivíduos isolados" seriam os sujeitos (no sentido aristotélico), mas ele diz alguma coisa que "fala": a essência humana é *o conjunto das relações sociais*. Nós estamos em terra conhecida: em pleno materialismo histórico.
>
> Basta, no entanto, comparar as interpretações um pouco precisas dessa frase para convencer-se de que ela não é nem um pouco clara; pior, que ela é, literalmente, incompreensível, e que ela o é por razões *necessárias*. Essas razões se devem ao fato de que Marx *não podia* enunciar o que ele tentava dizer, não somente porque ele não *sabia* ainda dizê-lo, mas também porque ele se proibia de dizê-lo, pelo simples fato de que ele começava sua frase pela expressão: a "*essência do Homem*...". Quando, desde a primeira palavra que se pronuncia, fecha-se com um gigantesco "obstáculo epistemológico" a via

---

163 Lembremos que é o *ser genérico* e não o indivíduo a totalidade das relações sociais e os produtos objetivados pelo trabalho (em sentido lato). O indivíduo pode ou não expressar mais ou menos o *ser genérico* em decorrência das maiores ou menores restrições impostas à apropriação dos indivíduos em determinadas formações sociais.

164 O trabalho "[...] é condição necessária do intercâmbio material entre o homem e a natureza; é condição natural eterna da vida humana, sem depender, portanto, de qualquer forma dessa vida, sendo antes comum a todas as suas formas sociais" (MARX, 2003, p. 218).

> que se abre para nele se engajar, pode-se apenas patinar, ou fazer singulares desvios para contornar o obstáculo. Esses desvios estão inscritos nessa frase necessariamente incompreendida, porque incompreensível (ALTHUSSER, 1999, p. 34).

Para nossa surpresa o paladino da pura historicidade do homem acaba por quebrar o esteio de todo aquele que visa defender-se do princípio natural do homem. Mas seu fundamento é bem claro e o declara ao imputar a fonte da incognoscibilidade da proposição no fato de que ela vindica ainda a idéia de uma "essência" humana, que acompanha os indivíduos, frutos que são de suas relações. No entanto, esta surpresa se dissipa se se compreende que Althusser como um bom estruturalista nega que o indivíduo possa ser um ponto de partida e manifestação real por si[165]. E nisso está correto, como está correta a compreensão de que a principal revolução da teoria marxiana foi justamente compreender a prioridade das relações e estrutura das quais emergem os homens na história. O marxismo não é uma antropologia, pois tal concepção só poderia se encontrar no terreno preparado por uma visão materialista da história, na qual se reconhece que os homens de fato se formam na sua vida social. Como já dissemos, não estamos em hipótese alguma na contramão de todas as conquistas e reconhecimentos que Marx e os marxistas conseguiram, como, por exemplo, desmistificar a história e fundar uma ontologia materialista acima do antigo idealismo ou do naturalismo. Mas estas conquistas em nada desaprovam o princípio natural de continuidade presente no homem que queremos chamar atenção. Como dizia o próprio Lukács — que foi quem reconheceu uma ontologia superior por detrás da filosofia marxiana:

> [...] um ser social só pode surgir e se desenvolver com base em um ser orgânico e que esse último pode fazer o mesmo apenas com base no ser inorgânico. A ciência já vem descobrindo as formas preparatórias de passagem de um tipo de ser a outro (LUKÁCS, 2007, p. 227).

É nossa intenção aqui evidenciar então que não há oposição neste reconhecimento, tal como mostra Lukács acima. E este reconhecimento em nada

---

[165] Assim diz ele sobre a compreensão desta manifestação (incluindo aqui o indivíduo): "A diferença específica, que distingue então as formas de existência da espécie humana das formas de existência das espécies animais, não é o 'trabalho social', mas a estrutura social da produção e da reprodução da existência das formações sociais" (ALTHUSSER, 2002, p. 64).

modifica ou diminui o princípio histórico-social do homem, mas apenas que dois princípios acompanham este homem, sendo o social o preponderante, em que pese todo o empenho dos sociobiólogos — e congêneres — em demonstrar o contrário.

Este desenvolvimento que parte de uma base natural, no entanto, não está apenas evidenciado no salto ontológico do orgânico para o teleológico, mas em toda a história do homem, como Marx já demonstrava nestes mesmos *Manuscritos* e em *A Ideologia Alemã*:

> [...] a consciência da necessidade de firmar relações com os indivíduos que o cercam constitui o começo da consciência de que o homem definitivamente vive numa sociedade. Esse começo é algo tão animal quanto a própria vida social nessa fase; é uma mera consciência gregária, e o homem se diferencia do carneiro, aqui, somente pelo fato de que, no homem, sua consciência toma o lugar do instinto ou de que seu instinto é um instinto consciente. Essa consciência de carneiro ou consciência tribal obtém seu desenvolvimento e seu aperfeiçoamento ulteriores por meio da produtividade aumentada, do incremento das necessidades e do aumento da população, que é a base dos dois primeiros (MARX & ENGELS, 2007, p. 35).

Em verdade, o aumento populacional não é somente a base, mas também resultado do avanço da produtividade (forças produtivas) que engendram também novas necessidades. E vemos a partir desta citação a consciência de Marx para o fato de que a história humana também é marcada na sua gênese por um caminho que parte da natureza para encontrar, no seu desenvolvimento natural, novas formas sociais plasmadas. Mas a consciência de carneiro não se encontra somente no início de nossa história. O pensamento contrário parece mais produto de uma afetação orgulhosa do que necessariamente de uma reflexão sensata. Afinal, embora sedutor pensar que realmente somos melhores do que um psiquismo neolítico ou paleolítico, em verdade se sabe que cultura não é herdada geneticamente e por isso toda a carga histórico-social que modificou aquela antiga consciência ovina deve ser repetidamente apreendida por cada ser vivente de nossa sociedade, sob pena de reproduzirmos individualidades adstritas à frisada virtude ovina. A reprodução do *ser social* aqui não se desvincula da necessidade de uma educação repositória deste volume social no interior das *singularidades*.

> Mas o homem não é apenas ser natural, mas ser natural *humano*, isto é, ser existente para si mesmo (*für sich selbst seiendes Wesen*), por isso, *ser genérico*, que, enquanto tal, tem de atuar e confirmar-se tanto em seu ser quanto em seu saber. Conseqüentemente, nem os objetos *humanos* são os objetos naturais assim como estes se oferecem imediatamente, nem o *sentido humano*, tal como *é* imediata e objetivamente, é sensibilidade *humana*, objetividade humana. A natureza não está, nem objetiva nem subjetivamente, imediatamente disponível ao ser *humano* de modo adequado.
>
> E como tudo o que é natural tem de *começar*, assim também o *homem* tem como seu ato de gênese a *história*, que é, porém, para ele, uma [história] sabida e, por isso, enquanto ato de gênese com consciência, é ato de gênese que se supra-sume (*sich aufhebender Entstehungsakt*). A história é a verdadeira história natural do homem (MARX, 2004, p. 128).

Reputo esta passagem como uma brilhante síntese do que estamos tentando expor aqui. Vejamos que Marx diz de forma extremamente lúcida que "a natureza não está, nem objetiva nem subjetivamente, imediatamente disponível ao ser *humano* de modo adequado". O que significa dizer que para atingir os objetivos e o grau de humanidade, a natureza externa (objetiva) e a natureza interna (subjetiva) devem ser reelaboradas, retrabalhadas. Não se encontram imediatamente prontas e isso é também verdade para o próprio indivíduo. Neste caso, não somente aos indivíduos da pré-história, mas de toda singularidade humana que nasce não importa seu período histórico. A base natural que herdamos ao nascer não se encontra adequada para nos qualificar como humanos, pois o homem não se reduz à sua natureza biológica. Tudo o que há de comum com o restante dos animais não nos torna distintos e por isso não nos torna humanos de modo a formarmos um gênero próprio. A humanidade é uma construção nossa; essa, o verdadeiro *gênero*[166]. A sociedade humana tem um começo, mas cada homem perfaz o mesmo caminho — e deve fazê-lo — para que atinja o grau de humanização presente em cada período histórico. Aqui podemos vislumbrar um paralelo com uma interessante consideração de Ernst Haeckel sobre os processos de filogênese e ontogênese. Neste caso, transpondo tais formulações biológicas para uma analogia com a esfera social, tal como Vigotsky fizera outrora acrescentando o processo

---

[166] Usamos "gênero" aqui como categoria filosófica para expressar a coletividade no processo de *humanização* e "espécie" para definir a coletividade biológica que diz respeito ao processo de *hominização*. No primeiro caso, uma coletividade no processo cultural e no segundo uma coletividade no processo evolucionário (a definição para uma coletividade que compartilha o mesmo patrimônio genético com pequenas alterações).

de sociogênese, o indivíduo (processo ontogenético) deve, além de percorrer o processo natural de sua espécie (processo filogenético), também percorrer o caminho cultural da sociedade até aqui (processo sociogenético) para alçar ao patamar civilizatório vigente. O gênero percorre um caminho na história[167] que deve ser percorrido pelo indivíduo para que ele alce o nível genérico desenvolvido. Mas só há um meio para isso, que é a fruição ou apropriação, e disso trataremos mais tarde no item sobre *a cisão no interior do ser social e o estranhamento*.

Todavia, engana-se que esta força de autodeterminação histórica se faz sem uma mediação igualmente natural e sem uma relação com potências já definidas na interioridade da singularidade humana, esta sim herdade e repassada pelo genoma de nossa espécie. E, antes de mais nada, é isso que nos torna distintos antes mesmo da história, pois é o que naturalmente nos distingue. O homem imediatamente é, pois, uma potência natural[168], posto que dotado naturalmente destas forças. Contudo, suas forças naturais e seu próprio ser são ampliados devido à sua própria produção, mediante sua ação efetiva no mundo; sua transformação objetiva e subjetiva; sua objetivação e apropriação. Nunca é demais lembrar o Marx de *O Capital*, no qual persegue esta mesma linha de raciocínio incrustada nos *Manuscritos Econômico-filosóficos*, dizendo que o trabalhador, ao realizar sua atividade,

> Põe em movimento as forças naturais de seu corpo — braços e pernas, cabeça e mãos —, a fim de apropriar-se dos recursos da natureza, imprimindo-lhes forma útil à vida humana. Atuando assim sobre a natureza externa e modificando-a, ao mesmo tempo modifica sua própria natureza (MARX, 2003, p. 221).

O homem é, antes de mais nada, uma força viva natural que se reelabora e se cria na sua atividade vital. Para satisfazer-se, como é sabido, o homem transforma a

---

[167] Vale sempre demarcar: **não de forma determinada**, ainda que obedecendo a certas determinantes históricas ligadas a inúmeras variáveis, de biológicas a sociais; de climáticas a populacionais, ecológicas. Mas ao mesmo tempo em que tais variáveis são postas em curso, entram também leis sociais que alteram vigência e força destes mesmos fatores, tornando-os elementos componentes de leis relativas a história, tal como é o caso da famosa equação de Malthus sobre crescimento populacional e produção de alimentos. Não sonhava ele que o desenvolvimento das forças produtivas explodiria esta sua equação determinista.

[168] Lembremos que é Marx quem diz na citação acima que "o homem não é **apenas** ser natural", o que quer dizer igualmente que ele é também, ou que sua base reflete esta natureza enquanto singularidade imediata.

natureza exterior imediata inadequada às suas necessidades — necessidades subjetivadas que por sua vez são também o retorno do movimento de adequação do objeto. Com isso, reelabora um mundo inteiro e igualmente um mundo interior.

> [...] tal satisfação só pode ter lugar com a ajuda de uma cadeia de mediações, as quais transformam ininterruptamente tanto a natureza que circunda a sociedade quanto os homens que nela atuam, suas relações etc. E isso porque tais mediações tornam praticamente eficientes forças, liames, qualidades etc. da natureza que, de outro modo, não poderiam exercer essa ação: o homem, liberando e dominando essas forças, traz à existência um processo de desenvolvimento das próprias capacidades no sentido de níveis superiores (LUKÁCS, 2007, pp. 229-0).

As potências outrora adormecidas são usadas como base de superação das necessidades, criando assim novas necessidades e mediações cada vez mais complexas para a satisfação destas primeiras. Cresce o domínio do social sobre o meramente natural e a consciência imprime sua marca tal como Hegel já formulava — se bem que de forma mistificada — o que leva o homem a construir um mundo próprio que, graças dentre outras coisas à divisão social do trabalho e seu efeito mais imediato, o estranhamento, é uma crescente realização estranha que se volta contra seu produtor. Mas é esta transformação do seu exterior e de si mesmo, tal como compreendido por Marx, que garante o fundamento não só materialista, mas histórico deste movimento de construção humana. Seu humanismo, se nos é facultado falar assim, não é idealista como os demais princípios especulativos elevados à natureza humana; nem é também naturalista, posto que já se pode, após estas citações, reconhecer o caráter histórico tão caro a Althusser e congêneres.

Mais, é o uso destas potências adormecidas na natureza por um ente teleológico tendo em vista a utilização das forças naturais e a causalidade ao seu próprio benefício é que dota o homem de uma base material que consolida seu processo libertário, como veremos. A faculdade de se recriar neste processo — primeiramente de forma inconsciente e em certo momento chegar a um grau de consciência e prévia ideação de uma humanidade para si — é o elemento natural e social de sua liberdade. O homem não está refém da prisão das determinações naturais. Entendendo: porque age segundo seus próprios julgamentos teleológicos (ainda que rudimentares no seu início);

porque, como diz Marx, sua atividade genérica é lúcida e consciente. E, segundo, porque se recria e recria um mundo inteiro segundo suas necessidades, o que faz dele um ser que escapa ao domínio do determinismo natural e da seleção natural[169]. Mas sobre esta matéria da liberdade veremos adiante em nosso terceiro capítulo.

Com o advento[170] do comunismo, a autoconsciência desse processo deixará de se situar no âmbito puramente filosófico para se tornar algo efetivo. A autoprodução de si mesmo e o processo de passagem do estado de natureza para o estado cultivado se tornará evidente. A chamada aqui *autopoiesis* deixará este estado semi-consciente de nosso presente para se situar em projeto técnico social e individual; um processo de realização pessoal sustentada pelas formas sociais de reprodução.

> [...] na medida em que, para o homem socialista, *toda a assim denominada história mundial* nada mais é do que o engendramento do homem mediante o trabalho humano, enquanto o vir a ser da natureza para o homem, então ele tem, portanto, a prova intuitiva, irresistível, do seu *nascimento* por meio de si mesmo, do seu *processo de geração*. Na medida em que a *essencialidade* (*Wesenhaftigkeit*) do ser humano e da natureza se tornou prática, sensivelmente intuível; na medida em que o homem [se tornou prática, sensivelmente intuível] para o homem enquanto existência da natureza e a natureza para o homem enquanto existência do homem, a pergunta por um ser *estranho*, por um ser acima da natureza e do homem — uma pergunta que contém a confissão da inessencialidade da natureza e do homem — tornou-se praticamente impossível. O *ateísmo*, enquanto refeição (*Leugnung*) dessa inessencialidade, não tem mais sentido algum, pois o ateísmo é uma *negação* (*Negation*) *de Deus* e assenta, por intermédio dessa negação, a *existência do homem*; mas o socialismo enquanto socialismo não carece mais de uma tal mediação; ele começa a partir da *consciência teorética e praticamente sensível* do homem e da natureza como [consciência] do ser. Ele é *consciência de si posivita* do homem não mais mediada pela superação da religião, assim como a *vida afetiva* é a efetividade positiva do homem não mais mediada pela supra-sunção da propriedade privada, o *comunismo*. O comunismo é a posição como negação da negação, e por isso o momento *efetivo* necessário de emancipação e da recuperação humanas para o próximo desenvolvimento histórico. O *comunismo* é a figura necessária e o princípio energético do futuro próximo, mas o comunismo não é, como tal, o termo do desenvolvimento humano — a figura da sociedade humana (MARX, 2004, p. 114).

É por isso que Marx sugere que o ateísmo é o humanismo teórico, enquanto o comunismo é o humanismo prático. A realização do humanismo exige, pois, a

---

169 Um indivíduo com deficiências vitais teria sérias dificuldades de sobreviver num meio natural sem o amparo de toda uma sociedade ou sem sua capacidade de superar suas limitações segundo seu intelecto.
170 Sem a conotação de processo natural que tal termo sugeriria.

transformação da sociedade, uma vez que já se concebeu que o homem só será tratado adequadamente como raiz de si mesmo; só aparecerá como o sol ao redor do qual o mundo social deve gravitar se a emancipação humana através do comunismo for realizada efetivamente, no plano material. O homem que compreende que a história (sua existência) e si mesmo (sua essência) são produtos de sua atividade é impelido, portanto, a um ponto de inflexão ética e política.

> Como teórico desse ser e desse devir, Marx extrai todas as conseqüências do desenvolvimento histórico. Descobre que os homens se criam a si mesmos como homens através do trabalho, mas que sua história até hoje foi apenas a pré-história da humanidade. A história autêntica poderá começar apenas com o comunismo, com o estágio superior do socialismo (LUKÁCS, 2007, p. 240).

2.2 *Natureza humana e a criatividade: ciência e arte*

Já o dissemos acima que nossa demarcação do suposto humanismo de Marx se faz nos marcos de uma visão materialista histórica e que, portanto, o homem é aí um elemento central. Mas este homem como elemento central não pode ser visto segundo um sentido mistificado ou comum que tal palavra porta. Quando, neste caso, se fala de um homem como elemento central, devemos concluir uma atividade agindo no mundo e um elemento ativo que, por ser objetivo, sofre igualmente as transformações históricas da qual é sujeito e, portanto, objeto.

Mas qual a pertinência de todo este desenvolvimento aqui para apresentar duas teses aparentemente antitéticas: a saber, a do elemento natural do homem em consonância com o elemento histórico. A proposição é justamente afirmar o caráter não antagônico destes dois elementos. Não só porque o homem opera segundo uma base natural da forças vitais, mas também que ele é uma própria construção sua, que opera, contudo, somente sobre uma base biológica herdada passível de conformação histórica e que tal motor dinâmico é um atributo natural seu; um atributo que por sua forma e desenvolvimento é exclusivo, não sendo registrado em nenhum outro ser vivo presente na natureza, ao menos não da maneira como está disposto no homem. É um

ser cuja *atividade* é marcada pela consciência no ato produtivo, mas cuja consciência se ergue a partir do ser orgânico que lhe serve de base, uma base ativa. Assim diz Lukács:

> [...] o desenvolvimento do processo de reprodução orgânica no sentido de formas superiores, o seu tornar-se cada vez mais puro e expressamente biológico no sentido próprio do termo, forma também — com a ajuda das percepções sensíveis — uma espécie de consciência, importante epifenômeno enquanto órgão superior do funcionamento eficaz dessa reprodução (LUKÁCS, 2007, p. 228).

Nossa visão em questão reside no fato de tentar demonstrar que o elemento natural aí tem características similares ao longo de toda história. A variância se encontra na forma de manifestação desta atividade, mas que de forma genérica podemos atribuir como sendo uma atividade criativa e autopoiética. Os demais caracteres envolvidos neste ser não nos dizem respeito não porque não sejam importantes, mas porque 1) não servem de parâmetro para associá-lo ao que tratamos aqui: a liberdade na concepção de Marx; e 2) porque a demarcação destes caracteres como sendo naturais ou socialmente determinados se encontra ainda em pleno desenvolvimento no interior das ciências naturais e sociais que se debruçam sobre tais questões.

Apresentando então a quebra recente de alguns "mitos" sobre a humanidade do homem, podemos ver que toda tentativa de buscar um *elemento exclusivo* que demarcasse nossa "essência indelével" fracassou, e não porque não existam, mas porque integram uma teia complexa que exige uma visão mais complexa destes nexos. Ao menos aquelas famosas tentativas de nos associar à exclusividade da produção de ferramentas, de linguagem, de afetividade, de política, e até, para alguns, de consciência (ainda que este último caso não seja um ponto pacífico). Quando, portanto, se anunciava a exclusividade de uma dada característica, com o decorrer das pesquisas a suposta exclusividade parecia ser quebrada.

> Todo um conjunto de características comportamentais pode, é claro, ser encontrado nos humanos, e sua singularidade pode, com razão, ser afirmada. Não é de surpreender que muitas dessas características tenham sido selecionadas como o traço que, *por excelência*, transformou os humanos no que eles são hoje. O homem-fazedor de ferramentas, o homem-caçador, a mulher-coletora, o *Homo economicus*, o *Homo hierarchicus*, o *Homo politicus*, e o *Homo loquans*, são, todos eles, apelidos cujo propósito era resumir numa palavra a natureza humana. Eles, e tantos outros, são traços usados por diversas pessoas para identificar a força propulsora subjacente à natureza humana (FOLEY, 2003, p. 63).

Mas, como dissemos, o conjunto destes traços que tentavam demarcar a especificidade humana ruiu após as publicações de várias pesquisas relacionadas a cada um deles. Se não derrubados, ao menos suficientemente postos em dúvida.

> A abordagem evolucionária, assim, vê-se encurralada, e ficamos reduzidos aos anjos, pura e simplesmente. O beco sem saída é mais insidioso, entretanto, visto que o que geralmente acontece é que a cada vez que um traço é identificado como especificamente humano, descobre-se que os chimpanzés possuem-no também. Assim que *Man, the Toolmaker* (*O homem fabricante de ferramentas*), de Kenneth Oakley, foi publicado, Jane Goodall relatou o uso de ferramentas pelos chimpanzés. Quando a caça estava na moda, descobriu-se que os chimpanzés e os babuínos caçavam. Quando a condição humana recuou para a linguagem, foram produzidos todos os estudos sobre a aquisição da linguagem entre os macacos. O dilema fecha o círculo quando se afirma que, como essas características ocorrem em outras espécies, elas não podem ser aquilo que nos fez humanos (FOLEY, 2003, p. 67).

O mesmo será alertado por Matt Ridley. No entanto, não nos enganemos, pois ambos ainda procurarão argumentar em favor de uma especificidade que nos distingue, ainda que o seja pela capacidade de assumir uma forma diversa por reunir potenciais mais amplos das características já comuns a outros animais, como é o caso de Ridley.

> Então pensamos que somos a única espécie a fazer a usar ferramentas. Uma das primeiras coisas que Jane Goodall observou foi os chimpanzés modelando varetas de capim para extrair cupins, ou amassando chumaços de folhas para beber água. Leakey telegrafou a ela em êxtase: "Agora devemos redefinir ferramenta, redefinir homem ou aceitar os chimpanzés como seres humanos".
>
> Em seguida nos dissemos que apenas nós tínhamos cultura: a capacidade de transmitir, por imitação, hábitos adquiridos de uma geração à seguinte. Mas o que somos nós se os chimpanzés da floresta de Tai, na África Ocidental, por muitas gerações têm ensinado os mais novos a quebrar nozes usando martelos de madeira em uma bigorna de pedra? Ou as baleias assassinas, que têm tradições de caça inteiramente diferentes, respeitando padrões e sistemas sociais de acordo com a população a que pertencem?
>
> Acreditamos que éramos os únicos animais a fazer guerra e matar nossos semelhantes. Mas em 1974 os chimpanzés de Gombe (e subseqüentemente a maioria das outras colônias estudadas na África) derrubaram esta teoria atacando de surpresa e silenciosamente o território de bandos vizinhos, emboscando os machos e espancando-os até a morte.
>
> Ainda acreditamos que somos o único animal com linguagem. Mas então descobrimos que os micos têm um vocabulário para se referir a diferentes predadores e pássaros, enquanto os chimpanzés e papagaios são capazes de aprender léxicos bem grandes de símbolos (RIDLEY, 2004, pp. 26-7).

Se nada de fato pode ser levantado como exclusividade ao nosso favor e a respeito de nossa característica única, então duas vias se abrem. Uma é a de que estamos tão ligados á natureza que "nada nos é estranho". Não só o que é humano, mas também o que é natural já não se expressariam a nós como partes desconexas e exclusivas. Por outro lado, esta quebra de exclusividade pode nos levar á compreensão de que temos tudo em comum com outros animais e, não obstante, somos deveras diferentes, e o próprio fato de constatar isso e formular em uma sentença já o demonstra. Mas isso levaria inevitavelmente à conclusão de que algo além da natureza nos torna exclusivos. Para marxistas e cientistas sociais tal resposta não é lá tão inconcebível. Afinal, lidamos diretamente com a manifestação social e cultural como um dado presente de uma humanidade que se auto-determina de forma variável e isso já é, em si, um confiável indício de que tais manifestações não podem ser naturais, ou seja, não são atributos inatos e hereditários, tal a falta de rigidez determinante.

Haveria ainda uma terceira reflexão a ser feita ou um terceiro caminho a se adotar. Podemos julgar que uma somatória de características naturais nos torna exclusivos, não só por reuni-las todas, mas também porque estas características são superlativas em nossa espécie e, principalmente, dado o acúmulo dos produtos que engendramos a partir mesmo destas características. E mais, talvez nosso desenvolvimento só tenha nos elevado acima destas características que se encontram nos animais de forma paulatina e muito incipiente em seu início. Ou melhor, esta somatória nos coloca em posição privilegiada no mundo, pelo fato de existir uma história humana que propiciou o desenvolvimento daquilo que não éramos a partir do que éramos. Mas isso é uma potência natural dada como um rol de faculdades que não são exclusivas em absoluto, que nos dota de poderes criativos e que nos possibilita ter consciência (e portanto maior controle) desta criação. Somos humanos e exclusivos somente porque somos produtos de nós mesmo. Mas esta potência vital natural que nos faculta sermos diferente (de maneira ativa) não logra exclusividade pelo seu conjunto, mas pelo seu grau. É o que diria Matt Ridley, por exemplo.

> É quando vamos além do instinto que parecemos mais idiossincraticamente humanos. Talvez, como sugeriu Darwin, a diferença seja de grau, e não de

> tipo; é quantitativa, não qualitativa. Podemos contar melhor, comunicarmo-nos melhor, emocionarmo-nos melhor, talvez até adorar melhor. Nossos sonhos são provavelmente mais vívidos, nosso riso mais intenso, nossa empatia mais profunda (RIDLEY, 2004, p. 28).

Talvez Ridley aqui se equivoque ao evocar apenas um salto quantitativo no ser humano. No entanto, devemos entender que o salto qualitativo que nos diz respeito — e que é por demais evidente — esteja justamente calcado neste aumento quantitativo de nossas faculdades. Como bem sabemos por formulações antigas sobre a dialética, da quantidade podemos alçar uma qualidade que inexiste anteriormente. E esta reunião nos torna não só entes exclusivos, mas também entes que saltaram para fora da natureza graças a este incremento de grau. Incremento que nos possibilitou a reinvenção de nós mesmos.

Uma outra forma interpretativa, contudo, viria de onde menos se espera — ao menos para pessoas que tiveram sempre um contato indireto com a obra darwiniana. E isso porque justamente Darwin seria o formulador de uma antropologia que colocaria o homem acima da relação de pura determinação natural ao longo da sua evolução[171]. Ao contrário do que se pensa, e das teses que o evolucionismo e o darwinismo social — e sua visão deformada sobre o conteúdo da obra do criador da teoria evolucionária pela seleção natural — tentaram imputar ao pensamento de Darwin[172], o homem, para este autor, escapa à rígida seleção natural porque ela, justamente, selecionou um tipo diferenciado de comportamento no caso humano; um

---

171 "Conceito-chave da antropologia darwiniana (a distinguir da antropologia evolucionista), o efeito reversivo da evolução (designado como tal por nós em 1983) é o que permite pensar em Darwin a passagem entre o que nomearemos, por comodidade e aproximação, a esfera da *natureza*, dirigida pela lei estrita da seleção, e o estado de uma *sociedade civilizada*, dentro da qual condutas, que *se opõem* ao livre jogo desta lei, se generalizam e se institucionalizam. Se este conceito não está mencionado em nenhuma parte na obra de Darwin, ele está todavia descrito e opera em certos desenvolvimentos importantes (especialmente os capítulos IV, V e XXI) de *La Descendance de l'homme* de 1871, que devemos considerar como o seu terceiro maior trabalho de síntese" (TORT, 2000, p. 112).

172 Estas tantas leituras enviesadas de Darwin sempre afastaram os marxistas de seu estudo, ainda que a simpatia que Marx e Engels nutriam para com a obra deste autor seja de conhecimento de todos. "Assim, tanto hoje como ontem, e pelo jogo de pressões históricas facilmente identificáveis, uma esquerda de inspiração marxista, a despeito do seu interesse por uma teoria materialista fundamental do devir e das analogias que ela pode encontrar entre a luta histórica das classes e a luta natural pela existência, ainda hostiliza, às vezes, Darwin; como também, do lado oposto, a direita ultraliberal (social-darwinista ou eugenista) elogia-o, cometendo o mesmo erro, isto é, o de confundir a antropologia de Darwin com o 'darwinismo social' dos seus epígonos" (TORT, 2000, p. 117).

comportamento cultural que o torna livre desta determinação direta. O fato é que, apesar de naturais, saltamos para fora das cadeias da seleção natural.

Patrick Tort é um dos estudiosos que nos explica como se expressa esta tese darwiniana colocada em *A descendência do Homem e a seleção sexual*[173], como se a própria seleção selecionasse um comportamento que se volta contra este mecanismo natural negativo, que determina a espécie sobrevivente daquela que irá perecer pela simples eliminação da menos adaptada ao seu meio ambiente.

> [esta idéia reversiva] resulta de um paradoxo identificado por Darwin no decorrer de seu ensaio de extensão ao Homem da teoria da descendência, e de seu esforço para pensar o devir social e moral da humanidade como uma conseqüência e um desenvolvimento particular da aplicação anterior e universal da lei seletiva à esfera do vivo.
>
> Este paradoxo pode ser formulado assim: a seleção natural, princípio diretor da evolução que implica a eliminação dos menos aptos na luta pela vida, seleciona na humanidade uma forma de vida social cuja marcha para a civilização tende a excluir cada vez mais, pelo jogo interligado da ética e das instituições, os comportamentos eliminatórios. Em termos simplificados, a *seleção natural seleciona a civilização, que se opõe à seleção natural*. Como resolver este paradoxo aparente?
>
> Nós o resolveremos desenvolvendo simplesmente a própria lógica da teoria seletiva. A seleção natural — trata-se em Darwin de um ponto fundamental — seleciona não só variações orgânicas apresentando uma vantagem adaptativa mas também *instintos*. Entre esses instintos vantajosos, aqueles que Darwin denomina os *instintos sociais* foram particularmente retidos e desenvolvidos, como o triunfo universal do modo de vida social no seio da humanidade e a tendencial hegemonia dos povos "civilizados" o provam. Ora, no estado de "civilização", resultado complexo de um acréscimo da racionalidade, da dominação crescente do sentimento de "simpatia" e das diferentes formas morais e institucionais do altruísmo, assiste-se a uma derrubada cada vez mais acentuada das condutas individuais e sociais em relação ao que seria o prosseguimento puro e simples do funcionamento seletivo anterior: no lugar da eliminação dos menos aptos, aparece, junto com a civilização, o dever de assistência que põe em operação, no seu lugar, múltiplos recursos de ajuda e de reabilitação; no lugar da extinção natural dos doentes e dos enfermos, a proteção deles pela mobilização de tecnologias e de saberes (higiene, medicina, esporte) tendo como objetivo a redução e a compensação dos déficits orgânicos; no lugar da aceitação das conseqüências destrutivas das hierarquias naturais da força, do número e da aptidão vital, um intervencionismo reequilibrador que se opõe à desqualificação social. Pelo viés dos instintos sociais, a seleção natural, sem "salto" nem ruptura, selecionou assim *seu contrário*, ou seja: um conjunto de comportamentos antieliminatórios —portanto anti-seletivos no sentido assumido pelo termo seleção na teoria desenvolvida por *A origem das espécies* —, como também,

[173] Aqui usamos a edição da editora HEMUS intitulada *A Origem do Homem e a seleção sexual*. Cf. (DARWIN, 1974).

> correlatamente, uma ética antiselecionista (= antieliminatória) traduzida em princípios, em regras de conduta e em leis. A emergência progressiva da moral aparece então como um fenômeno indissociável da evolução e é aqui uma continuação normal do materialismo de Darwin, e da inevitável extensão da teoria da seleção natural à explicação do devir das sociedades humanas (TORT, 2000, p. 113).

Tort chama, de forma pertinente, a atenção dos marxistas que rejeitam Darwin sem um prévio conhecimento do conteúdo de suas obras, ou melhor, um conteúdo ainda não degenerado dada a apropriação enviesada pelos seus epígonos. Mas o inverso de uma leitura crítica marxista é por vezes padecente de uma queda nas categorias ou visões funcionalistas. Aqui um descuido nesta citação denota isso e reside no fato de que estas características "antiselecionistas" não são exclusividade de uma civilização. O caráter comunitário do estágio dos povos primitivos propicia o estímulo a estas características acima mencionadas (e equivocadamente atribuídas à civilização) de altruísmo, moral comunitária, cuidados com doentes, etc. A complexidade de uma divisão social do trabalho e a oposição de classes impedem o estímulo à universalidade destas características. Um fenômeno se faz presente aqui como antes: a proteção grupal. E independentemente do fato de entrarmos nesta discussão, é preciso se entender que grupos próximos, assim como as hordas antigas, privilegiam seus próximos, tanto no interior das civilizações quanto fora delas. A diferença é que aquelas se erigiram mediante a dominação de outros grupos pelo grupo dominante, enquadrado aqui na categoria de classe. Aquilo que chamamos de cisão no interior da sociedade não é bem uma cisão, mas incorporação subordinada de outros grupos dada ao longo da história. Assim, a civilização não pode ser vista como o terreno fértil destas condutas antiselecionistas, o que não quer dizer que a luta de classes instaura novamente o princípio da seleção natural, o que seria novamente cair no erro dos darwinistas sociais. E não instaura simplesmente porque a vigência da proteção e da moralidade continua existindo, ainda que sua universalização[174] no interior deste tipo de sociedade continue sendo uma utopia irrealizável por princípio.

Mas voltemos à consideração sobre as visões de homem e seu desenvolvimento. Vêem-se acima duas teses opostas mesmo dentro da suposta visão

[174] Como, aliás, para todo tipo de universalização positiva que se possa pensar.

biológica do fenômeno humano. A sociobiologia (seguida ou não pela psicologia evolutiva), que defende a continuidade meramente natural e biológica dos fenômenos sociais e do comportamento humano, encontra uma tese opositora no interior da própria teoria darwiniana. Esta não vê a continuidade, mas uma lenta ruptura que atravessa o longo processo da evolução humana, selecionando e priorizando cada vez mais a determinação dos chamados aqui "instintos sociais", que geram cultura e, ao se balizarem por ela, rompem com o próprio mecanismo instintivo. Tal é a característica deste

> [...] *efeito reversivo*, que obriga a conceber a derrubada mesma da operação seletiva como base e condição do acesso à "civilização". É o que impede definitivamente que a *sociobiologia*, que defende, ao contrário, em oposição a toda a lógica antropológica de Darwin, a idéia de uma continuidade *simples* (sem derrubada) entre natureza e sociedade, possa com todo direito reclamar-se do darwinismo. A operação reversiva é o que funda a justeza final da oposição natureza/cultura, evitando a armadilha de uma "ruptura" magicamente instalada entre seus dois termos: a continuidade evolutiva, através desta operação de derrubada progressiva, ligada ao desenvolvimento (ele mesmo selecionado) dos instintos sociais, não produz desta maneira uma ruptura efetiva, mas um *efeito de ruptura* que provém do fato de que a seleção natural se encontrou, no decorrer da própria evolução, *submetida ela mesma à sua própria lei* — sua forma novamente selecionada, que favorece a proteção dos "fracos", prevalecendo, porque vantajosa, sobre sua forma antiga, que privilegiava sua eliminação. A nova vantagem não é mais então de ordem biológica: ela se tornou *social* (TORT, 2000, p. 114).

Este modelo a que Tort se refere pode ser enquadrado na tese da *seleção de grupo*, na qual ao invés do gene se "garantir" protegendo seu possuidor com instintos egoístas, ele se "garante" ao proteger o grupo (que por certo terá muitos indivíduos com o mesmo gene) com instintos sociais[175]. Neste último caso, está assegurado o estímulo ao crescimento da influência da cultura reversiva perante o mero comportamento instintivo. Eis então uma demonstração de que não é uma conseqüência inexorável conceber a continuidade animal do homem simplesmente porque ele é também um animal que surgiu através do jogo de leis biológicas evolutivas.

---

[175] Em todo caso esta separação é controversa. De um lado, há estudiosos que reprovam esta hipótese de seleção de grupos. Mas de qualquer modo, nunca há um instinto puro social ou egoísta. Mesmo ferrenhos defensores do "gene egoísta", como Richard Dawkins, deveriam concordar que o puro egoísmo não explicaria o instinto materno ou paterno e o cuidado com a prole. Afinal, de que vale a um gene procurar se perpetuar no indivíduo se este não gerar descendentes que chegarão à fase de reprodução. Sem estes mínimos elementos altruístas num comportamento animal não haveria possibilidade de reprodução no tempo.

Como já vimos no item acima, nenhum dos dois lados podem ignorar o complexo causal do fenômeno humano. Cremos que Robert Foley pôde expressar bem o tipo de complexidade que se ergue ao tentar enquadrar o desenvolvimento humano em processos muito simplificados:

> Um modelo de fator único é aquele no qual um único traço é identificado — a linguagem, digamos —, e, então, tudo o mais é visto como derivando dessa característica única, como uma fila de dominós tombando sob um processo simples de causa e efeito. A linguagem leva à sociabilidade, a sociabilidade leva à cooperação, a cooperação leva á caça, a caça leva à fabricação de ferramentas, a fabricação de ferramentas leva a uma maior inteligência e assim por diante. Em geral, esses modelos são insatisfatórios porque falham quando se chega à conclusão de que a seqüência poderia fazer o mesmo sentido, se invertida. Os primeiros modelos tendiam a ser de fator único e, nas décadas de 1960 e 1970, foram substituídos por outros que reconheciam a complexidade da realimentação mútua entre as diversas partes do sistema. A linguagem leva á sociabilidade, mas a sociabilidade leva à linguagem. Um modelo sistêmico e retroalimentador, mostrando o inter-relacionamento de tudo, tem probabilidade muito maior de refletir a realidade. O beco entra em cena, entretanto, ao ser constatado que quando são construídos os modelos que mostram que tudo está relacionado a tudo o mais, isso não nos ensina grande coisa. Pouco se sabe sobre a causalidade envolvida, e a imagem que fazemos dos primeiros humanos se transforma em pouco mais que um reflexo dos humanos modernos. O que resta é o beco sem saída de que um modelo falha ou por ser simples demais ou por ser tão complexo a ponto de perder o significado (FOLEY, 2003, p. 68).

Neste caso, o que nos importa aqui, independente do quão instigante seja perscrutar sobre o que há de continuidade ou não no humano, é justamente reconhecer que o homem é um ser social que se elevou da mera determinação instintiva não por um ato transcendente ou metafísico, mas em decorrência de sua própria evolução e das leis que guiam este processo, acrescida de outras tantas leis históricas de seu desenvolvimento. Reconhecido isso, o segundo elemento a chamarmos atenção é o que permaneceu como atributo natural irrevogável. Mas neste caso, não necessariamente retomar as contendas das investigações que priorizam encontrar o "fundamento distintivo" tal como se opera nas pesquisas paleo-antropológicas. Decerto somente o homem produz uma linguagem simbólica, produz relações e instituições, produz uma prática e uma teoria política, produz religião, e uma miríade de formas úteis que moldaram a natureza para seu próprio benefício. Mas o que se esquece, pois, é que tentar definir o homem a partir destas produções particulares é uma tarefa talvez

inócua. Pois é claro que nenhum outro animal produziu tais coisas num grau mínimo ou tão elevado como no nosso caso, mas o que de fato nos parece distintivo é justamente esta capacidade genérica de criação[176].

> O trabalho para Marx se coloca num patamar completamente diferente, uma vez que o trabalho é a primeira necessidade, porque corresponde à construção do homem. Isto porque é pelo trabalho que o homem chega a ser homem tendo partido da animalidade, **o trabalho é colocado por Marx como a substância da humanidade do homem**. E esta é a expressão precisa de Marx (CHASIN, s/ d., p. 12).

Uma força produtiva e criativa natural que produz todo um mundo próprio, social e de conquistas frente à natureza. Conquistas e produtos que irão influir na sua própria existência e alterar radicalmente sua determinação frente às antigas leis da seleção natural e instintivas. Mas uma força que o acompanhará e que irá exigir uma sua realização[177]. Não obstante, para maior rigor do que se pretende expor aqui, devemos compreender tais forças criativas como forças que se recriam e ampliam sua potência social e historicamente. Ou seja, é um ponto de partida que se suprassume, ou seja, não é extinto, mas potencializado; Não se abole, mas se amplia; modifica-se qualitativamente apenas porque antes se amplia quantitativamente, sendo um outro do mesmo.

Esta força criativa é uma força genérica, mas que se manifesta na criação sempre de algo particular e daí talvez seja vista de forma fragmentária como atividade particular de criação de algo também particular. Nossa pretensão é, pois, enfocá-la do ponto de vista genérico, tal como supomos Marx tenha feito. Mas se os homens se diferem dos animais tão logo comecem produzir seus meios de vida, significa que sua

---

176 "Pode-se distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião ou pelo que se queira. Mas eles mesmos começam a se distinguir dos animais tão logo começam a *produzir* seus meios de vida, passo que é condicionado por sua organização corporal. Ao produzir seus meios de vida, os homens produzem, indiretamente, sua própria vida material" (MARX & ENGELS, 2007, p. 87). Não devemos aqui nos ater ao sentido de um *toolmaking animal*, dada a ligação feita por Marx de uma humanidade que constrói coisas materiais. Afinal, não se desvincula esta produção de uma produção igualmente necessária no tempo de linguagem e relações sociais.

177 Uma força que explica, p. ex., o fato de "não nos sentirmos mais em casa quando imersos no interior de uma atividade estranhada", tal como pontua Marx em 1844. Aliás, esta atividade só é estranhada porque já não nos pertence, ou melhor, é uma atividade que embora seja nossa propriedade natural indelével (tal como determina o conceito de força de trabalho em Marx – Cf. (MARX, 2003)), se encontra sob a determinação de outro, subsumida ao processo de trabalho determinado por uma outra classe e sob novos interesses.

produção assume formas determinadas tão logo comece operar. A criação de ferramentas e artefatos cinegéticos está, pois, ligada a esta forma genérica. E embora Foley descarte tal produção por não distinguir a dimensão genérica (faculdades criativas) da produção particular (ferramentas), podemos ver mesmo aí uma base fundamental que nos antepõe ao reino natural em moldes semelhantes aos descritos acima vindos da visão do próprio Darwin — sem, necessariamente, deixar de ser um motor natural.

> Para muitos, a fabricação de ferramentas foi o fator decisivo. Basta um exame superficial do mundo para perceber até que ponto os humanos dependem da tecnologia. E isso não apenas no caso de povos urbanos e industrializados, mas no de todas as sociedades. Casas, alimentos, armas, jogos, tudo isso, em certa medida, implica tecnologia, mesmo que seja de construção relativamente simples. Não surpreende, em especial ao compararmos os humanos a outros animais, que tenha sido afirmado que essa foi a chave para o sucesso humano. A base para a fabricação de ferramentas consiste, em parte, na capacidade manipulatória das mãos destras e, em parte, na capacidade do cérebro de coordenar e criar ações que tenham conseqüências tecnológicas. As aplicações práticas dessas capacidades são óbvias, indo desde a simplicidade da roda até a potência de um reator nuclear. A importância desse fato, entretanto, é mais ampla que as ferramentas em si. O que a tecnologia faz é permitir que os humanos modifiquem e criem o mundo no qual vivem. A tecnologia pode transformar uma espécie num componente ativo da construção do meio ambiente, ao contrário da sina da maioria das espécies, que são, em geral, vistas como recipientes passivos do mundo no qual nasceram. O mais que eles podem fazer é reagir a seu ambiente de maneira a maximizar suas chances de sobrevivência. Se os humanos querem um mundo livre de predadores, eles constroem uma casa na qual os predadores não conseguem entrar. Se eles querem um meio ambiente quente, uma fogueira pode ser acesa. A tecnologia é a maneira pela qual o mundo humano é criado (FOLEY, 2003, p. 64).

Discordamos apenas na nomeação do que ele chama de "tecnologia". Não que o produto não seja tecnológico — uma aplicação tecnológica da ciência, como sugeria Marx nos *Grundrisse* —, mas é que o produto aqui é menos importante que a capacidade em si, a potência natural criativa do homem. Afinal a produção tecnológica deve pressupor, como ele mesmo disse, uma estrutura cognitiva suficiente para criá-la e para operá-la. Trata-se de forças naturais voltadas à criação universal. Se é verdade que o homem é o único ser a produzir religião, como sugere Feuerbach, também é o único a produzir reatores nucleares ou aceleradores de partículas como o LHC (ao menos neste nosso sistema solar!). O que não quer dizer que o homem deva ser definido por

isso ou aquilo que perfaz sua produção determinada, mas, como dissemos, pela capacidade genérica em si. E neste ponto (e nesta passagem) Foley e Marx estão de acordo que isso exige uma prévia constituição física: "A base para a fabricação de ferramentas consiste, em parte, na capacidade manipulatória das mãos destras e, em parte, na capacidade do cérebro de coordenar e criar" (FOLEY, 2003, p. 64) e "passo que é condicionado por sua organização corporal" (MARX & ENGELS, 2007, p. 87). Mas como já constatamos que em fenômenos complexos e em processos dialéticos buscar a origem do movimento é tarefa pouco grata, constatamos que o trabalho, a atividade vital produtiva/criativa, é em si uma faculdade que se auto-engendra; é o que podemos chamar de processo autopoiético, pois detém esta capacidade de engendrar-se a si mesmo com uma sucessiva reconstituição de si em níveis cada vez mais amplos e consistentes. Essa transformação humana através desta atividade autopoiética é o que define, tal como pensamos em consonância com Marx, Engels e Lukács, o homem e seu caminho evolutivo, que não obstante é tão peculiar que rompe com suas cadeias evolutivas determinadas. Aqui, como em tantos outros casos, causalidade e teleologia se encontram imbricados na constituição de um único fenômeno que se desenvolve na história humana. É um novo posto por elementos preexistentes, mas que, não obstante sua latência, é autopoiético, porque renova sua base de determinação sem suprimi-la por completo. O homem se recria reiterando esta sua capacidade criativa inicial. E isso exige uma consideração metodológica peculiar.

> Enfrentar os problemas ontológicos de modo sóbrio e correto significa ter sempre presente que todo salto implica uma mudança qualitativa e estrutural do ser, onde a fase inicial certamente contém em si determinadas premissas e possibilidades das fases sucessivas e superiores, mas estas não podem desenvolver-se a partir daquela numa simples e retilínea continuidade. A essência do salto é constituída por esta ruptura com a continuidade normal do desenvolvimento e não pelo nascimento, de forma imediata ou gradual, no tempo, da nova forma de ser (LUKÁCS, s/d, p. 6).

Nesta linha evolutiva humana, portanto, o homem há muito se defende da pressão do ambiente que o selecionaria segundo formas adaptadas ao seu meio. Mas graças a esta peculiaridade ele não sofre esta pressão de forma passiva. Neste caso, tanto formas corpóreas como também formas de comportamento ficam liberadas graças ao uso do intelecto humano e da confecção de tecnologia própria para contornar

as pressões do ambiente. A discutida característica da espécie, que tem na criatividade inventiva e omnilateral sua marca e fator de libertação das determinações instintivas ainda reforça essa sua característica natural livre com o uso (e abuso) da tecnologia que transforma o mundo a sua volta e por isso mesmo diminui ainda mais esta base natural de determinação sobre sua espécie. Somado a esta noção de tecnologia reduzida a artefatos utilitários, a cultura (entendida aqui de forma reduzida a elementos lingüísticos, étnicos, morais, etc.), que não é nada mais do que uma forma, um produto, da criação humana (portanto elementos utilitários similares às ferramentas materiais), representa a mesma escalada que coloca o homem num ponto acima das variantes de todo organismo puramente biológico.

> O pensamento do homem distingue-se, por isso radicalmente da inteligência dos animais, que, como o mostram experiências especiais, só se realizam numa adaptação às condições de uma dada situação e não pode transformar estas últimas a não ser pelo acaso, pois a atividade animal no seu conjunto permanece sempre orientada não para estas condições, mas para tal ou tal objeto das suas necessidades biológicas. No homem, é diferente (LEONTIEV, 2004, p. 91).

Um ser que ao invés de se adaptar ao seu meio, adapta o meio às suas necessidades, representa uma ruptura para com as cadeias desta trama de determinações naturais. Quando uma espécie de símio — cujas potências manipulativas e cognitivas já haviam se desenvolvido como uma base rudimentar de proto-criatividade — se depara com uma drástica modificação de seu meio ambiente (e todos os dados geológicos levam a tal conclusão) e ao invés de perecer como espécie não adaptada às savanas, reinventa seu comportamento, confecciona seus próprios meios para satisfação neste ambiente (independente de passar por um estágio coletor e carniceiro), neste momento, a prisão se rompe. O ser indefeso neste ambiente hostil — cujos seres adaptados ou possuem aparelhos digestores capazes de aproveitar melhor uma dieta básica de gramíneas com alto teor de celulose, ou possuem um aparato predatório inato, como é o caso dos grandes felinos e grupos canídeos — só teve chances reais de sobrevivência por confeccionar fora dele, em formas exteriores, aquilo que lhe faltava na sua constituição física. Este ser não corria bem, não enxergava tão bem, não tinha garras capazes de ferir um grande animal e nem uma mandíbula tão forte a ponto de

estrangular um ungulado de porte médio, que sequer conseguiria alcançar. Neste ponto, seu caminho evolutivo foi criar, produzir externamente as armas que lhe faltavam para não perecer em tal ambiente. Todo o resto deve ter dependido deste passo fundamental — mas, como vimos, um fundamental não despido de pressupostos que se desenvolveriam juntamente com este passo. Contra a pressão de seu meio, respondeu com uma força de reelaboração consciente de tal meio. O homem é um ser que dá respostas, como dizia Lukács. Não sofre passivamente seu condicionamento e constrição naturais. E não só adapta seu meio condicionando-o às suas formas de existência e necessidades, mas provoca variação até mesmo as formas, funções e obstáculos naturais, dando novas funções e significados.

> Exatamente por este motivo a "adaptação" no homem que trabalha não é estável e estática, como nos demais seres vivos — os quais normalmente reagem da mesma maneira frente a um ambiente diferente — e não é uma adaptação guiada do exterior, como a dos animais domésticos. O momento da criação autônoma não apenas transforma o próprio ambiente, e não só o modifica num sentido material mas também nos efeitos retroativos de ordem material que este produz sobre os homens; assim, por exemplo, o trabalho fez com que o mar, que era um limite para o movimento do homem, se tornasse um meio de contatos cada vez mais intensos. Mas, além disso — e naturalmente causando mudanças análogas de função — essa estrutura do trabalho atua também retroativamente sobre o sujeito que trabalha (LUKÁCS, s/d, p. 44).

Mas vejamos que se uma espécie não sofre a pressão do meio simplesmente significa dizer que ela tende, senão a permanecer estática, a aumentar sua variabilidade no interior desta população. Isso porque não há nenhum fator externo que vá selecionando de forma unilateral esta variabilidade natural que surge com os naturais mecanismos de mutação genética, reprodução sexuada (principalmente numa cultura exogâmica), etc. E de fato a variação humana é tão nítida que deu origem às ideologias raciais. Isso ainda não indicaria que as determinações biológicas perderam totalmente seu campo de influência, apenas que elas não são mais selecionadas pelo ambiente hostil (posto que este foi domesticado pela ação humana),[178] fazendo com que perca sua antiga força. Mas o processo de aculturação do homem, que é uma força

[178] Aqui podemos encaixar aquele "efeito reversivo" descrito por Darwin, cujo produto é a mitigação das forças naturais de determinação e a supressão da vigência da seleção natural. Se há determinantes sociais que começam a operar para a sobrevivência ou extinção de uma parcela da humanidade poderemos ver com mais detalhe no terceiro capítulo.

de determinação que advém do meio (ainda que não o meio natural, mas meio social) conduz o homem a uma reelaboração do comportamento. O que muitas vezes tem como efeito tornar tal comportamento instintivo consciente e reprimi-lo, condicioná-lo ou mesmo assimilá-lo convenientemente. O homem cultivado, como postulava Marx a respeito da humanização do homem, é um homem que retrabalhou esta base natural, sendo que este trabalho de reelaboração é crescente se visto pelo prisma de sua história.

Quanto à tecnologia, como em todo processo retroalimentador, sem dúvida constitui não só a conseqüência direta, mas também causa da natureza criativa do homem. E isso porque as formas pelas quais tal atividade se manifesta se alteram com o desenvolvimento tecnológico. Assume uma forma cada vez mais científica e social, ampliando assim a esfera da liberdade tal como veremos à frente em nosso terceiro capítulo e como Marx parece dizer claramente em seus *elementos fundamentais para a crítica da economia política* (*Grundrisse*).

Mas não é somente a natureza criativa do homem que, neste seu processo, se manifesta como fundamento e produto. A consciência, vale lembrar, é o elemento adjetivo que Marx usa para distinguir a atividade humana da atividade meramente animal[179]. É preciso dizer, contudo, para efeitos didáticos, que a consciência pressuposta à atividade propriamente humana é distinta da consciência tal como se encontra no *homo sapiens sapiens*, ou seja, hodiernamente. Isso porque ela é também produto do desenvolvimento do homem como um todo. E disso os especialistas não divergem. Neste caso, vale menção ao trabalho de Alexis Leontiev a quem — em que pesem correções necessárias em sua obra devidas às descobertas mais recentes — devemos uma boa descrição desta passagem do psiquismo puramente animal para o psiquismo humano[180]. Mas o peso e o papel da consciência também são lembrados por Lukács.

> O momento essencial da separação é constituído não pela fabricação de produtos, mas pelo papel da consciência, a qual, precisamente aqui, deixa de ser mero epifenômeno da reprodução biológica: o produto, diz Marx, é um

[179] Cf. capítulo V do primeiro livro de *O Capital* (MARX, 2003).
[180] Cf seu livro *O desenvolvimento do psiquismo*, precipuamente capítulos II e III (LEONTIEV, 2004).

> resultado que já no início do processo existia "na representação do trabalhador", isto é, no plano ideal (LUKÁCS, 2007, pp. 228-9).

Nesta relação de dependência em que a atividade não é vista somente como uma pura atividade automática, mas fruto de uma lucidez e capacidade de presciência, ergue-se um potencial que igualmente se desenvolve em relação estreita com a atividade criativa. Neste caso, temos a atividade aliada ao ato perscrutador não só das respostas, mas igualmente do meio como um todo e das próprias perguntas. Não somente respondemos ativamente e conscientemente. E isso significa que quem é capaz de responder conscientemente é capaz igualmente de formular perguntas.

> Com justa razão se pode definir o homem que trabalha, ou seja, o animal tornado homem através do trabalho, como um ser que dá respostas. Com efeito, é inegável que toda atividade laborativa surge como resposta que busca solucionar o carecimento que a provoca. Todavia, o núcleo da questão se perderia caso se tomasse aqui como pressuposto uma relação imediata. Ao contrário, o homem torna-se um ser que dá respostas precisamente na medida em que, paralelamente ao desenvolvimento social e em proporção crescente, ele generaliza, transformando em perguntas seus próprios carecimentos e suas possibilidades de satisfazê-los, bem como na medida em que, na sua resposta ao carecimento que a provoca, funda e enriquece a própria atividade com estas mediações, freqüentemente bastante articuladas. Desse modo, não apenas a resposta, mas também a pergunta são um produto imediato da consciência que guia a atividade. Mas isso não anula o fato de que o ato de responder é o elemento ontologicamente primário nesse complexo dinâmico (LUKÁCS, 2007, p. 229).

Vê-se aqui que não somente o homem é definido como um ser que dá respostas, mas que comprimido pelas suas necessidades a consciência aparece como uma nova função que lhe serve como criação instrumental de mediações. Mas não somente se erguem novas mediações pela ação da consciência pensando seu meio, ou seja, não somente sobrevém o advento de respostas não naturais e não instintivas, mas, sobretudo, que a própria necessidade se torna objeto de questionamento, bem como a própria vida e seu meio hostil. A pergunta surge como complemento da resposta e isso abre caminho à formação de uma natureza intrinsecamente tão laborativa como inquiridora, que tem como hábito perscrutar seu meio muito além de suas necessidades. Todavia, como lembra Lukács, não podemos nos apressar em identificar aí a ciência desenvolvida. Há um longo desdobramento para que esta esfera apareça como autônoma em relação a toda a práxis social. A base material guia e condiciona este

desenvolvimento que, como sabemos, manifesta-se numa atividade teórica somente tardiamente, com o advento de uma estrutura de classes dando sustentação e sendo sustentada por uma divisão social do trabalho. Mas este papel da consciência já prematuramente abre caminho para um desenvolvimento mais controlado de si mesmo e de seu meio.

> Acolhemos, sobretudo, a idéia de que o *trabalho* — base elementar do ser social, à qual se deve reportar todas as esferas de objetivação — instaura, já na vida cotidiana, um enfrentamento direto entre o homem e o mundo objetivo. A partir do reconhecimento do trabalho como elemento primário do ser social, pensamos afastar de pronto a idéia de que a ciência seja uma pura atividade do espírito, independente do modo como os homens organizam a produção material (HENRIQUES, 1978, pp. 28-9).

Diferentemente do restante dos animais, o homem produz de forma que seu objeto lhe é consciente, tanto quanto o resultado é esperado e passível de sofrer alterações e configurações na consciência, pela imaginação e recriação mental. Mas isso é um processo que se aperfeiçoa ou se adéqua ao longo da lenta evolução, de tal forma que vestígios disso são encontrados nas formas já hominídeas e também, por que não dizê-lo, em alguns primatas, como demonstram algumas experiências no interior da primatologia e etologia comparada. No entanto, sem dúvida o passar do tempo talhou uma forma extremamente apurada e elevada de prévia ideação que se reflete na prática humana. Esse processo conduziu a uma inevitável revolução para a própria prática, uma vez que a prévia ideação é o pressuposto da superação da prática que repõe sempre o mesmo, da prática reiterativa ou instintiva. A consciência aqui, como epifenômeno decorrente da relação do homem com a natureza ao longo de sua linhagem evolutiva, é também causação e fundamento de um novo comportamento que deixa a antiga prisão instintiva aberta para um comportamento flexível e a qual chamamos de prática potencialmente livre, ainda que nem pura e nem efetivamente livre.

Se Marx adverte para o fato de que o homem produz verdadeiramente enquanto humano apenas na liberdade das necessidades básicas isso significa que não somente o homem é definido pela sua própria produção, mas também que o fundamento desta produção para além do reino animal se funda no ato teleológico

proporcionado por sua consciência, cujos objetivos são respostas conscientes que criam mediações anteriormente inexistentes no reino da instintividade crua voltada à satisfação de necessidades basilares do ser humano.

Como também chama atenção Lukács, só faz sentido ponderar sobre a antiga oposição entre necessidade e liberdade se se concede um papel ativo à consciência. Doutro modo, ainda estaremos no reino da pura determinação exterior e do reflexo meramente mecânico a estas determinações. Com isso, não há um jogo antitético entre necessidade e liberdade porque esta última ainda carece de existência e das bases materiais para ser ao menos pensada. A consciência é, portanto, a chave para compreendermos a existência de uma potência transcendente ao reino da pura necessidade. Uma resposta à necessidade só tem o potencial de superação desta malha determinista se for uma resposta fruto da concepção prévia sobre os elementos que envolvem esta relação objetiva; uma resposta que dê conta de compreender os nexos causais envolvidos e utilizá-los a fim de reelaborar o exterior com vista à satisfação de seus objetivos previamente estabelecidos já na consciência.

> [...] não se deve esquecer que os complexos problemáticos aqui emergentes (cujo tipo mais alto é o da liberdade e da necessidade) só conseguem adquirir um verdadeiro sentido quando se atribui — e precisamente no plano ontológico — um papel ativo à consciência. Nos casos em que a consciência não se tornou um poder ontológico efetivo, essa oposição jamais pôde ter lugar. Em troca, quando a consciência possui objetivamente esse papel, ela não pode deixar de ter um peso na solução de tais oposições (LUKÁCS, 2007, p. 229).

Quartim vai mais longe ao afirmar uma completa linearidade entre estas características descritas a respeito da relação entre consciência, atividade e seus desdobramentos que, segundo ele, estariam presentes tanto na humanidade quanto nos demais símios. Sua intenção possivelmente é desmistificar a visão distintiva a respeito do homem que o separa de forma metafísica da realidade natural, a saber, a distinção de um animal que tem consciência, sem pressupô-la como processo natural ou explicá-la.

> Por que o macaco, quando colhe um fruto, não trabalha, mas o *homo sapiens* trabalha? Seria porque o fruto, no alto da árvore, refletiu-se em sua percepção visual? Não, porque os macacos, salvo acidente individual, tampouco são cegos. Se a "idéia" de apanhar o fruto, que surgiu no cérebro do *homo sapiens*, não tivesse surgido no cérebro do macaco, ele teria

> permanecido tranqüilo em seu galho. Se não falta aos demais primatas a capacidade de antecipar no cérebro a colheita do fruto para satisfazer sua carência alimentar, em que dela se distingue a antecipação do processo de trabalho no cérebro do *homo sapiens*? (QUARTIM DE MORAES, 2005, p. 43).

No entanto, cremos que nossa argumentação acima demonstra que não se trata de imputar uma consciência puramente *a posteriori*. Ela é de fato uma pressuposição, mas não da forma como se encontra ao longo do seu devir e no resultado atual. Sem dúvida atos teleológicos são verificados através novamente das recentes pesquisas, mas também por elas sabemos que tais atos e tal consciência são completamente distintos daqueles que permearam o processo de hominização. A capacidade simbólica do homem é infinitamente maior que a de qualquer outro animal e aparece muito tardiamente no grau que a conhecemos hoje. Calcula-se que por volta de 60.000 a 30.000 anos atrás é que ela aparece com toda sua força e de forma aparentemente súbita. É o marco das manifestações culturais simbólicas, artísticas e representativas. Não que não haja formas de consciência anteriores ainda como prévia ideação.

> O fabrico e o uso de instrumentos só são possíveis em ligação com a consciência do fim da ação de trabalho. Mas a utilização de um instrumento acarreta que se tenha consciência do objeto da ação nas suas propriedades objetivas (LEONTIEV, 2004, p. 88).

Mas isso não significa que o chimpanzé que se utiliza de um instrumento tenha o mesmo nível de compreensão daquilo que faz e nem a mesma autonomia. O objeto e a mediação se colocam, mas não sua relação e nem a dimensão em si da mediação que o instrumento expressa. Não é por acaso que a utilização de ferramentas (um instrumento construído para um determinado fim) tenha um uso apenas contingente e é imediatamente abandonado uma vez que se atingiu a satisfação da necessidade.

> No seu "instrumento", o animal só encontra uma possibilidade natural de realizar a sua atividade instintiva, por exemplo, aproximar o fruto de si. O homem vê no instrumento uma coisa que encerra em si um meio de ação determinado, elabora socialmente (LEONTIEV, 2004, p. 89).

Do mesmo modo, Leontiev demonstra o grau de peculiaridade e a distinção de formas de tal maneira que nos faculta dizer que os níveis de consciência em questão

são completamente distintos e que, portanto, a capacidade de prévia ideação como uma potência natural que eleva-nos a um novo patamar de autodeterminação é um patrimônio exclusivo da humanidade.

> Agora, devemos realçar o que é comum a estas diferentes formas e o que distingue qualitativamente a atividade e o psiquismo dos animais da atividade e da consciência humanas.
>
> A primeira diferença consiste em que a atividade dos animais é biológica e instintiva. Por outras palavras, a atividade do animal não pode exercer-se senão em relação ao objeto de uma necessidade biológica vital ou em relação a estímulos, objetos e suas correlações (de situações), que revestem para o animal o sentido daquilo que está ligado à satisfação de uma determinada necessidade biológica. Razão por que toda modificação da atividade animal exprime a transformação do agente concreto que provoca a atividade considerada e não a da relação vital que ela realiza. Assim, nas experiências clássicas de formação do reflexo condicional no animal não aparece naturalmente qualquer relação nova. O animal não manifesta necessidades novas, e se responde doravante ao sinal condicional é simplesmente porque este sinal age sobre ele como um estímulo incondicional (LEONTIEV, 2004, pp. 66-7).

E complementa:

> A passagem à consciência humana, assente na passagem a formas humanas de vida e na atividade do trabalho que é social por natureza, não está ligada apenas à transformação da estrutura fundamental da atividade e ao aparecimento de uma nova forma de reflexo da realidade; o psiquismo humano não se liberta apenas dos traços comuns aos diversos estágios do psiquismo animal, que acabamos de analisar; não reveste apenas traços qualitativamente novos; o essencial, quando de passagem à humanidade, está na modificação das leis que presidem ao desenvolvimento do psiquismo. No mundo animal, as leis gerais que governam as leis do desenvolvimento psíquico são as da evolução biológica; quando se chega ao homem, o psiquismo submete-se às leis do *desenvolvimento sócio-histórico*[181] (LEONTIEV, 2004, p. 73).

E em sendo assim, não é um equívoco vê-la mais como resultado do que pressuposto; um resultado no qual incide uma determinação sócio-histórica[182]. Ainda que, como vimos, se o alvo da crítica de Quartim for a visão lukacsiana[183], ela carece de fundamento uma vez que é Lukács quem afirma a importância de vê-la como elemento

---

[181] Neste ponto, Leontiev e a idéia de reversibilidade de Darwin parecem extremamente afinados.

[182] E aqui, acompanhando Vigotsky, já demarcam uma distinção com relação a forma avaliativa de Jean Piaget sobre este fenômeno psíquico.

[183] Em todo caso, a perspectiva de continuidade colocada por Quartim parece acertada no ponto em que a ruptura total com o ser natural não se verifica a não ser procedendo de forma arbitrária e contrariando consciente ou inconscientemente uma série de dados colhidos em pesquisas recentes que tratam desta questão.

decisivo da atividade já na gênese da humanidade. Mesmo assim, a idéia formulada por Quartim sobre uma ideação também pode não corresponder ao processo real que se trava no interior do psiquismo destes primatas. Como mostra Leontiev, esta distinção entre homem e símios antropóides evidencia que estes últimos carecem de uma completa abstração dos objetos e suas relações, uma vez que estão confinados no sentido biológico que estes guardam. Ou seja, o estímulo visual do fruto na árvore existe para ambos, mas somente o homem pode abstraí-los de seu sentido biológico e considerá-lo como objeto apartado, cujas relações não estão determinadas por seu próprio conteúdo objetivo, mas por um conteúdo emprestado ou determinado pelo próprio homem, incluindo aí um conteúdo gradualmente simbólico e, portanto, já transposto subjetivamente como independência da idéia frente ao objeto. A carência de tal arbitrariedade é também a carência de uma potencial liberdade do instinto, porque é a carência do efeito criativo da autonomia da ideação, coisa que nenhum primata possui. Sua ideação é sempre condicionada a um instinto e às manifestações sensíveis nelas mesmas do objeto; o reflexo — que por certo deve existir — não se desprega do objeto e assim não fornece autonomia da ideação.

Além destas características, como dissemos, há também a sucessiva supra-sunção das formas pretéritas de atividade consciente e a passagem a novos estágios superiores e apropriados à crescente complexificação da vida humana.

> A evolução dos órgãos do cérebro e das funções que lhe correspondem, que se produz no seio de cada estágio do desenvolvimento da atividade e do psiquismo dos animais, prepara progressivamente as condições de passagem a uma estrutura de atividade mais elevada; a modificação da estrutura geral da atividade animal que daí resulta, cria por sua vez a necessidade de uma nova evolução dos órgãos e funções que parece dirigir-se agora a uma nova direção. Esta modificação manifesta-se muito claramente (LEONTIEV, 2004, p. 66).

A base herdada do psiquismo dos grandes primatas ofereceu uma potência de respostas a determinados tipos de problemas complexos, como os que exigem uma fase de preparação anterior à própria satisfação da necessidade. A capacidade de resolução de problemas bifásicos oferece a oportunidade de antepor uma mediação ao objeto da necessidade. Quando imerso em um novo ambiente, como já dissemos, o

organismo preparado para uma sobrevivência mínima no interior das novas pastagens e savanas africanas se vê ante um novo obstáculo evolutivo que precisa ser transposto. Como dito por Leontiev, o novo ambiente reforça a tendência de aparição gradual de um novo psiquismo e de suas funções. A necessária mudança na atividade para uma quase exclusividade da caça força a mudança não só dos hábitos, mas de toda a estrutura cognitiva deste novo ente que tinha, ao invés da sua adaptação ao meio, a característica de moldar o meio às suas necessidades, uma vez que lhe faltava em seu fenótipo os elementos exigidos para se sedimentar como um adaptado ruminante ou predador das savanas.

Portanto, o homem não se especializou no sentido de adaptar seu organismo, sua fisiologia e seu comportamento a um único e determinado ambiente ou situação (ou objeto) — sua história evolutiva move seu psiquismo em direção à independência do objeto específico. Sua resposta para a pressão da seleção natural foi romper com as cadeias da seleção natural colocadas de forma estreita. Sua resposta invertida (adaptar seu meio a si) forjou um ser não especialista e perfeitamente flexível, que conseguia superar seus obstáculos naturais criando situações e instrumentos artificiais. A elevação da cultura como momento e elemento determinantes de suas faculdades, idiossincrasias, comportamentos, etc. forjou um ser que tem a capacidade de se autodeterminar e cujo conteúdo de autodeterminação pode ser então diverso — porque fruto de sua criatividade inventiva —, atribuindo uma riqueza variada nestas formas de autodeterminação.

> O ser humano é, com efeito, uma realidade dotada de peculiar plasticidade, caracterizada por sua condição aberta, incompleta; aquilo que o pensamento mítico já captou através da imagem do barro, da argila primordial com que o ser humano é moldado e que podemos entender mais rigorosamente a partir de nossa situação atual, através de nossas características biológicas. Assim é a ecumenicidade, a capacidade de viver nas ecologias mais variadas; ainda mais radical e profunda é a liberação corporal, não só da mão, mas do conjunto de nossa realidade física, assim como a abertura pulsional, a não programação rígida de nossos instintos, a necessidade de aprendizagem e o amadurecimento, desde a pré-maturidade. De tudo isso resulta a necessidade da cultura e a possibilidade de realizar a vida humana de múltiplas formas (PARÍS, 2002, p. 27).

No entanto, nem todas estas múltiplas formas são formas necessariamente adequadas ao seu ser. E é aqui que se abre a importância de se entender um homem para além desta plasticidade puramente histórica; para além do homem como um conjunto de relações sociais. Afinal, sabemos por experiência que estas múltiplas e variadas formas de existência não se encontram adequadas ao que denominamos de vida humana. A sociedade de classes foi uma ótima professora para nos ensinar de que forma não devemos viver e quais formas não devem servir de parâmetro para tratarmos nossos semelhantes. No interior destas sociedades se abre uma explícita ou velada exploração do homem pelo homem e suas formas de existência, podemos dizer, se encontram em oposição e choque com aquilo que podemos chamar de "nossa humanidade" — e o que, portanto, equivale dizer a "nossa essência". Disso poucos duvidam, a não ser é claro os partidários de filosofias justificadoras de um *status quo* opressivo em que tendem a ver o real sob um prisma de darwinismo social ou crer na natural indolência e egoísmo humanos. No limite, são niilistas, que nada mais é do que outra forma do cinismo humano perante uma realidade sabidamente degenerada pela ganância de uns poucos.

Mas vejamos que ao concluir que estas formas de existência são inadequadas ao seres humanos não resolvemos o problema. Pelo contrário, criamos novos. A saber, se há mesmo um parâmetro para dizer o que (ou quem) *é* o homem. Caímos na velha pergunta que persegue a humanidade[184]. Isso porque ao considerar a existência de uma forma inapropriada para o homem significa dizer que há um homem estável e que, portanto, a sua produção não se encontra adequada ao produto: ambos os movimentos ligados a ele mesmo[185]. Ou seja, se o produto das relações sociais e do meio (o homem) não se adéqua à estrutura e forma de produção em si (sociedade e suas relações sociais)

---

[184] Como denota o livro de Battista Mondin: *L'uomo: chi è?* (MONDIN, 1980).

[185] Não podemos concordar com preceitos de uma ausência completa de parâmetros para se definir uma humanidade que balize um conjunto de valores estáveis. Ou seja, não podemos crer que o conteúdo de uma humanidade seja apenas colhido num conjunto de preceitos éticos atribuídos de forma arbitrária e, portanto, sempre a mercê da imputação de relativismos que não fazem outra coisa que não derruir os fundamentos deste mesmo corpo de preceitos. Logo, sendo uma somatória de elementos naturais e sociais, o fundamento de uma humanidade do homem que sirva de parâmetro para o estabelecimento de uma ética deve primar pela percepção da universalidade por detrás deste fenômeno, ainda que isso se revele tarefa penosa.

significa (além de um paradoxo) duas coisas: ou as relações sociais não produzem um homem de forma especular — e nesse sentido não faz sentido repetir a fórmula da VI tese *ad Feuerbach*[186] como uma panacéia da explicação humana — ou o homem tem algo de intocável, que pode balizar nosso juízo para distinguir esta essencialidade e saber que até hoje ela (essa essência imutável) não encontrou ainda ou perdeu uma forma adequada de existência; uma forma de existência à altura e na proporção das dimensões humanas.

Sabemos por Marx que uma das orientações históricas basilares das sociedades se compõe de duas forças cuja dinâmica se apresenta como uma contradição de complementaridade. De um lado temos as forças produtivas tendencialmente ampliadas no plano histórico, graças à crescente compreensão humana sobre seu meio e sobre si mesmo; de outro lado, temos as relações sociais orientadas por estas mesmas forças produtivas, mas que devido ao incessante desenvolvimento destas primeiras — e estagnação e caráter conservador das segundas — em determinado momento se chocam e se tornam tão incompatíveis que tendem a explodir as antigas bases da sociedade e engendrar novas formas de relações em seu interior. Não queremos simplificadamente dizer que os homens representam as primeiras (uma suposta essência humana) enquanto caem em contradição com estas relações sociais (sua forma de existência)[187]. Mesmo porque já vimos que o homem (na sua forma genérica) é (também) o conjunto das relações sociais. Isso em parte ilustra melhor o quadro geral

---

[186] Assim diz Marx nesta tese: "Feuerbach dissolve a essência religiosa na essência *humana*. Mas a essência humana não é uma abstração intrínseca ao indivíduo isolado. Em sua realidade, ela é o conjunto das relações sociais. Feuerbach, que não penetra na crítica dessa essência real, é forçado, por isso:
1. a fazer abstração do curso da história, fixando o sentimento religioso para si mesmo, e a pressupor um indivíduo humano abstrato — *isolado*.
2. por isso, a essência só pode ser apreendida como "gênero", como generalidade interna, muda, que une muitos indivíduos *de modo natural*" (MARX & ENGELS, 2007, p. 534).

[187] Há uma clara vinculação entre forças produtivas naturais e essencialidade do homem, uma vez que já pudemos constatar acima a identificação (de Marx em seus *Manuscritos econômico-filosóficos*) do homem dotado de potências vitais naturais, ainda que tenhamos claro que estas se desdobram numa força coletiva que se desenvolvem objetivamente e se ampliam graças ao aumento do conhecimento humano e da sua aplicação tecnológica.

desta nossa proposição, mas além de incompleto continua impondo um caráter limitado à tese VI.

O homem não pode expressar *apenas* as relações sociais vigentes, pois neste caso não haveria qualquer contradição entre eles e suas relações. Indivíduos empedernidamente egoístas não se encontram inadequados ao capitalismo. Ao contrário, não representam qualquer antagonismo ou contradição com suas relações sociais que exigem o egoísmo como forma econômica predominante de se portar; faz parte de um *ethos* tácito estimulado pela racionalidade instrumental. É um saber empírico a qualquer burguês que um capitalista humanitário e altruísta é esmagado pela concorrência. O mesmo serve para o trabalhador que teria poucas chances de sucesso na sua sobrevivência caso se recusasse, por um fator ético, a aceitar um emprego no lugar de outro companheiro demitido[188]. Marx em sua crítica à economia política — mesmo sob a forma incipiente conduzida nos *Manuscritos econômico-filosóficos* — demonstrou a determinação desta força que impulsiona capitalistas e proletários à concorrência[189].

Por isso somos levados a admitir que quando tomamos como parâmetros uma suposta adequação da existência social para com os homens, estamos na verdade professando certas crenças a respeito do ideal de uma humanidade. Isso não teria conseqüências lá muito sérias, mas também não sairíamos do campo especulativo que

---

[188] E embora a longo prazo a solidariedade operária leva a elevação de consciência de classe e unidade política — e daí maior efetividade política — em curto prazo isso é um desastre para o indivíduo que busca se salvar pautado que é pela imediaticidade de si e de seus familiares.

[189] Neste contexto não há esta oposição e incongruência entre uma essência (posto que fabricada pelo modo próprio das relações capitalistas) e existência social. Diferente seria, pois, julgar que desde o começo, num misto de determinação natural e social, os homens são guiados por um comportamento social, único capaz de permitir a sobrevivência a um ser tão fraco isoladamente: "Essa disparidade entre os humanos e seus parentes evolucionários próximos levou Ray Dart, em especial, a afirmar que esse foi um dos caminhos que levaram à humanidade. Por que razão a caça teria sido tão importante? Isso, em parte, deriva da idéia de que os animais são mais difíceis de conseguir que as plantas. Uma planta simplesmente fica parada, esperando ser comida. Um animal, ao contrário, foge, ou até mesmo defende-se lutando. Comer carne costuma ser visto como um privilégio de animais ou muito fortes ou muito espertos. Para os pequenos e indefesos bípedes humanos, a inteligência foi necessária. E ainda mais, a caça parece exigir a cooperação entre indivíduos (e, portanto, organização social), bem como a linguagem para coordenar as atividades. Os primeiros humanos não eram apenas caçadores, mas caçadores socializados, de modo que a caça significava mais que o simples comer carne" (FOLEY, 2003, p. 65).

se deve evitar em ciência ou filosofia materialista — ao menos de uma prática sadia de cientificidade. Idéias vagas sobre a humanidade do homem não faltaram na história e geralmente estão ligadas a preceitos religiosos, creditando ao homem tudo o que se julga em determinado momento por bom, ou justamente o inverso, creditando a ele tudo o que se julga no dado momento de reprovável. Ora o homem é visto como um ideal de virtude, amor, fraternidade e ora ele é visto como portador de um pecado original, vil ou egoísta. Neste sentido, clero e burguesia estão bem próximos e nunca tiveram pejo em despejar no conceito de humanidade tudo aquilo que lhes convinha.

Mas não podemos proceder assim aqui neste nosso trabalho e também não temos competência e respaldo teórico suficiente para julgar o que os homens trazem em si que já não seja uma constatação aceita no interior do marxismo. Não faltam biólogos, primatólogos, neurocientistas, etc. para atribuírem juízo à humanidade e apontar o que seja essencial a ela. Richard Dawkins, famoso biólogo inglês e autor do livro *O gene egoísta*[190] irá apontar um inexorável princípio egoísta em toda a obra da evolução incluindo aí o homem — embora deixe claro que o intelecto é uma força capaz de contornar tendências hereditárias e que reconhecer tal herança egoísta não é defendê-la ou pregá-la como ideal humanitário. Noutra ponta, temos Frans De Waal que, estudando o caráter pacífico (e sexualidade como motor de resolução de conflitos) dos bonobos, irá se perguntar se não é mais razoável creditar uma solidariedade natural no homem ao se ponderar que nosso primos (os bonobos) são tão geneticamente similares a nós quanto nossa outra parte da família (os briguentos chimpanzés)[191].

Deixemos este embate para os especialistas um dia resolverem. Em todo caso, nossa defesa aqui é de algo que está acima de nosso parentesco com qualquer primata, e se baseia num fato histórico (dado a miríade de achados paleontológicos e arqueológicos que confirmam esta direção) de um gênero de primata que começa a recriar um mundo inteiro e demarcar sua criação pela consciência prévia deste movimento. E se no princípio esta consciência — e autoconsciência — tal como a

---

[190] Cf. (DAWKINS, 1979).
[191] Cf. (WAAL, 2007).

concebemos já estava presente ou não, o fato é que agora sabemos (por experiência própria) que temos tal consciência e que nossa atividade produtiva é um fato inegável que reconstruiu um mundo inteiro. Nossa realidade externa nada mais faz do que espelhar esta característica primária dos humanos.

E não é pouco Marx e Engels terem chegado a esta conclusão numa época de pesquisas e dados escassos. Do mesmo modo, esta concessão de reconhecer um elemento universal e natural não representa recair nos defeitos dos antigos humanismos. E esta natureza se encontra e se encontrará em oposição sempre que ante ela se erguer uma existência marcada por obstáculos naturais ou sociais impeditivos à sua plena realização. Mas sua natureza, como já dissemos, é sempre um fazer-se outro externo e interno, ainda que deixando intocável esta sua natureza basilar, com alterações apenas nas formas de manifestação. "E de tal modo é essa atividade, esse contínuo trabalhar e criar sensíveis, essa produção, a base de todo o mundo sensível, tal como ele existe agora" (MARX & ENGELS, 2007, p. 31). Neste nível de compreensão natureza e história deixam de expressar coisas opostas.

> [...] as "oposições em natureza e história", como se as duas "coisas" fossem coisas separadas uma da outra, como se o homem não tivesse sempre diante de si uma natureza histórica e uma história natural, [...] desfaz-se em si mesma na concepção de que a célebre "unidade do homem com a natureza" sempre se deu na indústria e apresenta-se de modo diferente em cada época de acordo com o menor ou maior desenvolvimento da indústria (MARX & ENGELS, 2007, p. 31).

Poderíamos aqui julgar que esta concepção que une natureza e história exige o alvorecer da industrialização. Não é o caso. A categoria *indústria* aqui usada por Marx e Engels não se restringe à sua manifestação particular enquanto momento específico do capitalismo e de sua base técnica marcada pelo emprego da maquinaria[192]. Como veremos abaixo, *indústria* aqui assume o mesmo significado que *atividade produtiva* ou, como preferimos chamar, *atividade científico-criativa*, ressaltando o fato de que não se trata aqui do sentido institucional da ciência para esta característica intrínseca à produção

[192] Para detalhes das características desta forma produtiva particular, ver capítulo XIII de *O Capital*. Contudo, o conteúdo em questão extravasa suas manifestações particulares aí descritas.

humana, o que por certo seria uma clara extrapolação do sentido que aqui tentamos demonstrar.

Mészáros também se utiliza aqui do termo *indústria* e demonstra a homologia entre esta categoria e a categoria *atividade produtiva* para evidenciar que esta essência produtiva se encontra no fundamento da relação homem e natureza, — tal como Marx já demonstrava no capítulo V de *O Capital* — o que vem a dar no mesmo ao dizer do homem consigo mesmo.

> Esse conceito de "natureza própria do homem" *implica necessariamente* a automediação ontologicamente fundamental entre o homem e a natureza por intermédio de sua própria atividade produtiva (e autoprodutora). Em conseqüência a "indústria" (ou atividade produtiva) como tal adquire uma conotação essencialmente *positiva* na concepção marxista, resgatando o homem do dilema da "queda do homem" (MÉSZÁROS, 2006, p. 108).

A indústria, ou prática produtiva e científica (aqui tratadas indistintamente, como já dissemos, para pôr em relevo a imbricação contida na forma germinal destes elementos) é a mediação necessária entre homem e natureza. Uma tríplice relação que se constrói ao longo do desenvolvimento humano na história. Natureza, homem e atividade produtiva formam nexos de uma relação que fornecerá uma dinâmica de transformação para estes três elementos que possuem sua síntese em cada um deles. Para efeitos didáticos costumamos separar as coisas e dizemos que a atividade produtiva é a mediação de dois termos: homem e natureza. Essa separação obedece ao princípio de relação sujeito e objeto de forma mediada, mas na prática esses três elementos não se separam e se autodeterminam reciprocamente. E é nessa relação tríplice que se dá o fundamento da natureza humana, tanto a natureza em geral como a historicamente constituída. A seguir evidencia-se isso em mais uma passagem dos *Manuscritos de 1844* altamente rica em implicações.

> [...] quanto mais a ciência natural interveio de modo *prático* na vida humana mediante a indústria, reconfigurou-a e preparou a emancipação humana, tanto mais teve de completar, de maneira imediata, a desumanização. A *indústria* é a relação histórica *efetiva* da natureza e, portanto, da ciência natural com o homem; por isso, se ela é apreendida como revelação *exotérica* das *forças essenciais* humanas, então também a essência *humana* da natureza ou a essência *natural* do homem é compreendida dessa forma, e por isso a ciência natural perde a sua orientação abstratamente material, ou antes idealista, tornando-se a base da ciência *humana*, como agora já se tornou — ainda que

> em figura estranhada — a base da vida efetivamente humana; uma *outra* base para a vida, uma outra para a *ciência* é de antemão uma mentira. A natureza que vem a ser na história humana — no ato de surgimento da história humana — é a natureza *efetiva* do homem, por isso a natureza, assim como vem a ser por intermédio da indústria, ainda que em figura *estranhada*, é a natureza *antropológica* verdadeira (MARX, 2004, pp. 111-2)[193].

Chamemos atenção aqui para pelo menos dois fatos. O primeiro é a constatação de que a atividade definida aqui *latu sensu* e chamada de *indústria* é compreendida como *força essencial humana* e, como tal, constitui-se na "essência *humana* da natureza ou essência *natural* do homem". Em segundo, e por fim, Marx conclui que esta força natural essencial é também uma forma que transforma o conteúdo interno e externo humano e que toda esta natureza objetiva transformada é a "natureza que vem a ser na história"; é uma natureza modificada, mas modificada pelo homem e suas forças naturais criativas e, por isso, a "essência efetiva humana". Portanto, chegamos à conclusão de que o homem guarda em si uma dupla natureza (que não obstante se encontram em íntima interação). Uma evidentemente natural que, dado suas próprias características criativas e transformadoras, engendra objetivamente uma segunda forma de essencialidade externa que, ainda assim, constitui uma nova essência genérica objetiva[194]. Esta realidade objetiva é necessária para a confirmação de suas próprias

---

[193] Vê-se aqui a riqueza da maneira dialética de exposição de Marx, acompanhando o mesmo movimento contraditório do real. Não há separação dos elementos descritos: indústria e ciência natural, sujeito e objeto, essência natural do homem e essência humana da natureza, etc. Marx demonstra-os de maneira fluída tal como nos seu movimento ontológico. É em virtude esta característica que o marxismo padece de interpretações e que seja possível por vias arbitrárias e abstratas tecer considerações axiológicas positivas ou negativas sobre o conteúdo desta filosofia. Para efeitos didáticos fazemos aqui uma clara separação analítica para evidenciar o que na prática não se separam: sujeito, objeto e sua dinâmica interativa. É assim que temos uma essência que é, ao mesmo tempo, natureza e história.

[194] A essência genérica objetiva é uma essencialidade universal porque fruto da manifestação universal da atividade vital humana. Portanto, distante do sentido de estar presente em todos os indivíduos. Neste caso, o homem tem a possibilidade de se reelaborar de forma mais ou menos universal a partir de um movimento do exterior para o interior. Esta criação objetiva com efeitos reversivos em direção à subjetividade não pode ser reduzida à produção puramente espiritual desta objetividade, pois assim não compreenderíamos a totalidade desta essência objetivada e ficaríamos sempre atados a um lado desta manifestação objetiva, o que evidentemente tem o limite de não compreender a base material fundamental para que esta consciência se desenvolva. Por isso a crítica de Marx ao olhar limitado do idealismo sobre a essencialidade do homem: "A *essência humana,* o *homem*, refere-se para Hegel = *consciência de si* [onde] Todo estranhamento da essência humana *nada* mais é do que o *estranhamento da consciência-de-si"* (MARX, 2004, p. 125). Do mesmo modo, ele nos apresenta uma consideração já maduramente materialista da compreensão de que o homem, enquanto natureza e enquanto

forças naturais, posto que a naturalidade é esta força que se inclina à transformação e adequação do real às suas pulsões interiores, naturais ou sociais. Nesta relação, pois, entre natureza e homem na história se consolidada a "verdadeira natureza antropológica".

> O *homem* é imediatamente *ser natural*. Como ser natural, e como ser natural vivo, está, por um lado, munido de *forças naturais*, de *forças vitais*, é um ser natural *ativo*; estas forças existem nele como possibilidades e capacidades (*Anlagen und Fähigkeiten*), como *pulsões*; por outro, enquanto ser natural, corpóreo, sensível, objetivo, ele é um ser que *sofre*, dependente e limitado, assim como o animal e a planta, isto é, os *objetos* de suas pulsões existem fora dele, como *objetos* independentes dele. Mas esses objetos são *objetos* de seu *carecimento* (*Bedürfnis*), *objetos* essenciais, indispensáveis para a atuação e confirmação de suas *forças essenciais* (MARX, 2004, p. 127).

Aliás, podemos ver nestas próximas citações uma evidência que acompanha esta descrição feita acima, na qual se constata a ausência de uma refração em aceitar uma dupla natureza presente no homem, sendo estas uma "natureza" humana em geral, englobando, de um lado, a atividade vital que descrevemos acima e algumas características naturais passíveis de serem mitigadas ou contornadas, e de outro, um conjunto histórico-social de forças que atuam para determinação do complexo psíquico e comportamental deste homem. Abaixo se vê a aceitação de inclinações naturais tal como vimos mesmo no caso do fundador do behaviorismo.

> Bruscamente arrancados das suas condições habituais de existência, não podiam enquadrar-se, da noite para o dia, na disciplina exigida pela nova situação. Muitos se transformaram em mendigos, ladrões, vagabundos, em parte por inclinação[195], mas, na maioria dos casos, por força das circunstâncias (MARX, 2003, p. 848).

---

determinação da sua exterioridade objetiva social, tem também uma natureza objetiva para além da corporeidade e suas faculdades cognitivas. O mundo da riqueza social é um mundo também do próprio homem e sua essência. Assim, a seguinte frase estaria muito restringida se a lêssemos como uma consideração puramente antropológica natural: "O ser objetivo atua objetivamente e não atuaria objetivamente se o objetivo (*Gegenständliche*) não estivesse posto em sua determinação essencial" (MARX, 2004, pp. 126-7). Neste caso, acompanhando as idéias expostas aí nos *Manuscritos de 1844*, temos a afirmação também de uma dupla natureza objetiva, uma interna que herdamos e principalmente uma socialmente internalizada.

[195] O termo aqui colocado pela edição da Civilização Brasileira como *inclinação* aparece na edição da Coleção *Os Economistas* da editora Abril Cultural como *pré-disposição*. Essa passagem (como a que virá em seqüência) possui significações para além do seu contexto, pois expressa, mesmo na suposta "maturidade" de Marx, considerações sobre essencialidade e natureza humana.

Mesmo com este reconhecimento de Marx aqui podemos ver que o peso maior para a determinação de um comportamento não é a natureza, refém das determinações sociais, mas justamente destas condições objetivas de existência que moldam um conteúdo próprio. Porém, reconhece também a pequena, mas presente, latência natural por detrás de alguns atos individuais, o que ainda é uma variável de muito menor importância para a compreensão de um fenômeno social. É uma base permanente, mas sem força de determinação a não ser no caso da atividade vital que, diferentemente das respostas condicionadas comportamentais, visa a transformação ativa. Uma coisa são comportamentos selecionados e outra distante é a força ativa de determinação e transformação presente no trabalho. Assim, o legado natural deve ser aceito, mas como matéria flexível quando não se tratar de atividade criativa e transformadora.

> [...] é preciso não esquecer que o homem tem dimensões biológicas das quais ele não pode se apartar, basta pensar na nutrição e na sexualidade. Mas, nem a nutrição, nem a sexualidade se resolvem mais de forma natural no homem, mas se resolvem de forma social, ou seja, humana. Isto é, criada por ele próprio (CHASIN, s/ d., p. 10).

Ainda na nota do capítulo XXII, em uma polêmica com Jeremy Bentham, Marx destaca que não há uma única natureza, mas duas. A primeira, uma natureza inata, enquanto a segunda implica uma determinação particular do conteúdo advindo da estrutura social e da história, o que ele chamou aqui, consecutivamente, de *natureza humana em geral* e de *natureza humana historicamente modificada*.

> Se queremos, por exemplo, saber o que é útil a um cão, temos de conhecer antes sua natureza. [...] Do mesmo modo, para julgar todas as ações, movimentos, relações etc. do homem pelo princípio da utilidade, temos de nos ocupar, antes, com a natureza humana em geral e ainda com a natureza humana historicamente modificada em cada época. (MARX, 2003, p. 709)

Novamente um alerta deve ser dado a fim de não provocarmos euforias excessivas aos sociobiólogos deterministas. Não se trata de dizer que o homem tem uma dualidade equivalente dentro de si. Há sim que se reconhecer uma dualidade (geralmente encontradas como grandezas inversamente proporcionais) e igualmente reconhecer que o efeito determinista da primeira, a natureza em geral, não parece resistir a um estudo mais aprofundado dos fenômenos sociais. Isso, como já dissemos,

não ignora a natureza humana em geral[196], mas não a vê como uma categoria sociologicamente válida e por isso não se trata de nenhum retorno do materialismo determinista, mecanicista e naturalista. O que se vê é que para a compreensão apurada do fenômeno humano devemos levar em conta esta intrincada relação que enfoca a parte ativa da natureza em geral[197], que é a *atividade científico-criativa* ou o que se chamou acima de *indústria* ou *trabalho*. Tanto quanto o momento predominante social é a base econômica de uma dada sociedade, o momento predominante para a determinação humana não está na sua constituição natural, mas na social, ainda que este derive, em última instância, desta característica criativa única do homem. Como o próprio Marx complementa[198], seria um equívoco tanto forjar uma hipóstase naturalista do homem quanto uma universalização de uma dada particularidade histórica (como de fato fazem os economistas burgueses ao absolutizar tanto o homem capitalista quanto suas relações sociais estranhadas, como no caso de tratarem a propriedade privada como uma realidade eterna).

Outro elemento que devemos cuidar é para evitar compreender esta *natureza científico-criativa* como a determinação histórico-particular desta faculdade humana tal como se deu pela força exercida pela divisão social do trabalho. Ainda que a ciência envolva uma teorização do mundo, ela brota de forma incipiente na prática humana e através das suas representações. Antes mesmo de haver uma tradução do mundo por vocábulos ou até uma construção conceitual o homem já operava em seu mundo uma relação consciente entre meios e fins, sem nem mesmo essa atividade ser obrigada a

---

196 Afinal, "embora possa ter havido desvios sutis na maneira com que a seleção opera entre os humanos, é pouco provável que tudo o que nele é biológico tenha sido transformado" (FOLEY, 2003, p. 60).

197 Lembremos das palavras de Marx acima: "O *homem* é imediatamente *ser natural*. Como ser natural, e como ser natural vivo, está, por um lado, munido de *forças naturais*, de *forças vitais*, é um ser natural *ativo*; estas forças existem nele como possibilidades e capacidades (*Anlagen und Fähigkeiten*), como *pulsões*" (MARX, 2004, p. 127).

198 Marx, prosseguindo a citação, fará a crítica a Bentham porque ele extrai uma universalização a partir de uma particularidade capitalista. Diz ele: "Bentham não faz cerimônia. Com a mais ingênua simplicidade, supõe que o burguês moderno, especialmente o burguês da Inglaterra, é o ser humano normal. O que é útil a essa normalidade humana e a seu mundo, é útil de maneira absoluta" (MARX, 2003, p. 709). Ou seja, como se de fato o ser humano burguês fosse a norma e não a exceção histórica; como se fosse a essência geral humana e não uma espécie determinada de essencialidade histórica.

passar por um *cogito* ou categorias racionais como se dá nas formas avançadas do trabalho intelectual[199]. Tal são as atividades nas quais se envolve um prévio conhecimento das propriedades dos objetos e seus efeitos e relações[200], como o caso da construção de ferramentas e mediações cada vez mais complexas da atividade vital. Logo, tal capacidade criativo-científica se encontra em inexorável relação com a prática[201]. Não são antitéticas, mas bases complementares de desenvolvimento mútuo.

> Ao relacionar ciência e trabalho — tomando a ciência como expressão consciente da ação humana comum —, mostramos como é possível recusar as construções do idealismo abstrato, no caso a de ciência tomada como atividade puramente racional (HENRIQUES, 1978, p. 32).

Assim, a prática humana com vista à sua sobrevivência já usava quase que exclusivamente essa forma de operação empírica. Não era algo (um comportamento) acessório na sobrevivência, pois, por questões peculiares (sobrevivência nas savanas), o homem era compelido a tal prática como fator determinante para sua sobrevivência, caso do já lembrado aqui "*toolmaking animal*". Sua prática, sendo consciente, lúcida (como nos fala Marx nos *Manuscritos de 1844*) envolve uma reflexividade maior. Isso por si já ofereceria uma boa vantagem para a criação de uma espécie intelectual. Mas a sua capacidade de criar e se exprimir em uma linguagem vocalizada — "razão por que a consciência é inseparável da linguagem" (LEONTIEV, 2004, p. 92), ou seja, nosso

---

[199] Como notamos no primeiro capítulo deste trabalho e principalmente na obra de Karel Kosik, esta capacidade de estabelecer certas relações e operar de forma prática num mundo repleto de situações que a exigem não faculta ao homem a compreensão científica do mesmo. Antes, funda o *modus operandi* do senso comum e derivações mistificadoras do real, tal como vemos na ideologia de todas as sociedades, primitivas ou não. No entanto, não podemos deixar de reconhecer que a compreensão científica provém das mesmas faculdades, embora desenvolvidas em outras direções. O mesmo mecanismo do olhar místico que vê uma entidade com poderes mágicos é também responsável pela transcendência do imediato dado para formular de forma puramente especulativa a existência do átomo já na filosofia pré-socrática; uma capacidade inventiva que é decorrente, como vimos anteriormente, da autonomia da consciência humana frente ao objeto, marcando um psiquismo peculiar que emerge da natureza e na independência relativa dela.

[200] "O reflexo consciente, diferentemente do reflexo psíquico próprio do animal, é o reflexo da realidade concreta destacada das relações que existem entre ela e o sujeito, ou seja, um reflexo que distingue as propriedades objetivas estáveis da realidade" (LEONTIEV, 2004, p. 75).

[201] A atividade prática e o desenvolvimento e consolidação de uma intelectualidade humana foram desde há muito intuídas e compreendidas: "Também na tragédia, o coro de Antígona cantará as excelências da técnica como realização humana, algo que também havia aberto caminho na reflexão dos últimos pré-socráticos, como Anaxágoras e os atomistas, ou dos socráticos menores, como os cínicos, exaltadores dos trabalhos de Hércules. Inclusive, Anaxágoras verá nas mãos a origem da inteligência, como mais adiante teremos ocasião de comentar" (PARÍS, 2002, p. 31).

pensamento se conforma sob uma determinada estrutura lingüística — lhe proporcionou apreender os objetos e estabelecer as antigas relações não somente na antiga dependência sensível do objeto sob as formas de intuições ou representações (figurações — como inclusive pode ficar evidenciado no caso do uso de raciocínios rudimentares para a solução de problemas práticos em algumas espécies, como vimos acima), mas também, agora sim, na forma de um *cogito* capaz de conceituar[202] ou alterar o conteúdo e garantir autonomia de suas ideações. Em ambos os casos, ligados a esta forma superior de psiquismo dado naturalmente.

A prática consciente propicia e exige a reflexividade e, no caso da linhagem humana, uma reflexividade racional mediada por palavras. Isso gera toda a sua potencialidade científica que o prepara ao grande salto ao conceito e sistematização de seus conhecimentos. Novamente a potência aqui não pode ser confundida com efetividade, uma vez que se o fizéssemos, teríamos então um quadro completamente inadequado sobre este fenômeno psíquico humano, levando-nos a crer que o homem é por natureza um "cientista" ou capaz de compreender racionalmente a natureza sem mediações aprendidas, o que colidiria, inclusive, com a consideração já feita no primeiro capítulo entre a oposição conflitante do senso comum com a consciência filosófica. O primeiro, refém da imposição limitadora do saber sensível, imediato e naturalizante sobre o objeto.

> Chamamos pensamento, em sentido próprio, o processo de reflexo consciente da realidade, nas suas propriedades, ligações e relações objetivas, incluindo os mesmos objetos inacessíveis, à percepção sensível imediata. O homem, por exemplo, não percebe os raios ultravioletas, mas nem por isso desconhece a sua existência e as suas propriedades. Que torna possível este conhecimento? Ele é possível por via de mediações. É esta via que é a via do pensamento. O seu princípio geral é que submetemos as coisas à prova de

[202] "O último problema sobre o qual nos devemos deter particularmente é o da forma em que se produz o reflexo consciente pelo homem da realidade circundante.
A imagem consciente, a representação, o conceito tem uma base sensível. Todavia, o reflexo consciente da realidade não se limita ao sentimento sensível que dele se tem. Já a simples percepção de um objeto não o reflete apenas como possuindo uma forma, uma cor, etc., mas também como tendo um significado objetivo e estável determinado, como, por exemplo, alimento, instrumento etc. Por conseqüência, deve existir uma forma particular de reflexo consciente da realidade, qualitativamente diferente da forma sensível imediata do reflexo psíquico próprio dos animais" (LEONTIEV, 2004, p. 91).

> outras coisas e, tomando consciência das relações e interações que se estabelecem entre elas, julgamos a partir das modificações que aí percebemos, as propriedades que nos não são diretamente acessíveis.
> Razão por que é condição necessária do aparecimento do pensamento a distinção e a tomada de consciência das interações objetivas. Mas esta tomada de consciência é impossível nos limites da atividade instintiva dos animais. Uma vez ainda, ela só se realiza no processo de trabalho, da utilização dos instrumentos com os quais os homens agem sobre a natureza. "Ora, é precisamente a transformação da natureza pelo homem e não a natureza apenas enquanto tal, o fundamento mais essencial e o mais direto do pensamento humano e a inteligência do homem aumentou na medida em que ele aprendeu a transformar a natureza (LEONTIEV, 2004, p. 90).

Outra capacidade é a da universalização. Quando um homem se depara com uma experiência de que uma pedra é capaz de feri-lo, sua visão não se encontra restrita a este efeito particular da experiência imediata. Ele percebe que, se uma pedra o fere, qualquer pedra é capaz de feri-lo. E mais, se é capaz de feri-lo, qualquer pedra é capaz de ferir qualquer outro animal, mesmo e principalmente no caso da sua própria espécie. Ele não está condenadamente preso à particularidade da experiência imediata. É capaz de transcendê-la espaço-temporalmente[203]. Ou seja, é capaz de operar por categorias universais e genéricas e não somente pelo seu imediato. Feuerbach já o dizia:

> Mas qual é esta diferença essencial entre o homem e o animal? A resposta mais simples e mais comum, também a mais popular a esta pergunta é: a consciência — mas consciência no sentido rigoroso [...]. Consciência no sentido rigoroso existe somente quando, para um ser, é objeto o seu gênero, a sua qüididade. De fato é o animal objeto para si mesmo como indivíduo — por isso tem ele sentimento de si mesmo — mas não como gênero — por isso falta-lhe a consciência, cujo nome deriva de saber. Onde existe consciência existe também a faculdade para a ciência. A ciência é a consciência dos gêneros. Na vida lidamos com indivíduos, na ciência com gêneros. Mas somente um ser para o qual o seu próprio gênero, a sua qüididade torna-se objeto, pode ter por objeto outras coisas ou seres de acordo com a natureza essencial deles. (FEUERBACH, 1997, p. 43, grifo nosso)

Feuerbach chega à concepção da ciência como um subproduto, um corolário da consciência genérica do homem. A consciência do homem é capaz de universalizar tanto quanto sua potência criativa. A ciência, como diz, lida com o gênero. Todavia, este autor não compreendeu a ciência em sua íntima vinculação com a prática. Na verdade, não a compreendeu como decorrência de uma prática histórico-ontológica.

---

[203] Ainda que no decurso prático de sua vivência cotidiana ele trabalhe a partir de um senso restrito confinado à práxis utilitária que tendencialmente não fornece maiores estímulos a esta capacidade inata.

Esse descuido foi alvo da crítica de Marx e Engels nas *Teses ad Feuerbach*. Segundo eles, Feuerbach

> [...] enxerga, na *Essência do Cristianismo*, apenas o comportamento teórico como o autenticamente humano, enquanto a prática é apreendida e fixada apenas em sua forma de manifestação judaica-suja. (MARX & ENGELS, 2007, p. 537)

Mas mesmo com sua limitação, um fato que talvez seja relevante notar nas considerações de Feuerbach é poder encontrar uma capacidade da consciência humana à formulação universal. Sem isso nossos conhecimentos não teriam qualquer proficuidade, uma vez que não poderíamos tirar generalizações de nada. Um fato não diria nada a respeito de outro fato similar. Estaríamos presos à singularidade e à imediaticidade. Não é nosso caso, e Hume já lembrava que a idéia de causa advém exatamente da generalização realizada por nós a partir de uma sucessão de eventos similares cujo desfecho é o mesmo.

Outra importância, por fim, é que Feuerbach nos lembra, a despeito da opinião de alguns autores pós-modernos, que a apreensão sensível da individualidade não só já ocorria com o homem, como também não representa uma exclusividade sua[204]. Outros animais possuiriam a mesma sensibilidade individual sobre si mesmo e sobre aquilo que o afeta. Só a consciência do gênero parece ser exclusividade do homem[205].

Enfim, nesta nossa concepção, não tentamos apresentar uma nova concepção de natureza humana, mas simplesmente especificar ainda mais o que vem a ser a natureza humana fundada na sua atividade produtiva tal como descrita no capítulo V de *O Capital*. A atividade que especifica o gênero humano é a atividade produtiva marcada mesmo por uma teleologia capaz de elaborar e recriar a exterioridade do homem, o que acaba retornando num movimento de reelaboração interna. O que

---

[204] o indivíduo não parece ser uma invenção da modernidade quando tomado pela sua sensibilidade interna. Também, a própria tese de doutoramento de Marx já apontava o início da concepção individualista no período da filosofia epicurista.

[205] Ressalvas, contudo, devem ser feitas ao caso da capacidade de empatia (se colocar no lugar ou prisma de outra pessoa). Há indícios de que primatas possuem esta capacidade como relata o primatólogo Frans de Waal. Cf. (WAAL, 2007).

distingue o pior arquiteto da melhor abelha (fora tantas outras coisas!) é a prévia ideação que antecede um ato criativo, seu projeto pré-concebido idealmente. Essa representação não é somente daquilo que existe, mas do que pode vir a existir. E também a melhor adequação dos meios disponíveis para a consecução deste projeto. Mas essa mesma capacidade intelectual e criativa que faculta ao homem produzir coisas úteis a sua vida material e espiritual (a arte deve ser vista com uma variância de tal atividade, como também se mostra ligada aos primórdios da cultura entendida *stricto sensu*) igualmente lhe faculta investigar meios, relações e possibilidades desta ação. O conhecimento do mundo que nos rodeia se inicia com as experiências colhidas nesse cotidiano primitivo. A avaliação das condições da atividade produtiva e de sobrevivência faz parte da atividade humana e propicia ao homem o conhecimento e o desvendar dessa natureza. As propriedades do sílex e seus usos variados, a estabilidade aerodinâmica das flechas confeccionadas com penas, a composição letal de venenos colhidos de plantas e animais para untarem pontas de dardos ou dispersados em rios a fim de atordoarem os peixes locais, e todos os vários elementos que compõe o rol de conhecimentos da arte cinegética podem parecer assaz rudimentares para um homem moderno os considerar como conhecimentos científicos ou proto-científicos de um povo primitivo. Mas de fato representam essa atividade científica rudimentar[206]. Aliás, neste início e até hoje, ciência e arte se misturam. Como diz Engels em seu livro *Anti-Dühring*, a ciência e a liberdade têm início com a descoberta do homem de que se pode gerar calor a partir da energia mecânica[207]. Mas esse elemento central da natureza especificamente humana que estamos chamando de *atividade científico-criativa*, Marx a descreve com o nome de *atividade produtiva* ou mesmo *indústria*. Mas a distinção é apenas

[206] A arte medicinal rudimentar baseada nas propriedades químicas de plantas e animais também é igualmente uma proto-farmacologia. E por que não considerarmos as práticas xamânicas e sua "eficácia simbólica" como uma proto-psicanálise, fundada na auto-sugestão oriunda do estado de transe hipnótico engendrado pelo xamã e seus rituais, como nos instiga Lévi-Strauss. O fato de a própria psicanálise ser questionável como um conhecimento ou prática científica (em que pese os protestos dos psicanalistas, por óbvio) não invalidaria essa aproximação, mas antes afirma a difícil distinção de certos aspectos das atividades rudimentares já conterem os elementos dessa prática investigativa (ainda que não consciente e não sistematizada em seus primórdios).

[207] Cf. (ENGELS, 1979, p. 96).

terminológica, já que para ele a teoria é indistinta da prática em seu início até a divisão social do trabalho.

> Vimos que o desenvolvimento, o aperfeiçoamento, do trabalho é uma de suas características ontológicas; disso resulta que, ao se constituir, o trabalho gera produtos sociais de ordem mais elevada. Talvez a mais importante dessas diferenciações seja a crescente autonomização das atividades preparatórias, ou seja, a separação sempre relativa que, no próprio trabalho concreto, tem lugar entre o conhecimento, por um lado, e, por outro, as finalidades e os meios. A matemática, a geometria, a física, a química etc. eram originalmente partes, momentos desse processo preparatório do trabalho. Pouco a pouco, elas cresceram até se tornarem campos autônomos de conhecimento, sem perderem inteiramente, porém, essa função originária. Quanto mais universais e autônomas se tornam essa ciências, tanto mais universal e perfeito torna-se por sua vez o trabalho; quanto mais elas crescem, se intensificam etc., tanto mais se torna a influência dos conhecimentos assim obtidos sobre as finalidades e os meios de efetivação do trabalho (LUKÁCS, 2007, pp. 233-4).

Portanto, se hoje em dia há um estranhamento ao dizer que a ciência se inicia no exato momento no qual o homem opera suas atividades vitais é porque hoje de fato tais esferas se cindiram. A divisão social do trabalho operou até mesmo a cisão na atividade vital humana, separando a teoria e o conhecimento de um lado e a prática propriamente dita de outro. Assim, se soa estranho dizer que ciência e produção da vida se imiscuíam desde o início de nossa história é porque a ação do estranhamento se faz presente em nossa consciência. Graças à divisão social do trabalho já não podemos conceber que a atividade científica e criativa não se desvincula *naturalmente* da prática produtiva das necessidades humanas — e por isso de sua própria essencialidade. Neste momento, a cisão já se apresenta historicamente. Neste momento, *essência* e *existência* se encontram opostas, pois a vida das individualidades já não expressão a totalidade do ser genérico. Ao contrário, representam de forma segmentada a oposição gerada no interior deste último; há aqui uma aparente cisão irreconciliável. De um lado, trabalho puramente manual e de outro puramente intelectual; de um lado, potências vitais ansiando realização e, de outro, obstáculos sociais impeditivos a esta realização — relações sociais que entram em conflito com uma essencialidade adormecida e mitigada na maior parte dos indivíduos (esta, uma das manifestações do estranhamento, ou tal como Marx disse: a atividade tornada estranhada; uma atividade de estranhamento). A atividade já não aparece como expressão de si, mas como negação.

A especificidade desta essência natural não é, portanto, uma ou outra objetivação particular, mas a própria atividade de objetivação que, como Marx já dizia, é uma atividade universal, pois se dirige para todas as direções na natureza e livre por não estar constrangida — ainda que estimulada — por necessidade alguma. Aliás, só a "executa verdadeiramente e humanamente quando livre de toda necessidade". Assim, a criatividade omnilateral de sua atividade é o que delimita os territórios entre a animalidade mais ousada (criações fortuitas dos grandes primatas) e a humanidade mais medíocre. Ou, como nos diz Marx, o que delimita o pior arquiteto da melhor abelha.

A *atividade científico-criativa*[208] que se dirige em múltiplas direções é a essência natural humana. Não é algo necessariamente aprendido ou legado por transmissão cultural. É parte de seu comportamento geneticamente determinado. Mas essa atividade produtiva só pode ter esse caráter livre e não constrangido; só pode assumir uma criatividade perante o ser dado porque é uma atividade da consciência. Uma consciência que entra aí como mediação e motor para a reelaboração do mundo com o qual ela se depara. Mas dizer isso está muito longe de reforçar o argumento idealista. A consciência não cria a matéria, mas sim a reelabora. A consciência não é puramente autônoma neste movimento, mas se subordina à realidade material previamente constituída até que contra esta realidade se lança. Tem a reprodução social como momento predominante. Não se quer com isso retomar a tese de Feuerbach de que a especificidade do homem é a consciência contemplativa. Ao contrário, se é a

[208] Vale lembrar novamente que esta característica criativa guarda apenas uma *potencialidade* artístico-científica, não podendo jamais ser considerada como a ciência e a arte já imediatamente, prescindindo de todo o desenvolvimento social que de fato a efetiva. Sem esta mediação social ela não passa de característica rudimentar e contingente. Por isso é que a chamada consciência filosófica é sempre uma consciência construída, nunca dada imediatamente nos homens. Do mesmo modo habilidades artísticas dependem do desenvolvimento de suas técnicas. Sobre isso ainda, vale considerar que a aproximação desta potencialidade humana com a ciência e a arte pode parecer a muitos uma ilação assaz aristocrática. Temos claro, no entanto, que a constatação deste potencial nestas forças humanas não se dá de forma especulativa, mas movida pelo fato de que as características avaliativas e criativas fazem parte já do agir humano no jogo pela sua sobrevivência. Perscrutar e recriar fazem parte, respectivamente, dos componentes fundamentais da ciência e da arte. Por isso, a avaliação de cunho moral pouco ajuda aqui, seja na proposição, seja na crítica desta mesma proposição. A reiteração e importância dada por Marx nos *Grundrisse* sobre a atividade científica e artística como sinônimos de atividades com fim em si mesmo corrobora esta nossa perspectiva, independentemente de parecer algum deslize aristocrático ou vitoriano.

consciência que se encontra por detrás desta prática criativa (do mundo social) é a consciência que se dobra ante a matéria para se unir *no homem* mediante sua práxis, ou seja, ela representa não uma consciência contemplativa, mas uma práxis ativa. Uma consciência que é capaz de se fazer prática e só *é* de fato enquanto produto histórico de uma prática — é um produto igualmente de uma seleção natural que teve na prática o motor da sua seleção e, como tal, se cristalizou em potencialidade vital humana. E nesse processo uma prática que é capaz de se refazer em consciência, porque o homem teve necessidade de se reinventar, ainda que não estivesse cônscio desse processo e desse efeito histórico. Só por isso é que há uma elevação da consciência na história e só por isso a prática humana não é uma prática reiterativa, mas prática criativa.

Posto isso, a pergunta que se abre agora é: como uma existência social poderia estar em consonância ou ser adequada a esta nossa característica primária? E há outros caracteres que mesmo não sendo naturais, mas sociais, deveriam ser considerados patrimônios indispensáveis para nossa humanidade, a fim de balizar nossa existência? Afinal, não insistimos tanto em educar nossos descendentes — e os gastos com educação é só um detalhe nesta comprovação — para imprimir-lhes certas características que não nasceram necessariamente com eles?

CAPÍTULO III - LIBERDADE E ESTRANHAMENTO NA HISTÓRIA

> *Varrer durante oito horas uma esquina lamacenta, num dia açoitado pelo vento leste, é uma ocupação desagradável. Varrê-la com dignidade mental, moral ou física, parece-me impossível. Varrê-la com satisfação é de estarrecer. O homem foi feito para algo melhor que estar imerso na imundice. Todo trabalho desta sorte deveria ser feito por máquinas. [...] Todo trabalho não intelectual, todo trabalho monótono e desinteressante, todo trabalho que lide com coisas perigosas e implique condições desagradáveis, deve ser realizado por máquinas. [...] Atualmente, as máquinas competem com o homem. Em condições adequadas, servirão ao homem. Não resta dúvida de que esse será o futuro das máquinas* (Oscar Wilde – A alma do homem sob o socialismo)

3.1 *A liberdade como essência da filosofia marxista*

Ao estudarmos os textos de Marx e Engels percebemos que não há um tratamento sistemático do tema liberdade. Contudo, não há como supor que este tema já não se encontre em toda parte de sua filosofia. Seja na sua forma positiva e explicitamente tratada, seja na forma negativa de uma forma social que ergue barreiras contra esta manifestação humana, o que se percebe é que a liberdade é algo recorrente e elemento que se encontra de modo implícito ou explícito ao longo de seus trabalhos.

Já nos seus estudos iniciais, tal como sua tese de doutoramento, o tema se encontra ali evidenciando uma preocupação que se arrastaria por toda a vida de Marx. Na comparação entre a filosofia de Demócrito e Epicuro, fica demarcada a preocupação de Marx com este tema. O encontro, ainda que sob formas idealistas e hegelianas, de sua aspiração na filosofia epicurista, na qual a prisão determinista é quebrada por um princípio dinâmico interno aos elementos indivisíveis, promove apenas um início de um caminho que terá sua maturidade concluída no encontro de uma filosofia ancorada no processo real da vida humana.

Do modo como o atomismo de Demócrito via e tendia explicar o movimento e a formação do real, a realidade parecia presa a uma cadeia inexpugnável e

determinada, na qual nenhuma vontade parecia poder interferir. A queda livre dos átomos de forma retilínea não deixava margem para se conceber um sistema no qual outras forças poderiam atuar de forma a interferir na reiteração das formas e resultados. A superioridade do sistema Epicurista, ao menos vista por Marx quanto às suas aspirações, estava justamente na inserção aí de um novo elemento dinâmico que deveria ser considerado como motivação e quebra da antiga prisão determinista do atomismo de Demócrito[209]. No sistema de Epicuro, os átomos sofriam desvios e não se deixavam determinar totalmente por sua exterioridade. O princípio deste desvio era interno e se encontrava no chamado *clinamen* ou força responsável pelo desvio da queda retilínea que surgia como força e vontade que explicava a interação destes elementos indivisíveis.

> O entusiasmo pela filosofia da autoconsciência se refletia no corpo da tese onde Marx criticava o determinismo mecanicista de Demócrito contrastando-o com a ética epicuréia de liberdade. Nascido em Abdera, na Trácia, escrevendo pelo final do quinto século a. C., Demócrito resumiu, em sua teoria dos átomos e do vazio, os dois séculos anteriores de especulação física grega. Epicuro ensinou mais de um século mais tarde numa Atenas marcada pelo caos social geral da época pós-alexandrina e estava preocupado em fornecer princípios para a conduta dos indivíduos. Marx começou seu relato do relacionamento dos dois filósofos com um paradoxo: Epicuro tinha todas as aparências de ser objetivamente real mas ao mesmo tempo, como quisesse conservar a liberdade da vontade, negou que o mundo fosse governado por leis imutáveis e assim de fato parecia rejeitar a realidade objetiva da natureza. Demócrito, por outro lado, era muito cético sobre a realidade da aparência, e contudo sustentou que o mundo há de ser governado pela necessidade. Assim Marx concluiu, corretamente, que a física de Epicuro era realmente apenas uma parte de sua filosofia moral. Epicuro não copiou simplesmente a física de Demócrito, como comumente se pensava, mas introduziu a idéia de espontaneidade no movimento dos átomos, e ao mundo da natureza inanimada de Demócrito regulada por leis mecânicas ele acrescentou um mundo de natureza animada no qual a vontade do homem operava. Marx preferiu então a visão de Epicuro por duas razões: primeira, sua ênfase sobre a autonomia absoluta do espírito humano libertava os homens de toda superstição de objetos transcendentes; segunda, a ênfase sobre "a autoconsciência individual livre" mostrava o caminho para se ir além do sistema de uma "filosofia total" (McLELLAN, 1990, p. 50).

---

[209] "De um lado, na medida em que na queda em linha reta o átomo está determinado espacialmente desde fora de si, este movimento representa a não-autonomia; de outro lado, enquanto determinação formal, a declinação significa sua auto-determinação, ou seja, sua autonomia. Desta forma, a salvação do atomismo deve-se à introdução do movimento de desvio da linha reta, creditado exclusivamente ao acaso, ou seja, à *liberdade* do átomo em se movimentar fora de uma linha pré-estabelecida" (OLIVEIRA, 1997, p. 41).

Neste caso, era possível compreender o movimento e a formação da realidade como um ato de vontade, uma força não puramente externa que determinava de fora este processo, mas sim como uma força interna de interação. Marx veria aí a chave explicativa, ainda numa preocupação ontológica de explicação do real por um elemento universal, para se conceber a liberdade, ao menos nestes seus primeiros passos.

Não reconhecer as forças atuantes da exterioridade poderia ser sintoma de um tratamento puramente idealista e especulativo deste primeiro tatear filosófico, mas o ajudou a buscar a força imanente de autodeterminação e autonomia que já perseguira outrora, como se manifesta em trabalhos mais juvenis ainda. Transitando para o universo humano, seria forçoso então reconhecer que o homem tem a mesma força de autodeterminação e que não é sua exterioridade que deveria nortear seu movimento, mas puramente sua força interior, sua vontade. Uma vez mais tangencia aqui com o antigo pensamento de Protágoras de que o homem deveria ser a medida de todas as coisas. Neste caso, a presença da filosofia hegeliana também se fazia nítida e se coadunava aqui com estes incipientes ideais de Marx. Afinal, a consciência não é algo que deveria ser visto como produto das condições externas, mas como uma força demiúrgica que se encontra por detrás da produção da realidade e para a qual toda sua determinação externa é sempre sintoma de debilidade. A consciência[210] deveria ser vista como o elemento e a chave explicativa do real e isso encantava aos neohegelianos. Possivelmente a força da vontade implicada na filosofia de Feuerbach também pode ter raízes aqui.

Não nos parece forçoso também traçar o paralelo com o primeiro trabalho de Marx que nos foi legado sobre o tema da escolha da profissão. Ali fica muito claro como esta busca da negação de toda força externa é elemento recorrente assim como uma ode a busca de autodeterminação humana, ao menos neste caso no âmbito restrito

[210] "Esta 'consciência de si mesmo' era o conceito central da filosofia que os Jovens Hegelianos, e Bruno Bauer em particular, estavam elaborando" (McLELLAN, 1990, p. 50).

da autonomia da escolha de uma profissão[211]. Neste trabalho Marx argumentaria sobre a necessidade de se ver a importância da escolha humana sobre sua atuação, mostrando como nesta eleição o homem deveria levar em conta o maior benefício possível à comunidade e não ao seu ganho puramente mesquinho e pessoal. E ainda que tais motivos pareçam externos, em verdade Marx avalia aqui o sentimento interno de buscar o bem coletivo, recusando assim outros elementos impostos, esses sim, pelo seu meio e, portanto, por seu exterior.

> A cada pessoa foi dada sua própria finalidade na vida, uma finalidade indicada pela "suave e verdadeira" voz interior do coração. É fácil ser iludido por ambição e por desejo de glória, era preciso muita atenção para ver para que se estava realmente preparado (McLELLAN, 1990, p. 25).

Seria uma impropriedade querer traçar a teoria marxiana como uma continuidade desprovida de saltos e rupturas, principalmente tendo visto o teor idealista e caprichoso deste primeiro tatear filosófico. No entanto, podemos ver como certos apontamentos perduram na sua trajetória teórica não porque estavam dados desde sua gênese juvenil, mas justamente porque estes elementos dados aí *in nuce* ganharam consistência e solidez com a devida correção materialista de tais princípios. A visão de um homem livre, que rompia com a cadeia do jogo determinista da natureza, que aí gravitava ao redor de um núcleo idealista da filosofia e também da teologia que separava o homem do restante da natureza, ganha uma compreensão mais coerente

---

[211] "A composição em alemão, intitulada 'Reflexões de um homem jovem sobre a escolha de uma carreira', mostrou mais originalidade. O tema de Marx era que, embora a escolha da carreira de um homem não fosse completamente arbitrária, era contudo a liberdade de escolha que o distinguia dos animais. Ninguém se deve deixar levar por ambição ou entusiasmo momentâneo: o importante é aproveitar a oportunidade oferecida de trabalhar para o serviço da humanidade e ao mesmo tempo evitar ser arrebatado por verdades abstratas. O ensaio terminava com uma apaixonada declaração de fé no valor de uma vida sacrificada pelo bem da humanidade".
"No tema e na estrutura o ensaio é muito semelhante aos dos colegas de Marx. Suas idéias básicas são as do ideal humanista da Ilustração alemã e do período clássico — o pleno desenvolvimento do indivíduo e o pleno desenvolvimento da comunidade humana são interdependentes. No ensaio de Marx não há nenhum traço de um Deus transcendente: as palavras Deus, natureza e criação são intercambiáveis e o processo da história é imanente. Marx começou seu ensaio:
'A natureza assinalou ao animal a esfera de sua atividade e o animal age calmamente dentro dela, não se esforçando para ir além, nem suspeitando que haja outra. Para o homem, também, a deidade deu uma meta geral, melhorar a humanidade e a si mesmo, mas deixou que ele buscasse os meios pelos quais ele deve atingir este ideal, deixou que ele escolhesse a posição na sociedade que seja mais adequada e da qual ele possa elevar a si mesmo e a sociedade. Esta escolha oferece uma grande vantagem sobre as outras criaturas mas ao mesmo tempo é um ato que pode destruir a vida inteira do homem, frustrar todos os seus planos e torná-lo infeliz' (McLELLAN, 1990, p. 24).

com a realidade, recebendo inclusive contribuições de algumas conquistas da consolidação das ciências no século XIX. O texto de Engels sobre o papel do trabalho na formação e humanização do homem, bem como anteriormente a compreensão de Marx da potência ontológica do trabalho advinda da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel — ainda que sob véus místicos da ação da consciência — e do papel do trabalho como criador de riqueza social advinda dos economistas clássicos, completam esta visão de uma força imanente ao homem que o faculta de autodeterminação. Ou seja, esta primeira manifestação de um ideal de força rompedora dos liames deterministas naturais, é transformada e ganha sustentação ao longo de seu desenvolvimento e consolidação intelectual. Neste início o espírito já é visto numa vinculação humanista juntamente ao papel do homem e de sua ação no mundo.

> É preciso ainda ressaltar que embora Marx não pretenda defender a integralidade da filosofia epicurista, fica evidenciado que ele é profundamente simpático a seus princípios fundamentais, especialmente àqueles que são compatíveis com as posições de Hegel. Insere-se nesse contexto seu manifesto apoio à rejeição de Epicuro por qualquer tipo de determinismo físico na ciência. Seria negar o próprio caráter do espírito considerá-lo sujeito às leis do movimento físico; o espírito é autônomo em relação à natureza. Outrossim, o jovem doutorando salienta que a liberdade, enquanto determinação essencial do espírito, sustenta a capacidade de desenvolvimento do ser espiritual em conformidade com sua própria lei interior e não como resposta a qualquer força exterior. Dito de outro modo, o espírito não só é livre da natureza num sentido negativo mas também de modo positivo, ou seja, dispõe do poder de se auto-efetivar (OLIVEIRA, 1997, p. 47).

Dito de outro modo, não só deixa de ser puramente determinado, mas igualmente é capaz de determinar. Cabe ressaltar então que esta força propulsora e que tem a potencialidade, ainda que imanente a uma natureza humana, de ir contra a própria cadeia natural de determinação da qual faz parte, ganha uma fundamentação posterior, como dissemos. Neste caso, e como já sugerimos no capítulo anterior, já era parte das especulações de Marx nos *Manuscritos econômico-filosóficos* que o homem tem uma faculdade que, embora natural, vai contra a própria natureza. Um elemento natural que tem como propriedade a ruptura com sua própria natureza e, justamente por isso, tem a faculdade de criar seu próprio conteúdo, uma vez que através desta faculdade se encontra liberto de todo jogo determinista e adquire, porque constrói, um conteúdo

por si criado. Não a esmo a liberdade aí nos *Manuscritos* é pressuposta, mas considerando que o desenvolvimento da biologia, antropologia e genética não estava dado, é até admirável que Marx encontrasse uma chave de sustentação do elemento ontológico que fundasse uma realidade própria; um elemento criado pela própria natureza que, não obstante, fosse capaz de romper com ela e se autodeterminar, ainda que sob formas coletivas não controladas ou não compreendidas por nenhum indivíduo isoladamente. Tal como vimos no capítulo 2, esta força, fruto de uma seleção natural, consegue, ao criar para si uma exterioridade funcional, uma objetividade própria a lhe servir de meio de vida, engendrou seu próprio conteúdo numa práxis regulada por uma legalidade própria, agora social e histórica. Ou seja, uma causalidade posta, tal como se encontra em Lukács, que não abolindo por completo a causalidade natural, a reordena de forma a criar seu próprio *lócus* de existência. Esta nova existência, esta nova dimensão ontológica, não é fruto do mero acaso ou dos mecanismos deterministas da natureza, mas fruto de uma força teleológica própria, inexistente antes do homem e que funda sua própria dinâmica, sua própria cadeia causal, mas neste caso uma causalidade social engendrada pelo próprio homem.

Estando este desenvolvimento e este motor fundados no trabalho, vemos como o antigo ideal visualizado por Marx já em Epicuro, encontra uma sustentação científica num elemento indelével da humanidade, algo que argumentamos como um elemento componente da própria natureza humana: a atividade criativa científico-artística. Como já argumentamos também, apesar de parecer algo disparatado sugerir duas esferas que temos hoje como distantes e independentes do trabalho, em realidade são os elementos característicos de uma poiesis que ainda não sofreu a obliteração pela divisão social do trabalho e, portanto, estes elementos ainda se encontram de forma indissociável desta atividade imanente ao homem.

Todavia, como já dissemos também, a liberdade, embora recorrente ao longo dos escritos de Marx, nem sempre encontra tratamento explícito e positivo. Como sugere Avelino (Cf. OLIVEIRA, 1997), na maioria dos escritos de Marx a liberdade aparece como elemento não tematizável, posto que na explicitação dos

mecanismos e da dinâmica das sociedades de classe e, precipuamente, do capitalismo, a liberdade aparece como o elemento negado por tais relações. O sistema lógico-categorial do capitalismo não poderia apresentar a liberdade senão na sua forma meramente abstrata, tal como já se encontrava na filosofia política de Hegel e de outros filósofos iluministas. Marx já explicitara desde seus *Manuscritos econômico-filosóficos* que a faculdade criativa da qual o homem era dotado — uma potência libertadora da determinação natural — não só não se manifestava como libertação nas sociedades de classe, como se manifestava — na sua forma estranhada — como força criativa de uma objetividade estranhada, de um poder estranho que revertia tal potência em impotência; a vantagem natural do homem que se transformava em desvantagem no interior das relações sociais estranhadas[212].

O que vemos neste amadurecimento de Marx é a passagem das concepções um tanto ligadas à abordagem idealista da filosofia dominante na Alemanha sobre a superioridade humana e sua liberdade[213] em detrimento a toda história e exterioridade, agora em direção a um reconhecimento de pensá-la numa totalidade objetiva de tal modo que não mais desprezasse toda e qualquer relação com as forças exteriores. Esta faculdade criativa não passaria de uma potência inativa ou até mesmo por vezes antitética à liberdade dada sua dependência e interação com o seu meio. Assim, foi preciso amadurecer teoricamente para saber que a liberdade não é uma faculdade imanente, mas um resultado da faculdade criativa dada em potência e passível de desenvolvimento interativo com o meio natural e social. O conteúdo subjetivo humano bem como os níveis de objetivação social influenciam no desenvolvimento e manifestação desta força latente no homem. De fato, o conteúdo humano e suas objetivações são produtos desta força criadora, mas que retornam influenciando a partir do exterior sobre a forma de manifestação desta mesma força. Neste caso também, é preciso se compreender que o que o homem ganha em independência frente à natureza (embora jamais de forma absoluta), o obriga a cair em nova dependência frente às suas formas coletivas de manifestação. Ou seja, para lutar contra a dependência natural, o

[212] Cf. (MARX, 2004, p. 85).
[213] Vide, até mesmo muito antes, a separação cartesiana das categorias corpo e espírito.

homem caiu ao longo da história em nova dependência frente a si mesmo, numa dependência agora social.

A divisão de classes e a divisão social do trabalho — fenômenos reflexos um do outro — subvertem a relação estabelecida entre *individualidade* e *ser genérico* e isso faz com que toda promoção no nível genérico não necessariamente coincida com o nível individual e as duas dimensões se apresentem como dimensões muitas vezes opostas. Cria-se socialmente uma relação antitética entre indivíduo e coletividade e cuja dependência acentuada historicamente de uma frente à outra faz com que o indivíduo apareça com uma independência ilusória que o torna refém de sua própria ilusão[214]. A cisão de classe e a conseqüente cisão entre indivíduo e ser genérico promove assim uma cisão no interior mesmo do ser social. Nesta situação, tendo a prevalência da divisão social do trabalho e da propriedade privada, a potência criativa não promove a sonhada emancipação, mas exatamente cria e reforça a dependência dos homens, mas uma dependência não necessariamente positiva[215]; uma dependência que não unifica, mas promove a sensação de isolamento, sobretudo sob leis concorrenciais da economia moderna; uma dependência negativa que, ao vincular a atividade vital humana numa relação estranhada consigo mesma, ao opor indivíduo e ser genérico, aumenta o poder objetivo que reifica o homem. Uma dependência não sanada nos vínculos sociais integradores, mas uma dependência que subordina o homem ao mundo das coisas e que tem na relação social capitalista a explicitação de como o sujeito se torna alheio e subsumido ao poder destas mesmas coisas: do próprio capital. Neste sentido, o trabalho não aparece como força emancipadora do sujeito, mas como potência

---

[214] A mesma ilusão de independência que ele cultiva dele perante a objetividade faz com que ele também veja a aparente independência da objetividade perante ele. Isso naturaliza a objetividade e a torna estranha.

[215] Essas características se sobressaltam principalmente — embora não exclusivamente — no conjunto das relações burguesas modernas. Nesta sociedade, "a união entre os indivíduos realizada por esta última tem na sua base tanto a oposição de interesses como a divisão do trabalho, ou seja, é uma união realizada entre indivíduos dissociados e isolados uns dos outros, fundada na diferença e na separação. Na medida em que estes indivíduos se encontram separados e contrapostos, eles não têm a possibilidade de controlar, conscientemente, como coletividade, o conjunto das forças produtivas por eles mesmos produzido, e que, por isso, deles se destaca como força estranha e inimiga, como um poder que, mesmo sendo produzido pelos homens, atua como algo puramente exterior e não passível de controle (RANIERI, 2001, pp. 128-9).

estranhada da coisa. Uma relação externa que não parece mais ser a realização do sujeito, mas sua desrealização em detrimento a coisa: o produto tornado privado que sujeita os homens à suas leis de reprodução.

> O que se encontra aí não é a sociabilidade do trabalho como elemento ineliminável do progresso humano, mas a sociabilidade do capital como fator histórico que determina a realidade da apropriação para si mesmo do trabalho, ao qual se opõe na geração da mercadoria, que é, ela própria, capital. A existência do capital determina e aprisiona o caráter efetivador do trabalho, mas ao mesmo tempo não pode prescindir dele. Eis o aspecto resultante da exposição crítica de Marx sobre o estranhamento (*Entfremdung*) contemporâneo como contraposição insolúvel entre trabalho e capital: como gênero humano, o homem se afasta da sua realização *pelo* trabalho; como indivíduo, afasta-se do gênero, na media em que não há identidade genérica *entre* indivíduos submetidos ao trabalho estranhado (RANIERI, 2001, pp. 37-8).

Portanto o que vemos é o inverso da antiga proposição de Marx na tese de doutoramento. A potência e a faculdade humana criativa são capazes de objetivar um mundo próprio que imprime uma vigência de leis próprias e que se contrapõem às cadeias deterministas da natureza, mas ao contrário da suposta autonomia, esta potência está em íntima interação com o meio e com forças externas que a condicionam de tal forma que ela pode mesmo se tornar o inverso do que é em potência. Assim, ao longo da sua evolução teórica, Marx pôde compreender que existiria de fato uma potência libertadora imanente à natureza humana, mas que esta está sujeita, tal como todos os elementos naturais (e estaria em contradição com o restante da natureza se assim não fosse) a forças externas que a aprisionam e a subvertem ou que a auxiliam a aflorar e efetivar suas reais potências libertárias. Neste caso, vale lembrar de que mesmo tal potência sendo subvertida pela divisão social do trabalho e pelo estranhamento das sociedades de classe, é somente por este processo e por esse caminho que o homem consegue objetivar novas potências criativas que superam ou tendem de forma potencial a superar esta antiga dependência. O desenvolvimento das forças produtivas, como veremos através das considerações de Marx, principalmente a partir dos *Grundrisse*, seria um movimento responsável pela superação desta antiga dependência e um elemento de supressão da antiga divisão social do trabalho, ou que a torna não mais fortuita, mas algo voluntário e, portanto, consciente. Aqui teríamos então uma força

externa que atua de forma positiva na efetivação da potência libertadora da atividade criativa humana. Isso, claro, sem levar em consideração o complexo de contradições de um determinado sistema social. Quando se considera as contradições de uma sociedade cindida, a dinâmica tende à anulação dos sujeitos e à autonomia da coisidade criada. Como sabemos, o capital enquanto coisidade material ou enquanto uma relação social possui um lógica própria e objetiva, independente dos homens e que por isso mesmo os determina e impõe a estes suas necessidades, guiando-os de forma autônoma e destruindo assim a autonomia dos seus verdadeiros criadores. Nesta situação, a essência destas forças e faculdades produtivas e libertadoras são eivadas de forma deletéria pela cisão interna e sua forma de existência tende a se manifestar unilateralmente na sua feição contraditória, expressando uma oposição à esta sua natureza.

A dinâmica social é sempre uma totalidade não inerente ao indivíduo, por mais que a este seja atribuído um conteúdo e faculdades teleológicas. O real é a síntese de múltiplas determinações e por mais que o indivíduo tenha autonomia na sua conduta, o conjunto é sempre uma totalidade na qual se constitui um novo sujeito. É o *ser genérico* como conjunto de forças e objetivações humanas que deve ser visto como sujeito na dinâmica social — que não obstante é responsável em cada momento dado pelo conteúdo, determinações e fundamento da realização deste indivíduo. Contudo, quando o *ser social* se encontra cindido e quando suas partes se apresentam como oposições, o resultado sempre tenderá a ser a negação de todas as partes, mesmo da particularidade dominante. Sabemos que a relação social do capital é uma objetividade que dirige e subsume os verdadeiros sujeitos. A reificação do homem tem como resultado a humanização da coisa e sua autonomia frente aos verdadeiros sujeitos. O resultado tende, portanto, para uma contradição em virtude da complexidade de sistemas complexos tal como a sociedade humana e sua dinâmica.

> Em outras palavras, o processo social como um todo é, sem dúvida, colocado em movimento pelo conjunto das decisões finalísticas dos indivíduos, mas este conjunto se totaliza numa série que não é exatamente controlável por eles, posto que a resultante final tem um caráter efetivamente casual, destituído de qualquer conteúdo virtualmente finalístico (RANIERI, 2001, p. 37).

Do modo como pensamos, sem compreender este processo que se desenvolve de forma contraditória ao longo da história não poderemos compreender de forma adequada a complexidade da temática da liberdade tal como se encontra em Marx. Se esta complexidade atinge um ponto de síntese e superação final das contradições é bem discutível. No que tange nossos estudos, não cremos que Marx tenha atingido uma solução completa da totalidade desta problemática, mas ao menos demonstrou ter clareza dela. Estas transformações históricas e sua dinâmica contraditória compõem o objeto da reflexão que passamos a fazer a partir de agora nos próximos itens deste capítulo.

3.2 *A cisão no interior do ser social e o estranhamento*

As preocupações de Marx com relação ao estranhamento podem ser constatadas desde muito cedo. Antes, contudo, de assumir a forma da crítica materialista da economia capitalista, a forma do estranhamento abordada por Marx retinha seu foco nas objetivações espirituais humanas. A crítica religiosa de Feuerbach já demonstrara como a categoria estranhamento e seus mecanismos se prestavam a uma verdadeira arma nas mãos da filosofia crítica. Fornecia um aparato conceitual que servia de liame entre a abstração filosófica e a vida prática, tão caro a Marx neste período em que já despertara para a necessidade de fugir do claustro filosófico em que a filosofia clássica alemã havia se alimentado e reproduzido. A arquitetônica do grande mestre Hegel neste momento parecia servir aos neohegelianos como um poderoso instrumento teórico para atacar as próprias interpretações mais conservadoras da filosofia hegeliana e sua aparente apologia e justificação do *status quo* alemão. E uma vez que o Estado prussiano deste período guardava ainda uma umbilical ligação com a igreja e a laicização não se encontrava senão em formas muito incipientes e em regiões muito delimitadas[216], a crítica e a ofensiva anti-religiosa neste contexto não poderiam ser vistas como algo casual e inofensivo, principalmente pelo próprio Estado. Em

[216] Principalmente as regiões outrora sob domínio francês.

verdade, a crítica religiosa assumia dimensões políticas muito nítidas[217] e Feuerbach, senão o neohegeliano precursor, o promotor de uma avassaladora crítica à religião, pagou o preço e sofreu o ostracismo — tanto quanto Bruno Bauer e também Marx posteriormente.

No entanto, a crítica religiosa operada por Feuerbach pareceu a Marx não desnecessária, muito ao contrário, mas hierarquicamente inferior a uma crítica à política diretamente. Marx deixava bem claro em sua *Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel* que não só endossava esta crítica feuerbachiana, mas também que a considerava concluída e que, portanto, precisaria ser ampliada, dado a decorrência da lógica interna da crítica à religião. Neste caso, caberia compreender que o estranhamento religioso é um fenômeno que tem raízes na própria vida prática humana[218]. Neste momento, faltava ainda a Marx a completa dimensão e o estatuto ontológico da atividade produtiva econômica e, por isso, seu escopo momentâneo se dirigiu às formas e manifestações político-jurídicas do estranhamento.

Para o pensamento filosófico alemão daquele período principalmente em Kant e Hegel, a liberdade não poderia ser vista como algo relacionado a uma vontade individual ligada à exterioridade da natureza. No caso de Kant, o distanciamento das determinações naturais pela força da determinação moral era o caráter mais conspícuo da autonomia do indivíduo. A força moral como guia deveria ser vista como o impulso autônomo que garantiria a liberdade. Neste sentido, para a filosofia moral de Kant, a obediência não poderia ser considerada como antitética à autonomia. Ao contrário, o desprezo a esta e a condução exclusiva pela motivação dos prazeres e felicidade fornecidos pela dependência dos objetos externos é que deveria ser visto como a característica da heteronomia.

---

[217] "Com isso, a crítica do céu se converte na crítica da terra, a crítica da religião na crítica do direito, a crítica da teologia na crítica da Política" (MARX, 1991, p. 107).

[218] Esta vinculação fica explicitada na passagem de Marx que demonstra a relação entre o estranhamento religioso e a condição estranhada de vida, ainda que ele não tenha conseguido compreender aqui a relação a partir da estrutura das categorias econômicas das quais iria ainda se apoderar. Diz ele: "A miséria *religiosa* é, de um lado, a *expressão* da miséria real e, de outro, o *protesto* contra ela. A religião é o soluço da criatura oprimida, o coração de um mundo sem coração, o espírito de um mundo sem espírito. É o ópio do povo" (MARX, 1991, p. 106).

> [...] do ponto de vista de uma visão mais radical da liberdade isso era inaceitável. A liberdade moral tinha de significar a capacidade de decidir contra toda a inclinação por força do que é moralmente correto. Esta visão mais radical evidentemente rejeitava também uma definição utilitarista da moralidade; o moralmente correto não poderia ser determinado pela felicidade e, portanto, pelo desejo. Em lugar de se dispersar inteiramente com seus diversos desejos e inclinações, o sujeito moralmente livre teria de ser capaz de manter-se uno, por assim dizer, e tomar uma decisão coerente com seu compromisso total (TAYLOR, 2005, p. 14).

Eis o sentido de uma liberdade transcendental, que se encontra como uma determinação racional e *a priori*, apartada da relação de exterioridade com os objetos naturais. Neste sentido, sua filosofia moral e sua crítica da razão prática acompanham o legado epistemológico da crítica da razão pura. Uma tal conduta pelo imperativo racional da moral é, segundo Kant, superior ao natural e nos colocaria em um nível acima da natureza, no qual a obediência e balizamento moral é sinônimo de liberdade e autonomia.

> Por isso Kant argumenta que a lei moral tem de ser obrigatória *a priori*, o que significa que ela não pode depender da natureza particular dos objetos que desejamos ou das ações que planejamos, mas tem de ser puramente formal. Uma lei formalmente necessária, ou seja, uma lei cuja contraditória é autocontraditória, é obrigatória perante uma vontade racional. O argumento usado por Kant quanto a este ponto é muito discutido, e parece razoável, contudo, o apelo de Kant a leis formais que dariam uma resposta determinada à questão do que devemos fazer sempre pareceu um pouco exorbitante. Mas o entusiasmante âmago dessa filosofia moral, que foi imensamente influente, é a noção radical de liberdade. Sendo determinado por uma lei puramente formal, que me obriga simplesmente *qua* vontade racional, eu declaro minha independência, por assim dizer, de todas as considerações, de todos os motivos naturais e da causalidade natural que os governa. "Tal independência, porém, é chamada *liberdade* no sentido mais estrito, isto é, transcendental" (*Crítica da razão prática*, livro I, seção 5). Sou livre num sentido racional, autodeterminante não como ser natural, mas como uma vontade moral pura (TAYLOR, 2005, p. 15).

No caso de Hegel, a sua filosofia política irá empreender um salto ainda maior na demarcação da liberdade como distanciamento do nível individual, situando-a na esfera política do Estado, consubstanciação da Razão e salvaguarda de uma ética universal. O Estado aqui assume a consubstanciação — enquanto Idéia — da liberdade já mediatizada, compreendendo individualidade (liberdade subjetiva) em unidade com sua substância racional universal objetivada.

> Para melhor explicitar essa relação, é importante ter em mente a definição hegeliana de Estado, visto como o momento substancial de realização plena

> e efetiva do processo de desenvolvimento da Idéia de liberdade. Nessa medida, o Estado constitui a instância concreta e ulterior desta Idéia. O Estado é a "realidade efetiva da liberdade concreta". Nele, a liberdade torna-se objetiva e se realiza efetivamente: "a idéia de liberdade é verdadeira somente enquanto *Estado*".
>
> Ao fazer do Estado a realidade efetiva da liberdade, Hegel pretende compreendê-lo como patamar derradeiro e concreto no desenvolvimento progressivo da Idéia de liberdade: momento de realização efetiva do conceito de liberdade que inclui o seu ser-aí na atuação livre da subjetividade no seu solo de expansão — a sociedade civil-burguesa. O ser-aí do conceito de liberdade compreende o interesse particular da liberdade subjetiva e o interesse universal da liberdade objetiva. A unidade desses dois momentos constitui, precisamente, o "conteúdo real" do conceito de liberdade que ganha, assim, a determinação dialética da Idéia (de liberdade).
>
> Contudo, esse interesse universal e essa liberdade objetiva, configuradas no Estado, atestam uma superioridade lógica em relação à liberdade subjetiva e à sociedade civil-burguesa, uma vez que realizam efetivamente a Idéia ética. Esta Idéia encerra uma efetividade superior que os indivíduos e as instituições sociais reconhecem como constituidora de suas próprias essências. O Estado, enquanto o "próprio espírito substancial" da liberdade subjetiva, é, em relação à sociedade civil-burguesa, "fim imanente": idealidade que desponta como fundamento, não no sentido do ideal vazio, ou de um princípio formal, mas como um fim na realização concreta da liberdade, congregando a liberdade subjetiva dos indivíduos da sociedade civil-burguesa na totalidade do Estado.
>
> O caráter público da vida ética e a realização da liberdade não sobrevêm na determinação isolada do indivíduo, mas na unidade da esfera ética-política. O Estado está estruturado de forma orgânica e subsiste na própria expansão de *suas* diferenças. Em oposição ao individualismo atomista, à concepção negativa de liberdade que consagra a realização da liberdade apenas como atributo do indivíduo na limitação do poder do Estado; e em oposição à caracterização do político e da vida pública como derivações ou extensões da união dos interesses privados, Hegel defende a prioridade da totalidade do Estado. Demonstra, também, que uma concepção *positiva* de liberdade só pode se consubstanciar na esfera política da *res publica*, fundamento da liberdade subjetiva dos indivíduos (RAMOS, 2000, pp. 214-6).

Em oposição a estas filosofias morais e políticas, Marx irá derruir este arcabouço argumentativo na demonstração de que esta suposta superioridade universal é um falseamento da realidade que oculta o *privilégio* — no exato sentido etimológico — por detrás desta suposta conciliação de interesses e universalidade abstrata como emanação da racionalidade coletiva indistinta e superior. Não importa em qual filósofo, Kant ou Hegel, o universal aí se manifesta sempre como uma hipóstase e uma particularidade travestida de universalidade, pois suas concepções de Estado e da normatização no interior deste se mostram atadas a uma forma mistificada.

> Aparentemente separada da sociedade e pairando acima dela, esta força social privatizada passa a se apresentar como expressão do interesse coletivo, na forma de Estado, com todo o seu aparato jurídico, político, ideológico e administrativo. Nesse sentido, para Marx, a política não é uma resposta do conjunto da sociedade à existência de conflitos e contradições em seu interior, mas a resposta da parte hegemônica do ser social, as classes dominantes, à questão de como continuar a reprodução da sociedade sem pôr em perigo a sua posição privilegiada (TONET, 2005, p. 95).

Mais que isso, a suposta elevação do sujeito no âmbito moral ou ético do Estado, seja numa relação de encarnação racional universal nos imperativos categóricos ou seja na representatividade do indivíduo na esfera política, uma duplicação invertida se coloca frente ao sujeito como objetividade estranhada a si, posto que tal — princípio ou representatividade — não expressa nunca sua própria substancialidade particular (a não ser no puro caráter formalista que apaga[219] de forma arbitrária as distinções reais dos indivíduos advindas da estrutura de classes).

Neste período, portanto, Marx compreendia que a argumentação hegeliana[220] sobre a liberdade na esfera político-jurídica do Estado promovia uma dicotomia do homem real e com esta cisão, valorizava-se o ser abstrato engendrado pelo formalismo da esfera política em detrimento do ser real da sociedade civil. E neste jogo de inversões mistificadoras, enquanto a estrutura social se encontrar cindida na sua base efetiva, qualquer pretensão de universalidade nas instâncias ideológicas não passa de miragens construídas (*ad hoc*) que ocultam o domínio da particularidade que se ergue e se justifica enquanto universal abstrato. A particularidade elevada de forma mistificada a universalidade tem como efeito ocultar a cisão que continua aberta na vida real dos homens e, daí, esta duplicação do homem representar sempre para o indivíduo uma entidade, uma objetividade estranha a si, que jamais é capaz de expressar sua verdadeira situação a não ser enquanto contemplação ideológica de si na sua exterioridade. Uma revolução política que não venha com uma concomitante revolução social padece do

---

[219] Ou melhor, nutre a ilusão de apagar.

[220] Neste caso, como vimos, não era somente uma compreensão hegeliana, mas da filosofia clássica alemã que já encontrava em Kant a concepção de que a esfera moral num caso, ou político-jurídica no outro, possibilitavam a efetivação da liberdade humana, uma vez que o Estado e estas esferas expressariam a suposta universalidade humana e, conseqüentemente, o único parâmetro de balizamento ético e de consubstanciação de um dever-ser universal que salvaguardava as próprias liberdades individuais com o ordenamento do comportamento acima da mera individualidade e sua inconstância de determinações externas e conflituosas.

mesmo efeito inversor da realidade que reproduz uma universalidade hipostasiada, e a usa como justificativa para sua dominação.

> Sobre o que repousa uma revolução parcial, uma revolução meramente política? No fato de emancipar uma parte da sociedade burguesa e de instaurar sua dominação geral, no fato de uma determinada classe empreender a emancipação geral da sociedade a partir de sua situação especial. Esta classe emancipa toda a sociedade, mas apenas sob a hipótese de que toda a sociedade se encontre na situação desta classe, isto é, que possua, por exemplo, dinheiro e cultura ou que possa adquiri-los.
>
> [...] Somente em nome dos direitos gerais da sociedade pode uma classe especial reivindicar para si a dominação geral (MARX, 1991, pp. 121-2).

Na própria *Questão Judaica* Marx atacara as pretensões dos judeus e o engodo em que caíam ao buscar a sua emancipação justamente numa esfera de supostos direitos universais que negavam na sociedade civil o que prometiam. O formalismo destas esferas convivia com a contradição de negarem na vida prática o que estabeleciam de forma puramente abstrata para um homem irreal, que existia apenas nos estatutos e enquanto portadores de certas características que, ainda que declaradas como gerais e universais, não existiam se não como particularidades não extensíveis à totalidade dos indivíduos.

> O Estado político acabado é, pela própria essência, a vida genérica do homem em oposição a sua vida material. Todas as premissas desta vida egoísta permanecem de pé à margem da esfera estatal, na sociedade civil, porém, como qualidade desta. Onde o Estado político já atingiu seu verdadeiro desenvolvimento, o homem leva, não só no plano do pensamento, da consciência, mas também no plano da realidade, da vida, uma dupla vida: uma celestial e outra terrena, a vida na comunidade política, na qual ele se considera um ser coletivo, e a vida na sociedade civil, em que atua como particular; considera outros homens como meios, degrada-se a si próprio como meio e converte-se em joguete de poderes estranhos. O Estado político conduz-se em relação à sociedade civil de modo tão espiritualista como o céu em relação à terra. Acha-se, com relação a ela, em contraposição idêntica e a supera do mesmo modo que a religião, que a limitação do mundo profano, isto é, reconhecendo-a também de novo, restaurando-a e deixando-se necessariamente dominar por ela. O homem, em sua realidade imediata, na sociedade civil, é um ser profano. Aqui, onde passa ante si mesmo e frente aos outros por um indivíduo real, é uma manifestação carente de verdade. Pelo contrário, no Estado, onde o homem é considerado como um ser genérico, ele é o membro imaginário de uma soberania imaginária, acha-se despojado de sua vida individual real e dotado de um generalidade irreal (MARX, 1991, pp. 26-7).

É justamente esta dissensão entre o homem e sua representação político-jurídica que torna a sua realidade duplicada em uma dimensão estranhada[221]. Neste sentido, o Estado não é garantia da liberdade, mas suporte jurídico e político da escravidão generalizada, pois aqui como antes, tem como pressuposto a existência dos elementos que mantém o homem real aprisionado. Assim como na Grécia a comunidade pública pressupunha a escravidão, no Estado democrático pressupõe-se o homem como mercadoria e objeto de exploração tanto quanto o resultado condicionante desta exploração: a propriedade privada e o sagrado direito da sua inviolabilidade.

> [...] os direitos humanos não emancipam o homem da religião, senão que lhe outorgam liberdade religiosa; que não o emancipam da propriedade, senão que lhe conferem a liberdade de propriedade; que não o emancipam da sede de lucro, senão que lhe outorgam a liberdade industrial.
>
> Já se demonstrou como o reconhecimento dos direitos humanos pelo Estado moderno tem o mesmo sentido que o reconhecimento da escravidão pelo Estado antigo. Com efeito, assim como o Estado antigo tinha por fundamento natural a escravidão, o Estado moderno tem como base natural a sociedade burguesa e o homem da sociedade burguesa, isto é, o homem independente, ligado ao homem somente pelo vínculo do interesse particular e da necessidade natural inconsciente, tanto a própria como a alheia (MARX, 1991, pp. 92-3).

Do mesmo modo, esta duplicação estranhada[222], ao passo que *representa* uma superação de conflitos e desigualdades, repõe-nos, porque pressupõe sua permanência ou a permanência dos fundamentos da desigualdade; porque pressupõe a desigualdade como resultado normal da própria dinâmica social.

---

[221] Aqui pode-se negar na esfera política o que se exige na esfera privada da sociedade civil. "O limite da emancipação política manifesta-se imediatamente no fato de que o Estado pode livrar-se de um limite sem que o homem dele se liberte realmente, no fato de que o Estado pode ser um Estado livre sem que o homem seja um homem livre. [...] O Estado pode ter-se emancipado da religião, ainda que e inclusive, a grande maioria continue religiosa" (MARX, 1991, p. 23).

[222] Esta representação estranhada na esfera da política fica ainda evidenciada na própria situação alemã da época em que Marx escrevia este texto. Aí mesmo Marx fizera a crítica da Alemanha e de sua pretensa superioridade idealista. A filosofia idealista, da qual os alemães tanto se orgulhavam por conseguir alcançar os píncaros da consciência de um povo não refletia a realidade material alemã. Dizia Marx que a Alemanha alcançava o presente na consciência, mas não na vida prática. Enquanto a França já engendrava em sua base material o avanço necessário à constituição de uma propícia estrutura ao modo de produção burguês, a Alemanha apenas teorizava tal estrutura. A modernidade havia alcançado o pensamento alemão, enquanto a estrutura econômica e política continuava presa ao mundo pré-burguês. Tal situação só encontraria uma atualização prática com a reforma de via prussiana ali ocorrida.

Neste caso também, a pressuposição da liberdade repõe os fundamentos da não liberdade e deposita nesta representação de liberdade a causa natural da desigualdade.

> A antítese entre o Estado representativo democrático e a sociedade burguesa é o apogeu da antítese clássica entre a comunidade pública e a escravidão. No mundo moderno, cada qual é a um só tempo escravo e membro da comunidade. É precisamente a escravidão da sociedade burguesa, na aparência, a sua maior liberdade. E isto ocorre por ser aparentemente perfeita a independência do indivíduo, que toma o movimento desenfreado dos elementos alienados de sua vida — inteiramente desvinculados quer dos nexos gerais, quer do homem, por exemplo, o movimento da propriedade, da indústria, da religião, etc. — por sua própria liberdade, quando se trata justamente de sua sujeição e de sua falta de humanidade acabadas (MARX, 1991, p. 99).

Os direitos humanos, neste jogo de inversões provocadas pela falsidade deste mundo representativo, expressam na verdade a licenciosidade para a desumanização, tal como esta liberdade é a representação ideológica que justifica e oculta a escravidão do homem moderno. Aqui, todos estes aspectos de inversão de uma realidade confluem para uma aparência que engendra uma realidade estranhada. Na qual o mundo se torna invertido e que não só justifica o que ocorre na substancialidade desta realidade, mas igualmente se interioriza no homem como um reflexo invertido. Disto podemos compreender que haja uma ligação muito estreita entre estas formas de estranhamento e as formas de consciência social que se manifestam como esferas ideológicas, tal como inversões da realidade, seja no plano objetivo, seja no plano da subjetividade como reflexo incongruente do real.

Vemos, portanto, que uma tal objetividade é estranha não só por ser imediatamente incompreensível, mas também por não refletir imediatamente a mesma substância comum ao sujeito, uma vez fruto desta cisão. Uma objetividade estranha porque igualmente inversora da realidade humana na sua transposição do objetivo ao subjetivo (efeito cognitivo), mas também inversora no sentido prático da vida cotidiana (efeito ontológico), o que torna sempre um trabalho de Sísifo a tentativa de dirimir esta inversão efetiva pela mera esfera das representações jurídico-políticas.

Voltemo-nos, pois, ao tratamento da objetividade estranha, se adequando ao que Marx descreveu posteriormente em seus escritos. Esta é, segundo ele, aquela objetivação que não expressa, mas ao contrário, apaga, o sujeito. Não há aparentemente uma identidade imediata com esta objetividade. Sendo assim, nos parece acertado que a manifestação deste mundo objetivo sempre parece ocultar imediatamente sua verdadeira substância. Com o advento dos processos históricos de produção e reprodução humana, a objetividade que nos cerca é uma objetividade social e, portanto, o estranhamento é também um fenômeno social. E Marx não será dúbio quanto a isso. Mas compreendendo da maneira como vemos acima, de uma realidade que oculta sua essência e que se volta efetivamente contra o homem, nos parece plausível também compreender que mesmo a realidade na sua forma natural é uma realidade estranha[223] e, como tal, oculta-se de nós e nos é imediatamente incognoscível. É preciso um movimento de mediação — e isso só pôde se dar historicamente — para acessá-la. Por isso, tendemos a ver também um estranhamento natural que é a base de mistificações e construções ideológicas desde tempos muito remotos.

> [...] tanto a religião natural como a filosofia idealista são produtos ideais de relações materiais específicas. A primeira aparece numa fase bastante primitiva da história humana, quando a natureza se opõe ao homem como uma potência estranha, onipotente e inatacável. Neste estágio, os seres humanos são dominados pela natureza da mesma maneira que os animais o seriam. A religião natural aparece diante desta situação como um resultado da forma social, é condicionada por ela e vice-versa (RANIERI, 2001, pp. 123-4).

A natureza, como tal, se confronta com o homem neste período primitivo como um ser estranho, uma entidade dotada de poderes incompreensíveis e fomentadores de inúmeras construções ideológicas e personificações. Do animismo à construção antropomórfica das potências naturais, o homem se reconhece como impotência frente à natureza, buscando refúgio em suas criações, consolidando com isso formas de acesso e domínio (ou harmonização) para com estas potências. A busca de controlabilidade do real remonta a própria história evolutiva humana. Mas para se

[223] Marx mesmo diria no livro III de *O Capital* que se a realidade se revelasse tal como é não haveria necessidade da ciência, posto que sua essência se explicitaria e seria acessível imediatamente. O mesmo pode ser dito focando a herança da visão hegeliana, na qual a natureza compõe um mundo estranho ao mundo do espírito.

contrapor a potências estranhas naturais, o homem dá início a objetivações não somente materiais, mas espirituais, que repõem o mesmo nível de exterioridade e estranhamento de outrora. Uma nova objetividade, construção puramente humana, passa a atuar de forma instrumental contra as formas puramente naturais, mas a criação ganha vida própria e passa a anular o seu criador. Frente a estas potências criadas, o homem continua subsumido e igualmente dominado. O que equivale a dizer que a humanidade cria uma objetividade que continua estranha a si, ainda que ela seja o verdadeiro demiurgo deste real.

Esta cisão e esta inversão entre criador e criatura, foram devidamente identificadas por Feuerbach nas formas religiosas, mas, como vimos, Marx compreendeu seu caráter extensível às demais esferas espirituais da sociedade, identificando o estranhamento também na política, na normatização jurídica, na filosofia e, posteriormente, compreendendo o momento predominante fonte de todos os estranhamentos: a economia e suas leis próprias de reprodução. E toda a crítica a estas esferas aparentemente autônomas ganhou para Marx uma importância basal para a construção de seu "projeto" de um comunismo científico[224].

É possível notarmos também que sua crescente descoberta sobre os pilares e relações da sociedade capitalista acontecia em um grau cada vez mais elevado, e em determinado momento pôde finalmente descobrir na economia-política o fundamento material de todo estranhamento, ou seja, descobrir as raízes efetivas do estranhamento que marca a totalidade de toda sociedade de classes e precipuamente do capitalismo.

---

[224] Em verdade, não se pode dizer acertadamente de um projeto no sentido de uma construção pensada a priori e sistematizada pelo "jovem Marx", o que não impede de vermos ao longo de suas obras um delineamento deste tema e desta construção a partir da crítica que nascia à totalidade da formação social capitalista. Isso teve como conseqüência não só seu amadurecimento teórico, como também a fundamentação de uma teoria socialista não mais lastreada na pura especulação e nos impulsos moralizantes que redundavam em construções utópicas e numa pseudo-ciência social que buscava tirar leis da vontade pessoal do seu formulador e não da própria estrutura que embasa a realidade. Ao invés de projeto, portanto, podemos compreender que Marx sistematizou os elementos e a compreensão do movimento histórico imanente à maneira como os homens produzem e reproduzem suas vidas. Da mesma maneira do conceito hegeliano, compreendeu as tendências em curso no desenvolvimento histórico de tal modo que lhe foi facultado antecipar o movimento potencial de consolidação de uma sociedade com relações sociais superiores as do capitalismo, derivadas não de uma ética ou da volição humana, mas do próprio desdobramento das forças contraditórias do real.

Foi a partir dos *Manuscritos econômico-filosóficos* que Marx demonstrou os fundamentos destes óbices sociais que impedem sua verdadeira realização e também a manifestação da liberdade, agora de forma muito mais sustentada do que nos textos imediatamente anteriores, como em *A questão judaica* e *Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel*. E a categoria fundamental para este movimento de compreensão é justamente o *estranhamento*. Embora não podendo negar que haja nestes *Manuscritos econômico-filosóficos* uma forte influência de Feuerbach, como já dissemos, acreditamos que essa influência não garantiu em nada a repetição e o endosso de Marx ao antigo filósofo. Tanto a concepção feuerbachiana de homem[225] fôra rejeitada como também a noção falsa de prática humana, que para Feuerbach se limitava à prática da consciência. É por isso que para nós, acompanhando a monumental análise de Mészáros, os *Manuscritos econômico-filosóficos* não só representam a síntese de sua teoria e sistema (uma síntese *in statu nascendi*), mas a própria antecipação de muitos elementos da guinada ontológico-materialista de Marx — já com o esboço do futuro acerto de contas contra o filósofo Feuerbach[226]. Este momento de síntese se deve a influência de muitos fatores, como atuação profissional de Marx, suas pesquisas teóricas e o contato mais direto com o movimento político da época, mas sem dúvida não é exagero colocar em relevo a influência do texto do jovem Engels que Marx tivera a oportunidade de ler neste período. Este texto sobre uma crítica da economia-política foi talvez a faísca que faltava para Marx rumar para o fundamento material das contradições sociais e compreender o motor das várias manifestações do auto-estranhamento humano.

Neste seu novo sistema que nascia então é que podemos encontrar a primeira formulação concreta dos fundamentos das inversões humanas em sociedade.

---

[225] Segundo Mészáros, "pode-se argumentar que Marx tinha ilusões sobre Feuerbach em 1844. Seria, porém, um erro lógico elementar equiparar as ilusões de Marx *sobre* Feuerbach às ilusões do *próprio Feuerbach*. E é precisamente esse o erro que encontramos, quando lemos que o conceito de "homem" usado por Marx nos *Manuscritos econômico-filosóficos* é o "homem genérico" feuerbachiano" (MÉSZÁROS, 2006, p. 218).

[226] Este acerto de contas se daria no próximo ano e principalmente nas famosas *Teses ad Feuerbach*. Mas não nos parece exagero sugerir que a antecipação de muitos elementos já se encontra nestes *Manuscritos de 1844*. Aqui Mészáros é bem claro quando diz que "[...] quase todas as observações feitas por Marx em suas *Teses sobre Feuerbach*, nos primeiros meses de 1845, podem ser encontradas nos *Manuscritos de 1844*, embora sem referências críticas explícitas ao próprio Feuerbach" (MÉSZÁROS, 2006, p. 217).

Não se tratava mais de atacar a formulação abstrata de Estado ou mesmo a cisão "público-privado" exercida pela política e pelo direito burgueses. Finalmente Marx havia encontrado o fundamento concreto imanente ao *estranhamento*. Neste ponto, já havia descoberto que todas as formas de estranhamento e de cisão humanas estavam ligadas de algum modo ao estranhamento operado na atividade humana produtiva. É claro que o sistema do estranhamento envolve a totalidade da vida humana (individual e coletiva), mas seu fundamento se encontra primeiro no estranhamento da atividade humana — que deveria ser a sua auto-atividade —, a qual liga seu ser singular à sua universalidade concreta — diferente da universalidade abstrata envolvida nas esferas estanques da política e do direito ou do conceito de *homem genérico* de Feuerbach, no qual a universalidade não derivava de sua manifestação e realização universal na prática social produtiva omnilateral, mas da universalidade concernente a uma suposta natureza fixa e derivada exclusivamente da consciência humana.

> O Marx dos *Manuscritos de 1844* deu um grande passo à frente, como já vimos em vários contextos. Ao reconhecer que a chave de toda alienação — religiosa, jurídica, moral, artística, política etc. — é o "trabalho alienado", a forma alienada da atividade produtiva prática do homem, ele foi capaz de apoiar toda a sua concepção em fundamentos sólidos. Isso foi o que lhe permitiu desenvolver suas idéias da maneira mais concreta, indicando os pontos estratégicos da atividade prática necessária. Como o conceito de "auto-alienação do trabalho" indicava a causa última de todas as formas de alienação, a crítica da economia — isto é, uma compreensão adequada de suas leis e mecanismos — adquiriu uma importância crucial: tornou-se o elo vital no programa de alcançar o domínio sobre os vários fatores causais em questão, servindo ao propósito de superar praticamente a alienação em todas as esferas da vida. (MÉSZÁROS, 2006, p. 215)

Mas por que então Marx, no que tange a característica formal de apresentação da sua teoria, utiliza-se de categorias e terminologias similares às de seus opositores? Como considerar que apesar dos mesmos termos o seu conteúdo é totalmente diverso? Uma possível — e cremos satisfatória — explicação é compreender a maneira como Marx expunha suas idéias e a sua metodologia expositiva[227]. O recurso dialético utilizado para extrair a verdade e a essência dos objetos era a *crítica* e a retenção

[227] A compreensão dessa característica é o que nos levou a procurar uma maior apreensão do método em Marx e também o motivo de dedicar todo um capítulo deste nosso trabalho a esta problemática crucial, segundo nossa visão, para a aproximação mais pertinente do conteúdo de sua teoria e exposição.

do movimento negativo do conceito. Esse movimento de negatividade é o que permitia adentrar na essência de seu objeto e trazê-la à luz da compreensão na sua totalidade relacional. Além disso, já na *Fenomenologia do Espírito,* Hegel apresenta uma visão de que o movimento contraditório do conceito necessita inexoravelmente do movimento antitético para ser supra-sumido e atingir um novo grau gnosiológico. A dialética interna do conceito exigiria assim a antítese praticada pela consciência, pois, em verdade, é reflexo desta mesma antítese na sua relação objetiva, embora ocultada nas formas fenomênicas estáticas. A mera absorção passiva da consciência do conteúdo já abarcado historicamente trava o conhecimento. Daí a necessidade da *arma da crítica*, que representava, no terreno teórico, o que a *revolução* representava no terreno político efetivo da prática humana[228]. O fato de se valer da terminologia atacada não implicava o endossamento do conteúdo daquela terminologia, mas a arma destrutiva que retornava o objeto ao movimento, e por isso uma destruição positiva, ou, se preferirmos, uma negatividade positiva. Essa capacidade crítica lhe facultava a transcendência das diversas áreas do conhecimento, passando da filosofia para a economia-política, da antropologia para a política, etc. A restrição está apenas na terminologia, mas não no conteúdo que, não podendo ser de outro modo, só pode representar a totalidade da determinação do referido fenômeno.

> Do princípio histórico estrutural de Marx decorre que o método de usar os termos disponíveis, mistificados em maior ou menor medida, não somente é admissível como é também necessário. É, na verdade, a única maneira pela qual podemos compreender o movimento dialético das idéias como uma gênese concreta, desde que elas sejam reconduzidas à sua base real no curso de sua desmistificação concreta. (MÉSZÁROS, 2006, p. 217)

Do mesmo modo que o uso da terminologia não implicava a apropriação intacta de seu conteúdo também o aparente "abandono"[229] — tal como o infundado abandono do conceito do *estranhamento* — não implicava no abandono do conteúdo desta problemática, uma vez que era impossível esquecê-lo ou abandoná-lo e ainda

---

[228] Poderia aqui se sugerir que esta característica guarda uma relação muito íntima com as formas maiêuticas da filosofia socrática, ainda que tenha distinções igualmente irredutíveis.

[229] Cf. (MÉSZÁROS, 2006), principalmente parte VIII *A controvérsia sobre Marx*. Sobre este ponto específico, ele diz neste mesmo livro: "[...] o recuo do termo geral no curso da elaboração concreta da problemática complexa da alienação não deve ser confundido com um abandono do próprio conceito" (pág. 219).

assim proceder a uma crítica radical às formas estranhadas das relações sociais capitalistas, tal como se encontram em escritos posteriores aos da chamada "juventude".

Os *Manuscritos econômico-filosóficos* apresentam, então, a forma mais bem delineada do que representaria o fenômeno do estranhamento e de sua causalidade no plano econômico da vida humana[230]. E sobre esta categoria filosófica se abrem de forma indelével o tratamento e a compreensão de uma própria visão da totalidade social e de uma teoria humanista (queiram ou não os althusserianos). Comecemos, pois, das manifestações do estranhamento e de sua causa.

A exposição de Marx aí, cremos, não reproduz o sentido histórico da manifestação do estranhamento necessariamente. O que equivale a dizer que Marx, ali, dialogando de forma crítica com a noção e o método dos economistas, busca acompanhar o mesmo caminho, para mergulhar no interior das contradições apenas *a posteriori*. Dos níveis ontológicos da realidade, acompanhando a própria noção mesquinha dos economistas[231], Marx dirá que mesmo na empiricidade, no mundo fenomênico sensível já se constata a manifestação do estranhamento. O fato empírico que já o revela é que quanto mais riqueza o trabalhador produz, mais pobre se torna.

> Partimos dos pressupostos da economia nacional. Aceitamos sua linguagem e suas leis. Supusemos a propriedade privada, a separação de trabalho, capital e renda, igualmente do salário, lucro de capital e renda da terra, da mesma forma que a divisão do trabalho, a concorrência, o conceito de valor de troca etc. A partir da própria economia nacional, com suas próprias palavras, constatamos que o trabalhador baixa à condição de mercadoria e à de mais miserável mercadoria, que a miséria do trabalhador põe-se em relação inversa à potência (*Macht*) e à grandeza (*Grösse*) da sua produção, que o resultado necessário da concorrência é a acumulação de capital em poucas mãos,

---

[230] Mesmo assim, tal fenômeno encontra novas contribuições ao longo da trajetória teórica de Marx e a relação entre o estranhamento e a divisão social do trabalho (e a cisão no interior do *ser social* operada por ela) e a ideologia recebe um notável aprimoramento em *A Ideologia Alemã* e mesmo em *O Capital*, creio que poucos negariam, o efeito da subsunção do trabalhador (sujeito) perante a coisidade do mundo mercadológico, ou seja, a reificação do homem pela ocultação do momento ativo do produtor na aparência naturalizada do mundo do capital e seu poder — implícito no conceito de *fetichismo* —, já manifesta a linha de continuidade de trabalho com o conteúdo desta terminologia aqui designada como *estranhamento* (*Entfremdung*).

[231] "A economia nacional parte do fato dado e acabado da propriedade privada. Não nos explica o mesmo" (MARX, 2004, p. 79).

> portanto a mais tremenda restauração do monopólio [...] (MARX, 2004, p. 79).

E complementa:

> Nós partimos de um fato nacional-econômico, *presente*. O trabalhador se torna tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão. O trabalhador se torna uma mercadoria tão mais barata quanto mais mercadorias cria.
>
> [...] Este fato nada mais exprime, senão: o objeto (*Gegenstand*) que o trabalho produz, o seu produto, se lhe defronta como um *ser estranho*, como um *poder independente* do produtor (MARX, 2004, p. 80).

Esta é a manifestação do estranhamento que salta aos sentidos e, como tal, seu resultado. Não sem motivo Marx diz claramente que a propriedade privada, embora pareça a causa, é, antes de mais nada, a conseqüência do trabalho estranhado. O produto aparece como potência estranha porque já não pertence ao seu produtor direto, mas a outrem, se manifestando como propriedade privada. Eis o primeiro elemento ou primeira forma de manifestação do estranhamento[232] lembrado por Marx: o produto do trabalho se manifesta como objetivação estranha.

Se tal é estranho é porque, conclui Marx, a própria atividade de exteriorização é uma atividade estranha. Ou seja, já não pertence ao próprio produtor e não expressa mais suas forças vitais que comporiam a realização e a liberdade deste sujeito. Marx aqui aprofunda a decomposição do objeto em busca do seu conteúdo e, perscrutando-o, mergulha no mundo das suas determinações temporais para extrair a causalidade inexorável a ele. Vê-se, ao contrário do que se pensa, — e como vimos Marx mesmo chamou atenção para a ilusão de identificar o resultado do estranhamento com sua causalidade genética, ainda que a propriedade privada engendre determinações após ser posta como resultado do estranhamento, deixando de ser objetividade passiva — que a origem do estranhamento ocorre quando o trabalho deixa de expressar uma autodeterminação do sujeito. Mas historicamente isso só ocorre quando a atividade vital

---

[232] Na sua forma mais acabada o estranhamento apresentaria quatro instâncias ou manifestações bem nítidas: "No capitalismo, o lugar da realização consciente é o do auge do despojamento, da completa despossessão daqueles elementos que se relacionam diretamente à complementaridade entre produtor e produto do trabalho. É por isso que Marx fala em quatro características que marcam o estranhamento do trabalhador no seu cotidiano: o estranhamento em relação ao produto do seu trabalho; o estranhamento no interior da sua própria atividade; o estranhamento no que diz respeito ao outro homem e o estranhamento com relação a si mesmo" (RANIERI, 2001, p. 38).

assume a forma de trabalho imposto por uma vontade externa a ele. Talvez seja desnecessário dizer que todo trabalho necessário guarda similaridade com a imposição externa. Afinal, tal trabalho não é uma atividade puramente livre de uma imposição natural e, por isso, não pode ser visto na sua pureza como uma atividade interior e autônoma. Mesmo assim, Marx não parece fazer referência a esta espécie de determinação externa (natural) e necessária — excluindo, por lógica, a liberdade[233] — como estranhamento. O que aparece nesta descrição de Marx é que a atividade aparece como imposição quando uma outra classe determina seu conteúdo e sua forma de expressão, ou seja, quando a coletividade humana já se cindiu de tal forma que classes distintas emergem no seio social com interesses diversos, explícitos e opostos. O trabalho, neste momento, já não poderia expressar a realização do sujeito, mas sua desrealização; não manifestação da vontade autônoma, mas manifestação heterodeterminada. O momento discutido no capítulo 48 de *O Capital* parece fazer menção direta ao fato de que todo trabalho necessário deve guardar uma relação de negatividade e, portanto, dotado de uma incapacidade de realização.

Mesmo assim, há já uma diferença natural entre aquele trabalho necessário e imposto pela própria condição natural do homem ou condição social estranhada e aquele trabalho que guarda uma relação consigo mesmo, ou seja, quando o trabalho é ele próprio não um meio, mas um fim em si mesmo e uma finalidade não externa, mas que poderíamos julgar como interna, intimamente ligada ao seu realizador. Uri Zilbersheid, em seu texto *The marxian Idea of abolition of labor*, explora esta característica primária da atividade humana para avaliar que uma espécie de trabalho poderia ser considerada, antes de qualquer determinação social, como trabalho estranhado desde que expressasse uma relação instrumental necessária. Ou seja, sempre que tal atividade não for uma finalidade em si, mas um meio para atingir um fim externo, deve ser considerado trabalho (*labor* ou *arbeit*) estranhado[234]. Por isso, já guardaria uma relação

[233] Sobre a relação desta atividade imposta pela necessidade com a liberdade humana falaremos mais tarde neste mesmo capítulo. No entanto, pode-se adiantar que neste caso, o impulso para a atividade não é autônomo, ainda que a manifestação da atividade instrumental para satisfação possa guardar uma característica múltipla e plástica, resguardando assim certo grau de autonomia e liberdade.
[234] Cf. (ZILBERSHEID, 2000).

de exterioridade para com o trabalhador e, portanto, é visto não como realização, mas como imposição (neste caso, natural — mas que se tornará, por esta mesma razão, imposição social). Como tal, a sua transferência a outrem é vista como um movimento natural na história humana. Se o homem entra neste trabalho como um instrumento tal como sua ferramenta, e se ele não expressa senão uma relação exterior necessária, é natural, segundo o autor, que se veja em outro homem esta instrumentalidade. A exploração de classe teria essa característica natural como fundamento.

> O trabalho, ou produção instrumental, não é somente auto-estranhamento, mas também auto-servidão. Quando o homem usa a si mesmo, seu corpo e seus pensamentos, como um instrumento, ele retira de si mesmo a espontaneidade, sua vida livre. Em outras palavras, ele não vê ou experimenta sua atividade como uma rica forma de auto-desenvolvimento ou como uma fonte de gozo, mas antes, como ação utilitária. Como o trabalho se desenvolve e se torna mais intensivo no despertar das múltiplas necessidades, a auto-servidão aumenta e torna-se mais rude e cruel. O homem então busca caminhos para se livrar desta auto-servidão e impô-la a seus companheiros. Nós podemos então dizer que, se tal atividade parece ser necessária, o homem tem um intrínseco impulso para libertar-se desta atividade instrumental e impô-la sobre seus companheiros — tal como aparece na esfera econômica. Outros seres humanos, excluindo-se a si mesmos, devem ser tratados como instrumentos. Esta é a origem da exploração (ZILBERSHEID, 2000)[235].

Essa parece uma consideração importante para se pensar a liberdade em Marx e também a sua idéia de *desestranhamento*. Afinal, se há atividades intrinsecamente e naturalmente estranhadas (instrumentais e heterodeterminadas pela sua coerção natural), o simplismo da reapropriação pelos produtores associados já não corresponderia às expectativas libertárias e seria incapaz de solver o elemento contraditório desta atividade. A abolição desta forma de trabalho deve permanecer uma exigência. Essa poderia ter sido a constatação amadurecida de Marx no capítulo 48 de *O Capital* ao falar da permanência de uma ineliminável atividade negadora da liberdade (o

[235] Segundo este autor, Marx teria evidenciado isso em diversas passagens, incluindo a que se segue: "Por conseguinte, na relação do trabalho estranhado cada homem considera, portanto, o outro segundo o critério e a relação na qual ele mesmo se encontra como trabalhador" (MARX, 2004, pp. 85-6). Ainda que a referência buscada não pareça encontrar uma relação senão aproximada com o verdadeiro sentido marxiano desta consideração dos *Manuscritos*, pode-se dizer que há esta característica de espelhamento estranhado de um homem consigo mesmo.

reino da necessidade persistente)[236]. Finda esta digressão, voltemos para a descrição do estranhamento exposto nos *Manuscritos econômico-filosóficos* em Marx.

As implicações do fato da atividade ser uma atividade estranha é a de que a manifestação de sua humanidade (natural e social) aparece como estranha ao próprio homem. Ou seja, o produtor experimenta sua *essencialidade genérica*, tal como já discutimos no capítulo anterior, como algo estranho e, portanto, sua experiência enquanto *ser genérico* lhe aparece como uma experiência e vivência estranhadas. E, por fim, se o homem experimenta sua genericidade como algo estranho, experimenta sua própria vida e a si mesmo como elementos estranhos. O homem se encontra estranhado consigo mesmo. Mas nos parece impossível compreender a exatidão desta descrição de Marx — e, portanto, a exatidão do significado do estranhamento — sem compreender sua relação com sua teoria humanista (que é radicalmente histórica, ainda que não haja abolição completa da sua força natural criativa).

Como tentamos demonstrar no segundo capítulo deste nosso trabalho, o homem herda naturalmente uma potencialidade criativa que lhe dota de forças naturais capazes de produzir um mundo próprio. Usando a própria causalidade natural como base para objetivar coisas úteis às suas necessidades, ele não só põe em marcha uma nova causalidade como também cria para si mesmo novos conteúdos, novas necessidades historicamente engendradas. Com isso, sua base natural herdada é enriquecida com a apropriação destas objetivações criadas. O homem incorpora novos conteúdos para si quando cria necessidades e quando estas passam a ser incorporadas pelas próximas gerações quando as experimentam, quando fruem e entram em contato com estas necessidades postas historicamente e, assim, as interiorizam, enriquecendo-se

---

[236] Lembramos que a leitura filosófica aqui da categoria "necessidade", vista como esfera da determinação e da causalidade, tal como fazem Lukács e Mészáros muitas vezes nesta passagem, tende a encobrir a leitura econômica de necessidade como trabalho imposto e referente à parcela da produção que deve ser reempregada para a reprodução dos elementos do sistema (p. ex., reposição da força de trabalho). Assim, é claro que toda produção humana e sua atividade que em si expressa uma forma de liberdade, só pode se operar sobre uma base material e causal, lidando com causalidades e cuja objetivação deverá transcender para uma causalidade posta, operante ainda, portanto, no interior da *necessidade causal*. No entanto, não parece ser esta a consideração de Marx nesta referida passagem, tendo uma explícita vinculação com a categoria *econômica* da necessidade.

com estes novos conteúdos histórico-culturais e educando seus sentidos naturais[237]. O indivíduo nasce portando uma base natural estreita (e isso necessariamente), por assim dizer, e precisa refazer o percurso de seu *ser genérico* a fim de alçar ao seu nível histórico e incorporar seu conteúdo enriquecido[238]. A coletividade se apresenta de forma distinta ao mero indivíduo entregue à sua base natural herdada e, por isso, precisa ele incorporar esta riqueza para que sua existência enquanto indivíduo expresse a essencialidade objetiva e histórica do gênero. É assim, e somente assim, que o indivíduo, constrito pela sua base natural, pode se humanizar, perfazer o gradualmente rico processo de ontogênese. Sem a mediação da fruição e da educação — apartado de todo contato social — o ser singular tende a permanecer na sua singularidade biológica. Sem esta apropriação, o indivíduo permanece entregue a sua pura e estreita individualidade animal. E é aqui que o estranhamento e a cisão operada no interior do *ser social* têm implicações deletérias para o homem. Sem a compreensão mínima deste humanismo marxiano, não se compreende exatamente a profundidade da degradação provocada pelo estranhamento.

Estas considerações encontram uma ligação muito forte com a própria filosofia de Hegel. O conteúdo do homem, no caso de Marx, ou da consciência, para Hegel, depende fundamentalmente da experiência travada historicamente consigo enquanto objeto. Faltava esse entendimento a Feuerbach. Assim, inspirado em José H. Santos (*Trabalho e Riqueza na Fenomenologia do Espírito de Hegel*) podemos dizer que o *cogito* absoluto existindo por si mesmo e criado (instituído) por Descartes, após abstrair-se de todo o real, deixa de ser visto em sua dependência externa. Restituído na filosofia hegeliana, ao contrário disso, este *cogito* volta a ser visto em sua dependência para com o objeto. O princípio de reconhecimento da consciência, mediado por sua própria atividade de objetivação, revela a importância tanto do objeto como mediação e momento do *ser para si* da consciência como também a importância do movimento, da

---

[237] Cf. (MARX, 2004, p. 109 e ss).

[238] Fruição e educação entram aqui como mediações ineliminâveis para essa equalização. Estamos distantes aqui do simples e mutilador *ter* para *ser*, sendo mais pertinente falar em um fruir, experimentar e conhecer para *sentir* e tornar a ele *imanente* e, portanto, *ser*.

dialética e da história para a constatação da capacidade gnosiológica (e constituição ontológica) da *razão*, todos momentos fundados na exteriorização (*entäusserung*).

Outra constatação importante é que esse *pôr-se* da consciência passa a sofrer um movimento de retorno *para-si* mediante a objetivação (como falado acima) quando a experimenta como um si mesmo. Esse fenômeno, importante para a consciência, é também de vital importância para a sua autotransformação. E eis aqui o fundamento mais conspícuo da *filosofia da praxis*[239]. Assim, toda *poiesis* implica uma *autopoiesis* pelo fato de haver uma reflexividade e um movimento de retorno do objeto ao sujeito que, assim, determina seu conteúdo[240]; não um retorno passivo, mas ativo. Isso porque toda transformação da natureza implica numa autotransformação de si mesmo. Isso é verdade dada pelo movimento de reflexividade própria da consciência (gnosiologia do mundo pelo ato de posição — compreensão do mundo e de si). Mas isso também é verdade (no caso de Marx pelo menos) dada pelo movimento de transformação operada no objeto natural. Uma vez operada a transformação do objeto natural ele passa a se tornar objeto humano (humanização da natureza) e, como tal, objeto não só de significação, mas que reflete uma necessidade essencial e, quase sempre, uma nova necessidade (*notwendigkeit*). A *essência* do homem ganha um acréscimo em extensão e, como tal, se enriquece — lembrando que a individualidade só se enriquecerá se for capaz de experimentar tais conteúdos como suas necessidades: humanizar sua natureza interna pela fruição desta posição. Do contrário é um enriquecimento exclusivo do *ser genérico*. Ou melhor, o *ser genérico* se enriquece, seu conteúdo é acrescido, mas esta riqueza cultural só é sentida pelo indivíduo quando ele incorpora esse *ser genérico* (ou quando este não reflete mais a cisão interna da sociedade de classes) e só o faz quando está devidamente cultivado, quando expressa essa essencialidade no seu nível singular.

---

239 A consideração sobre esta mútua dependência entre consciência e objetividade (e história), e portanto entre filosofia e política, também pode ser constatada, dentre outros autores, em (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 1968).

240 E que também por isso, embora distintos, sujeito e objeto são indissociáveis.

Isso é fundamental para a compreensão da distinção entre *ser social* e indivíduo — que para Marx são indissociáveis[241], o que não quer dizer que necessariamente reflitam igualmente a genericidade e nem que singular e universal coincidam. A *autopoiesis* (autoconstrução) *pelo* trabalho ocorre, na sociedade de classes, — graças a especialização e divisão social do trabalho — imediatamente para o *ser social*. Mas o mesmo só poderá ser repetido pelo indivíduo se ele incorporar ou internalizar este conteúdo, ou seja, se abandonar sua unilateralidade natural e carente com uma assunção à multiplicidade do seu *ser genérico*. A apropriação entra aqui como mediação necessária — *conditio sine qua non* — para se efetivar a assimilação da riqueza genérica[242]. E eis aqui o mal da cisão operada pelo *estranhamento*: produtor e consumidor, trabalhador e capitalista etc. são afetados integralmente. Ou seja, a autoconstrução pelo trabalho se processa na história da humanidade como um todo, ao passo que um movimento quase inverso se apresenta na história individual quando ocorre o estranhamento, no interior do qual os homens permanecem vazios e unilaterais graças à inversão e cisão ocasionadas pela interdição ao conteúdo genérico. Interdição engendrada pela forma privada de apropriação e pela divisão social do trabalho, cujas conseqüências diretas são os óbices sociais à distribuição da riqueza social e a redução das necessidades na vida individual. Assim, no interior do estranhamento compõe-se um quadro no qual podemos ver trabalhadores que não ascendem aos conteúdos

---

241 "Acima de tudo é preciso evitar fixar mais uma vez a 'sociedade' como abstração frente ao indivíduo. O indivíduo *é* o *ser social*. Sua manifestação de vida — mesmo que ela também não apareça na forma imediata de uma manifestação *comunitária* de vida, realizada simultaneamente com outros — *é*, por isso, uma externação e confirmação da *vida social*. A vida individual e a vida genérica do homem não são *diversas*, por mais que também — e isto necessariamente — o modo de existência da vida individual seja um modo mais *particular* ou mais *universal* da vida genérica, ou quanto mais a vida genérica seja uma vida individual mais *particular* ou *universal*" (MARX, 2004, p. 107).

242 A aproximação aqui feita entre *ser genérico* e *ser social* se fundamenta na sua aproximação ontológica de ser posto. O ser social, compreendido como ser posto de forma teleológica compreenderia, assim, não somente o homem, mas toda a sua realidade social que o cerca e, portanto, um ser distinto da natureza justamente por ter o caráter genético de posição teleológica. O ser genérico, como tal, é o ser do homem enquanto coletividade que congrega um certo patrimônio cultural, e por isso comungando o mesmo conteúdo do ser social, posto que também para Marx, a natureza é o corpo inorgânico do homem e, como tal, o homem em seu caráter genérico não está restrito à uma corporidade e nem mesmo à dimensão coletiva restrita ao entendimento meramente abstrato, sem levar em conta a totalidade relacional entre o homem (interno) e seu mundo externo.
É importante, pois, lembrar que para este humanismo de Marx o homem é o mundo dos homens e a externalidade, sua essência objetiva.

humanos pela falta do equivalente geral[243] e a elite dominante que reduz suas necessidades justamente ao acúmulo deste equivalente: a forma abstrata da riqueza e seu correspondente e comezinho sentido do *ter*[244].

O homem que pretende ter a posse da riqueza não desfruta dela. Sua riqueza se tornou riqueza abstrata (dinheiro e seu fetiche). O homem se perde e se esvazia na riqueza abstrata e mesmo quando a converte em necessidade concreta o faz negando a necessidade concreta ao mediá-la pela (e ver somente a) sua abstração, que é a sua roupagem venal ligada ao *valor de troca*. A essência deste objeto criado como valor de uso e como produto do trabalho humano, possuindo a faculdade de agregar conteúdo humano ao seu consumidor,[245] — portanto a sua essencialidade objetiva que lhe retornaria à consciência cultivando-o — não lhe penetra em seu ser e, portanto, a dimensão social do objeto permanece oculta e se aparta da dimensão individual do sujeito. Por isso não o enriquece efetivamente — eis aí a fonte do fetichismo e o segredo dos desejos insaciáveis do consumidor estranhado. No caso do trabalhador, além do mesmo fetichismo — que nada mais é que uma manifestação do estranhamento num nível cognitivo — se dá algo inversamente parecido: sua carência não ultrapassa os limites naturais pelo fato de sua remuneração não lhe permitir atingir outros desejos — e mesmo que o pudesse estaria refém do mecanismo fetichista do dinheiro e da prevalência do *valor de troca*. Seus desejos (além dos meramente naturais) brotam dos estímulos advindos de outras fontes, tais como o *marketing* capitalista moderno, mas esses desejos não são incorporados como necessidades (*notwendigkeit*): 1) porque não são genuinamente suas nem derivações da fruição efetiva, mas impostas externamente e por vezes através de mecanismos de associação que desvirtuam sua real necessidade. 2) porque não fruindo sensivelmente essa necessidade não passa de

---

[243] Neste caso, já falamos de uma particularidade histórica marcada pela monetarização da vida na modernidade capitalista.

[244] "O lugar *de todos* os sentidos físicos e espirituais passou a ser ocupado, portanto, pelo simples estranhamento de todos esses sentidos, pelo sentido do *ter*" (MARX, 2004, p. 108).

[245] Importante aqui esclarecer que esta denominação não guarda relações com o sentido mercantil e capitalista da palavra *consumidor*.

desejos mediados e despertados por uma representação abstrata e recoberta pelo *valor de troca*. Não é um consumo que educa, mas um não-consumo que coisifica.

Assim, o trabalhador se vê impotente como consumidor ao passo que, inconsciente, não se apercebe que o seu maior mal é ser impotente enquanto homem que vê suas próprias forças como forças estranhas e suas próprias realizações como uma coisidade inatingível; uma objetividade que não tem, portanto, o potencial de cultivar seus sentidos naturais. Enquanto do lado do homem que dispõe da posse de dinheiro, seu divórcio da essência é igualmente se deparar com ela como com objetos naturais, ainda que já não o sejam. Eles não representam sua manifestação, mas a manifestação do poder de seu dinheiro. As coisas perdem seu caráter humano e já não representam a possibilidade e o meio de manifestação de sua força genérica. Tudo se resume a uma manifestação do poder do dinheiro — o poder da riqueza humana abstrata[246]. Ainda que seu conteúdo seja inegavelmente mais elevado e, por isso, ter uma humanidade potencial maior,

> [...] o poder de seu *dinheiro* cai precisamente na relação inversa da massa de produção, ou seja, cresce sua penúria (*Bedürftigkeit*) à medida que aumenta o *poder* do dinheiro. — A carência de dinheiro é, por isso, a verdadeira carência produzida pela economia nacional e a única carência que ela produz — A *quantidade* de dinheiro se torna cada vez mais seu único atributo *poderoso*; assim como ele reduz todo o ser à sua abstração, reduz-se ele em seu próprio movimento a ser *quantitativo* (MARX, 2004, p. 139).

Com esta falta — uma falta socialmente fabricada pela riqueza abstrata que brilha aos olhos — a carência se estabelece como redução do homem e de suas necessidades. Os que não ganham permanecem reduzidos e os que ganham reduzem seu escopo de vida ao que Shakespeare já chamava de vil metal. Para a classe dominante, que teria a potencialidade de elevar suas necessidades e elevar seu conteúdo humano, também impõe-se a penúria e a redução, pois percebe o mundo apenas com as lentes da *quantidade* e do *valor de troca*. Aquilo que Weber decantava como o

---

[246] Esta metamorfose inversora já estava presente na crítica de Feuerbach à religião e sua correlata transformação dos poderes humanos numa emanação mística do poder de uma idéia e de uma abstração frente à humanidade, fundamento destes mesmos poderes. Cf. (FEUERBACH, 1997).

verdadeiro *espírito empreendedor capitalista*[247], centrado numa ascese da ética religiosa protestante, não passa da generalização da mesquinhez e do afunilamento humano (um sentido embotado de humanidade). A visão religiosa aí se encontrava com a visão mundana da economia nacional, para a qual:

> A auto-renúncia, a renúncia à vida, a todas as carências humanas, é a sua tese principal. Quanto menos comeres, beberes, comprares livros, fores ao teatro, ao baile, ao restaurante, pensares, amares, teorizares, cantares, pintares, esgrimires etc., tanto mais tu *poupas*, tanto *maior* se tornará o teu tesouro, que nem as traças nem o roubo corroem, *teu* capital. Quanto menos tu *fores*, quanto menos externares a tua vida, tanto mais *tens*, tanto maior é a tua vida *exteriorizada*, tanto mais acumulas da tua essência estranhada. Tudo o que o economista nacional te arranca de vida e de humanidade, ele te supre em *dinheiro* e *riqueza*. E tudo aquilo que tu não podes, pode o teu dinheiro: ele pode comer, beber, ir ao baile, ao teatro, sabe de arte, de erudição, de raridades históricas, de poder político, pode viajar, *pode* apropriar-se disso tudo para ti; pode comprar tudo isso; ele é a verdadeira *capacidade* (*Vermögen*). Mas ele, que é tudo isso, não *deseja* senão criar-se a si próprio, comprar a si próprio, pois tudo o mais é, sim, seu servo, e se eu tenho o senhor, tenho o servo e não necessito do seu servo. Todas as paixões e toda atividade têm, portanto, de naufragar na *cobiça*. Ao trabalhador só é permitido ter tanto para que queira viver, e só é permitido querer viver para ter (MARX, 2004, p. 142).

Mas o estranhamento, acompanhando a continuidade do real, é um fenômeno que oculta em seu interior uma contraditoriedade. Trabalho estranhado, divisão social do trabalho e propriedade privada são elementos que possuem uma inexorável interconexão. A divisão social do trabalho que se manifesta em formas naturais e incipientes[248] no fundamento das sociedades, só adquire relevância para o

---

[247] Espírito que por sua vez só tem alcance e importância epistemológica para explicar o momento da acumulação primitiva e da formação de um psiquismo embotado por parte de uma pequena parcela social — os capitalistas. Com a consolidação do capitalismo a ascese rigorosa não tem nenhum valor para a economia, posto que o espírito desejado (e cultivado) é o guiado por uma ética sibarista ou hedonista, na qual o consumo irracional deve ser encarado como "a verdadeira ligação sagrada com o todo" e por isso pregado como o verdadeiro catecismo moderno cuja liturgia é mais adequada nos verdadeiros templos do consumo: os *Shopping Centers*.

[248] "[...] desenvolve-se a divisão do trabalho, que originalmente nada mais era do que a divisão do trabalho no ato sexual e, em seguida, divisão do trabalho que, em conseqüência de disposições naturais (por exemplo, força corporal), necessidades, casualidades etc. etc., desenvolve-se por si própria ou "naturalmente". A divisão do trabalho só se torna realmente divisão a partir do momento em que surge uma divisão entre trabalho material e [trabalho] espiritual. A partir desse momento, a consciência *pode* realmente imaginar ser outra coisa diferente da consciência da práxis existente, representar algo realmente sem representar algo real — a partir de então, a consciência está em condições de emancipar-se do mundo e lançar-se à construção da teoria, da teologia, da filosofia, da moral etc. 'puras'" (MARX & ENGELS, 2007, pp. 35-6).

estranhamento quando passa a compor esferas específicas e opostas que subtraem os indivíduos. Sua relação com o estranhamento se dá por essa cisão que opõe os homens em classes distintas[249].

> [...] com a divisão do trabalho, dá-se ao mesmo tempo a contradição entre o interesse dos indivíduos ou das famílias singulares e o interesse coletivo de todos os indivíduos que se relacionam mutuamente; e, sem dúvida, esse interesse coletivo não existe meramente na representação, como "interesse geral", mas, antes, na realidade, como dependência recíproca dos indivíduos entre os quais o trabalho está dividido. E, finalmente, a divisão do trabalho nos oferece de pronto o primeiro exemplo de que, enquanto os homens se encontram na sociedade natural e, portanto, enquanto há a separação entre interesse particular e interesse comum, enquanto a atividade, por conseqüência, está dividida não de forma voluntária, mas de forma natural, a própria ação do homem torna-se um poder que lhe é estranho e, que a ele é contraposto, um poder que subjuga o homem em vez de por este ser dominado. Logo que o trabalho começa a ser distribuído, cada um passa a ter um campo de atividade exclusivo e determinado, que lhe é imposto e ao qual não pode escapar (MARX & ENGELS, 2007, pp. 37-8).

Mas a contraditoriedade se oculta no fato de que essa cisão ou fissura operada no interior do *ser social*, por assim dizer, produtora que é de conflitos e antagonismos, expressa-se num movimento necessário, único capaz de desenvolver, graças a especialização e dependência mútua dos homens, forças produtivas humanas e científicas. A dependência natural foi substituída pela dependência social; o homem cai na sujeição a outros homens que o dominam e o exploram; a exterioridade do homem se altera e o poder coletivo aparece aos homens como poder opressor e estranho que subverte e contamina o homem com os mais vis costumes e degradações a níveis tão ou ainda mais perversos que os encontrados na natureza; este movimento, contudo, foi capaz de criar uma base que potencialmente alçaria o homem a níveis inimagináveis sem este movimento. A humanização convive e percorre o caminho da desumanização e da degradação humana. "A supra-sunção do estranhamento-de-si faz o mesmo caminho que o estranhamento-de-si" (MARX, 2004, p. 103).

> Em parte, este estranhamento se mostra na medida em que produz, por um lado, o refinamento das carências e dos seus meios; por outro, a degradação brutal, a completa simplicidade rude abstrata da carência (MARX, 2004, p. 140).

[249] Cf. também (LUKÁCS, 2007, p. 234).

A universalidade vazia primitiva se move conflituosamente e se cinde em particularidades de classes. Neste movimento a universalidade agora estranha, pois assim se apresenta às partes opostas desta cisão, ganha paulatinamente conteúdo através deste movimento. Sem que o soubesse, para se desenvolver, a humanidade necessariamente foi obrigada a se fragmentar e cair na divisão particularista, na exploração, podendo com isso alçar a uma nova forma de universalidade, desta vez não mais natural e rudimentar, mas complexa e socialmente criada. Mas para reencontrar esta universalidade e torná-la uma realidade expressa na vida singular de cada indivíduo, a humanidade deve operar um novo movimento de negação desta negação anterior, como Marx já lembrava também em seus *Manuscritos econômico-filosóficos*.

Duvida-se que este movimento suprima por completo o sistema de contradições que impera e compõe a causalidade do real, mas temos em Marx como certo que ele passará a outros níveis de complexidade rica. A supra-sunção deste sistema de contradições é imperiosa para que o singular expresse o universal e efetive em forma enriquecida e não conflitante a inexpugnável relação entre indivíduo e ser social. Do mesmo modo, foi justamente este sistema de contradições que permitiu a humanidade elevar-se do seu pobre e natural patamar para uma riqueza social e continuamente universalizante. É por isso que só entenderemos este complexo humanizador na sua processualidade contraditória.

Diferentemente de Hegel, para Marx não havia uma confusão entre a exteriorização humana e o estranhamento. Para ele, o estranhamento era uma determinação particular da exteriorização humana na história das sociedades de classes. Mas do fato de estar ligado à exteriorização não significava que estes processos se confundissem. O problema consiste justamente no fato de que, por se tratar de um ser natural, a realização e confirmação da vida humana devem ser operadas de forma prático-sensível, pelo trabalho e pela relação com seu produto[250]. E pelo fato desta

[250] A diferença fundamental entre a perspectiva que separa Hegel e Feuerbach daquela de Marx é que para este último o elemento definidor da sociabilidade humana são categorias apoiadas na produção e reprodução dos homens sobre bases materiais, sendo que esse princípio é o que concebe o fenômeno

confirmação não poder prescindir desta relação, quando o estranhamento veda o acesso ao objeto pela apropriação privada e, conseqüentemente, pela interdição ao acréscimo das necessidades humanas, torna tal relação deformada e passa a operar uma inversão em seu interior. O que era realização de uma vida genérica do homem passa a ser a realização da unilateralidade do indivíduo e de sua existência isolada. Ou seja, e o que nos é essencial demarcar, o estranhamento promove uma inversão na relação de objetivação humana e o que era uma realização da essencialidade humana pela atividade vital (trabalho) passa a ser um meio da existência puramente física[251] e, portanto, confirmação do estranhamento do indivíduo para com seu gênero e, conseqüentemente, consigo mesmo — estabelece-se aí o auto-estranhamento. A atividade como fim em si mesmo passa a ser uma atividade meio, mero meio de sobrevivência esvaziada numa sociedade privatizada. A objetivação se torna uma relação estranhada com a natureza e com o próprio homem, ou seja, uma relação estranhada do homem consigo mesmo. Mas por estar ligado à exteriorização (*Entäusserung*), isso não significa que o estranhamento (*Entfremdung*) seja a ela inerente e irreversível. Significa simplesmente que na vigência deste *estranhamento* ocorrerá sempre uma contradição fundamental entre *essência* (forças vitais e criativas) e *existência* (manifestação destas forças e relação que o homem trava com os produtos objetivados por estas mesmas forças).

> Em todos os momentos de exposição dessa negatividade intrínseca ao trabalho é possível notar que Marx escolhe os termos a contento: a identificação entre *Entäusserung* e *Entfremdung* só aparece quando é feita menção ao trabalho como atividade que, apesar de genérica, designa um embate entre o caráter social de desenvolvimento das capacidades humanas e a contradição que determina sua apropriação, o resultado de relações que dependem de um processo sedimentado em elementos sociais e econômicos de diferenciação entre apropriadores e produtores de trabalho (RANIERI, 2001, p. 63).

---

estranhamento como apoiado na histórica apropriação desigual dos produtos do trabalho humano (RANIERI, 2001, pp. 60-1).

[251] É a negatividade do trabalho no interior do estranhamento que leva o ser humano a estranhar-se de si mesmo. Na medida em que o trabalho estranhado rebaixa a atividade humana a mero *meio* de subsistência, a própria vida humana transforma-se num *meio* de efetivação da atividade estranhada (RANIERI, 2001, p. 62).

Por isso, a relação entre *essência* e *existência* é invertida. A existência deveria ser o suporte da realização das suas forças essenciais de forma universal e a confirmação desta natural potência de manifestação múltipla e livre imanente à condição humana, mas com o estranhamento a segunda passa a ser suporte da primeira. A atividade (essência enquanto forças criativas), neste caso, se reduz a um mero *meio* para a vida individual. No entanto, diferentemente da primeira relação, a existência aí se torna esvaziada, empobrecida ou sem sentido interior[252]. A interioridade se esvazia ou permanece embotada ao invés de se enriquecer. O indivíduo assim estranhado naufraga num mar de desumanidade em meio a tanta humanização. É por isso que Marx insiste em dizer que quanto mais riqueza produz, tanto mais pobre se torna o trabalhador. Não só sua pobreza relativa aumenta, mas aumenta também sua pobreza absoluta. Se

[252] Embora Marx esteja tratando de uma relação objetiva entre homem e natureza e entre os primeiros e sua dimensão genérica, ele também acaba nos dizendo muito sobre esta relação do homem consigo mesmo e com seu mal-estar interior. Este problema sensível também traz consigo um problema psicológico, interior. A finalidade da vida humana posta na mera sobrevivência de si mesmo — um si mesmo puramente físico e biológico — traz consigo a sua perda de referência, tanto social quanto existencial. Social no sentido de que ele não se vê como uma entificação coletiva e nem compreende a íntima relação que ele, enquanto indivíduo, tem para com a sua sociedade; um desligamento da própria característica da sociabilidade exigida como fator de sobrevivência enquanto espécie, como vimos no capítulo II. Para ele sua *polis* não lhe diz respeito, pois ele não é um cidadão, mas uma individualidade que sobrevive à custa de sua realização social e efetiva. Neste universo estranhado todo apelo moralista em prol de uma consciência política e cidadã não passa de uma incongruência cínica.

De outro lado, quanto a sua perda de referência existencial, o que ocorre é que, buscando encontrá-la num ato de mimetismo no teatro social, no qual os homens se entregam a uma atividade estranhada chamada emprego e perfazem de forma perfunctória todos os pequenos rituais da civilização moderna, o que encontra de fato é apenas a sua existência mais comezinha e unilateral. A história universal não se encontra com a história singular, a não ser num único ponto de intersecção destas duas linhas: a de que o singular aí é um mero suporte inconsciente da história universal, saindo dela tão nu quanto entrou (e por vezes ainda mais vazio do que sua base biológica necessitaria. Afinal, a sobrevivência física em alguns lugares e momentos é uma extravagância não permitida pelo sistema do capital). Algo similar se opera na dinâmica entre espírito (Razão) e individualidade em Hegel, sendo o segundo aí um mero suporte de uma tirania exercida pelo primeiro, que se realiza através e em detrimento do singular.

Neste contexto histórico, não é de se estranhar o crescimento de tanta angústia e insatisfação e essa constatação deixa de ser fruto de um mero exercício especulativo para nós quando constatamos objetivamente os dados e as estatísticas do crescimento de psicopatologias no interior de nossa sociedade. Mas este fato, como tantos outros, deixa de representar uma inadequação ao modo de produção capitalista quando esse problema se torna apenas mais um segmento de expansão mercadológica. A farmacologia e o sistema de saúde como um todo acabam se beneficiando com tais incongruências civilizatórias e faz de um problema humano um *lócus* de expansão e acumulação de capital.

Smith[253] insiste em dizer que nas nações desenvolvidas a média dos homens pobres tem acesso a mais riquezas do que os reis da África é porque lhe falta a sensibilidade para constatar a pobreza na qual vivem os trabalhadores da Europa[254] e também pela indisposição ideológica para compreender que a pobreza relativa — diferença existente numa sociedade entre os mais pobres e os mais ricos — cresce com o capitalismo a um ponto nunca antes visto na história.

Como argumentamos acima, o homem é variação sócio-histórica, mas tendo como base sua natureza. O peso desta base natural é tanto maior quanto menos ela sofrer uma retenção ou retração por parte da sociedade mediante a apropriação da sua riqueza produzida, capaz de cultivar os sentidos limitados. E ainda que esta base fosse conformada no interior de uma sociedade de classes, supõe-se que esta individualidade ainda padeceria de certa estreiteza quando comparada à riqueza e grandeza do *ser genérico*. Além disso, pelo que estamos vendo e em virtude da antítese gerada pelas relações sociais estranhadas, no interior do *ser social* se abre uma cisão e oposição. E isso aprofunda a complexidade desta relação dialética entre natureza e o mundo cultural (conjunto da riqueza produzida). Marx já dizia desde seus *Manuscritos econômico-filosóficos* que o capitalismo joga a "massa da sociedade" numa situação aquém da própria natureza. Percebamos então que com isso ele diz que o interior social neste momento é marcado por uma riqueza extrema de um lado e uma miserabilidade tão avassaladora que sequer consegue permitir ao indivíduo atingir o grau de animalidade original.

> Luz, ar etc., a mais elementar limpeza *animal* cessam de ser, para o homem, uma carência. A *imundice*, esta corrupção, apodrecimento do homem, o *fluxo de esgoto* (isto compreendido à risca) da civilização torna-se para ele um *elemento vital*. O completo abandono *não natural*, a natureza apodrecida,

[253] Cf. (SMITH, 1985, p. 47).

[254] Imagina-se também que Smith jamais tenha se preocupado em ir estudar *in locu* a pobreza trabalhadora, ao menos não de forma sistemática tal como faz Engels em *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*. Sobre este estudo minucioso de Engels, Cf. (ENGELS, 1985). E sobre a consideração do caráter relativo da crescente pauperização, vemos Marx nos *Grundrisse*: "Deste modo, vai estendendo-se progressivamente, graças ao trabalho, o mundo da riqueza como potência estranha àquele e adquirindo uma existência cada vez mais extensa e completa, o que faz com que, em termos relativos, [quer dizer,] em relação com os valores criados ou as condições reais de criação de valor, a mísera subjetividade da capacidade de trabalho vivo oferece um contraste cada vez mais chamativo [com essa riqueza]. Quanto mais se objetiva o trabalho, mais se estende o mundo objetivo dos valores que se defronta com ele como um mundo alheio, como uma propriedade alheia" (MARX, 1985a, pp. 320-1).

> tornam-se seu *elemento vital*. Nenhum de seus sentidos existe mais, não apenas em seu modo humano, mas também não num modo não humano, por isto mesmo nem sequer num modo animal. [...] [Isto quer dizer] não apenas que o homem deixa de ter quaisquer carências humanas, [mas que] mesmo as carências *animais* desaparecem. O irlandês apenas conhece a carência do *comer* e efetivamente [conhece a necessidade] do *comer batatas* e, naturalmente, apenas *batatas Lumper*, a pior espécie de batatas. [...] O selvagem, o animal, ainda têm a carência da caça, do movimento etc., da sociedade. (MARX, 2004, pp. 140-1)

Vê-se por este trecho que o trabalhador no auge do industrialismo do século XIX tinha sido abandonado não ao completo estágio natural, mas até mesmo aquém deste estágio. O animal ainda possui outras carências a serem saciadas, mas o trabalhador (aqui como exemplo ele toma o irlandês) foi submetido por força das relações sociais de exploração a uma condição que nem mesmo o básico lhe era acessível. Nos porões imundos não se poderia contar com a carência animal do ar puro e, como uma besta de carga, estava confinado a esta "vida" e ao seu suplício no trabalho. Para ele não havia a liberdade de movimento, uma moradia decente e nem mesmo outras carências alimentares que não composta de uma dieta básica de batatas da pior espécie. Neste contexto, portanto, o homem (a massa dos homens) foi reduzido de tal forma que ele não se identificou imediatamente com sua base animal, pois nem mesmo esta atingiu em plenitude.

Mesmo quando o homem se encontra reduzido a ela, como boa parte dos trabalhadores que estão empregados atualmente e mantém um lar razoável (o que não é o caso de muitos, principalmente dos que sequer encontram um emprego), ainda assim o homem permanece na estreiteza natural e apartado das reais possibilidades de efetivar sua essência e assumir sua condição autopoiética. Neste ponto, a sociedade já permitiu a reprodução elevada da riqueza e a existência contraditória da manutenção desta massa despojada de toda cultura. E mesmo o acesso parcial a esta riqueza não faculta a este homem dizer nada de si mesmo. O homem, reduzido a esta esfera da sua individualidade estreita e existência meramente física, não passa de um não homem. Esse ponto singular que ele representa no espaço não tangencia nenhuma reta humana. O pequeno segmento de sua existência física (sua vida) não é cruzado pela reta da universalidade humana. Ele se encontra, pois, imerso na mais profunda pobreza animal.

Suas carências não passam de carências animais ou, quando muito, carências animais trajando roupagens sociais, o que de fato altera muito pouco o conteúdo da atividade genérica de produção e de fruição e do próprio ser envolvido nessa atividade. O conteúdo interior do homem depende do exterior e da objetividade; depende da apropriação. Não deve haver uma oposição entre estas esferas. Mas exatamente por isso é que o homem, para alçar ao nível de humanidade histórica precisa cultivar outras carências distintas destas meramente biológicas. É pela carência elevada e rica que somente a sociedade provoca que o indivíduo percorre sua história universal e entra em contato com seu *ser genérico*, não mais como mero suporte, mas como objeto-sujeito que se realiza conforme é realizado.

Quando um homem atinge uma carência artística, p. ex., ele está impossibilitado de saciá-la sem se elevar e cultivar seus sentidos, ou seja, é-lhe impossível saciar a carência artística sem expandir seu ponto singular no tempo e tangenciar a linha da história universal dos homens. Ele não pode tocar um violino sem ser tragado por um instrumento que é social e que traz, na história particular deste instrumento, a própria história universal dos homens. Tanto mais ele percorre a história deste instrumento, tanto mais ele é alçado à história da música e, conseqüentemente, à história da humanidade. Tocar um instrumento com maestria (ser um *virtuose*) ou praticar uma arte humana é ser seduzido e se deixar permear por todos os artistas antes dele. Se dedicar a uma arte é experimentar a universalidade humana teórica e sensivelmente.

> Portanto, abstrair-se desse aspecto do homem no *culto do eu*, em oposição ao homem social, equivale ao culto de um eu alienado supersimplificado, porque o verdadeiro eu do ser humano é necessariamente um *eu social*, cuja "natureza está fora de si mesmo", isto é, define-se em termos de relações interpessoais, sociais, imensamente complexas e específicas. Mesmo as *potencialidades* do indivíduo só podem ser definidas levando-se em conta relações das quais ele é apenas uma parte. Para que alguém seja "um grande pianista em potencial", é preciso não só a existência de um instrumento musical — socialmente produzido — como também a atividade, altamente complexa, do gozo musical seletivo (MÉSZÁROS, 2006, p. 160)

Portanto, a esfera humana está longe de ser colocada no mesmo patamar da base natural. Nem em termos quantitativos e nem mesmo em termos qualitativos, dado

o que representa essa nossa essencialidade histórico-social. Reconhecer, portanto, a existência insuperável de determinações naturais não significa dizer que o homem é e que deve ser um objeto determinado naturalmente em suas ações. Essa base natural é insuperável, mas não é rígida e se permite e está refém do condicionamento social. Conformá-la de forma dirigida e autônoma é parte fundamental da liberdade humana. Esse é o fundamento da *Paidéia* grega. Assim, reconhecer a existência da base natural não é praticar apologia ao naturalismo[255]. Muito pelo contrário, nosso reconhecimento exposto compreende igualmente a necessidade de redução desta base a fim do homem poder encontrar uma existência mais rica e que se sirva desta base apenas como uma base de efetivação desta existência social. A relação efetiva entre os homens passa pela natureza, mas numa forma não estranhada de sociedade passará por esta natureza já enriquecida.

Quando insistimos no fato do homem possuir uma dupla natureza, tal como o faz Fromm com outras conclusões, é para evidenciar — tal como o faz Mészáros por outros caminhos — a afirmação de que o homem não é um produto apartado do restante da natureza, tal como postularam teólogos e filósofos morais ao longo da história da filosofia[256]. E, a partir deste reconhecimento, compreender que esta relação essencial que compreende uma dupla natureza precisa ser o fundamento para a

---

[255] Reconhecemos, ao contrário, que esta base foi e é utilizada de forma sub-reptícia por estratégias de dominação. Não é somente em Roma que se praticou a política do *panis et circenses*. Aldous Huxley em seu livro *Retorno ao Admirável Mundo Novo* faz uma comparação com o livro de Orwell *1984* e avalia que a sociedade mais estável não é a mais repressiva, mas ao contrário, aquela que aprende a utilizar na dose certa a base natural do homem para criar um falso sentido de satisfação geral. A psicologia se torna não somente um poderoso instrumento de marketing comercial, mas também de engenharia social. Em que pese a utilização ou não destes mecanismos de estímulo da base natural o efeito é o mesmo. Contudo, acreditar que não sejam conscientemente empregados nos parece uma ingenuidade após tamanho amadurecimento nas formas de dominação. Neste ponto concordamos novamente com Mészáros ao dizer que "Não é, de modo algum, apenas uma coincidência histórica que o século que realizou o mais alto grau de *sofisticação* em todas as esferas tenha também produzido o mais notável *culto do primitivo*, desde as teorias filosóficas e psicológicas até as práticas sociais e artísticas" (MÉSZÁROS, 2006, p. 160). E o fato de nos valermos de algumas evidências fornecidas por esses ramos do conhecimento não nos impede de concordar com o autor que o limite entre o puro reconhecimento da base natural e a verdadeira apologia usada para motivar comportamentos sociais é tênue e muito disso serve como fundamentação "científica" para espraiar na sociedade tendências benéficas à produção e manutenção das relações sociais estranhadas produzidas pelo mesmo sistema.

[256] Lembremos das considerações de Kant e Hegel sobre a liberdade e a negação do homem na sua totalidade.

conformação tanto de uma ética como das novas relações sociais que balizarão a vida humana no futuro. Portanto, não se trata de dizer (e desejar) que o homem é um mero símio com capacidade lingüística e nem afirmar que somos um *cogito* pairando acima da natureza. Afirmar uma dupla natureza é afirmar uma relação da natureza consigo mesma, mas de uma natureza modificada que surge a partir de elementos criados naturalmente que, não obstante, se desdobram (no verdadeiro sentido da palavra) numa autonomia. A base natural do homem é insuperável e suas carências biológicas evidenciam tal relação. Todavia, essas carências já não possuem a pura forma natural rudimentar, pois podem e devem ser reelaboradas por uma mediação capaz não de aboli-las por completo, mas de conformá-las numa roupagem humana e social ao longo do desenvolvimento histórico, além de criar uma variedade crescente de novas necessidades históricas agregadas como conteúdo de uma segunda natureza, mais rica e esta sim expressão da liberdade humana. No primeiro caso (novas roupagens), Marx deixa isso bem claro numa passagem dos *Grundrisse* ao relatar a distinção da forma de satisfação da fome do civilizado e da fome do homem primitivo. No caso da incessante criação de necessidades históricas, o mesmo se passa nos *Manuscritos econômico-filosóficos* na exposição que Marx faz da objetividade como essencialidade humana objetiva e do caráter social dos sentidos humanos.

Em todo caso, constata-se um movimento histórico de ampliação e concomitante limitação desta humanidade. A humanidade construída de forma objetiva se encontra estranhada e não está acessível à totalidade dos homens. Mais, se apresenta ainda como uma potência opressiva e dotada de poder de subsunção do seu verdadeiro criador. No caso da essencialidade natural marcada pela faculdade de manifestação não determinada, ou seja, livre, temos uma objetividade posta que se confronta com esta primeira característica; objetividade negadora de sua realização ou expressão. Criado e natural, este conjunto que forma a essencialidade humana se encontra em oposição com sua manifestação, ou seja, em confronto com sua forma de existência estranhada. Nossa essencialidade natural (atividade criativa) e nossa essencialidade sócio-histórica enquanto conjunto de objetividade posta e sentida como necessidade, internalizada, se

encontram em oposição às formas de existência da humanidade no interior das sociedades de classes. Daí entendermos que somente visto assim é que as relações sociais vigentes se encontram em oposição à essencialidade humana, posto que esta não é um mero reflexo e não se reduz a estas relações.

Se insistimos no fato de que a dupla essencialidade é reiteradamente negada pela existência estranhada é porque o conteúdo sócio-histórico é composto como generalidade inacessível, incapaz de ser resultado nas manifestações singulares de uma livre escolha. E quando falamos de liberdade temos que ter em mente a capacidade de escolha. Neste caso, falta-nos a liberdade pelo fato de que embora o resultado histórico seja sempre uma determinação humana, este é menos um resultado esperado e dirigido por indivíduos ou grupos, do que propriamente uma conformação coletiva e complexa, guardando similaridades — ainda que distantes — com fenômenos caóticos. Do mesmo modo, já dissemos que o conteúdo genérico é interditado para a maioria dos indivíduos e esta universalidade criada não serve atualmente à realização plena das potencialidades individuais humanas — inatas ou adquiridas —, mas serve simplesmente, como dissemos, a uma coisidade reificante. O império da coisidade criada, tendo como elemento fundamental a lógica do capital, é o verdadeiro fundamento (reificador) da sociabilidade que nos cerca. Cabe lembrar que a própria constatação disso depende fundamentalmente da mediação da consciência filosófica, igualmente e negada de forma reiterada aos homens; esta incapacidade cognitiva advém das formas ideológicas de consciência oriundas da práxis cotidiana, como já vimos no primeiro capítulo deste trabalho.

Passemos agora a promover um esforço para a compreensão das potencialidades postas por este movimento contraditório que proporcionaram a Marx uma expectativa positiva de superação deste estado de coisas. Ou seja, a possibilidade da supra-sunção positiva da propriedade privada e do trabalho estranhado.

3.3 *Notas acerca da objetivação, liberdade e supra-sunção do trabalho estranhado.*

Boa parte do tratamento filosófico da liberdade busca contrapô-la à necessidade ou formas de determinação. E é tão justo pensar nestes termos como negá-los. Isso porque é preciso entender de forma acurada o que se entende por liberdade e, do mesmo modo, reconhecer as diversas formas de determinação que possam operar numa dada realidade, a fim de que se possa dimensionar de fato quê mecanismo pode operar uma supressão da liberdade ou, do contrário, sustentá-la, ainda que neste último caso a situação pareça paradoxal.

Devemos considerar inicialmente que uma suposta realidade na qual esteja ausente as formas de determinação, ou seja, uma realidade que não comporte a *necessidade* é uma realidade quimérica, sem sustentação no plano material da vida. Nos veios de uma filosofia idealista, ou que consagra boa parte de seus esforços para a justificação teológica como força criadora e motriz, podemos encontrar facilmente a contraposição de que a liberdade ou vontade divina paira sobre as determinações do real, sendo possível a este demiurgo transpô-la tanto quanto julgar conveniente. Neste caso, o homem e sua atitude, movida por semelhante vontade têm a prerrogativa de herança divina e livre arbítrio. A explicação de uma filosofia materialista não pode, por evidente, criar semelhante explicação para a vida e para a conduta humana.

Assim, no âmbito de uma tal filosofia materialista, o desencontro possível foi tentar traçar o fenômeno social como uma decorrência mecânica das determinações físico-químicas e biológicas, por um lado, ou compreender o sentido de determinação que a força do seu intelecto pode proporcionar ao homem. Neste último caso estamos mais próximos da compreensão marxista do que nos restantes.

Desde o início da ciência moderna já delineamos os contornos de nossa realidade. Traçamos e descobrimos muitas das leis físicas e químicas; chegamos à compreensão de boa parte do mecanismo de criação do universo e do mundo no qual vivemos; compreendemos, quase com um grau instrumental, os mecanismos da formação da vida e da sua evolução, a tal ponto que conseguimos hoje operar modificações voluntárias no surgimento de características biológicas e mesmo na

criação de organismos completamente inexistentes anteriormente. Este grau de conhecimento e manipulação nos permite hoje compreendermos que fazemos parte de uma cadeia causal que explica o fenômeno da vida. A natureza, podemos dizer com segurança, é uma teia intrincada de determinações dadas que operam de forma a garantir a continuidade (reprodução) e ao mesmo tempo, a descontinuidade (produção) das coisas postas.

No que tange o fenômeno humano, contudo, devemos considerar que a capacidade de compreender estes mecanismos também proporciona, em boa parte das vezes, operar transformações a partir dos mesmos. É certo que o homem só chega a compreender de forma aparentemente *post festum*, ou seja, foi preciso viver e operar transformações no mesmo movimento que lhe facultava a compreensão cada vez maior destes mecanismos, como já discutimos anteriormente no capítulo II deste trabalho. O homem eleva seu grau de consciência do mundo em seu redor ao passo que vive e se reproduz na história. A *teleologia* aqui não pode ser vista como antítese pura e simples da *causalidade*. A teleologia, enquanto um aspecto da consciência, é uma força vital humana, como dissemos, mas é igualmente passível de ser potencializada na vivência social, em virtude do cultivo individual pela cultura (*Bildung*). E isso não somente pelo fato de que a consciência do objeto pode ser adquirida posteriormente pelo indivíduo independente da relação com o fenômeno, uma vez que pode a ele ser legado o acúmulo de experiências através de uma educação, sistematizada ou não por uma determinada sociedade.

Já abordamos também alguns elementos no capítulo II, principalmente a partir dos textos de Leontiev, que nos demonstra como o impulso meramente biológico se torna consciente e, com isso, se torna objeto de nossa vontade ao sofrer esta mediação na consciência. Ou seja, a teleologia é capaz também de direcionar nossas vontades — senão compô-las — a tal ponto de podermos dizer que o homem se ergue paulatinamente para além do mundo das determinações puramente biológicas, pois se cria nele uma capacidade de operar o mundo de modo não determinado pelo mero instinto de sobrevivência imanente a cada espécie. Não que tais instintos tenham

se suprimido no homem, mas que o homem é capaz de dar respostas diferentes e diversificadas a cada um destes instintos. A própria universalidade da atividade vital humana advém deste inequívoco fato de que o homem dá respostas conscientes às suas necessidades vitais e, igualmente, cria muitas outras através deste movimento. A instauração destas novas faculdades e necessidades cria um mundo novo, o mundo social; que nada mais é que um mundo no qual estão presentes uma materialidade transformada e a instauração igualmente de um mundo espiritual que emana desta transformação, em seu início como epifenômeno; em seu desenvolvimento, o reino espiritual aparece como emanação da vontade livre e soberana do homem frente às coisas. Este é o motivo principal para Hegel considerar o Estado como a instância última de representação da liberdade.

Mas até que ponto — esta foi nossa questão inicial neste capítulo — este reino social é a expressão máxima da liberdade? A história humana bem poderia ser a passagem da dependência imediata frente à natureza para a sujeição humana ao mundo criado para se tornar independente desta antiga potência natural e estranha. Ou seja, a saída da constrição natural em direção à constrição social (econômica, política, moral, etc.). Outra ponderação é: se a história significa mesmo uma ascensão das determinações puramente naturais para uma forma de autodeterminação, o mesmo que é visto para o gênero humano pode ser estendido aos indivíduos? Esta questão nos parece talvez a mais crucial e a mais problemática para se encontrar uma resolução. Vejamos a consideração de Ivo Tonet sobre a relação indivíduo e gênero.

> [...] o ser social se põe, desde o início, como uma unidade de dois pólos: o pólo individual e o pólo genérico. O que significa que, desde o início, está estabelecida uma tensão — de caráter ontológico — entre esses dois momentos. Com efeito, o indivíduo, para entificar-se como tal, precisa tornar suas as criações que constituem o patrimônio do gênero. Conhecimento, habilidades, valores, normas, criações técnicas e artísticas, tudo isso são elementos, criados por indivíduos e tornados patrimônio universal, dos quais os outros indivíduos devem se apropriar. O gênero, por sua vez, depende das criações dos indivíduos para o seu enriquecimento. É óbvio, contudo, que nem sempre há uma perfeita harmonização entre os interesses dos indivíduos e os interesses do gênero, daí a tensão entre estes dois pólos. Essa tensão, entretanto, não é necessariamente um antagonismo irreconciliável. O devir humano, por si mesmo, supõe um tensionamento entre indivíduo e gênero, mas também um permanente esforço de

> harmonização dessas relações na medida em que existe, de algum modo, a consciência de que o desenvolvimento de um requer o desenvolvimento do outro. Essa tensão, no entanto, sob determinadas condições, pode transformar-se em um antagonismo irreconciliável entre indivíduo e gênero. É aqui que entra a questão da alienação (TONET, 2005, pp. 100-1).

Assim, como também vimos a respeito das relações sociais no interior de uma sociedade de classes, o fenômeno do estranhamento opõe não somente o trabalhador e sua atividade e o produto desta, mas igualmente o homem frente a outro e opõe o indivíduo ao gênero. Não porque em si um represente a antítese do outro, mas porque o que está posto na dimensão universal do ser humano necessariamente não tangencia a vida individual e física de todos; não servem a este senão como elemento de dominação. Por muitas vezes, torna a vida individual ainda mais miserável do que nas formações sociais pretéritas, nas quais a vida humana ainda se encontrava constrita e envolta pelas determinações naturais mais primitivas. No entanto, na complexa formação social que vai se constituindo na história, a liberdade tem a sua mais conspícua expressão, ainda que este quadro não se reflita na vida singular de cada um e, portanto, que apareça apenas como um reflexo ideológico emanado a partir da sua genericidade.

Mas teria a história a mesma expressão de liberdade? Neste caso, colidindo as impressões filosóficas a respeito da liberdade, a história deveria expressar a dissolução de todas as determinações. Não falamos aqui de supressão da causalidade. Esta, como expressão máxima da estrutura material que serve de aporte ao fenômeno social, jamais se extinguirá[257].

A liberdade não é, como estamos vendo a partir dos textos coligidos, a pretensa ausência de determinações, mas ao contrário, a possibilidade de reelaborar de forma consciente estas determinações (naturais e sociais) e se construir a si mesmo sob uma base determinada — o que chamamos aqui de *autopoiesis*. Neste plano, liberdade e emancipação necessariamente não são idênticas, mas são correspondentes. Não são dois processos paralelos e estanques, mas um único e mesmo processo. O fato de se auto-produzir na história é a marca e a manifestação inequívoca da liberdade humana,

[257] Sobre esta relação envolvendo necessidade e liberdade ou causalidade e teleologia falaremos a frente.

tal como nos parece até aqui. O fato das sociedades inverterem esse processo a ponto de torná-lo estranho aos homens não desfaz o potencial de liberdade, somente o aprisiona sob a forma mesquinha da liberdade restrita do proprietário, ou de outro modo, a torna um fenômeno restrito ao gênero, posto que também a classe dominante se move em virtude da objetividade posta; fenômeno no qual os indivíduos servem como aporte a uma lógica reificadora; uma lógica na qual o sujeito desaparece enquanto emanação consciente dos indivíduos associados. Numa sociedade de classes a objetividade ganha uma autonomia que é infensa aos seus verdadeiros criadores e, portanto, a liberdade como expressão de libertação do jugo natural se restringe ao âmbito de um sujeito que não passa da reunião de uma lógica própria; o sujeito vira predicado e o predicado sujeito. O gênero, aqui, aparece como figura antagônica ao indivíduo; este último deixa de ser a manifestação física e real deste primeiro. É possível ao gênero expressar esta liberdade ainda que tenha os indivíduos atados a uma forma de escravidão e sujeição.

> Essas duas categorias constitutivas do conceito marxiano de essência humana, isto é, as categorias de universalidade e liberdade, possuem uma característica que as distingue das três outras: trabalho (objetivação), socialidade (historicidade) e consciência. Enquanto que estas três estão empiricamente presentes na vida da maioria dos indivíduos (ainda que sob formas alienadas e alienantes), o mesmo não se pode dizer da universalidade e da liberdade. A universalidade e a liberdade caracterizam tendências do processo histórico do gênero humano que, ao se realizarem sob relações sociais alienadas, não se efetivam na vida dos indivíduos, enquanto uma vida à altura da universalidade e liberdade alcançadas pelo gênero (DUARTE, 1999, p. 93).

A emancipação, portanto, é a reapropriação desse processo e desta atividade livre por parte dos homens reais. Mas esta busca de reapropriação se trava sempre de modo antagônico no interior das sociedades de classe e culminam numa luta inevitavelmente política. Não é por menos que a categoria *emancipação* tem uma conotação, mesmo em Marx, vinculada ao processo político e decisório.

> Podemos notar não só que esse ponto tem conotações *morais* muito fortes, mas também o fato de que a palavra-chave — *emancipação* —, sublinhada pelo próprio Marx, é um termo especificamente político (MÉSZÁROS, 2006, p. 120).

Mas e quanto à história propriamente dos homens? Já não representa a autodeterminação dos homens frente às coisas? Falamos aqui puramente de um determinismo da história, no qual se podem operar não somente as determinações naturais (biológicas, geográficas, físicas, climáticas, etc., como em Montesquieu e muitos outros), mas igualmente as determinações econômicas, étnicas, e culturais de forma geral. A história é o fenômeno total e a síntese do complexo humano em cada momento (e a sucessão destes). Seria assaz ingênuo supor que numa tal síntese fenomênica atuasse uma simples e restrita variável. Seria igualmente ingenuidade supor que mesmo havendo causalidades e variáveis com maior peso de determinação sobre este fenômeno pudéssemos descartar a atuação de muitos outros fatores, aparentemente insuficientes para a explicação histórica quando tratados isoladamente. Sabemos já que o ato ontológico primário e basal é o trabalho, ou seja, a atividade produtiva pela qual o homem garante, antes de mais nada, sua existência no tempo. Mas sabemos igualmente que esta reprodução exige uma série de novas mediações que se configuram como um novo motor da dinâmica histórica, ainda que a atividade produtiva continue sendo sempre o momento predominante. A dificuldade de discutir tal processo é evitar cair no já conhecido e vulgarizado determinismo econômico (ou qualquer outra forma igualmente simplista de determinismo). Para efeitos sintéticos, não podemos aqui colocar a visão que temos sobre o mecanismo de determinação histórica, que já adiantamos não se restringir a este âmbito primário da vida humana — uma vez que esta se revela ser um complexo de complexos, como já dizia Lukács. No entanto, supomos ser também uma hipóstase considerar a ausência de determinações na história, o que nos levaria novamente às fantasias ideológicas da filosofia idealista, ao considerar o homem como uma entidade de legado divino que deve ser venerada no altar do *libero arbítrio*.

Ainda que consideremos a influência peremptória do mecanismo de causação histórica, devemos entender que o fato de haver estas determinantes na composição da história não exclui a conformação humana de seu direcionamento. Para esclarecer, frisemos que o jogo de variáveis não exclui o fato do homem ser o sujeito

que pode operar sobre estas mesmas variáveis, delineando os contornos que assumirá a história. Assim, a história pode e deve ser considerada como um resultado, em última instância, da ação e da vontade do homem, desde que compreendido o fato de que o homem opera, mas sob determinadas circunstâncias que não são de sua livre escolha e que limitam ou potencializam vontades imersas neste movimento. Vejamos a colocação acertada de Mészáros, que pretende atacar o marxismo vulgar e algumas formas de estruturalismo, na qual evidencia que a teoria histórica de Marx não se coaduna com a visão determinista, pois o determinismo, segundo ele, nega a própria história.

> Se a história significa alguma coisa, ela tem de ser "aberta". Uma concepção histórica adequada deve, portanto, estar aberta à idéia de uma ruptura da cadeia de determinações econômicas — "reificadas", "fetichistas", "cegas, etc. (Com efeito, uma transcendência da alienação é inconcebível sem o rompimento dessa cadeia). Obviamente, tal idéia é inadmissível do ponto de vista do determinismo econômico que deve, portanto, negar a história, ao tomar sua própria posição — a-histórica — como absoluta, e transformando-a em uma suposta "estrutura permanente" (MÉSZÁROS, 2006, p. 110).

Mas a pergunta seria: até que ponto a história é aberta? E esta abertura significa algo como ausência de determinações? Como já dissemos acima, uma tal visão careceria de um senso realista e padeceria de uma ingenuidade que não se coaduna com a altura de Mészáros. Mas se o caráter aberto da história deve ser visto como uma decorrência de seu movimento dialético (mais do que um mero postulado moral, portanto), como explicar certas considerações de Marx carente deste entusiasmo visto acima, tal como a consideração abaixo.

> As relações sociais estão intimamente ligadas às forças produtivas. Adquirindo novas forças produtivas, os homens mudam o seu modo de produção e, ao mudarem o modo de produção, a maneira de ganhar a vida, mudam todas as suas relações sociais. O moinho manual dar-nos-á a sociedade com o suserano; o moinho a vapor, a sociedade com o capitalista industrial (MARX, 2001, p. 98).

Não somente estas determinações das forças produtivas — que podem ser interpretadas como padecendo de um certo excesso de Marx em determinados trechos — aparecem como um limite (frise-se: materialista) da determinação imediata humana na história. O mesmo poder ser visto também sobre a eternidade do caráter compulsório e não livre do trabalho numa flagrante concepção dualista a-histórica de

Marx, na passagem da qual partimos no primeiro capítulo. A saber, o capítulo 48 do livro III de *O Capital*.

> De fato, o reino da liberdade começa onde o trabalho deixa de ser determinado por necessidade e por utilidade exteriormente imposta; por natureza, situa-se além da esfera da produção material propriamente dita. [...] Além dele começa o desenvolvimento das forças humanas como um fim em si mesmo, o reino genuíno da liberdade, o qual só pode florescer tendo por base o reino da necessidade (MARX, s/d., p. 942).

Devemos aqui atentar — a fim de não nos confundirmos — para o fato de que a descrição desta passagem não se refere unicamente ao capitalismo ou a produção humana sob a forma do estranhamento da sociedade de classes. Quando Marx usa o termo "por natureza" ele não toma apenas uma força de expressão como referência, mas com a intenção, ao que parece, de demonstrar que esta barreira à liberdade é decorrência inexpugnável do trabalho necessário; a negação da liberdade está a ele ligada pelo fato de haver sempre uma imposição de finalidade externa ao indivíduo. Outra evidência é a seguinte parte que complementa esta passagem:

> O selvagem tem de lutar com a natureza para satisfazer as necessidades, para manter e reproduzir a vida, e o mesmo tem de fazer o civilizado, **sejam quais forem a forma de sociedade e o modo de produção**. Acresce, desenvolvendo-se, o reino do imprescindível. É que aumentam as necessidades, mas, ao mesmo tempo, ampliam-se as forças produtivas para satisfazê-las. A liberdade nesse domínio só pode consistir nisto: o homem social, **os produtores associados regulam racionalmente o intercâmbio material com a natureza, controlam-no coletivamente**, sem deixar que ele seja a força cega que os domina; efetuam-no com o menor dispêndio de energias e nas condições mais adequadas e mais condignas com a natureza humana. Mas, esse esforço situar-se-á sempre no reino da necessidade. Além dele começa o desenvolvimento das forças humanas como um fim em si mesmo, o reino genuíno da liberdade [...] (MARX, s/ d., p. 942).

A anteposição de Marx entre trabalho associado e forças cegas já denota o fato de que esta descrição já contempla a sociedade dos produtores associados, ou seja, não se trata mais de uma sociedade de classes, cujas forças e relações de produção se apresentam como estranhas e cegas. Assim, podemos notar acima que a declaração de Marx sobre a ocorrência deste estado negativo — e infenso à liberdade — da produção necessária da humanidade é eterna! "Sejam quais forem as formas de sociedade e o modo de produção"! E não só, abaixo ele indica que mesmo quando os homens já tiverem se libertado do jugo da propriedade privada e regulado coletivamente a sua

produção pelos "produtores associados" nada mudará. O que poderá se alterar é a forma desta negatividade, neste estágio, mais suavizado e com o menor dispêndio de tempo possível para esta atividade necessária, mas irrevogavelmente negativo. E aqui encontramos um elemento que não se encontra aberto, segundo a avaliação de Marx, ainda que devemos ter claro o fato de que, se for mesmo o caso, este elemento não é capaz de invalidar a assertiva de uma história aberta. Mesmo assim — e acrescentando visões de relações determinadas por forças produtivas — como então conciliar ou harmonizar tal visão contida no capítulo 48 de *O Capital* com a insistência de Mészáros de que o sistema de Marx é um sistema completamente aberto?

> O sistema marxiano, ao contrário, é organizado em termos de uma teleologia inerentemente histórica — "aberta" — que não pode admitir "fixidez" em nenhuma fase [...].
> 1) Segundo Marx, toda necessidade é "necessidade *histórica*", ou seja, uma "necessidade *em desaparecimento*" [...].
> 2) O "objetivo" da história humana é definido por Marx em termos da *imanência* do desenvolvimento humano [...] como a realização da "essência humana", da "humanidade", do elemento "especificamente humano", da "universalidade e liberdade do homem" etc. por meio da "auto-atividade prática do homem" [...] (MÉSZÁROS, 2006, p. 111).

Essa asserção de Mészáros deixa bem clara a incongruência entre a vigência de uma concepção na qual a objetivação humana por meio de sua atividade produtiva expressaria a objetivação de sua vida genérica (produto da auto-atividade) e, portanto, expressão de sua liberdade na história — tal como presente nos *Manuscritos Econômico-filosóficos* — e entre a concepção presente no livro III de *O Capital*.

Como então entender esta incongruência? A primeira vista, estaríamos compelidos a acreditar que Marx fazia uma descrição de sociedades imersas em relações estranhadas, mas vimos acima o caráter a-histórico colocado por Marx nesta característica negativa da esfera da produção necessária, na qual se descreve um movimento incessante de todas as sociedades possíveis. Estaríamos então compelidos a acreditar que há uma separação radical entre a categoria coletiva de *ser social* e a categoria singular de individualidade? Este caminho nos levaria a ponderar se Marx descrevia um processo de insuperável negatividade para os indivíduos imersos na produção necessária, enquanto as linhas que descrevem uma inevitável liberdade através da atividade produtiva (mesmo na esfera necessária) se referem à coletividade dos seres

humanos. Ou seja, a liberdade do ponto de vista do *ser social* não se aplicaria para os indivíduos imersos em sua individualidade, e inevitavelmente estes sentiriam a liberdade coletiva como opressão individual. Tal ponderação não é estranha se pensarmos que o movimento de auto-atividade, no qual o homem é capaz de criar para si um conteúdo próprio, distinto do natural e que o torna um produto de si mesmo e de suas relações, ao mesmo tempo em que expressa a liberdade do gênero que se refaz na história, só a expressa em detrimento ao indivíduo, ou seja, se ergue a partir de um movimento de condicionamento individual, salvo os raros momentos de autodeterminação e autoconsciência que podem brotar de modo estanque na vida de algumas singularidades. Se pensarmos a educação como um processo de reprodução social, no qual o conteúdo genérico é transferido para as próximas gerações de forma coerciva — dado o fato de uma forma involuntária que nos condiciona desde a infância —, teremos que considerar que esta capacidade de autoconstrução, marca indelével de nossa liberdade e nossa humanidade, se apresenta primeiramente na história como uma liberdade adstrita ao âmbito do gênero.

Todavia, achamos pouco provável que este caminho seja uma resposta totalmente adequada, uma vez que Marx não dissocia o indivíduo do ser social e ao mesmo tempo declara em algumas passagens (como nos *Grundrisse* e nos *Manuscritos econômico-filosóficos*) que, no comunismo, o desenvolvimento do indivíduo representará o desenvolvimento da sociedade e vice-versa. No interior da sociedade de classes e, portanto, no interior das relações sociais estranhadas a liberdade e universalidade do gênero só pode se manifestar como um ser estranho que condiciona e subsume as individualidades a ele submetidas. Sendo assim, é preciso investigar que elemento transitório poderá fazer coincidir a esfera singular e universal; derrubar os elementos antitéticos entre a dimensão da existência e da essência.

O que também nos chama atenção desta passagem do livro III de *O Capital* é que ela é muito similar à descrição que foi feita antes sobre o interior das relações capitalistas, ou seja, uma descrição da atividade produtiva quando conformada e determinada pelas relações sociais capitalistas. Em uma passagem de *Trabalho*

Assalariado e Capital, Marx descreve assim a atividade produtiva sob o estranhamento capitalista:

> [O trabalhador] trabalha para viver. Não considera nem mesmo o trabalho como parte de sua vida, é antes o sacrifício de sua vida. É uma mercadoria, que ele transfere a outro. Daí também, não ser o produto de sua atividade o objeto dessa atividade. O que ele produz para si mesmo não é a seda que tece, nem o ouro que arranca do fundo da mina, nem o palácio que constrói. O que ele produz para si são os salários, e a seda, o ouro e o palácio se resolvem, para ele, numa quantidade definida dos meios de subsistência, talvez num paletó de algodão, algumas moedas de cobre e um quarto num porão. E o trabalhador, que durante doze horas tece, fura, drila, constrói, quebra pedras, carrega pesos etc., considera essas doze horas como uma manifestação de sua vida, como vida? Ao contrário, a vida começa para ele quando essa atividade cessa; começa na mesa, no bar, na cama. As doze horas de trabalho, por outro lado, não têm significado para ele como tecelagem, mineração etc., mas como ganho, que o leva à mesa, ao bar, à cama (MARX *apud* MÉSZÁROS, 2006, p. 113).

A similaridade com a passagem já aludida é evidente. A idéia de vida, de liberdade e realização do ponto de vista psicológico e individual é colocada para fora da esfera produtiva ou do trabalho. Teria então Marx descrito no livro III apenas o universo do trabalho sob a sociedade de classes? Como vimos, ao julgar pelos termos e categorias usados na descrição que analisamos daquela citação, dificilmente a análise ali contida se restringiria às sociedades de classe[258]. Teria então Marx reconhecido que essa característica do trabalho necessário é um atributo da sua própria essencialidade como já nos demonstrou Zilbersheid[259] ao descrever a imanência de uma negatividade em algumas formas de trabalho considerado como *meio* e não como *fim em si mesmo*? Teria ele visto uma raiz ontológica (e não histórica) do estranhamento no trabalho da produção material na esfera das necessidades e assim sucumbido e desistido de formular teoricamente uma conciliação entre liberdade e necessidade?

Como já vimos na introdução à problemática deste nosso trabalho, consideração similar faz a tese de André Gorz, na qual ele tenta mostrar que o trabalho social comporta sempre um fator de negatividade ou de antítese à liberdade. A verdadeira liberdade e satisfação estariam, para Gorz, no terreno do trabalho autônomo

---

[258] Lembremos da "condição eterna" subjacente à todas as formações sociais.
[259] Cf. (ZILBERSHEID, 2000).

e este jamais se adequaria ao trabalho que a sociedade exige de nós. Assim, ele aposta no tempo livre para que nesse, aí sim, se exerça uma atividade plena de significação. Nota-se, contudo, que a natureza do trabalho, ou seja, o trabalho concreto envolvido no processo mesmo de fabricação de uma determinada coisa, não é tanto o óbice encontrado por Gorz à liberdade dos homens. Um mesmo trabalho, quando submetido a uma determinada fábrica, hierarquia, relações de produção, etc. pode não ter o significado positivo para o agente produtor singular.

Um ideal artesanal e uma autonomia idílica são os elementos que influenciam a lógica de Gorz para este julgamento. Em seu *Adeus ao Proletariado* ele perfaz um caminho tortuoso para criticar a tese de emancipação da teoria marxiana[260], cujo ranço politicista da análise de dominação weberiana é muito presente e determina suas conclusões negativas sobre esta avaliação da liberdade na esfera produtiva. Contudo, o que merece uma atenção, como também já identificamos no primeiro capítulo, é o fato de se valer do próprio Marx nesta parte do livro III de *O Capital* em questão. Isso não é uma mera coincidência e esta contradição de Gorz tem uma explicação justamente neste paradoxo aparentemente criado pelo próprio Marx. A avaliação de um suposto paradoxo em Marx é também compartilhado por Gorz em seu livro *Metamorfoses do Trabalho*:

> A idéia de que a liberdade (isto é, aquilo que é propriamente humano) só começa "além do reino da necessidade" [...] reencontramo-la em Marx, na famosa passagem do Livro III de *O Capital* que, **em contradição aparente com outros escritos do autor**, situa o "reino da liberdade" em um espaço mais além da racionalidade econômica (GORZ, 2003, p. 22).

Como vemos, Gorz se apega justamente no que poderíamos sugerir de visão mais pessimista de Marx — que pode coincidir com sua visão mais madura, como querem alguns: qual seja, a de que a atmosfera de negatividade, do ponto de vista

[260] Como já adiantamos o início do capítulo I deste trabalho, nosso trabalho de mestrado visou apontar as complicações da fundamentação teórica e empírica de Gorz ao criticar Marx. Seu equívoco recairia na dificuldade de perceber os desdobramentos das transformações tecnológicas que vinham ocorrendo, sobretudo na década de 80 e, do mesmo modo, perceber corretamente as irregulares manifestações particulares da evolução das forças produtivas desde o século XIX; na dificuldade de distinguir a teoria emancipatória de Marx e Engels das tentativas de implantação de um modo de produção socialista no leste europeu, URSS, China, Cuba, etc.; e por fim, na dificuldade de conciliar a tendência tecnológica da sociedade humana atual com seu ideal passadista de realização e emancipação.

individual, é inerente ao trabalho necessário. Para Gorz ainda, todo trabalho necessário tem de ser imposto e moldado pela forma de eficiência e racionalidade produtiva, e, como tal, é um trabalho heterônomo. Todo trabalho imposto pelas necessidades sociais é trabalho não realizador. No entanto, ainda que autônomo, se um trabalho é moldado pela forma avançada das técnicas produtivas será igualmente não realizador, sempre segundo ele. Seu ideal de emancipação é passadista e está ligado ao trabalho artesanal, um trabalho que se executa com maestria e na sua integralidade. Tal como o ideal de Proudhon — exposto e criticado por Marx em *A Miséria da Filosofia* — que buscava a reconstituição do trabalho que fôra fragmentado pela divisão manufatureira, Gorz buscava a mesma recomposição num trabalho manual. Assim, tanto divisão manufatureira, taylorista, fordista, do trabalho como a automação de outros processos mais cientificizados significariam para Gorz a impossibilidade de realização pelo trabalho, ou seja, a impossibilidade de ser livre e se expressar livremente pela atividade produtiva. Para ele, portanto, desenvolvimento científico e tecnológico não expressava uma potencialidade de conciliação entre a produção necessária e o desenvolvimento livre e realizador dos indivíduos. Sob todos estes aspectos, o trabalho aí representaria uma supressão da característica essencialmente criativa do homem. Daí ele se identificar com esta passagem de Marx na qual o reino da liberdade dista muito do reino da necessidade.

É justamente este ponto expresso em Marx uma clivagem com relação a antiga consideração de que o trabalho em si, despido de sua forma estranhada, representa a atividade genérica e uma auto-atividade que corresponderia à liberdade. Portanto, esta emanação efetiva de liberdade acaba cedendo lugar a uma incômoda resignação ante uma constatação de determinação na história humana, "sejam quais forem a forma de sociedade e o modo de produção".

Mas o trabalho, a exteriorização e objetivação, cumprem não somente um papel vital e ontológico. Igualmente estão de forma estreita vinculados ao que poderíamos chamar de liberdade. O movimento de exteriorização e objetivação é descrito em muitas passagens de Marx como o responsável pela formação da *essência*

genérica, o que o torna crucial para o movimento de ruptura com a determinação natural absoluta do ser social, representando por isso mesmo nossa liberdade, posto ser a manifestação de nossa universalidade, ou, como diz Feuerbach, a universalidade de nossa consciência. Uma universalidade que garante a manifestação do homem em todas as direções. Nessa relação ativa com o mundo escaparia de sua predeterminação natural. Sua atividade é lúcida e, como tal, sua vontade ativa, representa a liberdade de suas escolhas e, antes disso, a liberdade de se auto-criar.

> O homem faz da sua atividade vital mesma um objeto da sua vontade e da sua consciência. Ele tem atividade vital consciente. Esta não é uma determinidade (*Bestimmtheit*) com a qual ele coincide imediatamente. A atividade vital consciente distingue o homem imediatamente da atividade vital animal. Justamente, [e] só por isso, ele é um ser genérico. Ou ele somente é um ser consciente, isto é, a sua própria vida lhe é objeto, precisamente porque é um ser genérico. Eis por que a sua atividade é atividade livre" (MARX, 2004, p. 84).

Isso guarda uma grande aproximação com parte do que diz Feuerbach em seu livro *A Essência do Cristianismo*[261]. A liberdade aqui seria um princípio manifestado na atividade humana consciente, porque esta atividade é objeto e realização de uma vontade *a priori*. O homem seria livre porque em sua atividade produtiva tem como objeto de trabalho não somente a natureza, mas indiretamente — num primeiro momento — a si mesmo, sendo capaz de se construir ao longo de sua história, tendo nela nada mais que a expressão de sua autoconstrução. Como diz Marx nestes seus *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, somente um ser que tem a si mesmo por objeto numa atividade consciente é um ser genérico e, portanto, livre. Mas disso decorrem alguns problemas que aqui demarcaremos. O primeiro deles é o fato de que nesta obra, Marx se aproxima de uma visão rousseauniana de liberdade natural. Nestes *Manuscritos* de Marx, a liberdade aparece como um princípio, um *a priori* que ao longo da história é negado pelo estranhamento no interior das sociedades de classe. A história, entendida

---

261 O autor abre seu livro esclarecendo: "[...] qual é esta diferença essencial entre o homem e o animal? A resposta mais simples e mais comum, também a mais popular a esta pergunta é: a consciência — mas consciência no sentido rigoroso; porque consciência no sentido de sentimento de si próprio, de capacidade de discernimento sensorial, de percepção e mesmo de juízo das coisas exteriores conforme determinadas características sensoriais, tal tipo de consciência não pode ser negada aos animais. Consciência no sentido rigoroso existe somente quando, para um ser, é objeto o seu gênero, a sua qüididade" (FEUERBACH, 1997, p. 43).

assim, seria a luta pela reconquista da liberdade perdida. Esta ilação, contudo, se mostra equívoca se comparada com o amadurecimento de Marx a respeito desta questão em textos como *A Ideologia Alemã*. Aqui, sua guinada materialista já se torna visível e demarca uma substancial transformação no que tange ao princípio de liberdade e generalidade humana. Uma primeira distinção está já na colocação da prioridade do "produzir seus próprios meios de existência" em detrimento da "consciência" como fundamento de distinção homem / animal.

> Pode-se distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião ou pelo que se queira. Mas eles mesmos começam a se distinguir dos animais tão logo começam a *produzir* seus meios de vida, passo que é condicionado por sua organização corporal. Ao produzir seus meios de vida, os homens produzem, indiretamente, sua própria vida material (MARX & ENGELS, 2007, p. 87).

A segunda distinção se reflete no fato de considerar a consciência como produto histórico, e não um dado *a priori*. É preciso, pois, apontar e denunciar alguns traços idealistas que ainda persistiram nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, traços que igualmente acompanharam mesmo o radical sensualista Feuerbach. Assim diz Marx já na sua compreensão materialista da história que marca suas obras de 1845:

> Desde o início, portanto, a consciência já é um produto social e continuará sendo enquanto existirem homens. A consciência é, naturalmente, antes de tudo a mera consciência do meio sensível *mais imediato* e consciência do vínculo limitado com outras pessoas e coisas exteriores ao indivíduo que se torna consciente; ela é, ao mesmo tempo, consciência da natureza que, inicialmente, se apresenta aos homens como um poder totalmente estranho, onipotente e inabalável, com o qual os homens se relacionam de um modo puramente animal e diante do qual se deixam impressionar como o gado; é, desse modo, uma consciência puramente animal da natureza (religião natural) — e, por outro lado, a consciência da necessidade de firmar relações com os indivíduos que o cercam constitui o começo da consciência de que o homem definitivamente vive numa sociedade. **Esse começo é algo tão animal quanto a própria vida social nessa fase; é uma mera consciência gregária, e o homem se diferencia do carneiro, aqui, somente pelo fato de que, no homem, sua consciência toma o lugar do instinto ou de que seu instinto é um instinto consciente**. Essa consciência de carneiro ou consciência tribal obtém seu desenvolvimento e seu aperfeiçoamento ulteriores por meio da produtividade aumentada, do incremento das necessidades e do aumento da população, que é a base dos dois primeiros (MARX & ENGELS, 2007, p. 35).

Nesse momento, já não podemos tomar o antigo pressuposto de Marx a respeito da liberdade como decorrência de um ato volitivo e consciente, como se tanto

consciência como vontade aparecessem desprovidas de determinação. Como se o instinto tivesse sido mitigado pela *lucidez* de sua atividade vital desde o início. Não crer numa elevação gradual e histórica da consciência e da liberdade é um erro retificado pelo próprio Marx ao longo de suas obras. Daí também o reconhecimento abaixo de Avelino Oliveira sobre este amadurecimento da liberdade, colocada antes como pressuposição nos *Manuscritos*.

> Note-se que, ao denunciar a necessidade de supor premissas não legitimas dentro do próprio contexto argumentativo, Marx, de certa forma, está também fazendo um balanço de seus *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, onde a determinação do trabalho alienado só foi possível graças à introdução externa do parâmetro da auto-realização pelo trabalho. Portanto, a crítica a Proudhon servia-lhe também como possibilidade de redirecionar seu próprio procedimento metodológico (OLIVEIRA, 1997, pp. 102-3).

Dentro deste contexto,

> [...] Marx viu-se na necessidade de recorrer à liberdade como pressuposição e, portanto, parâmetro afirmativo de avaliação do conjunto da produção capitalista, onde a liberdade não era reencontrada como retorno sobre si do sujeito produtor. No entanto, o próprio fato de tomar o modelo auto-reflexivo da liberdade causava-lhe certo embaraço, à medida que este próprio conceito era injustificável dentro da rede conceptual do capital, emergindo abruptamente na argumentação como elemento externo à rede de reflexão (OLIVEIRA, 1997, p. 148).

Mas outra coisa permanece. No fato do homem ser objeto de si e de sua prática se evidencia a historicidade de si mesmo e também de sua consciência, ao mesmo tempo evidencia que o homem não é, mesmo no início, uma pura coincidência para com o restante da natureza, presa de mecanismos rígidos e inexpugnáveis.

Para os *Manuscritos econômico-filosóficos*, manifestar essa universalidade objetivando-a em nossa produção é a marca indelével de nossa liberdade, pois que não se encontra limitada ou constrita a nenhuma particularidade instintiva, senão como primeiro impulso. As direções da objetivação humana não são instintivas e por isso não são, como sabemos, determinadas naturalmente, daí supor-se a liberdade de forma genérica negada pelo estranhamento. Mas neste caso apenas aparentemente, aos olhos dos indivíduos que a sentem como potência estranha. Para estes *Manuscritos de 1844*, vale lembrar também, essa manifestação objetiva, essa atividade de exteriorização não se encontra reduzida à atividade ou manifestação puramente teórica. É uma expressão

da sua consciência, mas, antes de tudo, só se efetiva de forma prático-sensível, numa objetividade que passa a ser apropriada e, assim, deixa de expressar o homem que trabalha.

Mas, como estamos tentando argumentar, a liberdade não se encontra como princípio metafísico (do ponto de vista temporal) que precede a história e, como veremos, não se encontra dada como algo acabado. E em sendo histórica se confunde com todos os momentos de posição do homem enquanto ser que se constrói, tal como veremos também. Ela marca a *genericidade* do homem e, por isso, é uma distinção dada, como dissemos, em potência naturalmente, — visto que foi o elemento evolutivo, o caminho evolutivo, encontrado pela espécie humana ao sobrepujar os mecanismos da seleção natural — mas apenas em um ser que engendra uma consciência genérica. Assim, a liberdade também não é metafísica do ponto de vista do espaço e da totalidade do *ser*. A natureza é marcada pela determinação de leis e propriedades e — querem alguns também — não somente por esta necessidade, mas pelo acaso. Nenhum destes dois casos se confunde com a liberdade e, por isso, ela não está presente como elemento metafísico *a priori*. Se há pura determinação (necessidade) a vontade não se manifesta e, portanto, a liberdade não se apresenta. O "acaso", que para alguns seria a quebra desta cadeia causal necessária, também não representa a essência da liberdade, posto que faltam aí uma vontade e uma direção imanentes. A vontade realizada como livre determinação (ainda que no espaço e interior da causalidade) só se apresenta, pois, na presença de uma *teleologia* autônoma. Portanto, se apresenta como evolução gradativa que exige a presença de um *sujeito* que a eleva junto consigo, quando de simples *consciência-de-si* passa a ser *consciência-para-si*. Cada etapa nesta direção é uma etapa rumo ao aperfeiçoamento da liberdade, posto que esta capacidade autopoiética só se realiza em plenitude na presença de uma autoconsciência, ou seja, como dissemos, no momento de uma *consciência-para-si* e juntamente da capacidade de efetivar este poder de forma a que a direção coletiva não implique na completa desrealização do indivíduo.

> [...] Realizado o salto ontológico por intermédio do trabalho, o ser social vai se constituindo como um ser que se caracteriza pela atividade, pela socialidade, pela universalidade, pela consciência e pela liberdade. [...] Esses

> traços — constituintes da essência humana — o acompanharão, também sofrendo modificações, por todo o tempo da sua existência. Nesse sentido, o tornar-se homem do homem implica, essencialmente, ser ativo, isto é, criar objetos, criar um mundo cada vez mais amplo, criar-se a si mesmo e de um modo cada vez mais rico, mais multifacetado, mais complexo; tornar-se cada vez mais consciente e mais livre e, com isto, cada vez mais senhor do seu próprio destino (TONET, 2005, p. 100).

O estranhamento é um entrave, sobretudo a esta formação de uma *consciência-para-si*. Como Marx também nos fala nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, havendo apropriação e separação produtor/produto essa manifestação da liberdade e universalidade aparece como uma manifestação estranha, uma potência que se volta contra seu demiurgo e, portanto, aparece como estranhamento universal. Nesse contexto o que era uma vantagem do homem sobre o animal se torna a sua desvantagem e, por que não dizê-lo, expressa a carga de heteronomia do indivíduo frente ao todo social.

> Conseqüentemente, quando arranca do homem o objeto de sua produção, o trabalho estranhado arranca-lhe sua *vida genérica*, sua efetiva objetividade genérica e transforma a sua vantagem com relação ao animal na desvantagem de lhe ser tirado o seu corpo inorgânico, a natureza.
> Igualmente, quando o trabalho estranhado reduz a auto-atividade, a atividade livre, a um meio, ele faz da vida genérica do homem um meio de sua existência física. (MARX, 2004, p. 85)

De uma liberdade efetiva, ainda que sob a ótica da generalidade do ser, a atividade representa agora uma mera potencialidade não efetivada ou, o que é pior, representa uma atividade de estranhamento.

> Assim, a força libertadora potencial das novas capacidades produtivas é desperdiçada. A esfera dos poderes estranhos a que o homem está sujeito, como diz Marx, é *ampliada*, ao invés de ser reduzida. (MÉSZÁROS, 2006, p. 143)

Como já dissemos, o trabalho é ponto de inflexão que determina a nossa passagem do reino puramente natural para o social e, igualmente, fundamento ontológico e genérico de nossa liberdade. Assim, se o estranhamento é uma deformidade da exteriorização e se ele provoca efeitos deletérios no fenômeno da objetivação humana, seria correto sugerir — se concordarmos com a expectativa do trabalho representar a liberdade humana — que o estranhamento provoca um bloqueio momentâneo à liberdade ou que esta característica genérica deixa de ser igualmente

característica de todos os representantes singulares da humanidade. Ou seja, se antes do estranhamento não há oposição entre indivíduo e ser genérico, na vigência do estranhamento estes pólos se tornam conflituosos e por vezes opostos. Do mesmo modo, podemos pensar que no interior deste estranhamento a liberdade pode ainda ser vista como um movimento incessante do *gênero humano* frente à natureza, mas já não podemos vislumbrar a mesma expectativa para o *indivíduo* imerso nestas relações sociais estranhadas, uma vez que a generalidade e suas conquistas deixam de representar a expressão e manifestação de sua vida singular. Se isso é correto, temos de ver o estranhamento como um fenômeno que entra em conflito com uma suposta liberdade no âmbito individual, ainda que possamos considerar que sua relação com o *ser genérico* permita ainda preservá-la. Uma outra forma de explicar ou demonstrar isso seria considerar que o indivíduo só constitui sua independência — sempre relativa — frente a natureza caindo em nova dependência, desta vez social. E a constrição social é um processo fundamental para garantir a primeira forma de independência, como sempre, relativa.

Neste ponto, abre-se uma nova discussão a respeito desta passagem das constrições naturais para uma maior expressão de liberdade por parte do gênero humano. Na passagem abaixo, a estimativa dada por Marx acerca do que representa a exteriorização em termos de liberdade parece ser distorcida ou dilatada na concepção de Mészáros para uma outra relação, na qual estaria colocada a limitação da liberdade não pela privação dos indivíduos frente às determinações sociais e não pelo fato do produto não mais retornar, como forma de fruição mediata ou imediata, ao sujeito, mas pela produção de carências artificiais.

> O que temos de sublinhar aqui é que, devido à artificialidade de um grande número de necessidades criadas pelas relações capitalistas de propriedade, a questão de sabermos se a liberdade humana progrediu ou não em relação à natureza teve de ser respondida por Marx com uma negativa (MÉSZÁROS, 2006, p. 143)

Uma primeira questão pertinente seria indagarmos sobre a relação existente entre liberdade e carências artificiais ou genuínas. Qual o sentido de opor a liberdade ao fato da criação de carências serem genuínas ou não? Mas o fato talvez mais relevante

aqui seria o de compreender se há ou não possibilidade de determinação do indivíduo frente a escolha da atividade e forma da atividade, e igualmente teria mais relevância entendermos o que podemos compreender por uma "carência genuína"[262]. Consideremos que essas carências criadas historicamente não sejam humanizadoras abstratamente, mas sim que sejam humanizadoras numa relação ontológica do homem enquanto *ser social*. Ou seja, não representam a humanidade isolada na fruição do indivíduo igualmente isolado, mas representam ontologicamente a humanidade do gênero em potência. Essa humanização pelas carências criadas não obedece a esta determinação pelo fato de representarem benefícios ou malefícios para a espécie humana ou demais espécies no planeta, como quer aparentemente Mészáros. Simplesmente deve ser vista como diferenciações culturais quantitativas que se elevam na história humana e que nos distingue de forma qualitativa dos demais animais em cada carência criada[263].

Assim, uma objetivação ou uma carência histórica[264] não é humanizadora em si mesma ou pela "positividade moral" atribuída ao seu uso ou conteúdo (seus

---

[262] Se entendemos aqui o "humano" como ser restrito à natureza, uma "carência genuína" só poderia recair às necessidades primárias e que se constituem como necessidades vitais herdadas. Por óbvio, esta redução está distante do modo como Marx enxerga o fenômeno social e, por isso, uma suposta "carência genuína" recairia na ligação destas carências produzidas que dizem respeito às relações sociais vigentes, suas reais produtoras, o que de fato não esclarece muita coisa, posto que toda carência produzida diz respeito à estas relações sociais, mesmo a guerra, bombas, e qualquer outra sorte de carências "supérfluas" que se queira aqui listar como demonstração inequívoca da degenerescência da produção capitalista. Como pensamos, a produção capitalista e sua degenerescência não podem ser atacadas estabelecendo-se um quimérico fundamento que tenta atribuir de forma exógena e axiológica o que seja ou não "genuíno", pois genuinamente humano é tudo o que o homem produz, assim como estas necessidades criadas. Afinal, todas, excetuando apenas as carências naturais, são criadas e, portanto, humanas.

[263] Mesmo a tão decantada (por sua destrutividade evidente) bomba atômica, não deixa de representar, *stricto sensu*, um produto humano, cuja nocividade manifesta e evidente, tal como todos os demais produtos bélicos, de tortura, etc., não retira deste produto a característica de ser uma agregação histórica ao patrimônio cultural humano — por mais que isso não seja motivo de orgulho para nós. Os termos "humanidade" ou "civilidade" não podem nos iludir e só podem ser vistos como positividade para os positivistas e para os ingênuos que nutrem uma visão idílica de história. É justamente por condenar certas objetivações humanas como espúrias, inautênticas e inumanas é que dizemos que Mészáros acaba se tornando refém desta prisão axiológica, uma vez que crê que a produção de carência deve corresponder a um julgamento moral para ser caracterizada como sendo uma produção legítima de humanidade.

[264] Devemos considerar que qualquer carência histórica é uma carência criada no tempo. Portanto, a rigor, todas as necessidades criadas são artificiais. Da forma como Mészáros coloca essa questão na

supostos benefícios para a elevação humana ou suposta virtude — consideração esta que possui uma grande carga de valores). Além do mais, se procedemos por uma visão dialética do mundo e se o concebemos como o resultado de contradições internas, como poderemos ter a pretensão de encontrar uma positividade pura ou uma negatividade pura em cada objeto humano e em cada produção de carência? Atribuir valores absolutos a objetos e a carências nos parece ser um resultado de uma visão moral sobre a realidade e, mais que isso, uma visão pouco dialética. Ao contrário, o caráter humanizador deve ser destacado do fato da carência criada representar uma nova manifestação humana na natureza e uma manifestação não natural do homem, pois expressa uma expansão interior (expansão esta ilimitada) outrora inexistente; um elemento a mais no universo que, não sendo direta e naturalmente determinado, só pode ser humano; uma agregação à interioridade social do homem. O suposto caráter "humano" no sentido de virtuoso só poderá se manifestar em cada momento, condicionado por cada peculiaridade histórica que lhe determina sua função social, ou seja, nesta sua relação da parte com o todo social.

É claro que nem toda carência ou produto humano encontra desde sempre uma positividade. Há algumas carências e produtos (o primeiro resultado do segundo) claramente nocivos ao homem e seu meio natural ou mesmo serem resultados de mecanismos ardilosamente criados com vista à reprodução e acumulação de capital. O capital promove uma verdadeira inversão na produção humana e a finalidade da produção se torna não o valor de uso, mas o valor de troca. A utilidade e benefício de um produto subsumem ao valor e à reprodução de capital. Mas em qualquer caso não devemos esquecer que, descontado o resultado e a finalidade num determinado momento, resta a agregação ao patrimônio cultural da espécie e, portanto, uma possibilidade de novos usos e nova elevação desse grau de humanidade frente à humanidade rudimentar. Não pode haver uma avaliação axiológica deste processo, sob

---

citação acima nos remete à idéia de que o termo "artificial" não se aplica a todas as carências históricas, mas somente àquelas de conteúdo nocivo e supérfluo, ao que parece. O termo aparece, pois, envolto de um sentido vulgarmente pejorativo e valorativo ilegítimo ao tratamento puramente científico dessa questão.

pena de não encontrarmos seu fundamento e tornar o conteúdo desse processo humanizador sempre relativo, pois ao se avaliar abstratamente (em separado) cada elemento ou produto (carência), haverá sempre divergências quanto ao seu verdadeiro benefício para este ou aquele homem e esta ou aquela cultura ou mesmo este ou aquele período histórico[265]. Neste sentido Maquiavel tem um pouco a nos ensinar aqui sobre como quebrar a lógica maniqueísta (e formal) tão avessa à dialética. O mesmo raciocínio aqui vale para o conhecimento humano e, igualmente, suas objetivações[266].

> Nenhum avanço do conhecimento humano é em si reacionário ou negativo, já que tudo depende de como o homem o utiliza como ser social: uma mesma descoberta pode ser utilizada pelo homem para abrir caminho a um novo paraíso ou a um novo inferno muito pior do que aquele que conhecemos até agora. Mas em hipótese alguma podemos admitir que o temor de que abuse do conhecimento humano leve à proibição deste conhecimento (SCHAFF, 1995, p. 24).

Para exemplificar o raciocínio desta dificuldade de atribuição universal de valores em abstrato, poderíamos argumentar exaustivamente sobre os benefícios da ingestão de carne bovina para o bom funcionamento do organismo humano, mas dificilmente convenceríamos um hindu a compartilhar de nosso ponto de vista. Ainda que apelemos para o argumento de que nosso ponto de vista é científico enquanto que o dele é meramente religioso, haverá sempre uma possibilidade de ser apregoar que a ciência tem opiniões divergentes quanto a estas pesquisas, como por exemplo a ingestão de carne vermelha ou uso indiscriminado de antibióticos. A noite de São Bartolomeu dificilmente seria reivindicada como um marco importante para os protestantes franceses (huguenotes). Difícil seria também convencer a um ambientalista de que o uso de automóveis é algo humano ou que o ar condicionado é uma carência legítima nos países quentes. E isso nos ensina que não há, nestas questões, um valor absoluto que possa ser discutido isoladamente. Um valor jamais poderá ser absoluto pelo fato de que seu conteúdo, por mais que apele à racionalidade, acaba se revelando

---

[265] Não para menos, encontramos vários usos civis e até benéficos de pesquisas adstritas e iniciadas nos setores militares, que tinham inicialmente uma função claramente destrutiva ou bélica.

[266] Demarcar esse raciocínio será importante para a discussão que vem a seguir sobre as possibilidades vistas por Marx para o homem escapar ao estranhamento.

uma construção arbitrária e moral quando desligada da sua relação de integralidade com o todo social, no espaço e no tempo[267].

Do exposto, só podemos então concluir que se a criação capitalista de carências fira a liberdade isso só pode se dar pelo fato de haver aí uma imposição heterônoma de uma finalidade externa à atividade humana. Algo, aliás, igualmente não restrito ao capitalismo. A reprodução de uma realidade social exigirá sempre o trabalho necessário, imposto pela própria necessidade de reprodução das condições vigentes, ainda que passível sempre de ampliação e transformação que podem e devem estar sob julgamento desta mesma sociedade tornada agora consciente destas tarefas.

Para pensar em termos prático-sensíveis e voltarmos à nossa discussão sobre liberdade na esfera produtiva, não é preciso muito esforço para saber que a imposição a um escravo, por parte de um faraó, da construção de uma pirâmide não deve ter representado àquele uma necessidade interna, ou seja, um impulso interior ao produtor imediato. Mas podemos pensar nestes termos sobre a restrição da liberdade na exteriorização? Nos *Manuscritos Econômico-filosóficos*, como vimos, Marx diz que a atividade humana é livre porque expressa a vontade humana consciente e não era, portanto, decorrência de um impulso natural, instintivo. Assim, se levarmos em conta a vontade do indivíduo produtor inegavelmente a atividade do escravo ou mesmo a atividade de um trabalhador assalariado não representa a sua liberdade. Mas se levarmos em conta a indicação que a liberdade está na possibilidade de manifestação universal de sua essência genérica, como negar que a finalidade da teocracia egípcia representasse também a universalidade do gênero humano? A finalidade, nesse caso, é externa ao produtor, mas não ao *ser social*. A atividade do proletário é *meio* e não *fim*, mas ainda serve aos propósitos de universalidade do *ser genérico*.

---

[267] Em termos práticos isso não se torna um impeditivo de tomada de decisões e avaliações. Em certos momentos é preciso arcar com o ônus de agir num contexto nebuloso, sem que todas as formas apareçam como nítidas. O mesmo vale para evitarmos cair na tão estimada, pelos céticos, *ataraxia*, contemplando impávido o caos, ou ainda cair na situação pouco prudente de suspensão de juízo *epoché*. Nossas considerações não justificam uma contemplação diante de atrocidades que podem ser evitadas, ainda que não se conheça por completo seus resultados.

> Ao caracterizar essas possibilidades máximas de vida humana, num dado contexto histórico, a concepção histórico-social busca, ao mesmo tempo, compreender as causas da alienação, ou seja, do fato de que a vida da maioria das pessoas não apenas se distancie muito dessas possibilidades, como também, em muitos aspectos, esse distanciamento seja parte justamente do processo que tem, como resultado, o desenvolvimento do gênero humano às custas dos indivíduos. A alienação não tem, na teoria da história de Marx, uma função exclusivamente negativa. O fato de toda a concepção da história em Marx estar direcionada para a superação da história alienada, para a superação da "pré-história", não impediu que Marx visse a função humanizadora da alienação. Em outras palavras, a alienação dos indivíduos, em relação às possibilidades de vida humana, tem sido na "pré-história", uma das condições do processo de desenvolvimento do gênero humano. Assim, a caracterização do que é o gênero humano, num determinado momento da história, está intimamente associada, na concepção histórico-social, à busca de universalização das possibilidades de vida humana a todos os indivíduos (o que não deve ser confundido com eliminação da diversidade de formas de vida e de valores, mas sim transformação dessa diversidade em algo que resulte de uma livre escolha e não das relações sociais alienadas) (DUARTE, 1999, pp. 68-9).

Julgar o conteúdo de uma objetivação em um determinado momento não proporciona uma avaliação profícua para a compreensão maior do que pode representar em termos históricos tal coisa. A impossibilidade epistemológica e cognitiva absoluta não nos faculta uma visão tão ampla assim de história e igualmente no que tange as possibilidades e implicações de uma determinada objetivação. Fazer uma avaliação *post festum* pode proporcionar um maior grau de consciência a este respeito, mas ainda padece de limitações dadas pela contingência do período e ainda pela peculiaridade da posição axiológica de um determinado sujeito. Ainda, a seguinte passagem de Mészáros coloca o caráter de liberdade no elemento de universalidade da produção, na própria "socialidade", o que permitiria ver a liberdade numa relação coletivista da sociedade, mas também nas vontades de uma teocracia caprichosa.

> Marx descreve o homem como "um ser *universal*, e por isso livre", e o poder que lhe permite ser assim é derivado da *socialidade*. Isso significa que existe uma conexão direta entre liberdade, como universalidade do homem, e *socialidade*. (MÉSZÁROS, 2006, p. 145)

Talvez Mészáros não se dê conta de que se a liberdade está fundada exclusivamente nessa "socialidade" universalizante não há nenhuma indicação de que esta universalidade recebe um julgamento quanto ao valor intrínseco destas objetivações universais e sociais. Não poderia assim estabelecer a ilação de que é o

"caráter artificial" de algumas universalidades que privam a efetivação da liberdade humana. Do mesmo modo, a liberdade entendida como atividade universal e consciente[268] simplesmente não teria sua vigência cancelada ou obstaculizada no interior das sociedades de classe. A universalidade ocorre em detrimento da pobreza e unilateralidade do seu produtor imediato. A universalidade pode inclusive ser uma imposição externa — por parte da classe dominante e seus caprichos — ao produtor direto, sem que represente uma unilateralidade ou artificialidade infensa à liberdade. Deveríamos, então, ficar com a primeira visão. Qual seja, que a liberdade da atividade produtiva humana só existe se ela representa a vontade do produtor imediato. Mas, em sendo assim, caímos em uma nova aporia. Afinal, se há de haver liberdade na produção no interior das relações sociais comunistas ela deveria expressar também a vontade do produtor direto. E isso só se conseguiria com uma completa coincidência entre necessidades de reprodução e incorporação destas necessidades por parte do produtor. Este processo não poderia ser coercivo e as supostas internalizações mediante uma educação coletivista não contornaria o obstáculo de uma imposição de necessidades a partir do exterior. A necessidade externa de reprodução social ou mesmo coletiva, neste caso, tem para o produtor direto o mesmo efeito da necessidade exterior do faraó para com o escravo. De qualquer forma, necessidade coletiva internalizada artificialmente ou necessidade (veleidades) da teocracia egípcia, representam, para o produtor direto, a mesma vontade externa e restrição de liberdade na atividade produtiva (trabalho necessário), mas isto se entendermos liberdade como posição absoluta manifesta e emanada pelo indivíduo, ou seja, liberdade entendida abstratamente como fazem os estatutos jurídicos e políticos burgueses.

Mas não estaria aqui o fundamento da passagem do livro III de *O Capital*? O reino da liberdade está para além do reino da necessidade! A chave do recuo de Marx

---

[268] A falta de consciência do produtor direto não pode ser apreendida como ausência desta na objetivação, pois a divisão social do trabalho tende a apagar o papel da consciência deste produtor, mas não da concepção total no interior do trabalhador coletivo ou mesmo da classe dominante. Assim como a operação automática da máquina que aparece ao trabalhador como dinâmica estranha não deve apagar o extremo nível de consciência que se funda nos processos cientificizados por parte de seus engenheiros e cientistas.

nesta passagem do livro III poderia ser vista nessa consideração: de que inevitavelmente haverá uma imposição de finalidades exteriores ao produtor direto e individual.

Do mesmo modo que em *Trabalho Assalariado e Capital*, uma passagem dos *Manuscritos Econômico-filosóficos* demonstra inequivocamente o caráter heterônomo e desprovido de satisfação (manifestação da liberdade) no trabalho estranhado; a qual o liga ao *reino da necessidade*. Afinal, o estranhamento do trabalho consiste no fato de que o trabalho "não pertence ao seu ser", ou seja, o trabalhador "não se afirma, portanto, em seu trabalho, mas nega-se nele, [...] não se sente bem, mas infeliz, [...] não desenvolve nenhuma energia física e espiritual livre, mas mortifica sua physis e arruína o seu espírito" (MARX, 2004, pp. 82-3)

Isso demonstra como no interior do estranhamento o trabalho perde completamente sua característica de atividade auto-realizadora e livre, pois cria uma potência estranha que se volta contra o produtor (no caso capitalista, o capital). Mas se a mesma característica é vista então no final do livro III de *O Capital* isso não significa que Marx vislumbra a eternização do estranhamento ou, o que é mais provável, que a imposição necessária e externa de finalidades (mesmo coletivas e sociais) sempre comportará e implicará numa perda do sentido realizador e libertador. Afinal, quando cessa o estranhamento e a apropriação privada, a potência engendrada, mesmo às custas da autonomia individual no *lócus* específico do trabalho, o produto social deixa de se voltar contra o criador. Ao contrário disso, se consolida como o suporte necessário para o próprio desenvolvimento individual. Contraditoriamente, a subsunção do indivíduo frente a uma universalidade dominante permite a este mesmo indivíduo — uma vez despido das relações estranhadas — se comportar para si como um ser livre que seja capaz de se enriquecer e, assim, dirigir e construir sua própria vida.

> Cada um desses processos (elaboração plena do interno ao ser humano, objetivação universal do ser humano, destruição dos objetivos unilaterais determinados) constitui um passo no sentido da humanização, isto é, da universalização e da liberdade do homem (tanto o ser genérico quanto cada ser humano em sua individualidade). Em cada um desses processos Marx mostra a forma alienada como ele se realiza na sociedade burguesa, na qual a elaboração plena do interno aparece como esvaziamento pleno (o humano genérico nunca teve um desenvolvimento tão grande da subjetividade

> humana, ao mesmo tempo que nunca uma sociedade conseguiu formas tão eficientes de anulação total da individualidade); a objetivação universal do ser humano aparece como alienação universal (o ser humano nunca pode objetivar-se de forma tão ampla, em termos extensivos e intensivos, e, ao mesmo tempo nenhuma sociedade conseguiu o que o capitalismo conseguiu: estender suas relações alienadas para praticamente todo o planeta e todas as esferas da vida humana) (DUARTE, 1999, pp. 95-6).

É nesse sentido que temos que entender a passagem para um plano no qual indivíduo e sociedade deixam de representar momentos antagônicos e no qual o pleno desenvolvimento de um é condição indispensável para o pleno desenvolvimento do outro. É o que podemos entender por *comunismo*, já estruturado nesta dissolução de momentos antagônicos, ainda que uma dissolução não simplista que se poderia ter.

> O *comunismo* na condição de supra-sunção (*Aufhebung*) *positiva* da *propriedade privada*, enquanto *estranhamento-de-si* (*selbstentfremdung*) *humano*, e por isso enquanto *apropriação* efetiva da essência *humana* pelo e para o homem. Por isso, trata-se do retorno pleno, tornado consciente e interior a toda riqueza do desenvolvimento até aqui realizado, retorno do homem para si enquanto homem *social*, isto é, humano. Este comunismo é, enquanto naturalismo consumado = humanismo, e enquanto humanismo consumado = naturalismo. Ele é a *verdadeira* dissolução (*Auflösung*) do antagonismo do homem com a natureza e com o homem; a verdadeira resolução (*Auflösung*) do conflito entre existência e essência, entre objetividade e auto-confirmação (*Selbstbestätigung*), entre liberdade e necessidade (*Notwendigkeit*), entre indivíduo e gênero. É o enigma resolvido da história e se sabe como esta solução (MARX, 2004, p. 105).

No âmbito do trabalho que precisa ser executado para a continuidade da reprodução social o que se pode fazer no máximo é adequar esta atividade necessária às condições dos produtores (Marx não menciona, mas poderíamos sugerir: tornar a atividade mais atrativa e automatizada quando oferecer penúria física; privilegiar autonomia relativa e criatividade garantindo atendimento a necessidades e metas; mediar pela ciência a produção, etc.) e reduzi-la a um mínimo. Com respeito ao indivíduo, o que temos com estas transformações qualitativas é a necessidade premente de desenvolver e educar ao máximo os indivíduos sob estas relações sociais que buscam supra-sumir o estranhamento. Quando os obstáculos sociais que opõem indivíduo e gênero forem superados, ou seja, quando, graças ao alto nível de riqueza em amplo sentido, a produção social representar forma de enriquecimento individual a tal ponto de dotá-lo de consciência e meios para dirigir sua própria construção, podemos aí falar da superação da oposição entre *indivíduo* e *ser genérico*. Enquanto a universalidade estiver

oposta ao pleno desenvolvimento individual, a liberdade — do ponto de vista do indivíduo — não passará de aspiração metafísica e ideológica. O movimento de objetivação não é a antítese posta do desenvolvimento livre do indivíduo, mas antes, seu fundamento.

> Ao longo da história, através da atividade social e consciente do conjunto dos homens, o processo de objetivação humana se desenvolve no sentido da efetivação da universalidade e da liberdade do gênero humano. Assim, na formação do indivíduo, será alienador todo processo que resultar na não-efetivação, na existência individual, das possibilidades historicamente produzidas de objetivação consciente, social, livre e universal. [...] Tudo o que impeça os indivíduos de realizarem, em sua existência, as possibilidades de objetivação do seu ser de forma universal e livre, é parte da reprodução da alienação, isto é, das relações sociais de dominação (DUARTE, 1999, p. 97).

Mas para superar este estado de coisas é preciso que se efetive na vida dos homens uma rica base material a dar sustentação a esta radical transformação[269]. E estas transformações substanciais não ficaram de fora da análise de Marx, apenas ficaram suspensas aqui nestas considerações nada sistematizadas do livro III de *O Capital*. Marx teria deixado a ousadia dos *Grundrisse* aqui, talvez porque não se tratava aqui de descrever o processo universal de constituição do humano e, conseqüentemente, da liberdade. Lá naqueles rascunhos, assim como se consolidam hoje, as conquistas científicas e tecnológicas abrem muitas possibilidades de transcendência desse imperativo. Muitas destas transcendências só não são estimuladas e aplicadas por não propiciarem os atendimentos de interesses ou até mesmo colidirem com o imperativo

---

[269] O capitalismo, como modo de produção revolucionário, construiu de forma paradoxal esta base. Como disse Marx, retirou o homem de seu isolamento, atou-os ao mercado mundial e operou uma base que efetiva a universalidade dos homens de modo nunca antes visto. Assim expõe Newton Duarte este movimento contraditório: "[...] Os indivíduos universalmente desenvolvidos são produto da história, isto é, resultam do processo histórico através do qual os homens criam determinadas relações sociais, a elas se submetem de forma alienada e superam essa alienação submetendo ao seu controle coletivo essas relações e transformando-as. [...] Marx mostra que esse processo exige a criação das condições objetivas e subjetivas para a universalidade da vida dos indivíduos, criação essa que se efetiva no capitalismo, mas de forma alienada, pois a universalidade se realiza através da universalização das relações capitalistas alienadas. A universalização da relação mercantil cria os pressupostos objetivos e subjetivos para a individualidade livre e universal, que, entretanto, só se tornará atributo constitutivo da vida de todos os indivíduos, com a transformação das relações sociais, de relações 'naturais', isto é, relações sociais em-si, em relações sociais-humanas, isto é, relações sociais para-nós. A universalidade e a liberdade do gênero humano poderão, assim, ser construídas não mais às custas da vida dos indivíduos" (DUARTE, 1999, pp. 93-4).

de lucratividade da lógica capitalista. Assim, passemos a uma breve avaliação desta problemática a partir dos *Grundrisse*[270].

> A grande herança [*hazaña*] histórica do capital está em haver *criado* este *mais-trabalho*, este trabalho, este trabalho supérfluo visto através do simples valor de uso, da mera subsistência. Seu papel histórico se cumpre desde o momento em que, ao desenvolver-se as necessidades, se converte em necessidade geral o mais-trabalho, depois de cumprir este limite do necessário, fazendo que este se desprenda das necessidades mesmas do indivíduo, e quando, de outra parte, a rigorosa disciplina do capital à que se vêem submetidas as sucessivas gerações chega a desenvolver a laboriosidade geral até convertê-la em patrimônio comum dos novos homens; e, finalmente, graças ao desenvolvimento da produtividade do trabalho, que o capital se encarrega de espoliar incessantemente em seu afã de enriquecimento e dentro de condições sem as quais isto não poderia lograr-se, até chegar a um ponto em que a posse e conservação da riqueza geral requer um menor tempo de trabalho por parte da sociedade laboriosa em seu conjunto e em que, ademais, a população trabalhadora aborda de um modo científico sua reprodução progressiva, em proporções cada vez maiores, de modo que o homem deixa de realizar trabalhos que as máquinas podem realizar por ele. Capital e trabalho guardam, pois, aqui, uma relação semelhante à que ocorre entre dinheiro e mercadorias: este primeiro é a forma geral da riqueza e as outras simplesmente a substância destinada ao consumo imediato. Porém o capital, empurrado pelo afã insaciável para plasmar-se na forma geral da riqueza, espolia o trabalho, empurrando-o para além dos limites de suas necessidades naturais, e criando assim os elementos materiais para o desenvolvimento de uma rica individualidade, tão universal em sua produção como em seu consumo e cujo trabalho, portanto, já não se manifesta um trabalho em si, mas como o pleno desenvolvimento da própria atividade, mesmo na qual já desapareceu a necessidade natural sob sua forma imediata, deslocada pela necessidade historicamente criada. Isto é o que faz com que *o capital seja produtivo*, ou melhor, [que seja] *uma relação essencial para o desenvolvimento das forças produtivas sociais*. E só deixa de sê-lo a partir do momento em que o desenvolvimento destas forças produtivas encontra seu limite no próprio capital (MARX, 1985a, pp. 202-3).

Como podemos notar, na descrição de como o capital perfaz um caminho que prepara o terreno de uma rica individualidade, Marx consegue sintetizar um lento movimento histórico no qual a exploração e o estranhamento consolidam, de um lado

---

[270] Pedimos desde já a compreensão do reiterado uso de longas citações, mas julgamos que a pertinência de uma hermenêutica aqui só se completa com uma exegese que torna imprescindível o desenlace a partir da seqüência da lógica exposta por Marx nos *Grundrisse*. Assim, julgamos a necessidade de seguir os passos que Marx percorreu conceitualmente para apreendermos a forma de exposição dialética. Neste quadro, a contraditoriedade do real é exposta num só movimento e ao mesmo tempo apresentada de modo a evidenciar a relação de inversão entre essência e existência do objeto. Neste caso específico, o objeto será desmontado para compreendê-lo em seu *em-si* e no *para-nós*, tendo neste último a forma como ele se apresenta — para nossa consciência — invertido pelas relações sociais estranhadas.

o sofrimento universal, mas de outro uma base produtiva que modifica qualitativamente a relação do homem com sua vida. Neste movimento, vemos, o capital, ao buscar romper os limites de sua dependência orgânica, desenvolve uma materialidade que é capaz de produzir em abundância, com menor gasto de tempo e efetivando a ruptura com a base mesquinha das necessidades humanas naturais. Neste processo, ao contrário do que víamos no livro III de *O Capital*, o trabalho deixa de expressar o trabalho para expressar a pleno desenvolvimento da atividade do indivíduo produtor[271]. Neste processo, agora universalmente mediado pela ciência, o antigo embotamento visto por Smith e igualmente denunciado por Engels em *A Situação da Classe Trabalhadora na Inglaterra*, cede lugar a um processo laborativo que incorpora as conquistas tecnológicas e exigirá, com isso, um refinamento e cultivo científico por parte deste produtor direto. As conquistas da ciência passam a representar um necessário aprimoramento e uma necessária educação universal dos indivíduos.

O mesmo vale para a esfera do consumo. Como Marx sugere acima, esta nova individualidade será estimulada por uma rica universalidade na esfera da produção e também do consumo. A carência imposta pela determinação da baixa capacidade produtiva humana cede lugar a uma sociedade opulenta. Esta opulência, contudo, não pode ser vista aqui como uma sociedade perdulária e desigual e que direciona seus esforços para uma produção destrutiva[272] ou mesmo para uma produção cuja finalidade

---

[271] Como sugere Marx, para que ocorra esta transcendência do processo produtivo é preciso um movimento de superação da determinação capitalista deste processo. O trabalho terá nova mediação que irá se incorporar neste processo, possibilitando às individualidades novo papel. "[...] ao desenvolver-se a grande indústria, a apropriação do tempo de trabalho deixa de ser a base sobre a qual descansa ou a base da criação da riqueza, assim também o *trabalho imediato* deixa de ser enquanto tal a base da produção, já que, por uma parte, se converte em uma atividade de vigilância e direção, enquanto que, de outra parte, o produto deixou de ser obra do trabalho isolado e direto: [agora,] aparece de fato como produtor a *combinação* da atividade social" (MARX, 1985b, p. 118). Isso significa também que a ciência operada em momentos separados encontra uma vinculação imediata na produção das coisas e o processo de produção se desloca no interior do trabalho coletivo e também no espaço físico.

[272] Estas são, afinal, as características da produção sob a égide do capital. A taxa de utilização decrescente das mercadorias e a produção bélica consubstanciam estas formas de produção destrutiva. Parcelas de pesquisas científicas no capitalismo, ao invés de trazerem melhorias, agem contra uma lógica social quando visam estudar e operar a decrescente vida útil das mercadorias colocadas a venda, através de uma obsolescência programada. Do mesmo modo, o complexo militar-industrial tem o escopo insofismável de destruição, que é visto como produtivo do ponto de vista do capital, ainda que

não seja a mais completa demanda social para benefício do próprio movimento de construção de um fundamento de uma individualidade livre. E esta liberdade, como já dissemos, se nutre da capacidade de um indivíduo (e o gênero) se autodeterminar. Ou seja, da capacidade do indivíduo ter tempo livre, bens que sirvam à sua humanização e uma educação a altura desta riqueza e desta necessária formação de uma *consciência-para-si*.

Mas tudo isso tem um *porém*. Tudo isso é inconcebível no universo do capital. Marx acima não se fixa num ponto determinado da história. Como na dialética do conceito, permite-se transcender as formações sociais para dar fluidez na própria supra-sunção do objeto em questão. Neste caso, devemos ter claro que o processo que se inicia no interior de uma sociedade de classes e, portanto, no interior do estranhamento, só irá se concluir e se efetivar com a transcendência da lógica do capital. Não é possível supor que o tempo livre proporcionado pela produção avançada sobre a base da maquinaria possa de fato ser tempo libertador. No interior das relações capitalistas o tempo livre significa penúria e pobreza, quando não, morte do trabalhador. Uma verdadeira revolução será a mediação necessária para esta transcendência. A ciência incorporada na tecnologia também não representa desenvolvimento inexorável do indivíduo. A separação entre concepção e execução é uma forma particular emanada da divisão social do trabalho que faz com que as conquista do intelecto apareçam como incompreensão e fraqueza do indivíduo. E estas conquistas ainda e seus significados positivos encontram um limite na própria lógica do capital, como nos lembra Marx acima.

Não obstante, uma vez compreendido a necessidade de superação da sociedade de classes e de suas relações promotoras do estranhamento, esta base pode vincular a universalidade e liberdade do indivíduo como necessidade de reprodução. Ou seja, compreende-se que uma tal base rica exigirá a produção (e igualmente consciência para uma autoprodução dirigida por si) de uma rica individualidade. A universalidade

---

seja nefasto segundo uma lógica social. Ambos se consolidam como recursos importantes para operar e encurtar o ciclo de reprodução do capital. Sobre esse assunto, cf. capítulo 15 e 16 de *Para além do capital* (MÉSZÁROS I. , 2002) e *Estética da mercadoria e obsolescência* (ANDRADE, 2007).

do objeto exige a universalidade do sujeito e isso só é possível com um rico desenvolvimento garantido pelo agora rico consumo e seu correlato cultivo advindo desta apropriação e educação do *novo homem*. A exploração do mundo aqui deve ser vista igualmente como o incessante movimento de aprimoramento das ciências e suas aplicações.

> O valor da indústria anterior se mantém em pé quando se cria um fundo para [alimentar a] outra nova, a qual reveste uma forma *nova* a relação do capital e trabalho [*labour*]. [Será necessário,] portanto, explorar toda a natureza para descobrir novas propriedades úteis nas coisas; [fomentar] a troca universal dos produtos de todos os climas e países; [submeter] os objetos da natureza a tratamentos (artificiais) com o fim de imprimir-lhes novos valores de uso. Exploração do planeta em todas as direções para descobrir nele novos objetos úteis e novas propriedades úteis das já conhecidas, empregadas como matérias-primas etc., e, como conseqüência disso, desenvolvimento das ciências naturais ao máximo; e, paralelo a isso, descobertas, criação e satisfação das novas necessidades que brotem do seio da sociedade; cultivo de todas as qualidades do homem social e fomento deste como sujeito das mais diversas e múltiplas necessidades, por abundar nas qualidades e relações mais diferentes; em uma palavra, criação do [homem como o] produto social mais total e mais universal que se possa conceber (pois, para poder desfrutar multilateralmente, necessita ser capaz disso e, portanto, cultivado, no sentido mais alto [da palavra]): tais são também as condições de desenvolvimento criadas pela produção capitalista. Não se trata somente de uma divisão do trabalho mais desenvolvida, de criação de novos ramos de produção e, portanto, de mais-tempo [de trabalho] qualitativamente novo. Se trata também de que a produção retire de seu próprio seio os elementos destinados a produzir novos valores de uso; de fomentar um sistema de tipos de trabalho de produção que se ampliem e desenvolvam constantemente e ao qual corresponda um sistema cada vez mais vasto e mais rico em necessidades (MARX, 1985a, p. 278).

A citação acima revela não somente uma clara necessidade do desenvolvimento das forças produtivas para uma rica individualidade e, portanto, para a construção de relações sociais qualitativamente superiores às do próprio capitalismo. Revela também a marcha humana em direção à construção de uma rica universalidade do homem. O homem como ser universal na produção e no consumo, tendo como desdobramento necessário a manifestação mais conspícua de tal movimento na expressão da rica subjetividade, ou seja, de um reflexo de tal riqueza na individualidade humana. É o capitalismo, portanto, e apesar da sua força contraditória e antitética ao homem, a *conditio sine qua non* para a criação desta base produtiva.

> Deste modo, é o capital que cria desde o primeiro momento a sociedade burguesa e a apropriação universal da natureza, como uma conexão social que engloba a todos os membros da sociedade. Aí está a grande influência civilizatória do capital [*Hence the great civilising influence of capital*]. A ele se deve o nascimento de uma etapa social em cujo lado todas as anteriores aparecem como *desenvolvimentos puramente locais* da humanidade e como uma *idolatria da natureza*. É nesse momento, quando a natureza se converte para o homem em mero objeto, em um objeto útil; deixa de ser reconhecida como uma potência para si, e a compreensão teórica de suas leis próprias e independentes não é [,neste momento] mais que uma astúcia para submetê-la às necessidades humanas, já como objeto de consumo, já como meio de produção. O capital fomenta esta tendência a remontar-se por sobre as barreiras e os prejuízos nacionais e a sobrepor-se à deificação da natureza e ao modo tradicional de satisfazer as necessidades, circunscrita dentro de determinados limites, alicerçada nas necessidades existentes e á reprodução do velho modo de vida. O capital atua destrutivamente contra tudo isto e [exerce uma ação] constantemente revolucionária, derrubando todos os limites que obstruem o desenvolvimento das forças produtivas e se opõem à expansão das necessidades, à diversificação da produção e à exploração e ao intercâmbio [livre] das forças naturais e espirituais.
>
> Porém, do fato de que o capital se rebele contra cada uma destas limitações enquanto barreiras e, portanto, se sobreponha *idealmente* a todas elas, não se deduz, nem muito menos, que chegue a superá-las de um modo *real*, e, como cada uma destas barreiras contradiz o seu destino [, que é o de ser capital,] sua produção se move incessantemente em meio a contradições constantemente superadas, porém que voltam a surgir e interpor-se também a cada passo. Mais ainda. A universalidade à que tende inelutavelmente [o capital], encontra limites na sua própria natureza, que, ao chegar a certa fase de seu desenvolvimento, fazem que ele mesmo se revele como a mais poderosa das barreiras [que se interpõem ante] esta tendência e que, portanto, a empurram a sua própria abolição (MARX, 1985a, pp. 278-9).

O capital é, portanto, o marco civilizatório[273], mas ao mesmo tempo a negação da humanização, pois estas conquistas civilizatórias não se universalizam senão como utopias jurídicas. O capital é, portanto, *a contradição em processo*[274]. Não é por outro

---

[273] "O conceito simples de capital implica já *em si* suas tendências civilizadoras, etc., que não são aqui conseqüências puramente externas, como ocorria nas economias anteriores" (MARX, 1985a, p. 282). A tendência civilizadora do capital não é puramente fortuita e externa como nos demais modos de produção. Todavia, está claro para Marx também de que esta tendência se evidencia como uma potência limitada pelas próprias relações capitalistas, ou seja, a tendência particular sob a qual se subsume a riqueza universalmente produzida. "As fases da produção anteriores ao capital são consideradas, do ponto de vista capitalista, como outras tantas travas entorpecedoras [do desenvolvimento] das forças produtivas. Não resta dúvida de que o capital, bem entendido, condiciona o desenvolvimento das forças produtivas, na medida em que estas necessitam de um acicate externo, que as impulsiona ao mesmo tempo em que as freia. Porém, quando alcançam certo nível de desenvolvimento, esta disciplina resulta supérflua e entorpecedora, exatamente o mesmo que em seu tempo os grêmios feudais, etc. Estas travas imanentes têm por necessidade que corresponder à natureza mesma do capital e a suas determinações conceituais essenciais" (MARX, 1985a, p. 283).

[274] Marx nos lembra incessantemente nos *Grundrisse* como esta relação social é, por sua dimensão, tão revolucionária quanto contraditória. Esta contradição não se manifesta apenas na lei do valor, mas

motivo que Marx seja incisivo e específico ao dizer que é necessário atravessar esta forma antitética de sociedade. A saber, esta forma paradoxal que impõe a universalidade como potência que ainda está amarrada por uma forma espúria e mesquinha de particularidade: relações no interior da dominação de classe e da propriedade privada desta riqueza universal expressa na transformação da natureza. No século XX, o reformismo, que cria poder atravessar estas formas particulares e antitéticas no interior das próprias relações capitalistas, não logrou nada mais do que dar um fôlego ao capital, interrompendo as lutas sociais do século XIX e prolongando o sofrimento universal e as formas violentas do capital imperialista agonizante em virtude das crises que o colocam em situação de ofensiva.

De outro lado — movimento também visto ao longo do século XX — os revolucionários que ousaram construir o projeto socialista em países cuja base material era sabidamente atrasada não tiveram maiores êxitos. A compreensão da destruição das amarras das relações sociais capitalistas era correta, mas em muitos lugares estas amarras sequer haviam sido historicamente constituídas e, assim, o socialismo tornava-se semelhante ao que Robert Schwarz dizia sobre o liberalismo no Brasil escravista: *idéias fora do lugar*. E embora a profundidade das causas do fracasso do socialismo real imponha um tratamento que extravasa nossos objetivos aqui, não se pode negar que a exortação de Marx sobre o pressuposto da revolução — não obstante seja reiteradamente considerada por certos grupos esquerdistas como dogmática — foi

---

igualmente em muitas outras leis e processos econômicos: "O mesmo ocorre com a *produtividade*. De um lado, o capital tende forçosamente a incrementá-la ao máximo, para incrementar o *mais-tempo* [de trabalho] relativo. Porém com isso, por outro lado, reduz o *tempo de trabalho necessário* e, portanto, a capacidade de troca dos trabalhadores. Ademais, como vimos, a *mais-valia* relativa cresce em proporção muito menor que a produtividade, culminando com o fato de que esta proporção vai decrescendo a medida que a produtividade aumenta. *Todavia, a massa de produtos aumenta na mesma proporção* [que a produtividade], pois do contrário o novo capital e o novo trabalho se despedaçariam e não entrariam em circulação. Neste ponto, na mesma medida em que cresce o volume dos produtos aumenta também a dificuldade de valorizar o tempo de trabalho contido nesses — pois aumentam as exigências postas ao consumo. (Aqui não temos que nos ocupar, contudo, de ver como o *processo de valorização* do capital [é], ao mesmo tempo, o *processo de desvalorização*. Nem corresponde tampouco a este lugar [examinar] em que medida, dada sua tendência a *fomentar desmesuradamente as forças produtivas*, [o capital] limita ao mesmo tempo, unilateraliza, etc., [digamos,] a *força produtiva fundamental*, que é o *homem* mesmo, uma vez que tende, em geral, a coagir as forças produtivas" (MARX, 1985a, pp. 289-0).

deliberadamente atropelada em virtude de uma pragmática refém de um contexto histórico.

Mas mesmo com esta digressão, vemos que esta contradição em processo precisa preparar o terreno da rica individualidade que, como tal, só pode ser pensada como processo para além das relações capitalistas. Afinal, uma vez superado o capital, a riqueza desta base deve ser medida não somente pela produção (fundamento necessário para a rica sociabilidade), mas também pela educação, ciência, arte e formas novas de fazer política. Mas esta base só pode vir a representar uma positividade efetiva se for acompanhada de uma correspondente responsabilidade, que exigirá que o nível da consciência coletiva, oriunda pelo pró

prio desenvolvimento científico em diversas áreas, dirija e balize este desenvolvimento a fim de que ele não se torne um novo entrave e não se torne uma força antagônica à própria reprodução da vida social. Para tanto, não se exige somente a capacidade de inovação política que mitigue as formas deletérias de administração e controle social, impedindo as já conhecidas degenerescências burocráticas, etc. Exige-se igualmente que o elevado conhecimento humano sirva para coibir formas predatórias de exploração da natureza, a fim de efetivar o que apenas temos em termos ideológicos no capitalismo, como as chamadas políticas de "desenvolvimento sustentável". Sabemos por experiência que somente uma sociedade que supere a lógica do capital poderá de fato implementar uma tal política de desenvolvimento. Se Marx padece de limites referentes às peculiaridades do contexto do século XIX quanto a estas discussões e problemáticas, o mesmo pode ser dito para evidenciar que também ele não havia presenciado o extraordinário desenvolvimento humano e científico desde então. Não somente obstáculos foram ignorados, mas temos que ser rigorosos na avaliação de extemporaneidade. Se isso é verdade, também o é o fato de que possibilidades e potencialidades foram ignoradas para a superação destes problemas. Basta lembrarmos de dois fenômenos: vôos espaciais e internet. O primeiro amplia ainda mais o espaço de exploração do homem e o segundo compõe uma verdadeira revolução informacional

que tem implicâncias gigantescas em termos de educação e forma de fazer política, uma vez superada a sociedade de classes.

Novamente está posto o papel histórico que o capital cumpriu ao criar esta base mais elevada de forças produtivas, tendo por limite sua própria contradição que impede que este movimento universal de fato se torne algo efetivo e manifesto na individualidade. Daí falarmos antes de um avanço em termos de universalidade e liberdade a partir do *gênero*, ainda que no interior das relações capitalistas. A diferença qualitativa virá pela essência do comunismo que propõe justamente conciliar a riqueza universal (social) como manifestação também da riqueza individual e vice-versa. Eis a solução para o paradoxo da condição individual e da condição genérica, ou, se quisermos, conciliação entre existência e essência. Mas enquanto esta forma antitética de sociedade não se estabelece, vige na produção, graças ao poder estranho e inversor do capital que torna o sujeito predicado e vice-versa, aquela heteronomia e privação de liberdade que Marx vislumbrara na passagem do livro III de *O Capital*:

> O trabalho, assim associado, serve a uma vontade e a uma inteligência estranha, que são as que o dirigem, e encontra fora dele a *unidade que o anima*, do mesmo modo que em sua unidade material se encontra subordinado à *unidade objetiva da maquinaria*, do capital fixo, o *monstro animado* que objetiva o pensamento científico e que coordena e de fato unifica todo o processo, sem que o instrumento se encontre em mãos de tal ou qual trabalhador, pois este não é mais que um ponto animado, um acessório vivente do mecanismo [total]. O trabalho combinado constitui, pois, uma combinação *em si*, sob um duplo aspecto: enquanto se rompem todos os nexos entre os indivíduos que trabalham juntos, e enquanto estes já não dispõem nem sobre as funções que devem desenvolver-se nem acerca dos instrumentos de trabalho. Assim pois, o trabalhador se comporta perante o produto de seu trabalho como um produto alheio e, também, seu comportamento frente o trabalho combinado é o comportamento ante algo alheio a ele, pois, ainda que se trate de seu próprio trabalho, e esta é a razão pela qual A. Smith diga que o trabalhador concebe o trabalho como um *fardo*, um *sacrifício*, etc. *O trabalho e seu produto são negados como o trabalho* [e o] *produto do trabalhador específico, individual*, absorvido pelo *trabalho em comum ou combinado*, com o qual este trabalho se postula, ao mesmo tempo, imediatamente, como um outro do trabalho individual real e efetivo, tanto enquanto *objetividade alheia* (propriedade de outro) como enquanto *subjetividade alheia* (a do capital). Deste modo, o capital é a negação tanto do trabalho como do produto do trabalhador individual e, portanto, como propriedade sua. Existe, em efeito, sob forma de trabalho social, combinado — enquanto sujeito e enquanto objeto —, porém esta existência é, por sua vez, independente dos momentos reais que a formam; tem, portanto, uma existência *aparte*, por si mesma. Isso faz com que o capital

> apareça por seu lado como o sujeito transcendente e o proprietário que manda sobre o *trabalho alheio* e que, portanto, a relação do capital comporta uma contradição tão completa como a do trabalho assalariado (MARX, 1985a, pp. 333-4).

Mas é o próprio Marx quem também considera que esta forma social antitética, por suas próprias contradições, criará condições de sua superação no âmbito subjetivo e objetivo. Isso que dizer que não somente prepara uma base material para a construção de relações sociais superiores como, igualmente, criará instrumentos para a elevação de consciência destes limites capitalistas. Fala-se aqui, portanto, de um movimento econômico e político. E com a consubstanciação destes movimento temos finalmente efetivado uma sociabilidade que não representará mais uma antítese ao desenvolvimento individual.

> Porém esta forma antagônica é, por sua vez, transitória, [quer dizer,] tende a desaparecer e cria as condições reais para seu desaparecimento. O resultado [deste processo] é a tendência, *potencial* [δυναμει], ao desenvolvimento geral das forças produtivas — da riqueza em geral — enquanto fundamento, o mesmo que à universalidade do intercâmbio e, portanto, ao mercado mundial. E este resultado brinda a possibilidade de um desenvolvimento real e universal do indivíduo, a partir do qual se abrem os horizontes de uma superação constante de suas *limitações*, das quais se tem consciência e que já não se consideram *sagradas*. A universalidade do indivíduo deixa de ser uma universalidade simplesmente ideal, imaginária, para converter-se em uma universalidade [viva] em suas relações reais e espirituais. O indivíduo, a partir de agora, se apossa de sua própria história como de um *processo* e cobra conhecimento da natureza (conhecimento que é por sua vez um poder prático sobre ela) como seu próprio corpo real. O próprio processo do desenvolvimento é postulado e conhecido como premissa desta tomada de consciência. Porém, para isso é necessário, antes de tudo, que o pleno desenvolvimento das forças produtivas tenham se convertido em *fator condicionante da produção*, que não se interfiram *determinadas condições de produção* como travas opostas ao desenvolvimento das forças produtivas (MARX, 1985a, pp. 393-4).

No entanto, temos até aqui uma explanação genérica de como uma sociabilidade pode alcançar uma transformação nas suas relações de tal forma a configurar um cenário de desenvolvimento não mais paradoxal entre individualidade e gênero. Vejamos agora como Marx conseguiu visualizar tais transformações a partir mesmo de categorias da economia política. É preciso frisar na capacidade filosófica de Marx ao traçar, a partir de categorias cunhadas no interior de uma ciência particular burguesa, um movimento integral da vida humana no que tange seus vários aspectos.

Enganar-se-á aquele que ficar preso ao formalismo destas categorias aparentemente restritas ao plano meramente produtivo.

> [*A criação*, a margem do tempo de trabalho necessário, de *muito tempo disponível* [*disposable time*] para a sociedade em geral e para cada membro dela em particular (quer dizer, de espaço para o pleno desenvolvimento das forças produtivas dos indivíduos e também , portanto, da sociedade), esta criação de tempo de não-trabalho, é, o mesmo do ponto de vista do capital que em todas as etapas anteriores, tempo de não-trabalho, tempo livre para alguns. O que o capital acrescenta a isto é o aumento do mais-tempo de trabalho da massa recorrendo a todos os meios da arte e da ciência, posto que sua riqueza consiste diretamente na apropriação do mais-tempo de trabalho, pois sua *finalidade direta é o valor*, e não o valor de uso. O capital é, assim, apesar dele [*malgré lui*], instrumento para criar meios de tempo social disponível [*instrumental in creating the means of social disposable time*], com o fim de reduzir a um mínimo decrescente o tempo de trabalho de toda a sociedade, e fazendo que, deste modo, todos disponham de tempo livre para seu próprio desenvolvimento. Porém sua tendência é sempre, de uma parte, criar *tempo disponível* [*disposable time*] *e, por outro lado, convertê-lo em mais-trabalho* [*to convert it into surplus labour*]. Se logra o primeiro de modo satisfatório, sofrerá a mais-produção [superprodução] e o trabalho necessário se verá interrompido, ao não poder valorizar *o capital nenhum mais-trabalho*. Quanto mais se desenvolve esta contradição, com maior força se demonstra que o crescimento das forças produtivas não pode forçar à apropriação de mais-trabalho alheio, mas que a massa trabalhadora deve apropriar-se ela mesma de seu mais-trabalho. E quando o tiver feito assim — com o que o *tempo disponível* [*disposable time*] deixará de ter uma existência *contraditória* —, o tempo de trabalho necessário, de um lado, encontrará sua medida nas necessidades do indivíduo social e, de outro lado, o desenvolvimento da produtividade social crescerá tão rapidamente que aumentará o *tempo disponível* [*disposable time*] de todos, ainda que a produção se calcule a base da riqueza de todos. Pois a verdadeira riqueza é o desenvolvimento da produtividade de todos os indivíduos. A medida da riqueza, portanto, não é, nem muito menos, o tempo de trabalho mas o *tempo disponível* [*disposable time*]. [Tomar] o tempo de trabalho como medida da riqueza é fazer descansar a riqueza mesma sobre a pobreza, [fazer] que o tempo disponível só exista *no mais-tempo de trabalho como sua antítese*; [quer dizer] reduzir o tempo em sua totalidade a tempo de trabalho e rebaixar o indivíduo ao papel exclusivo de trabalhador, de instrumento de trabalho. *Daí que a maquinaria mais aperfeiçoada obrigue o trabalhador a trabalhar mais tempo que o selvagem ou que ele mesmo* [porém] *com as ferramentas mais simples e toscas*] (MARX, 1985b, pp. 116-7).

Quando Marx considera este movimento ele engendra uma descoberta de como o movimento contraditório do capital é revolucionário. Temos aqui de compreender a distinção entre a essência aprisionada do objeto pelas suas formas determinadas de existência no interior da lógica capitalista. O sentido geral do desenvolvimento do capital é a diminuição do *trabalho necessário* e o conseqüente

aumento do *tempo livre*. Mas essa essência não se realiza nas determinações das formas existenciais burguesas, por óbvio. Aqui o *trabalho necessário* — referente ao capital — diminuído corresponde somente ao aumento do *mais-trabalho*. Nesta mesma determinação burguesa, esta diminuição — referente ao trabalhador — não corresponde a tempo verdadeiramente livre, mas a tempo de trabalho mais intensivo, uma vez que a jornada de trabalho permanece intacta ou apenas parcialmente alterada. Do ponto de vista da lei do valor, a contradição se manifesta no fato de que o capital diminui assim a demanda efetiva e causa uma crise na sua própria reprodução. Ou seja, nesta forma existencial este importante desenvolvimento das forças produtivas se encontra atrelado a uma forma degenerativa de sociabilidade que determina a sua incapacidade de generalização em formas de humanização e liberdade. Para que a diminuição do tempo de trabalho necessário corresponda ao aumento do tempo livre e ao aprimoramento dos indivíduos envolvidos nesta sociabilidade será preciso quebrar estas amarras existenciais das formas burguesas de gestão social. A compreensão pormenorizada deste sistema de contradições oculto é fundamental para a compreensão da importância da descrição dos *Grundrisse*, assim como da importância do desenvolvimento da base material para a efetivação do comunismo, ou seja, de uma sociabilidade que valorize de fato o indivíduo na sua riqueza concreta — e não valorização da forma abstrata de riqueza e do indivíduo enquanto mero aporte desta riqueza. O desenvolvimento da máquina, o desenvolvimento da ciência e da arte é tão fundamental para a sociedade como para o indivíduo para a concretização destas relações sociais superiores. Por isso, precisamos agora traçar algumas considerações a respeito da polêmica gerada em torno do desenvolvimento das forças produtivas e da maquinaria.

Miríades de páginas já foram escritas sobre a suposta neutralidade ou denúncia do caráter deletério imanente às próprias forças produtivas (incluindo-se aqui a técnica e tecnologia). Não é nossa intenção adentrar na bibliografia deste assunto, mas teremos um posicionamento aqui. Grosso modo, julgamos que o caráter apologético à ciência e tecnologia em Marx em momento algum pode ser separado de sua

condenação a estas entificações que carregam a marca indelével da exploração capitalista. No entanto, é preciso separar o que se fala de técnica e tecnologia. É preciso compreender como história dialética as conquistas da ciência. É preciso compreender essência da máquina e uso capitalista. Para isso, antes de tudo, devemos compreender que as conquistas da ciência parecem fundamentais a Marx. O potencial destruidor e nocivo deste desenvolvimento é correlato ao desenvolvimento da compreensão humana sobre si e seu meio, o que faz com que o uso deste potencial possa se enquadrar em uma relação mais responsável e harmônica.

Do mesmo modo, nos parece que quando Marx vislumbra o potencial da ciência aplicada à produção, o faz pensando em uma forma técnica que supera o trabalhador como elemento fundamental da produção. Ao menos nos *Grundrisse* fica explícito que Marx vislumbra que tal desenvolvimento e sua importância estão configurados no sentido de superar o trabalho enquanto fardo e dotá-lo de elementos mediadores altamente cientificizados, que promovam não só comodidade, qualificação e, quando não, superação completa desta necessidade. Assim, a polêmica das formas técnicas tayloristas, fordistas, ohnoístas (toyotistas) não se colocam aqui. E isso porque são formas atrasadas que não foram revolucionadas senão muito tardiamente com a entrada da maquinaria e da robótica. Além disso, nestas formas técnicas que marcaram o capitalismo no setor metal-mecânico do século XX, o que prevalece ainda é a figura central do homem numa relação ainda manufatureira para com o objeto de trabalho[275].

---

[275] Sobre este importante assunto, cf. (MORAES NETO, 2002) e (MORAES NETO, 1989). Quanto a nossa perspectiva de vislumbrar uma dicotomia no processo produtivo, a saber, o modo próprio e adequado de produção capitalista que visa a superação da dependência do trabalhador contraposto ao modo extensivo de exploração capitalista lastreada no trabalho humano (que cede lugar ao primeiro modo), vejamos: "[...] o capital produtivo, ou seja, o modo de produção capitalista, só pode adotar uma das duas [formas]. A manufatura ou a grande indústria. Na primeira rege a divisão do trabalho; na segunda, a combinação das forças de trabalho (com um tipo de atividade uniforme e a aplicação do poder da ciência, na qual a combinação e o espírito comum do trabalho, por assim dizer, se transferem à máquina, etc. Na primeira, a massa dos trabalhadores (acumulados) tem que ser o suficientemente grande em proporção ao volume de capital [*amount of capital*]; na segunda, o capital fixo deverá guardar proporção com o grande número de trabalhadores que cooperam" (MARX, 1985b, pp. 9-10). Ou ainda, aprofundando a análise de como o sistema automático de maquinaria representa uma distinção superior do processo produtivo capitalista, no qual o papel do homem e de seu instrumento (meio de trabalho) foi superado: "O meio de trabalho, assimilado com o processo da produção capitalista, sofre diversas metamorfoses, sendo a última delas a *máquina*, ou, melhor dito, um *sistema automático de*

Nos parece que o sentido de Marx encontrado no desenvolvimento sob a forma da maquinaria é para a superação do trabalho enquanto momento fundante da produção. Ou seja, neste movimento, ainda que subsista a produção dirigida pelos homens, o que constatará em níveis crescentes é a mediação científica e tecnológica e não mais ergonomia aliada a desgaste físico e mental de operários. A incompreensão disso ou mesmo a incapacidade de incorporação destas conquistas da ciência pela inexistência delas no contexto das revoluções sociais criaram um oneroso fardo para a construção do socialismo. A famosa polêmica de Lenin e a sua conversão pragmática ao taylorismo como forma hegemônica de produção na URSS se nutriu deste caráter limitante da revolução bolchevique e a base do império tsarista. A via chinesa não fez nada muito além de remontar o idiotismo já criticado por Marx na ausência completa de desenvolvimento, ainda que trouxesse importantes sucedâneos às armadilhas da burocratização soviética. Deste modo, o *stakhanovismo* soviético nada mais foi do que a consolidação da antítese do que Marx sugeria aqui nos *Grundrisse* como forma produtiva que rompe a exploração e engendra uma base efetiva de desenvolvimento artístico e científico para o homem.

Por fim, ainda sobre esta polêmica contra a neutralidade técnica, é preciso compreender o que se trata de emanação da utilização tecnológica e o que se trata de decorrência técnica das relações sociais capitalistas na produção. A lógica do lucro e a propriedade privada invertem o sentido emancipatório da máquina, como estamos

---

maquinaria (o sistema da maquinaria, pois a máquina *automática* não é mais que a forma mais acabada e mais adequada da mesma, com a qual a maquinaria se converte em sistema), posto em movimento por um mecanismo automático ou força motriz que se move por si mesma. Este mecanismo automático está formado por numerosos órgãos mecânicos e intelectuais, e os mesmos trabalhadores não são, em última instância, outra coisa que articulações conscientes suas. Com a máquina, e mais ainda com a maquinaria como sistema automático, o meio de trabalho se transformou, enquanto seu valor de uso, quer dizer, enquanto sua existência material em uma realidade adequada ao capital fixo e [,em geral,] ao capital enquanto tal. A forma sob a qual foi assimilado diretamente pelo processo da produção capitalista é postulado pelo capital mesmo e se mantém em consonância com ele. A máquina não aparece nunca, de nenhum modo, como meio de trabalho do trabalhador individual. Sua diferença específica não é de modo algum, como ocorre com o meio de trabalho, acomodar a atividade do trabalhador ao objeto sobre o qual recai; pelo contrário, seu traço distintivo consiste em estabelecer a atividade do trabalhador de tal modo que acomode a ação da máquina a matéria prima, vigie esta ação e a livre de perturbações. Coisa bem diferente é o que ocorre com o instrumento, órgão animado pela destreza e a atividade do trabalhador e cujo manejo depende somente do virtuosismo deste" (MARX, 1985b, pp. 106-7).

mostrando, tanto quanto criam relações técnicas que ao contrário de libertar, escravizam; ao contrário de beneficiar, prejudicam os homens. Quando a engenharia genética é usada para impedir que as sementes híbridas gerem descendentes, isso não é uma conquista emancipatória, mas a forma como estas empresas capitalistas garantem a submissão do produtor e a sua dependência forçada. Mas isso não é decorrência direta da manipulação genética, mas da manipulação segundo um objetivo específico. O mesmo pode ser visto com relação às constantes atualizações de componentes eletrônicos que servem ao emprego de uma política de descartabilidade do produto ainda em condições de uso[276]. Ou seja, a gestão burguesa das conquistas científicas não representa a melhor gestão destas mesmas conquistas, precisando de um movimento que supere, numa nova formação social, não estas conquistas como um todo, mas a sua gestão particular e mesquinha. O mesmo pode ser visto abaixo na compreensão de Marx sobre a possibilidade de desvencilhar a máquina de seu uso enquanto capital fixo, forma esta redutora das reais potencialidades postas por este avanço tecnológico. Dizendo de outro modo, seria preciso desvencilhar a essência da máquina de sua forma determinada de existência nas relações sociais burguesas.

> Não resta dúvida de que no maquinismo e em outras manifestações materiais do capital fixo, [como] ferrovias, etc., [o capital] cobra sua forma adequada como valor de uso (sobre isto voltaremos mais adiante); porém **isso não significa, nem muito menos, que este valor de uso — a maquinaria em si — seja capital ou que sua existência como maquinaria se confunda com sua existência enquanto capital, do mesmo modo que o ouro não perderia sua utilidade enquanto ouro porque deixasse de ser *dinheiro*. A maquinaria não perde seu valor de uso ainda que deixe de ser capital.** Do [fato de] que o maquinismo seja a forma mais adequada de valor de uso do capital fixo não se depreende, de modo algum, que sua subordinação às relações sociais do capital seja para ele o sistema de produção mais adequado e mais perfeito (MARX, 1985b, pp. 109-0).

Novamente lembramos aqui a importância da compreensão do olhar do método dialético, cujas características foram expostas de forma mais acurada no capítulo I deste trabalho. Portando este referencial metodológico é que a Marx fora

[276] As multas pesadas contra a Microsoft devido ao uso reiterado de programas que só funcionavam com a plataforma Windows, caracterizando um mercado monopolista, só demonstram que a direção e gestão capitalista das conquistas científicas não se coadunam com a melhor forma e melhor gestão destas conquistas.

facultado compreender a essencialidade do movimento histórico determinado pelas formas estranhadas do capitalismo[277].

Tal como o ouro, a máquina não perderá sua essencialidade quando deixar de sofrer a determinação destas relações sociais — vê-se aqui simplesmente a compreensão da *existência* contraditória que inverte e anula temporariamente a *essência* mesma do objeto em si. Seria um erro supor que as formas de determinação do objeto sejam percebidas como a essência mesma do objeto — e isso o fazem os críticos da tecnologia em geral. E a importância da ação negativa da *consciência dialética* consiste justamente em conseguir derruir as formas determinadas do presente dadas por uma relação social, libertando a consciência da coisa-em-si (neste caso da maquinaria), condicionada pela mera percepção do *entendimento* ou *intuição*. Por certo, o movimento Luddita não era guiado por uma consciência filosófica dialética. Ainda que ela, a máquina, represente a forma mais adequada de capital fixo — e poderíamos sugerir, de instrumento de exploração forjado no interior das lutas de classe no século XIX —, disso não decorre que o uso capitalista da máquina seja a melhor forma de uso. Como vimos acima, a maior parte destas conquistas no interior do capitalismo terá sua essência emancipatória emergida quando finalmente estes laços forem desatados. Ambos estes elementos contraditórios — a saber, negação e afirmação do homem e sua atividade poiética — não só são compreendidos por Marx como se encontram expostos de forma clara e inequívoca abaixo:

> Cai, pois, no cúmulo do absurdo a fraseologia burguesa segundo a qual o trabalhador reparte com o capitalista, pelo [fato de] que este, graças ao capital fixo (que é, por sua vez, o produto do *trabalho alheio* apropriado pelo capital), a facilidade e abreviação do trabalho (quando, pelo contrário, as máquinas privam [mais ainda este] de toda autonomia e de todo caráter atrativo). A realidade é que o capital se vale das máquinas com a única

[277] Assim, vemos: "Marx demonstra, apoiando-se simplesmente na história, conforme se vê no pequeno trecho transcrito, que, do mesmo modo que, em sua época, a pequena indústria, ao expandir-se, criou, por força de uma necessidade, as condições de sua própria destruição, isto é, as condições para a expropriação dos pequenos proprietários, o atual regime capitalista de produção engendra as condições materiais pelas quais deverá necessariamente perecer. Trata-se de um processo histórico, e pelo fato de ser esse processo não só histórico mas também dialético, por fatal que isso possa parecer ao Sr. Dühring, a culpa não é precisamente de Marx" (ENGELS, 1979, p. 114). Há uma descrição similar em Marx que expressa esta mesma concepção e pode ser conferida na epígrafe que abre o nosso primeiro capítulo. Cf. (MARX, 1985a, p. 325).

> finalidade de que o trabalhador consagre ao capital uma parte maior de seu tempo, de que trabalhe mais tempo para o capital, de que uma parte cada vez maior de seu tempo deixe de pertencer ao trabalhador. Por meio deste processo, se reduz ao mínimo a quantidade de trabalho necessário para produzir um objeto, com o fim de que possa empregar-se o máximo de trabalho para produzir o máximo de objetos. O primeiro destes dois aspectos tem sua importância, já que o capital — sem consciência alguma disso — reduz ao mínimo o trabalho humano e o esforço do homem. Coisa que [,chegado o dia,] beneficiará ao trabalho emancipado e tornará possível [,por isso mesmo,] sua emancipação (MARX, 1985b, p. 111).

Vê-se, portanto, a necessidade de compreender os elementos emancipatórios postos pela sociedade capitalista nesta sua relação ontológica contraditória entre essência e existência. Neste plano, os elementos emancipatórios não estão colocados senão em potência. Novamente, o princípio dialético travado pela consciência para derruir as formas determinadas de existência precisam se efetivar no princípio de uma práxis revolucionária. Neste caso, passa-se do movimento gnosiológico para o político, uma vez que sem esta o processo empreendido pela consciência não é capaz de gerar o novo, e eis aqui o problema, apontado por Marx, do movimento neohegeliano. Como já dissemos, toda potencialidade posta no interior das relações sociais capitalistas não se manifestam senão como formas e potências estranhas que se efetivam como motor antitético a humanização e emancipação. É fácil, diria Marx, compreender que a condição posta em potência serve agora ao capital. "E não menos fácil é compreender que as máquinas só deixarão de ser agentes da produção social [capitalista] quando se convertam, por exemplo, em propriedade dos trabalhadores associados" (MARX, 1985b, pp. 235-6).

Quando estas transformações ocorrerem, ou seja, quando o nível tecnológico determinar um impulso irrefreável à transformação social — o que em hipótese alguma quer dizer uma força mecanicista, independente da vontade humana, ainda que não subsumida a ela — o trabalho pode deixar a antiga forma antagônica a humanização e da liberdade. O trabalho direto deixa de representar o principal papel. Como sabemos, pelos *Grundrisse* ou mesmo pelo *O Capital*, ele deve ser reduzido ao mínimo possível. Mas o processo produtivo deixa de ser um processo de trabalho, o que significa que o trabalho humano deixa de estar dirigido na sua forma imediata para

estar presente nas formas mediadas de ciência e arte. Aqui o que Marx parece sugerir é que graças ao deslocamento do homem da esfera produtiva imediata, ele se transforma em força produtiva científica, cujo trabalho aparentemente distante da produção repercute de forma direta na produção humana das coisas, mediada pela aplicação tecnológica de sua ciência. Neste sentido, a libertação não significa menor produção de riqueza, mas potencialização desta produção e a real possibilidade de sua fruição, graças ao tempo liberado — que deve ser entendido como algo distante de um puro ócio.

> O trabalhador [agora,] aparece junto ao processo de produção, em vez de ser seu agente principal. Nesta transformação, o que aparece como o grande pilar fundamental da produção e da riqueza já não é o trabalho direto que o homem mesmo executa, nem o tempo durante o qual trabalha, mas a apropriação de sua força produtiva geral, sua capacidade para compreender a natureza e dominá-la mediante sua existência como corpo social, em uma palavra, o desenvolvimento do indivíduo social (MARX, 1985b, p. 114).

Neste estágio da vida humana[278], temos novamente a presente consideração de que o trabalho necessário se modifica quantitativamente tanto quanto qualitativamente. E esta essencial mudança promove a ascensão de uma potencialidade libertadora mesmo na produção, uma vez que com estas transformações a produção exigirá um desenvolvimento do indivíduo, ao invés da sua unilateralidade, infensa a sua humanização e igualmente infensa á sua livre autodeterminação, uma vez que esta autopoiesis deixa de ser um mero efeito genérico inconsciente, para se tornar algo aplicável na vida singular de cada indivíduo. Como diz Marx acima, a liberdade e

---

[278] Portanto, ao invés do pessimismo característico dos marxismos weberianos (o termo aqui é retirado de (TEIXEIRA & FREDERICO, 2010)), como por exemplo a escola de Frankfurt e outros críticos da técnica, o que vemos em Marx é um olhar dialético para com estas transformações que vemos hoje na ciência e na sua aplicação tecnológica, mesmo no que se pode chamar de "ciência como negócio". "A apropriação do trabalho vivo pelo capital se manifesta diretamente no maquinismo, ademais, do outro ponto de vista: são o conhecimento e a aplicação das leis mecânicas e químicas que têm sua fonte direta na ciência os que põem a maquinaria em condições de realizar o trabalho que antes estava reservado ao trabalhador. Porém, para que o maquinismo possa lograr este desenvolvimento, é necessário que a grande indústria tenha alcançado já um nível bastante elevado e que todas as ciências tenham se vertido a serviço do capital. E é necessário, ademais, que o nível a que tenha chegado o maquinismo ofereça por si mesmo grandes recursos. Os inventos se convertem então em um negócio, e a aplicação da ciência à produção imediata passa a ser para o inventor um ponto de vista e um postulado determinantes" (MARX, 1985b, p. 113). Vemos aqui que as transformações que sugerem a alguns a capitulação do humano a um aparato (racionalidade instrumental) consolidam em Marx o fundamento material para a emancipação humana.

desenvolvimento de um indivíduo só podem ser compreendidos no interior de uma individualidade social, sem que isso represente uma contradição de termos.

Esta oposição, como já explicitamos anteriormente, deixa de existir porque a sociabilidade deixa de representar uma força de negação do enriquecimento e da liberdade do indivíduo, e pelo simples fato de que o desenvolvimento desta nova forma de sociabilidade exige o aprimoramento e a libertação do indivíduo, despido de sua forma mesquinha de mero elemento de produção. Com esta mudança qualitativa, o gênero, que outrora representava os interesses de uma lógica objetivada, calcada nos interesses de uma classe dominante, agora passa a representar uma mediação fundamental das individualidades. O social não expressa mais a negação do indivíduo pelo fato de que é o próprio social agora um instrumento da liberdade e desenvolvimento individual. De certa forma, esta dinâmica já estava presente em parte no interior de uma sociedade de classes, mas ela aparece agora como uma expressão consciente dos indivíduos, com reais instrumentos disponíveis para seu controle e direção. E esta não é uma mudança formalista, como outrora fizera a sociedade burguesa e suas instituições, mas se trata de uma mudança essencial na forma de relação indivíduo e sociedade.

> [O fato de] que a concatenação social, que nasce do choque entre os indivíduos independentes, se manifeste ao mesmo tempo como uma necessidade objetiva e um nexo externo frente a eles, é precisamente o que representa sua *independência*, para *a qual a existência social é, certamente, uma necessidade*, porém somente um *meio e, portanto, se manifesta perante os próprios indivíduos como algo externo e, no dinheiro, incluso como uma coisa tangível*. [Os indivíduos] produzem dentro da sociedade e para ela, como [indivíduos] sociais, porém ao mesmo tempo isto se revela simplesmente como um meio para objetivar sua individualidade. (MARX, 1985b, p. 427).

Nestas novas relações sociais este *meio* ou sociabilidade como *instrumento* da riqueza individual passa a ser de fato, ou seja, efetivo. E é graças a esta inserção social, ainda que de uma forma particular pela atividade do indivíduo, que pode agora o indivíduo se aprimorar e participar não só da produção social, mas também da fruição, ou seja, uma produção de si mesmo enquanto indivíduo. Afinal, a produção de riqueza

é, no fundo, produção de humanidade[279] e participar desta produção e desta fruição revela-se novamente como necessidade vital, submersa pelas formas históricas de estranhamento. A antiga relação ontológica do gênero para com sua atividade se singulariza na relação entre indivíduo e sua atividade social. E a produção agora com exigências de desenvolvimento individual e uma sociabilidade cuja distribuição de riqueza se dá mediante formas não mais exclusivas e privadas, fazem com que o papel vital da atividade humana volte a se manifestar como a manifestação da própria vida de um indivíduo. Por não compreenderem esta relação de inversão posta pelo estranhamento a atividade humana é que Smith ou Fourier a apresentavam ora como pura negação ora como pura afirmação do indivíduo.

> Ganharás o pão com o suor de teu rosto, foi a maldição que Jeová pronunciou sobre a cabeça de Adão. E assim, como uma maldição, entende também o trabalho A. Smith. O "repouso" é, para ele, o estado perfeito, que identifica com a "liberdade" e a "felicidade". A. Smith parece estar muito longe de compreender que o indivíduo, "em seu estado normal de saúde, força e atividade, de habilidade e destreza", sente também a necessidade de uma porção normal de trabalho, que venha a interromper seu repouso. Certo é que a medida do trabalho, mesmo vista do exterior, parece [determinada] pelo fim que o trabalho se propõe alcançar e os obstáculos que para isso tem que vencer. **E que a superação destes obstáculos constitui por si mesmo uma afirmação de sua liberdade e que os fins exteriores [que se perseguem] se despojam de sua aparência de necessidade natural, já que se postulam como fins que o próprio indivíduo se traça**; **como tampouco suspeita A. Smith que no trabalho o indivíduo se realiza a si mesmo, o sujeito se objetiva e exerce, portanto, sua liberdade real**. Está certo, sem dúvida, [ao dizer] que nas formas históricas de trabalho, no trabalho do escravo, do servo e do trabalhador assalariado, o trabalho é sempre repulsivo, apresenta sempre a forma de um *trabalho forçoso* imposto *a partir do exterior* e o fato de não trabalhar se revela perante isso como a "liberdade" e a "felicidade". [Esta afirmação] é duplamente exata, aplicada a este trabalho repleto de contradições; um trabalho que em relação com isto, não criou todavia as condições subjetivas e objetivas (ou as perdeu, comparado com o trabalho de pastoreio, etc.) para que o trabalho seja um trabalho atrativo [*travail attractif*], a auto-realização do indivíduo, o que não significa que tenha que ser simplesmente uma diversão, um mero

[279] Como nos lembra Newton Duarte, "[...] Marx concebia a produção material como sendo a base do processo de humanização. Ele supera a falsa dicotomia entre, por um lado, a riqueza e, por outro, o homem, pois distingue a riqueza, enquanto objetivação universal, enquanto humanização do homem e da natureza, de sua forma burguesa, forma essa superável historicamente. [...] o desenvolvimento do homem [...] se efetiva na medida em que através da produção material o ser humano torne-se cada vez mais livre, em relação à natureza e em relação à sua própria natureza. Em segundo lugar porque o conceito de riqueza não pode ser reduzido, no pensamento de Marx, à sua forma burguesa, portanto, alienada" (DUARTE, 1999, p. 95).

> divertimento [*amusement*], como diz Fourier, expressando-se ingenuamente à maneira de uma costureira [*grisette*]. Os trabalhos realmente livres — o [trabalho] da composição musical, por exemplo — são ao mesmo tempo endiabradamente sérios e requerem o esforço mais intensivo. O trabalho da produção material só pode assumir este caráter: 1) se tem assegurado em si seu caráter social, e 2) se tem um caráter científico e é, ao mesmo tempo, de caráter geral, e não o esforço de um homem como uma força natural domesticada, mas [o trabalho] de um sujeito que atua no processo de produção como uma atividade reguladora de todas as forças naturais, e não em uma forma puramente natural e primitiva (MARX, 1985b, pp. 33-4).

Consubstancia-se aqui novamente uma contraposição de Marx contra a passagem que viria ainda a ser escrita por ele mesmo em *O Capital*, a saber a qual nos referimos reiteradamente no livro III desta obra. A disparidade das afirmações é gritante, mas notemos a ressalva e a qualidade de elaboração colocada sobre a avaliação de uma mudança qualitativamente inexorável do desenvolvimento tecnológico e social humano. A atividade produtiva volta a significar para o indivíduo afirmação da vida e da liberdade apenas no momento em que o desenvolvimento tecnológico estiver aliado a uma mudança radical das relações sociais; no momento, portanto, em que esta nova base permita ao homem ter uma relação científica e social para com sua atividade. É, como já demonstramos acima, uma concepção distinta que se fundamenta nas transformações que permitirão que a atividade humana se desloque de mera constrição natural e social para uma relação humanizadora para com a individualidade envolvida. Porque neste momento "trabalhar" pressuporá antes se desenvolver e se enriquecer; significará escolher universos para se manifestar objetivamente e igualmente adquirir um conteúdo humanizador e os meios para tal. Para esta aquisição é fundamental também ter capacidade de fruição da riqueza produzida e neste ponto a afirmação pela atividade passa também a afirmação pela esfera da fruição ou, melhor dizendo, pela capacidade de apropriação propiciada pelas transformações das relações sociais. Fruir é também adquirir capacidades produtivas superiores, desenvolver forças produtivas adstritas à própria personalidade e individualidade humanas. Tempo livre é também, por paradoxal que pareça, desenvolvimento da atividade mesma.

> A verdadeira economia — a parcimônia — consiste em poupar tempo de trabalho (mínimo (e redução ao mínimo) dos custos de produção); porém esta economia é idêntica ao desenvolvimento da produtividade. Portanto, [não se trata,] de modo algum, de *abster-se de desfrutar*, mas de desenvolver o

> poder, as capacidades de produzir e também, portanto, as capacidades e os meios para desfrutar. A capacidade de desfrute é condição dele e, portanto, o primeiro meio para alcançá-lo; [assim mesmo,] esta capacidade é o desenvolvimento de um dom individual da força produtiva. A economia de tempo de trabalho é igual ao aumento do tempo livre, quer dizer, tempo para o pleno desenvolvimento do indivíduo, e que, por sua vez, repercute como a maior força produtiva sobre a produtividade [mesma] do trabalho (MARX, 1985b, p. 120).

Lembremos, afinal, que o desenvolvimento produtivo na história se alicerçou no desenvolvimento do tempo livre de uma outra classe, através da divisão social do trabalho, quando, graças à liberação da produção imediata, as esferas do trabalho intelectual se desenvolveram. Tempo livre é tempo de atividade numa autoprodução[280]. Por isso, não nos esqueçamos da importância dada por Marx para que a escolha da atividade pelo homem floresça igualmente num universo de tempo liberado, mediante o qual o homem pode participar da fruição tanto quanto da produção, posto que representam pólos de um mesmo processo; pelo qual seu conteúdo não se restringirá ao estreito conteúdo profissional, ou seja, pelo qual o homem poderá quebrar com aquilo que Marx chamou em *Miséria da Filosofia* como "idiotismo da profissão". Isso garantirá a ele a possibilidade de, ao invés de se estreitar na sua relação produtiva, se desenvolver de forma mais ou menos universal, omnilateral. Neste ponto — qual seja, a importância do tempo livre — há uma ponte entre aquela declaração de Marx em *O Capital* e estas dos *Grundrisse*.

> O tempo livre — que é, por sua vez, ócio e tempo para atividades superiores — transformará, naturalmente, o seu possuidor num sujeito distinto e, assim, como sujeito novo entrará no processo imediato de produção. No que se refere ao homem em formação, este processo é antes de tudo disciplina; enquanto ao homem já formado, cujo cérebro é o receptáculo dos conhecimentos socialmente acumulados, é exercício, ciência experimental objetivamente criadora e realizadora (MARX, 1985b, p. 120).

Assim, a repercussão destas novas relações produtivas e sociais e esta ampliação do tempo livre humano concorre para o desenvolvimento do próprio

[280] "Em primeiro lugar, há uma tendência constante no sentido de diminuir o tempo de trabalho socialmente necessário à reprodução dos homens. Trata-se de uma tendência geral, que hoje já ninguém contesta.Em segundo lugar, esse processo de reprodução tornou-se cada vez mais nitidamente social. Quando Marx se refere a um constante "recuo das barreiras naturais", pretende indicar, por um lado, que a vida humana (e, portanto, social) jamais pode desvincular-se inteiramente de sua base em processos naturais; mas, por outro, quer mostrar que, tanto quantitativa quanto qualitativamente, diminui de modo constante o papel do elemento puramente natural" (LUKÁCS, 2007, p. 238).

homem, mas num sentido frisadamente por Marx de expansão das capacidades científicas e artísticas. Isso é importante demarcara pelo fato de chegarmos a uma aproximação daquilo que se postulou como essencial no capítulo II deste trabalho. Ou seja, vemos a importância destas transformações pelo fato também de que o processo produtivo torna-se não mais mutilador, mas ampliador do germe natural do homem, que são suas faculdades criativas. Neste momento, essa essencialidade novamente é transformada, mas agora uma transformação que a amplia e potencializa. É só mediante este desenvolvimento social que elas podem aflorar e se desenvolver e é somente neste momento que elas perdem seus entraves e barreiras e a existência social deixa de representar uma constrição para se tornar um desenvolvimento mesmo das forças humanas. A essência aqui também deixa de se opor à existência.

> O desenvolvimento da arte e da ciência exige um tempo livre em relação ao trabalho reprodutivo da vida. O homem deve encontrar-se liberado das exigências de uma atividade contínua de reprodução da vida para ter o tempo e o distanciamento necessário em relação às coisas, que lhe permitam refletir sobre a natureza do ambiente e dos elementos presentes nele, de modo a poder submetê-los a seu próprio domínio. O desenvolvimento da ciência e da arte, por outro lado, impôs uma divisão do trabalho para fazer, todavia, mais intenso o processo de reflexão e especulação, além de aumentar a faculdade produtiva de bens necessários para a reprodução da vida. A divisão social do trabalho é também divisão do trabalho dos sentidos; ou seja, a divisão social do trabalho obriga ao homem a especializar também seu próprio corpo, privilegiando um ou outro de seus sentidos sobre a base do trabalho a desenvolver. Esta especulação faz surgir novas formas de arte, segundo o sentido ou os sentidos que se encontram envolvidos na produção artística. Surge deste modo uma afinação do meio estético e a autonomia das artes individuais se reforça. Se trata, assim, de um posterior enriquecimento da natureza humana e de suas faculdades. O homem não é o único animal que funda a reprodução de sua própria vida sobre a divisão do trabalho, porém é o animal que faz com que a divisão social do trabalho alcance um grau de complexidade tão alto que o transforma completamente em uma nova forma de ser. O trabalho educa o homem, o transforma em outro ser humano cada vez mais evoluído e complexo (INFRANCA, 2005, pp. 150-1).

Por que chamamos atenção para estas formas particulares de atividade humana? Porque acreditamos serem elas, arte e ciência, expressões máximas e desenvolvidas do elemento essencial e constitutivo da práxis humana, que possibilitou a humanidade dar o salto ontológico e histórico. Esta dimensão essencial da atividade humana, que se encontra numa forma apenas embrionária e imiscuída em seu início e que, portanto, exige da história o seu desenvolvimento e sua efetivação, é a marca ativa

sobre a qual repousa a essência autopoiética humana e, conseqüentemente, sua liberdade. Mas da maneira como nos propusemos enxergá-la, ela não se desprega — a não ser de forma ilusória — da relação material e prática da atividade. Pelo contrário, repousa sobre esta relação. Esta dimensão essencial da atividade humana é também uma dimensão e forma reflexiva de consciência. E neste aspecto se conjuga com a característica dialética, seja na consciência como na atividade prática social. Portanto, fenômenos aparentemente desconexos que brotaram de nossas perscrutações iniciais aparecem ao final como elementos compostos de forma integrada num único complexo: consciência, atividade, lógica, liberdade, essência humana e história aparecem integradas de forma inexpugnável. Nesta essência relacional ou nesta relação essencial se manifesta justamente o fazer-se homem do homem, ou seja, a atividade autopoiética.

> Arte e ciência são formas superiores da objetivação, não têm o caráter fundamental que o trabalho assume, mais ainda, num primeiro momento surgem dele como epifenômeno, mas, como vimos a partir das citações de Lukács, assumem em seguida uma função já não epifenomênica no que diz respeito ao trabalho e à vida cotidiana. Arte e ciência nascem a partir de formas do reflexo da realidade no qual o homem se encontra produzindo: "ao ultrapassar a imediatez das simples percepções, o reflexo forma de modo mais crítico a dialética entre aparência e essência [...] e se aproxima a suas verdadeiras conexões objetivas mais do que seria possível numa simples recepção passiva do mundo externo". Lukács entende o reflexo artístico e científico como uma atitude ativa em relação à realidade e não uma mera reprodução fotográfica da realidade. Todo reflexo da realidade se concentra sobre o objeto. A diferença entre reflexo científico e reflexo estético consiste no fato de que no primeiro se exige uma concentração sobre a realidade em si do modo mais puro possível, resultando assim num processo de desantropomorfização da realidade, enquanto no segundo o complexo dos objetos é captado na relação com a subjetividade, dando lugar a um processo de antropomorfização.
>
> A vida cotidiana, com a qual o trabalho por sua vez interage, se vê fortemente determinada pela arte e ciência, até o ponto destas poderem transformar-se em uma autêntica necessidade indispensável da vida cotidiana; no caso da ciência, pelo nível de crescente tecnologização da vida cotidiana, e no caso da arte porque "toda obra [de arte] reproduz uma conexão vital concreta, um concreto processo vital e sua peculiaridade, e é o conteúdo que decide o que há de valer como necessário e o que há de se considerar como casual". Quanto mais elevado é o caráter civilizado e avançado da vida cotidiana, tanto mais alta é a influência da ciência e da arte em seu interior. O grau de presença da ciência e da arte na vida cotidiana é um índice do nível de civilização e de desenvolvimento alcançado por uma sociedade. Em efeito, "numa sociedade escravista a aplicação de máquinas (a

> racionalização científica do trabalho) é economicamente impossível". Arte e ciência exercem sua influência sobre esferas cada vez mais amplas da vida cotidiana — além do trabalho —, como o esporte, o tempo livre, a sociabilidade sem fins, a política (INFRANCA, 2005, p. 149).

Arte e ciência passam a representar, como diz Infranca, dimensões essenciais da vida cotidiana, mas mais do que isso, podemos dizer que *retornam* já numa relação supra-sumida pela história a vigorar na vida humana. A vida, como forma existencial, deixa de representar a oposição da forma essencial desta dimensão já presente na própria gênese humana, como tentamos evidenciar no capítulo II. Estas dimensões, somos obrigados a considerar, sofrem um desenvolvimento mesmo no interior de relações sociais estranhadas, fundadas no desenvolvimento da divisão social do trabalho. Mas esta inversão não permitia a sua efetivação universal. O que, no entanto, não atrapalhou Marx de perceber esta contradição peculiar presente nas sociedades de classe. Com o desenvolvimento ao limite da supressão do tempo de trabalho necessário, tão premente ao capital para a ampliação do mais-trabalho, estas dimensões voltam finalmente a aflorarem na vida social, com a diferença de serem finalmente universalizáveis e, igualmente, tornarem-se necessárias. E esta necessidade se eleva a tal ponto de constituir-se no próprio motor que força a sua transformação. Ou seja, a base criada pelo capital engendra uma autocontraditoriedade que pressiona e incide na própria dissolução destas relações sociais que passam a se tornar entraves em si deste desenvolvimento humano exigido pela base técnica e tecnológica.

> O *mais-trabalho da massa* deixará de ser condição para o desenvolvimento da riqueza geral, o mesmo que a *ausência de trabalho dos poucos* deixará de ser condição para o desenvolvimento das potências gerais da cabeça do homem. Com isso, cairá por terra a produção baseada no valor de troca e o processo direto da produção material se despojará de sua forma e de suas contradições miseráveis. A redução do tempo de trabalho necessário, que já não beneficiará ao mais-trabalho, permitirá [então] o livre desenvolvimento da individualidade. **Os ócios e os meios postos ao alcance de todos farão com que a redução ao mínimo do trabalho social necessário favoreça o desenvolvimento artístico, científico, etc., de cada qual**. O capital é a contradição mesma em processo: tende a reduzir ao mínimo o tempo de trabalho, ao mesmo tempo em que faz dele a fonte única e a medida da riqueza. [...] De um lado, o capital põe em marcha todas as forças da ciência e da natureza, estimula a cooperação e o intercâmbio social para fazer da criação de riqueza (relativamente) independente do tempo de trabalho; porém, por outro lado, trata de medir em tempo de trabalho as imensas forças sociais assim criadas, condenando-as com isso a manterem-se dentro

> dos limites necessários para manter como valor o valor já criado. As forças produtivas e as relações sociais — dois aspectos distintos do desenvolvimento do indivíduo social — não são nem significam para o capital outra coisa que simples meios para que possa manter-se sobre seu estreito fundamento. **Se trata, na realidade, das condições materiais que farão explodir os fundamentos do capital. "Uma nação é verdadeiramente rica quando nela se trabalha 6 horas em vez de 12. Riqueza [*wealth*] não é dispor de mais-tempo de trabalho" (riqueza real), "mas de *tempo disponível* [*disposable time*] para cada indivíduo e para toda a sociedade, fora do empregado na produção direta"** (*The Source and Remedy* etc., 1821, p. 6). (MARX, 1985b, pp. 113-5).

Para finalizar, vejamos como Engels sintetiza a relação entre necessidade e liberdade. Neste momento, já podemos sugerir que esta referida relação — distinta da categoria econômica de "produção material necessária para a reprodução social" associada à passagem que nos referimos do livro III de *O Capital* — não expressa uma contradição em si. Ao contrário, explica Engels, só podemos pensar a liberdade operando mesmo no interior da necessidade, quando o homem não somente se torna consciente desta força, mas que aprende a operá-la segundo propósitos escolhidos e dirigidos. Ou seja, o próprio movimento histórico de superação desta constrição no interior da necessidade já marca um passo em direção à liberdade. Para tanto, é preciso ainda que a necessidade deixe de ser mera barreira causal para se tornar um instrumento e um meio para a própria superação humana. E novamente aqui temos a função ontológica das formas mais acabadas de ciência e arte, pois ambas, atuando conjuntamente, possibilitam ao homem não somente compreender a causalidade envolvida na sua relação material e espiritual com a vida social, mas igualmente possibilitam ao homem — após essa compreensão — operar de forma consciente por meio desta mesma instrumentalidade causal. A ampliação da liberdade, portanto, envolve ampliação da humanidade e sua cultura; envolve humanização universal do indivíduo; envolve autoconsciência e, igualmente, capacidade de se atribuir, a partir desta, graus cada vez mais elevados de autodeterminação. Assim, pois, segundo Engels,

> Foi Hegel o primeiro que soube expor de um modo exato as relações entre a liberdade e a necessidade. Para ele, a liberdade não é outra coisa senão a convicção da necessidade. "a necessidade somente é *cega enquanto não compreendida*". A liberdade não reside, pois, numa sonhada independência em relação às leis naturais, mas na consciência dessas leis e na correspondente possibilidade de projetá-las racionalmente para determinados fins. Isto é verdade não somente para as leis da natureza exterior, mas também para as

> leis que presidem a existência corporal e espiritual do homem: duas espécies de leis que podemos distinguir, quando muito, em nosso pensamento, mas que, na realidade, são absolutamente inseparáveis. O livre-arbítrio não é, portanto, de acordo com o que acabamos de dizer, senão a capacidade de decisão com conhecimento de causa. Assim, pois, *quanto mais livre* for o juízo de uma pessoa com relação a um determinado problema, tanto mais nítido será o caráter de *necessidade* determinado pelo conteúdo desse juízo; ao contrário, a falta de segurança que, baseada na ignorância, parece escolher, livremente, entre um mundo de possibilidades distintas e contraditórias, está demonstrando, desse modo, justamente a sua falta de liberdade, está demonstrando, que se acha dominada pelo objeto que pretende dominar. A liberdade, pois, é o domínio de nós próprios e da natureza exterior, baseado na consciência das necessidades naturais; como tal, forçosamente, um produto da evolução histórica. Os primeiros homens que se levantaram do reino animal eram, em todos os pontos essenciais de suas vidas, tão pouco livres quanto os próprios animais; cada passo dado no caminho da cultura é um passo no caminho da liberdade. Nos primórdios da história da humanidade, realizou-se a descoberta que permitiu converter o movimento mecânico em calor: a produção do fogo pela fricção; o progresso tem, atualmente, como sua etapa terminal, a descoberta que transforma, inversamente, o calor em movimento mecânico: a máquina a vapor. [...] Essas gigantescas forças produtivas a ela incorporadas e sem as quais não seria possível instaurar um regime social livre de todas as diferenças de classe, no qual desapareçam as preocupações com relação aos meios de subsistência individual e se possa falar, pela primeira vez, de uma liberdade verdadeiramente humana, de uma vida em harmonia com as leis naturais que conhecemos (ENGELS, 1979, pp. 95-6).

As sociedades de classe prepararam o desenvolvimento desta base material capaz de sustentar e servir de aporte a esta nova relação vital entre homem e natureza e do homem consigo mesmo. Resta ao homem, pois, segundo as concepções já expostas de Marx e Engels, exercer a força dialética de negação para a supra-sunção positiva deste estado de coisas, a fim de submetê-lo, finalmente, ao benefício universal da humanidade e da própria natureza.

CONCLUSÃO

Consideramos desde o início a necessidade de perseguir uma maior objetividade para compreender e praticar uma certa hermenêutica dos escritos de Marx. Para isso reputamos que adentrar na lógica da teoria marxiana só poderia ser exeqüível se viéssemos a compreender o método próprio do autor, criado não só para compreender a realidade como, igualmente, descrever este processo. Quando confrontado por este desafio, por certo inextinguível a partir do tema desta tese, evidenciamos que o método dialético não só cumpre a função de instrumento gnosiológico, mas igualmente uma maneira própria de movimento do real. O movimento conceitual na estrutura da teoria de Marx persegue o mesmo movimento constitutivo da realidade na sua contradição.

Assim, compreender o movimento de uma relação conflituosa entre essência e fenômeno, na qual o jogo de aparência oculta e revela ao mesmo tempo a efetividade, pode permitir compreendermos a dificuldade da interpretação dos textos de Marx, uma vez que o leitor só estará minimamente preparado para uma compreensão se se despir tanto da lógica formal ligada ao entendimento como também se desfazer do senso maniqueísta que insiste em reduzir os complexos da existência a uma mera oposição — que pode adquirir contornos valorativos.

O método dialético, cunhado ao longo da filosofia e afinado por Hegel, permitiu a Marx acompanhar o movimento contraditório que se trava entre o conceito e a própria coisa. Neste ponto, não só se compreende a dinâmica própria do processo gnosiológico, mas igualmente a dinâmica conflituosa do processo ontológico. Marx, a partir daí pode compreender a historicidade do objeto, bem como suas forças internas e externas de determinação. Neste ponto, nos propusemos evidenciar que o objeto por excelência desta teoria recairia sobre o homem e sua história. Compreender, pois, as forças de determinação internas e externas deste homem facultou a Marx fundar um novo e concreto humanismo. Um humanismo que abarcou a história e a

contraditoriedade da sua constituição. Um humanismo que tem o homem como sujeito e objeto autoconstituído num movimento histórico; processo dialético que determina ser e pensar.

Primeiramente extraímos a contraditoriedade da constituição de forças aparentemente opostas entre natureza e cultura ou conteúdo natural e conteúdo histórico-social. Do mesmo modo, a contraditoriedade das dimensões individuais e genéricas da vida social. E para finalizar, articulando-se a estas oposições, a relação contraditória entre estranhamento e liberdade (autopoiesis).

Neste ponto, foi possível compreender que o homem é um fenômeno histórico constituído por forças naturais potenciais que se elevam e se suprassumem ao longo do tempo e na interioridade do ser social. A afirmação desta dupla natureza não transforma a primeira numa afirmação metafísica e a-histórica que determina o conteúdo humano. Ao contrário, o homem mesmo só pode ser reconhecido em seu conteúdo histórico-social e somente a partir desta capacidade de criar e adquirir um conteúdo próprio é que pode se pensar um ser livre. Esta liberdade enquanto capacidade autopoiética, na qual o homem cria novas necessidades, novos conteúdos históricos que o enriquecem a partir da capacidade de apropriação desta riqueza, deve ser vista como um processo, mas a base que fundamenta esta potência é própria da espécie, ainda que também potência natural. A liberdade enquanto processo só pode ser pensada como uma elevação da constrição natural em direção a uma capacidade cada vez maior de autodeterminação, na qual se superam as antigas barreiras (naturais e também sociais) para atingir novos patamares de humanização. Estes patamares significam simplesmente maior universalidade e maior grau de consciência do mundo que o cerca e de si mesmo.

Tudo parte de uma relação primitiva, mas que se supera, pois já tem em si estas forças de superação. Forças naturais que se constituem e se ampliam como forças produtivas históricas. Como diz Lukács, o homem é um ser que dá respostas, e em cada resposta surgem novos conteúdos e novas ampliações desta mesma capacidade transformadora. Em princípio o homem cai em oposição a si mesmo, na forma de

oposição de classes e, por esta, na oposição estranhada entre indivíduo e ser genérico. Mas esta oposição, ainda que condenável, se mostra um movimento necessário que a humanidade percorreu (e ainda percorre), cujo resultado é a completa inversão do papel ontológico da atividade humana, por um lado, mas igualmente a criação e ampliação das forças humanas que se encontravam restritas e dispersas, e que agora se consolidam numa nova base material a dar sustentação e fornecer uma ruptura com estes antagonismos. Neste momento, graças à elevação das forças produtivas e criativas humanas a sociedade engendra uma base material que revoluciona a forma com a qual o homem interage com a natureza e consigo mesmo. As conquistas científicas e tecnológicas, embora desempenhem um papel central na luta de classes e reforce as formas de exploração e dominação capitalistas, constituem também, de forma paradoxal, uma base qualitativamente superior que poderá dar suporte à crescente universalidade e liberdade do ser humano. Mas é a dialética a única arma capaz de compreender este processo contraditório e, igualmente, fornecer a força de ruptura pela capacidade negativa, revolucionária, a ela inerente. É quando a dialética no sujeito passa para uma dialética no objeto; de um movimento gnosiológico para um político ou, como queria Marx, quando a arma da crítica se transforma em crítica da arma; quando o homem, na sua prática, percorre — da gnosiologia à política — as onze teses contra Feuerbach e as realizam.

Quando o homem pode finalmente atingir patamares tecnológicos a ponto de produzir em abundância ao mesmo tempo em que transforma o antigo trabalho imediato numa forma primitiva e superada, ele pode finalmente realizar transformações profundas no interior desta sociedade e acabar com o estranhamento, principal força social que inverte e opõe a essência humana e sua atividade ontológica. O tempo livre associado a uma produção que se exerce através de uma mediação científica complexa tornará possível o retorno da realização individual no interior mesmo da sua atividade de produção social. Estas mudanças quantitativas e qualitativas promovem uma base na qual a abundância garante a socialização da riqueza e uma rica individualidade. Assim, o desenvolvimento social deixa de se opor ao desenvolvimento individual porque ambos

se tornam as mediações necessárias para a consolidação recíproca. A sociedade se efetiva finalmente como instrumento para o homem atingir esta riqueza, através do cultivo e apropriação. E este enriquecimento individual é o elemento necessário para a reprodução social de forma cada vez mais complexa e rica.

A característica científica e artística da atividade criativa própria do homem se amplia e ganha contornos de especialidade. A partir deste momento, graças a este desenvolvimento, o homem pode finalmente se autoproduzir de forma consciente e detendo os meios necessários a esta autoprodução. A marca distintiva da liberdade — saída das constrições naturais, ainda que no interior do estranhamento caia sob constrições sociais — perde seu laço estreito e se potencializa. Com a socialização da riqueza — entendida não de maneira abstrata e capitalista, mas enquanto conteúdo cultural (material e espiritual) humanizador criado — esta marca distintiva que operava apenas no *gênero* passa a fazer parte também da vida individual, porque esta passa a ser manifestação genérica.

A compreensão de Marx desta relação entre atividade e auto-atividade é sem dúvida uma conquista da consciência filosófica a respeito da compreensão não só da vida humana, mas igualmente da efetividade da liberdade enquanto processo autopoiético e teleológico. Acreditamos que essa descoberta marca a ruptura de uma compreensão meramente especulativa e idealista para com o fenômeno do homem e da liberdade. Assim, o tema humanismo e liberdade finalmente ganha a concretude histórica que faltava a estas temáticas filosóficas. Encontrar um fundamento para estas dimensões representa uma importância igualmente vital para escaparmos tanto da especulação como da armadilha relativista e, assim, encontrar um fundamento mais objetivo e universal para declarar a necessidade de uma transformação social e da criação de novas relações condizentes a este fundamento. Como um ponto fixo de Arquimedes, podemos finalmente dar sustentação ética a uma nova forma de vida social. Pode-se finalmente não somente almejar a construção do socialismo, mas ser capaz de julgar as antigas experiências a partir mesmo deste fundamento humanista e autopoiético.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, N. (2000). *Dicionário de Filosofia* (4ª ed.). São Paulo: Martins Fontes.

ALTHUSSER, L. (1999). A querela do humanismo. *Crítica Marxista , nº 9*, 9-51.

_____. (2002). A querela do humanismo II. *Crítica Marxista , nº 14*, 45-74.

ANDRADE, V. B. (2007). *Estética da mercadoria e obsolescência.* Dissertação de Mestrado, UNESP, campus Araraquara.

ANTUNES, R. (2001). *Os Sentidos do Trabalho: ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho* (5ª ed.). São Paulo: Boitempo.

ASTRADA, C. (1968). *Trabalho e Alienação na "Fenomenologia" e nos "Manuscritos".* Rio de Janeiro: Paz e Terra.

BICCA, L. (1987). *Marxismo e Liberdade.* São Paulo: Loyola.

CHASIN, J. (s/ d.). *Marx e a crise do mundo contemporâneo.* MIMEO.

DARWIN, C. (1974). *A origem do Homem e a seleção sexual.* São Paulo: HEMUS.

DAWKINS, R. (1979). *O gene egoísta, Col. O Homem e a Ciência* (Vol. 7). Belo Horizonte: São Paulo:: Itatiaia: USP.

DIAMOND, J. M. (2007). *Armas, Germes e Aço: os destinos das sociedades humanas* (9ª ed.). Rio de Janeiro: Record.

DÓRIA, C. A. (24 de Janeiro de 2009). *Darwin contra o biologismo.* Acesso em 10 de abril de 2001, disponível em Ensaio CIENCIA: http://pphp.uol.com.br/tropico/html/textos/3050,1.shl

DUARTE, N. (Julho de 2000). A anatomia do homem é a chave da anatomia do macaco: A dialética em Vigotski e em Marx e a questão do saber objetivo na educação escolar. *Educação & Sociedade , XXI* (71), pp. 79-115.

_____. (1999). *A individualidade para-si: contribuição a uma teoria histórico-social da formação do indivíduo* (2ª ed.). Campinas;SP: Autores Associados.

DUNAYEVSKAYA, R. (2000). *Marxism and Freedom.* New York: Humanity Books.

ELLUL, J. (1968). *A técnica e o desafio do século.* Rio de Janeiro: Paz e Terra.

_____. (1985). *Mudar de Revolução.* Rio de Janeiro: Rocco.

ENGELS, F. (1985). *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra.* São Paulo: Global.

_____. (1979). *Anti-Dühring: filosofia, economia política, socialismo* (3ª ed.). Rio de Janeiro: Paz e Terra.

FAUSTO, R. (novembro de 1989). "A pós-grande indústria nos Grundrisse (e para além deles)". In:. *Lua Nova , 19*, pp. 47-67.

FERNANDES, Florestan (org). (1989). *K. Marx & F. Engels (Coleção Grandes Cientistas Sociais - História)* (3ª ed., Vol. 36). São Paulo: Ática.

FEUERBACH, L. (1997). *A essência do cristianismo* (2ª ed.). Campinas-São Paulo: Papirus.

FINZI, R. (1988). Lênin, Taylor, Stakhanov: o debate sobre a eficiência econômica após outubro. In: E. J. HOBSBAWM, *História do Marxismo* (2ª ed., Vol. VII). Rio de Janeiro: Paz e Terra.

FOLEY, R. (2003). *Os humanos antes da humanidade.* São Paulo: UNESP.

FREDERICO, C. (1997). *Lukács: um clássico do século XX.* São Paulo: Moderna.

_____. (1995). *O Jovem Marx - 1843-44: as origens da ontologia do ser social.* São Paulo: Cortez.

GERAS, N. (1983). *Marx and human nature: refutation of a legend.* London: Verso Editions and NLB.

GORZ, A. (1987). *Adeus ao Proletariado - para além do socialismo.* Rio de Janeiro: Forense-Universitária.

_____. (2003). *Metamorfoses do Trabalho: crítica da razão econômica.* São Paulo: Annablume.

GORZ, André et alli. (1996). *Crítica da divisão do trabalho* (3ª ed.). São Paulo: Martins Fontes.

GOULD, S. J. (1992). *Darwin e os grandes enigmas da vida* (2ª ed.). São Paulo: Martins Fontes.

HEGEL, G. W. (2005). *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* (2ª ed., Vol. I). São Paulo: Edições Loyola.

_____. (1992). *Fenomenologia do Espírito* (Vol. I e II). Petrópolis: Vozes.

HENRIQUES, L. S. (1978). "Notas sobre a relação entre ciência e ontologia". In:. *Temas de ciências humanas* (nº 4), 27-40.

HYPPOLITE, J. (2003). *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel* (2ª ed.). São Paulo: Discurso Editorial.

INFRANCA, A. (2005). *Trabajo, individuo, historia: el concepto de trabajo en Lukács.* Buenos Aires: Herramienta.

INWOOD, M. (1997). *Dicionário Hegel.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

KOSIK, K. (1976). *Dialética do Concreto* (2ª ed.). Rio de Janeiro: Paz e Terra.

LEFEBVRE, H. (1987). *Lógica Formal / Lógica Dialética* (4ª ed.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

LEONTIEV, A. (2004). *O desenvolvimento do psiquismo* (2ª ed.). São Paulo: Centauro.

LINHART, R. (1977). *Lenine, os camponeses e Taylor*. Lisboa: Iniciativas Editoriais.

LÖWY, M. (2002). *A Teoria da Revolução no Jovem Marx*. Petrópolis: Vozes.

LUKÁCS, G. (2003). *História e Consciência de Classe: estudos sobre a dialética marxista*. São Paulo: Martins Fontes.

_____. (1975). *Il Giovane Hegel e i problemi della società capitalistica* (Vol. I e II). Torino: Giulio Einaudi.

_____. (2007). O Jovem Hegel. Os novos problemas da pesquisa hegeliana. In: C. N. COUTINHO, J. P. NETTO, & (org), *O Jovem Marx e outros escritos de filosofia* (pp. 89-119). Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

LUKÁCS, G. (2007). O jovem Marx, sua evolução filosófica de 1840 a 1844. In: C. N. COUTINHO, & J. P. NETTO, *O Jovem Marx e outros escritos de filosofia* (pp. 121-202). Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

_____. (s/d). *O Trabalho*. Mimeo: Texto traduzido e disponibilizado pelo professor Ivo da Universidade Federal de Alagoas e revisado por Plabo Polonese de Queiroz.

_____. (1979). *Ontologia do Ser Social - os princípios ontológicos fundamentais de Marx*. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas.

MARCUSE, H. (1988). *Razão e Revolução*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

MÁRKUS, G. (1974). *A Teoria do Conhecimento no Jovem Marx*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

MARX, K. (1991). *A questão judaica* (2ª ed.). São Paulo: Editora Moraes LTDA.

_____. (2004). Crítica ao programa de Gotha. In: R. ANTUNES, & (org), *A Dialética do Trabalho: escritos de Marx e Engels* (pp. 125-153). São Paulo: Expressão Popular.

_____. (1978). *Elementos Fundamentales para la crítica de la economia política (Grundrisse)*. México: Siglo Veintiuno.

_____. (1985b). *Grundrisse - Lineamientos fundamentales para la crítica de la economía política* (Vol. I e II). México: Fondo de Cultura Económica.

_____. (2004). *Manuscritos Econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo.

_____. (2001). *Miséria da Filosofia*. São Paulo: Centauro.

_____. (2003). *O Capital* (19ª ed., Vol. I e II). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

_____. (s/d.). *O Capital* (Vols. VI, Livro III). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

_____. (1978). Para a crítica da economia política. In: *Coleção Os Pensadores* (2ª ed.). São Paulo: Abril Cultural.

MARX, K., & ENGELS, F. (2007). *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Boitempo.

McLELLAN, D. (1993). *As Idéias de Marx* (9ª ed.). São Paulo: Cultrix.

_____. (1990). *Karl Marx, Vida e Pensamento.* Petrópolis, RJ: Vozes.

MENESES, P. (2003). *Hegel e a Fenomenologia do Espírito.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

MÉSZÁROS, I. (2006). *A teoria da alienação em Marx.* São Paulo: Boitempo.

MÉSZÁROS, I. (2002). *Para além do capital.* São Paulo; Campinas: Boitempo; Ed. da UNICAMP.

MONDIN, B. (1980). *O Homem, quem é ele?* (7ª ed.). São Paulo: Paulinas.

MORAES NETO, B. R. (1989). *Marx, Taylor, Ford: as forças produtivas em discussão.* São Paulo: Brasiliense.

_____. (2002). O século XX e a teoria marxista do processo de trabalho. *Crítica Marxista , 15* (10), pp. 71-84.

MORRIS, D. (2004). *O macaco nu* (15ª ed.). Rio de Janeiro: Record.

MUSSI, R. (2005). A dialética como discurso do método. *Revista Tempo Social , 17* (1), pp. 367-389.

OLIVEIRA, A. d. (1997). *Marx e a Liberdade.* Porto Alegre: EDIPUCRS.

PARÍS, C. (2002). *O animal cultural: biologia e cultura na realidade humana.* São Carlos: EdUFSCar.

PINKER, S. (2004). *Tabula rasa: a negação contemporânea da natureza humana.* São Paulo: CIA das Letras.

PLEKHANOV, G. V. (1978). *Os Princípios Fundamentais do Marxismo.* São Paulo: Hucitec.

PRADO JR., C. (1980). *Dialética do Conhecimento* (2ª ed.). São Paulo: Brasiliense.

QUARTIM DE MORAES, J. (Novembro de 2005). O humanismo e o homo-sapiens. *Crítica Marxista , Número 21*, pp. 28-51.

RAMOS, C. A. (2000). *Liberdade subjetiva e Estado na filosofia política de Hegel.* Curitiba: UFPR.

RANIERI, J. (2001). *A Câmara Escura: alienação e estranhamento em Marx.* São Paulo: Boitempo.

RIDLEY, M. (2004). *O que nos faz humanos: genes, natureza e experiência.* Rio de Janeiro: Record.

ROSDOLSKY, R. (2001). *Gênese e Estrutura de O Capital de Karl Marx.* Rio de Janeiro: EDUERJ.

SAMPAIO, B. A., & FREDERICO, C. (2006). *Dialética e Materialismo: Marx entre Hegel e Feuerbach.* Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A. (1999). *Ética* (19ª ed.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

_____. (1968). *Filosofia da Praxis.* Rio de Janeiro: Paz e Terra.

SANTOS, L. G. (1982). *Alienação e Capitalismo.* São Paulo: Brasiliense.

SCHAFF, A. (1995). *A sociedade informática: as conseqüências sociais da segunda revolução industrial* (4ª ed.). São Paulo: UNESP: Brasiliense.

SILVA, J. P. (2002). *André Gorz: trabalho e política.* São Paulo: Annablume; FAPESP.

SMITH, A. (1985). *A riqueza das nações. Coleção: Os Economistas* (2ª ed.). São Paulo: Nova Cultural.

STEVENSON, L. (1976). *Sete teorias sobre a natureza humana.* Rio de Janeiro: Editorial Labor do Brasil.

TAYLOR, C. (2005). *Hegel e a sociedade moderna.* São Paulo: Edições Loyola.

TEIXEIRA, F. J. (2004). *Trabalho e valor.* São Paulo: Cortez.

TEIXEIRA, F., & FREDERICO, C. (2010). *Marx, Weber e o marxismo weberiano.* São Paulo: Cortez.

TERTULIAN, N. (1980). Teleologia e causalità nell'ontologia di Lukács. *Critica Marxista , 5* (set/out), 89-108.

TONET, I. (2005). *Educação, Cidadania e Emancipação Humana.* Ijuí: UNIJUÍ.

TORT, P. (2000). Darwin lido e aprovado: últimas reflexões sobre a antropologia darwiniana. *Crítica Marxista* (11), 109-122.

WAAL, F. d. (2007). *Eu, primata: por que somos como somos.* São Paulo: CIA das Letras.

WILSON, E. O. (1981). *Da natureza humana.* São Paulo: T. A. Queiroz: Ed. da Universidade de São Paulo.

ZILBERSHEID, U. (2000). *The marxian idea of abolition os labor - can it be revived?* University of Massachusetts at Amherst: International Conference Marxism (mimeo).