



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

Renato Almeida de Oliveira

**O CONCEITO DE HOMEM NO JOVEM MARX: UMA
EXPOSIÇÃO CRÍTICO-EMANCIPATÓRIA**

**Fortaleza – Ce
2009**

Renato Almeida de Oliveira

**O CONCEITO DE HOMEM NO JOVEM MARX: UMA
EXPOSIÇÃO CRÍTICO-EMANCIPATÓRIA**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre.

Área de concentração: Filosofia

Linha de Pesquisa: Ética e Filosofia Política

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Ferreira Chagas

AGRADECIMENTOS

Ao longo desses dois anos de mestrado, muitas foram as contribuições recebidas, as quais me possibilitaram a elaboração da presente dissertação:

Agradeço à FUNCAP e CAPES, pelo apoio financeiro concedido;

Aos meus pais, que, apesar da humildade, puderam conceder-me, na luta do dia-a-dia, uma formação digna;

Ao Prof. Dr. Eduardo Ferreira Chagas, pelas valiosas orientações, longas conversas e, principalmente, por sua amizade;

Aos demais Professores e Colegas do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, pela amizade e calorosas discussões;

Ao Prof. Dr. Mauro Castelo Branco de Moura, da Universidade Federal da Bahia, ao Prof. Dr. Expedito Passos, da Universidade Estadual do Ceará, e à Prof^ª. Dr^ª. Mirtes Amorin, da Universidade Federal do Ceará, pela presteza com que aceitaram participar da Banca de Defesa;

Ao Prof. Dr. Agemir Bavaresco, da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, por sua disponibilidade em ler a primeira versão desta dissertação e contribuir com fundamentais sugestões;

Aos Colegas da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, pelos debates, os quais me permitiram desenvolver novas idéias no trabalho;

Ao amigo André Pontes, pelas "críticas analíticas" e os momentos nos quais compartilhamos nossas angústias;

Ao amigo Weslei Ribeiro, pelas sugestões referentes à escrita e normas gramaticais;

Ao amigo/irmão James Wilson, pelos apoios moral e material. Sem este amigo certamente eu não haveria chegado até aqui;

À minha querida companheira Kylvia Flaviane, por estar sempre ao meu lado, nos bons e nos piores momentos. Seu apoio, carinho e amor foram fundamentais.

À Sociedade do Divino Salvador, onde dei mais primeiros passos na vida filosófica;

Aos colegas do Grupo de Estudos Marxistas, os quais, indiretamente, são responsáveis por muitas idéias desenvolvidas neste trabalho;

RESUMO

A presente dissertação tem por objetivo fundamental rastrear, sistematizar e explicitar as categorias fundamentais do conceito de homem no pensamento do jovem Marx, especificamente nos ensaios e obras escritos entre os anos de 1843 a 1846, quais sejam, *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, os ensaios dos Anais Franco-Alemães, *A Questão Judaica* e *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução*, as obras *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, *A Sagrada Família*, *A Ideologia Alemã* e, por fim, *As Teses sobre Feuerbach*. A escolha de tais obras decorre da minha convicção de que, no pensamento do jovem Marx, o ser humano tem uma centralidade fundamental, enquanto ser essencialmente livre, ativo e que traz em si a força para a construção de uma nova ordem histórico-social. Marx almeja atingir uma sociabilidade na qual o homem tenha as condições concretas para efetivar-se enquanto ser livre e criativo e, nesse sentido, a pesquisa pretende contribuir para a construção dessa nova sociabilidade por meio de uma reflexão crítico-emancipatória dos fundamentos filosófico-antropológicos do pensamento marxiano, tendo em vista ser uma problemática pouco trabalhada entre os filósofos marxistas. Com o intuito de alcançar uma compreensão abrangente e crítica do objeto de estudo, privilegia-se primordialmente a pesquisa bibliográfica, eminentemente teórica, que possa oferecer os referenciais básicos ao bom desempenho do trabalho. Como Marx não pretendeu ser um filósofo sistemático, muitos dos problemas filosóficos que ele abordou em suas obras, como, por exemplo, a questão do homem, precisam ser melhor analisados, interpretados e explicitados. Para isso, faço uma análise imanente aos textos, no sentido de determinar a lógica e a articulação das obras no que tange às principais categorias marxianas sobre a antropologia. Nesse sentido, parte-se de uma retomada crítica do pensamento do jovem Marx, mostrando-se como as suas categorias antropológicas da *Objetividade* e *Genericidade* se articulam por meio das considerações acerca do *Trabalho* (capítulo 1) e da *Política* (capítulo 2). Por fim, é apresentado o debate de Marx com os jovens hegelianos acerca do conceito de homem (capítulo 3), com o intuito de explicitar a terceira determinação antropológica vislumbrada na filosofia do jovem filósofo, a saber, a *Historicidade* humana.

Palavras-chave: Jovem Marx; Conceito de Homem; Trabalho; Política.

ABSTRACT

The following dissertation has as its main objective tracing, systematizing and explicating the fundamental categories of the man's concept in young Marx's thoughts, specifically in the essays and works written between the years of 1843 and 1846, that are: *Critique of Hegel's Philosophy of Right*, the essays of *The Franco-German Annals*, *The Jewish Question* and *Critique of Hegel's Philosophy of Right – Introduction*, the works *Economic-Philosophical Manuscripts*, *The Holy Family*, *The German Ideology* and, finally, the *Theses on Feuerbach*. The choice of these works is due to my conviction that, in young Marx's thoughts, the human being has a fundamental centrality, while an essentially free and active being – bearer of an inner power capable of building a new historic and social order. Marx aims to achieve a sociability in which man has the concrete and effective conditions to actualize himself as a free and creative being, and, in this sense, this research intends to contribute to the construction of this new sociability through a *critic-emancipatory* reflection of Marx's philosophic-anthropological thoughts – since this matter is briefly discussed among Marxian philosophers. In order to achieve a comprehensive and critic understanding of the subject matter, the mainly theoretical literature reviews, which can offer the basic references to a well-developed work, are privileged. Since Marx was not a systematic philosopher, many philosophical issues approached by him in his work (as for instance, the man's question) need to be better analyzed, interpreted and explicated. To do so, an analysis immanent to the text is carried out, with the purpose of determining the logic and articulation of the works in relation to the main Marxian categories about Anthropology. In this sense, this work has a critic renewal of Young Marx's thoughts, showing how his Anthropological categories of the *Objectivity* and *Genericity* articulate themselves through the considerations about *Work* (Chapter One) and *Politics* (Chapter Two). Finally, Marx's debate with the young Hegelians, about the concept of Man (Chapter Three), with the purpose of explicating the Third Anthropological Determination envisioned in the philosophy of the young philosopher, i.e. the human *Historicity*.

Key-Words: Young Marx; Concept of Man; Work; Politics.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO _____	7
2	TRABALHO: OBJETIVIDADE E GENERICIDADE HUMANAS ____	15
2.1	A Categoria Trabalho _____	15
2.1.1	A Positividade do Trabalho na Economia Política _____	17
2.1.2	O Trabalho na Filosofia de Hegel _____	20
2.1.3	O Duplo Caráter do Trabalho em Marx _____	27
2.1.3.1	<i>A positividade do trabalho: o caráter antropológico universal</i> _____	27
2.1.3.2	<i>O estranhamento do trabalho: sua particularidade capitalista</i> _____	32
2.2	Trabalho e Objetividade Humana _____	37
2.2.1	Necessidades e capitalismo: o estranhamento da objetividade humana _____	41
2.2.2	O Autêntico sentido da objetividade humana _____	49
2.3	Trabalho e Genericidade Humana _____	50
3	A QUESTÃO ANTROPOLÓGICA E A POLÍTICA _____	55
3.1	A Política e o Ser Social Humano _____	56
3.2	O Formalismo Político e a Essência Genérica Humana Abstrata no Seio do Estado _____	48
3.2.1	<i>Crítica da Filosofia do Direito de Hegel: particularidade e universalidade</i> _____	58
3.2.1.1	<i>A constituição do Estado político em Hegel</i> _____	63
3.2.1.2	<i>Estado e poder soberano</i> _____	66
3.2.1.3	<i>A legitimidade do Estado em Hegel</i> _____	70
3.2.2	<i>A Questão Judaica: emancipação política e emancipação humana</i> _____	72
3.2.2.1	<i>Os limites da emancipação política moderna</i> _____	73
3.2.2.2	<i>Citoyen e Bourgeois: a antropologia formal do Estado moderno e a individualidade egoísta da sociedade burguesa</i> _____	76
3.2.2.3	<i>O caráter formal-abstrato dos Direitos Humanos</i> ____	78
3.2.3	<i>Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução: pressuposto da crítica religiosa</i> _____	80
3.2.3.1	<i>A unidade entre homem e filosofia como princípio emancipatório</i> _____	82
3.3	A Política como Autodeterminação dos Homens _____	84
4	MARX E O DEBATE COM OS JOVENS HEGELIANOS ACERCA DO CONCEITO DE HOMEM _____	89

4.1	Marx e Bruno Bauer: A Crítica à Antropologia da Autoconsciência _____	90
4.1.1	Bauer e a antropologia da autoconsciência _____	90
4.1.2	O criticismo baueriano _____	94
4.1.3	Marx e a crítica a Bauer _____	96
4.2	Marx e Stirner: A Crítica à Antropologia do Eu _____	99
4.2.1	Stirner e a antropologia do Eu _____	100
4.2.2	Marx e a crítica a Stirner _____	105
4.3	Marx e Feuerbach: A Crítica à Antropologia da Sensibilidade ____	109
4.3.1	Feuerbach e a antropologia da sensibilidade _____	109
4.3.2	Marx e a crítica a Feuerbach _____	115
4.4	A Historicidade Humana em Marx _____	119
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS _____	123
6	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS _____	127

1 INTRODUÇÃO

O Conceito de Homem em Marx é, ainda hoje, amplamente inexplorado, especialmente pela tradição filosófica do marxismo, e das vezes que foi abordado por sociólogos, psicanalistas e intelectuais das mais diversas áreas do conhecimento, o tema careceu de sistematização. A negligência por essa questão deve-se ao fato de que, durante longo tempo, sua obra foi analisada de modo economicista e determinista. Seus intérpretes consideravam que Marx estava interessado unicamente em compreender os mecanismos internos do Capital, deixando as questões concernentes ao homem em um plano secundário, pois se tratava de um mero reflexo das relações de produção. Isso inviabilizou um estudo sério e de ricas contribuições para o marxismo, e pode-se mesmo dizer que teve fortes conseqüências nas práticas totalitárias do socialismo real. Na verdade, a obra de Marx, compreendida em seu conjunto, almeja construir uma mediação entre a estrutura material da sociedade e a subjetividade humana. Marx sabe que a “realidade material” e a “realidade subjetiva” são dois momentos que se complementam e modificam-se mutuamente, formando o que se denomina de *totalidade social*.

Um segundo motivo que impediu um amplo estudo sobre o homem no pensamento de Marx foi a leitura estruturalista de suas obras feita por Louis Althusser. Para este, as obras juvenis de Marx são marcadas por um antropologismo filosófico, de forte influência hegeliana e feuerbachiana, construindo um conceito abstrato-especulativo de homem. O autêntico pensamento de Marx, ao contrário, só viria a ser formulado a partir de 1845-46, com *A Ideologia Alemã*, obra na qual ele supostamente teria rompido com sua consciência filosófica anterior e fundado o chamado *materialismo histórico*. Esta é, em linhas gerais, a tese althusseriana da *ruptura epistemológica*.¹ A partir de então, as obras marxianas da juventude foram relegadas a um plano de importância inferior.

Contrariamente a Althusser, uma das minhas hipóteses interpretativas diante do legado teórico de Marx é a de uma *não-ruptura* entre um marxismo juvenil e um maduro. Defendo a concepção segundo a qual há uma *evolução progressiva* em seu pensamento, um *salto-epistemológico* que não nega os momentos precedentes. Assim, penso que a filosofia de Marx enquanto tal, e não apenas o seu pensamento de juventude, é essencialmente uma filosofia do homem, pois objetiva uma nova organização social, na qual este possa efetivar a sua liberdade, onde não esteja mais subjugado a uma forma degradante de trabalho. A

¹ ALTHUSSER, Louis. *For Marx*. Translation by Bem Brewster. London: New Left Books, 2005. p. 219-248.

filosofia de Marx é, em seu conjunto, “fundamentalmente uma crítica à sociedade burguesa e uma doutrina da revolução social que se orienta para a libertação do ser humano de toda forma de alienação [estranhamento²], as quais o sistema capitalista lhe impõe.” (PULEDDA, 2005).

O objetivo dessa pesquisa é, nesta perspectiva, rastrear, sistematizar e explicitar o Conceito de Homem no pensamento *crítico-emancipatório* do jovem Marx, especificamente no período de 1843 a 1846, período este que compreende a obra *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (1843), os ensaios publicados nos Anais Franco-Alemães, a saber, *A Questão judaica* (1843) e *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução* (1843) e as obras *Manuscritos Econômico-Filosóficos* (1844), *A Sagrada Família* (1844), as *Teses sobre Feuerbach* (1845) e *A Ideologia Alemã* (1846), sendo esta última, contudo, considerada uma obra de transição entre o jovem Marx e o Marx da maturidade.

É importante ressaltar aqui, antes de tudo, as influências que Feuerbach e Hegel exerceram sobre o pensamento do jovem Marx, o primeiro com o materialismo antropológico, o segundo com a dialética.

A filosofia de Feuerbach é uma tentativa de resgatar o homem de sua condição de alienação religiosa. Para ele, o homem é um ser universal, genérico e é essa determinação que o diferencia dos animais. Em *A Essência do Cristianismo* ele questiona: como é possível que o homem tenha religião e o animal não? Para Feuerbach, tal fato é possível pela consciência, ou seja, a capacidade que o homem tem de fazer objeto para si o seu gênero, de pensar sobre

² Adoto no trabalho a palavra *estranhamento* como tradução de *Entfremdung* para diferenciar os momentos nos quais Marx refere-se à *alienação* (*Entäusserung*), como objetivação, e ao *estranhamento*, como perda dos produtos do trabalho. Existe, portanto, uma diferença fundamental na filosofia do jovem Marx entre os conceitos de *alienação* e *estranhamento*. O primeiro é um momento necessário no processo de objetivação, ou seja, toda produção, todo trabalho implica, ineliminavelmente, um ato de alienação, o que significa dizer “pôr fora”, exteriorizar o que está imediatamente ligado ao sujeito (seu pensamento, seus desejos, sentimentos, sua imaginação e criatividade). É o tornar o objeto um *outro de si*, o que não é o mesmo que ser *estranho*. Na *alienação* o homem pode reconhecer-se no objeto produzido. Já no *estranhamento*, o objeto assume um poder antagônico ante ao homem, torna-se-lhe hostil. Chagas esclarece essa distinção: “A realização do trabalho constitui simultaneamente a sua objetivação. A objetivação é uma ‘*conditio sine qua non*’ da universalidade do trabalho (*Arbeit*), que traz necessariamente o momento da alienação; esta incorre, pois, no momento positivo em que o produtor, através de seu trabalho, entra em conexão com o produto de seu trabalho e com os outros homens. [...] Na produção capitalista o homem é pura força de trabalho, qualitativamente indiferenciável do restante dos meios de produção: já não é identificável pela forma de seu trabalho. O produto do trabalho separa-se do trabalhador, converte-se em objeto alheio, torna-se estranho a ele. No âmbito da propriedade privada produz-se o fenômeno geral do estranhamento, pelo qual as forças e os produtos se subtraem ao controle e ao poder dos indivíduos, transformam-se em forças contrapostas aos homens. [...] [Portanto], todo processo de objetivação traz intrínseco o momento da alienação, porém, nem toda alienação é um estranhamento; somente uma dada forma particular da sociabilidade, cuja base é a propriedade privada dos meios de produção, o processo de objetivação traz consigo o momento do estranhamento, onde a objetivação surge como ‘perda do objeto’, a atividade produtiva torna-se atividade que desrealiza e desumaniza o homem.” Cf. CHAGAS, Eduardo Ferreira. *Diferença entre alienação e estranhamento nos manuscritos econômico-filosóficos* (1844) de Karl Marx. In. *Educação e Filosofia*. v. 8, n. 16. jul./dez. 1994. p. 23-33. Disponível em: <www.seer.ufu.br/index.php/EducaçãoFilosofia/article/viewFile/1023/928>. Visitado em 30 nov. 2009.

si e sobre sua espécie como um todo. Esta é a vida interior do homem, relacionada com seu gênero. É essa capacidade genérica que é alienada do homem na religião e a filosofia de Feuerbach será uma tentativa de restituir ao homem o caráter o universal outrora transposto em Deus.

Sob este aspecto, a filosofia de Feuerbach revela-se essencialmente crítica. A sua inversão materialista permitiu a Marx elaborar uma filosofia com sólidos contatos com a realidade. Entretanto, ele não se limita ao tratamento das questões naturalistas-antropológicas, como fizera Feuerbach. Ao contrário deste, Marx procede à análise das questões político-sociais, por entender que as relações reais entre os homens são estranhadas, e que são essas relações, na vida social, que geram as demais formas de estranhamento, inclusive o religioso. Não é na natureza humana que reside o estranhamento, mas nas condições sociais de sua existência, as quais originam uma forma distorcida de consciência, da qual a religião é a expressão mais acabada.

A filosofia materialista de Feuerbach é, portanto, insuficiente. Ela carece de uma base social, de uma crítica às condições materiais estranhada da vida humana, pois a religião é uma alienação teórica derivada da situação alterada da realidade. No que diz respeito ao conceito de homem, Marx, assim como Feuerbach, admite que o homem é um ser genérico. Em contrapartida, ele admite o caráter social desse ser, enquanto Feuerbach acentuava o caráter natural. Destarte, o grande mérito de Marx frente a Feuerbach foi ter explicitado o caráter social, histórico do homem, ou seja, foi ter compreendido que o homem é um ser que está em processo, na medida em que constrói a realidade histórico-social mediante sua atividade vital, o trabalho.

Hegel também tem um papel fundamental na elaboração da filosofia marxiana, na medida em que desenvolve o pensamento dialético que desvela o caráter processual da realidade. Marx reconhece esse mérito da filosofia hegeliana, a dialética da negatividade como princípio motor e criador. Nesse sentido, não apenas a realidade, mas o próprio homem é um ser em processo, autocriativo. Foi esse elemento que o materialismo de Feuerbach não apreendeu.

Contudo, segundo Marx, Hegel não transcendeu o campo do puro pensar abstrato. Desse modo, a sua filosofia não passa de um mero movimento especulativo do pensamento dentro de si mesmo. A realidade, o mundo concreto, é apenas um modo da Idéia, transposta para o âmbito do pensamento.

A conseqüência antropológica da filosofia especulativa de Hegel é a compreensão do homem como essencialmente um ser da consciência, espiritual. Se a totalidade surge como o

movimento do pensamento em si mesmo, o homem, como momento dessa totalidade abstrata, aparece também como ente abstrato, que se diferencia da objetividade pela autoconsciência. Em última instância, o que Hegel faz é uma transposição do homem para dentro de si mesmo, separando-o da vida efetiva³ e tornando-o equivalente à sua autoconsciência, como afirma Marx: “A *essência humana*, o *homem*, refere-se para Hegel = *consciência-de-si*. Todo estranhamento da essência humana *nada* mais é do que o *estranhamento da consciência-de-si*.” (MARX, 2004, p. 125).

Por conseguinte, a filosofia do jovem Marx, a composição do seu conceito de homem, constituiu-se em uma intrincada síntese entre o materialismo feuerbachiano e o idealismo dialético de Hegel, resguardando, evidentemente, as devidas considerações sobre a insuficiência de ambos.

No meu modo de compreender, um estudo sobre o homem pode realizar-se em duas vertentes. A primeira considera o indivíduo como um problema epistemológico, abstraindo de qualquer determinação exterior, seja natural ou social. A segunda tenta compreendê-lo imerso no conjunto de suas relações com o mundo natural, com os demais homens e com a sociedade em geral. Nesse sentido, depreende-se que o estudo acerca do homem, conforme seja encarada a questão, pode, por um lado, realizar-se pelo viés epistemológico e, por outro, pelo viés ontológico. A perspectiva marxiana insere-se no segundo viés, haja vista, para Marx, o homem só poder ser compreendido no jogo das relações materiais de produção, na atividade diária de construção das suas condições efetivas de existência. É essa atividade que anima a sua vida, que cria novas formas de existência e permite aos indivíduos, constantemente, adquirirem consciência de sua situação no mundo.

Desse modo, a questão antropológica fundamental, para Marx, não é, simplesmente, saber “quem é o homem?”, mas, antes, ela é posta nos seguintes termos: “como se estrutura a realidade material na qual o homem está inserido e que molda sua essência?”. Ou em outros termos, perguntar sobre o homem é interrogar sobre o modo como ele se constitui em uma dada sociabilidade. Assim, o estudo do homem abrange uma análise do modo como a sociedade está estruturada, tanto no que tange ao campo da produção, quanto à esfera das relações sócio-políticas. O que caracteriza a formulação do conceito de homem em Marx é

³ “Hegel substantiva os predicados, os objetos, mas os substantiva separados de sua independência efetiva, de seu sujeito. O sujeito efetivo aparece então como resultado, quando temos de partir do sujeito efetivo e observar sua objetivação. A substância mística torna-se sujeito efetivo e o sujeito real aparece então como um outro, como um momento da substância mística. Precisamente porque Hegel em vez de partir do ser real parte dos predicados da determinação universal é que se faz mister um suporte para essas determinações, a idéia mística vindo a ser esse suporte.” Cf. GIANNOTTI, José Arthur. *Origens da dialética do trabalho*: estudo sobre a lógica do jovem Marx. Porto Alegre: LP & M Editores. 1985. p. 19.

essa relação com a vida material, a atenção ao concreto, às experiências cotidianas do homem na sociedade, e não um esforço de compreensão *a priori* das determinações humanas universais.

No contexto filosófico contemporâneo, o estudo sobre o homem aparenta ser uma tarefa estéril, sem sentido. Falar de homem ou humanismo é cair em abstrações, pois seria ir contra a tendência atual da “desconstrução do sujeito”. O pensamento pós-moderno prega o fim de toda forma de subjetividade, haja vista, segundo seus representantes, não existir, de fato, um homem, um sujeito, como pensado pela modernidade, uma identidade pura. O homem é, na verdade, o resultado de uma série de processos, de relações. Ele, portanto, não existe efetivamente, mas é determinado por um conjunto de situações. A vertente biológica afirma que o homem nada mais é do que um produto de forças aleatórias, impulsos, conexões nervosas. A psicologia, por seu turno, nos diz que o indivíduo é uma lacuna entre desejos corporais e valores e sociais. Já a sociologia assevera que o homem é o resultado de relações sociais determinadas. Desse modo, as ciências humanas na contemporaneidade dissolvem o homem em fatos naturais e sociais. Deixam de tratá-lo para abordar temas referentes à linguagem, à genética, à informática, à economia, à cultura, entre outros.

Um dos motivos que me fez eleger o tema sobre o homem foi justamente a experiência dessa dissolução do humano no discurso e nas práticas das ciências humanas hodiernas. Nesse aspecto, concordo com Souza (2004): “Nunca houve um problema filosófico que não fosse um problema genuinamente humano” (p.12), e não apenas filosófico, acrescento, mas também histórico, sociológico, político, entre outros. O homem subjaz a todos os campos do conhecimento e da realidade. Desse modo, não se pode construir uma teoria filosófica sem uma tematização acerca do homem. O próprio Marx afirma que ser radical é apanhar as coisas pela raiz e que a raiz do homem é o próprio homem. Uma filosofia radical, que almeja contribuir com a emancipação humana deve, assim, considerar, antes de tudo, o homem, compreender as determinações do seu ser, as características fundamentais do seu processo de autoconstituição ontológica.

Meu ponto de partida não são considerações universalistas e abstratas, mas o homem em sua conexão com a sociedade. Com isso, não pretendo demonstrar que a sociedade tem uma primazia ante o sujeito, que este é absolutamente determinado pela estrutura sócio-econômica. Almejo, ao contrário, evidenciar que o homem tem um papel ativo na sociedade, ao mesmo tempo em que esta condiciona, não de modo determinista, sua maneira de agir e pensar.

Certamente existem elementos os mais diversos, e cada qual demasiado instigante, no conjunto da filosofia de Marx a serem estudados. Então por que dedicar uma ampla pesquisa à temática referente ao homem? Respondo: certamente existem diversos temas a serem abordados quando estudamos Marx, dentre os quais podemos citar o seu método dialético, as concepções de trabalho, estranhamento e emancipação, de política, Estado, democracia e liberdade, das relações de produção, modos de produção e forças produtivas, valor e mercadoria entre outras. Contudo, vejo que, por trás dessas concepções, existe um outro conceito que, embora não seja trabalhado explicitamente por Marx, aparece como pano de fundo frente ao qual ele desenvolve toda a sua teoria. Este é o Conceito de Homem.

Além do motivo que me referi acima, a saber, a dissolução do sujeito no discurso das ciências humanas, um segundo interesse que me induziu a pesquisar tal conceito foi a seguinte constatação: ao falar do trabalho e do estranhamento que ele acarreta no modo de produção burguês, Marx está a falar do homem, o trabalhador, que cria, livre e conscientemente, o mundo que o circunda, mas que o perde quando é expropriado dos produtos de sua atividade. Até mesmo para que possa explicitar essa problemática referente ao trabalho e concluir que na sociedade moderna o homem encontra-se estranhado de si, do mundo e dos demais indivíduos, Marx tem em mente um conceito de ser humano o qual ele contrapõe ao homem estranhado. O seu anseio de emancipação nada mais é do que a efetivação desse conceito. Ou seja, que o homem realize em sua vida concreta, no cotidiano de suas relações, as potencialidades universais nele imanentes.

Do mesmo modo, ao falar da política, do Estado, da democracia, dos direitos universais, revolução, mais uma vez Marx não escapa à antropologia. O homem é o sujeito político, o ser social, que está imerso na tessitura político-social dos conflitos, almejando construir-se como ser coletivo, participe nas decisões, ainda que no Estado democrático-burguês sua participação nas decisões da “*res pública*” seja subtraída. Todavia, mesmo nestas condições, ele surge como o sujeito da ruptura, o revolucionário responsável por reestruturar os alicerces econômicos, sociais e políticos da realidade.

O homem, portanto, pode não ser um tema recorrente nas obras de Marx, um objeto privilegiado de análise, porém, é inegável a importância desse tema para compreender a sua filosofia.

Duas razões me fizeram eleger o jovem Marx. A primeira é meramente metodológica. Pretendi delimitar o tema com base nesse período específico da vida do autor para poder realizar uma pesquisa substancial. A segunda foi o fato de eu reconhecer nesse período uma grande contribuição de Marx no que diz respeito à filosofia do homem, que será

fundamental às posteriores formulações do filósofo no campo do trabalho e da política. Isso revela a convicção de que, no pensamento do jovem Marx, o ser humano tem uma importância fundamental, como ser essencialmente livre, ativo e que traz em si a força para a construção de uma nova ordem histórico-social. É sabido que Marx almeja atingir uma sociabilidade por meio da qual o homem tenha as condições concretas, materiais, para efetivar sua liberdade. Nesse sentido, o presente trabalho pretende contribuir para a construção dessa nova sociabilidade por meio de uma reflexão crítico-emancipatória dos fundamentos filosófico-antropológicos do pensamento do jovem Marx, tendo em vista ser uma problemática pouco trabalhada entre os filósofos de influência marxiana.

No que concerne ao subtítulo da dissertação – *uma exposição crítico-emancipatória* – ele revela um dos pontos fulcrais do pensamento marxiano. A antropologia tradicional sempre abordou a problemática do homem de tal modo que este foi apartado de sua historicidade, sua essência foi tomada como eterna, fixa, abstraindo tal essência das condições materiais de vida. Uma antropologia *crítica* rompe com essa idéia, pois considera o presente histórico, tentando desvelar os mecanismos aviltantes que fundam a sociedade capitalista. Essa é a minha aspiração: refletir sobre o homem valendo-me dos elementos da estruturação social burguesa, objetivando explicitar os mecanismos que o tornam um ser estranhado. Explicitados esses elementos, a tarefa passa a ser, com base na leitura imanente das obras do jovem Marx, apresentar os caminhos da efetiva emancipação humana.

Como dito anteriormente, o homem não é o tema central das investigações de Marx. Considero como questões primordiais de suas obras o *Trabalho* e a *Política*. Por esse motivo, será com base nessas categorias que abordarei o Conceito de Homem. Para tanto, a dissertação foi dividida em três capítulos.

No primeiro, desenvolvo as determinações antropológicas da *Objetividade* e *Genericidade*, valendo-me de uma reflexão filosófica da categoria trabalho, em seu duplo aspecto (positivo e negativo), como aparece nas obras do jovem filósofo. Considero, portanto, como as relações de trabalho, com suas variantes (divisão do trabalho, salário, lucro, propriedade privada etc.) interferem diretamente na existência humana, condicionando seu modo histórico de ser.

No segundo, faço uma análise antropológica a partir do elemento político, apresentando a concepção marxiana do ser social humano (ser genérico) e como na política moderna essa determinação surge de modo meramente formal, estranhado, nas leis abstratas do Estado democrático, ou seja, o homem genérico é visto apenas como um homem alegórico, o *citoyen*, enquanto nas relações concretas impera o homem egoísta, o *bourgeois*.

No terceiro, apresento a polêmica de Marx com os jovens hegelianos de esquerda, especificamente com Bruno Bauer, Max Stirner e Ludwig Feuerbach. Para Marx, esses autores desenvolveram um conceito abstrato de homem, ou preso, de um lado, ao âmbito do movimento da consciência ou, por outro, numa mera postura contemplativa diante do mundo. No embate com esses teóricos, Marx desenvolve uma terceira determinação antropológica, a *Historicidade*.

Retomar Marx hoje, especialmente num estudo sobre o homem, não é simplesmente um retorno acadêmico a um tema já tantas vezes trabalhado por psicanalistas, sociólogos e/ou educadores. É, todavia, uma necessidade que se impõe a todo e qualquer intelectual comprometido com a resolução das incongruências, das contradições e conflitos que a sociedade contemporânea nos inflige. Um confronto com as principais categorias do pensamento marxiano, dentre elas o conceito de homem, é imprescindível para tanto.

2 TRABALHO: OBJETIVIDADE E GENERICIDADE HUMANAS

2.1 A Categoria Trabalho

Da segunda metade do século XX ao início do século XXI, o marxismo tem testemunhado um vasto debate entre os seus teóricos acerca da categoria trabalho, da sua centralidade e importância na filosofia de Marx como categoria ontológica fundamental da existência humana. Para alguns desses teóricos, o trabalho possui um grande valor no conjunto dos escritos marxianos, por ser a atividade afirmadora da vida, que forma a existência dos indivíduos e instaura-lhe um caráter social. É no trabalho que se manifesta a superioridade humana ante os demais seres vivos. Ele seria a realização do próprio homem, a fonte de toda riqueza e bem material.⁴

Contrariamente a essa posição que podemos chamar de positiva, existe outra, de cunho negativo, que afirma a extinção do trabalho em virtude das diversas transformações na sociedade contemporânea, por meio das quais ele deixa de ser, em termos práticos, uma atividade central e, em termos teóricos, uma categoria analítica de compreensão das relações sociais, principalmente após as grandes revoluções tecnológicas, na qual as máquinas informatizadas, a microeletrônica substituíram a mão-de-obra viva. Para os defensores desta segunda linha de pensamento, em Marx já se vislumbra uma total negação do trabalho.⁵ Todavia, o que os teóricos de ambas as orientações esquecem é que existe, no pensamento de Marx, uma dialeticidade entre o elemento criador do trabalho e o seu aspecto estranhado, este expresso nas relações modernas de produção. O trabalho possui um momento universal, antropológico, o momento da objetivação e auto-criação humana e um momento particular, histórico, o trabalho assalariado, produtor de mercadorias, a atividade capitalista.⁶

⁴ Veja a esse respeito, entre outros: FLICKINGER, Hans Georg. Trabalho e emancipação: observações a partir da teoria marxiana. In. *Revista Veritas*. v. 37. n. 138. Porto Alegre. dez. 1992. p. 499-509; LUKÁCS, György. *Per l'ontologia dell'essere sociale*. Traduzione di Alberto Scarponi. V. II. Roma: Riuniti. 1981. p. 17-131; WOOD, Allen W. *Karl Marx: arguments of the philosophers*. 2 ed. New York: Routledge. 2004. p. 31-43.

⁵ O debate sobre a negação da centralidade do trabalho ganhou força com a publicação do *Manifesto contra o trabalho (Manifest gegen die Arbeit)*, escrito pelo Grupo Krisis. Atualmente esse grupo tem levado a cabo essa discussão tanto na Europa quanto na América. Para um maior conhecimento das teses contra o trabalho, Cf. KRISIS-GRUPPE. *Manifesto contra o trabalho*. Tradução de Heinz Dieter Heidemann e Cláudio Roberto Duarte. São Paulo: Editora Humana. 2009. (Coleção Fundamental). Disponível em: <<www.editorahumana.blogspot.com>>. Acesso em: 16 mar. 2009.

⁶ “O dogma do trabalho libertador e a profecia do final do trabalho têm em comum sua unilateralidade. O primeiro só considera a dimensão antropológica do trabalho, abstraindo seu caráter historicamente determinado. O segundo só leva em consideração seu caráter concretamente alienado e alienante, abstraindo suas potencialidades criadoras. Na realidade, na ‘imbricação da ação e do trabalho’, as dimensões antropológica e

Essa dialeticidade do trabalho, no sistema da propriedade privada, é fundamental para compreendermos o modo como o jovem Marx trata as questões fundamentais de sua filosofia, como a emancipação, a política, o homem, entre outras. A história humana objetiva-se mediante o ato de produção de sua existência material, que se realiza pelo trabalho. É “o carecimento material, enquanto motor do processo de reprodução individual ou social” que “põe efetivamente em movimento o complexo do trabalho.” (LUKÁCS, 1978, p. 5). No entanto, embora sendo o ponto de partida do processo de humanização, o trabalho, na sociabilidade burguesa, é aviltado, tona-se uma mera atividade de subsistência, de satisfação de carências imediatas. Constitui-se, assim, a dialética entre a fortuna e a miséria, entre a efetivação e desefetivação do homem. Nessa contradição manifesta-se o princípio emancipatório de Marx. Nas condições degradadas do trabalho capitalista permanece o elemento universal, criativo, dos homens, deixando espaço para uma superação do estranhamento.

Almejo desenvolver, neste capítulo, uma reflexão sobre a categoria trabalho na filosofia do jovem Marx, levando a cabo a referida problemática em torno da dialética do trabalho. Para tanto, faço uma leitura imanente às obras *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844 (*Ökonomisch-philosophischen Manuskripte aus dem Jahre 1844*) e *A Ideologia Alemã* de 1845 (*Die deutsche Ideologie*), relacionando tal categoria com algumas determinações antropológicas presentes no pensamento do jovem filósofo, a saber, a *objetividade* (*Objektivität*) e a *genericidade* (*Gattungswesen*) humanas.

Entretanto, a concepção que Marx tem do trabalho resulta de duas influências fundamentais: a da economia política clássica e a de Hegel. Os economistas possuem uma evidente concepção positiva do trabalho. Já em Hegel, tal positividade aparece nos *Escritos de Jena*, especialmente no *Sistema da Vida ética* (1803), na *Fenomenologia do Espírito* (1807) e nos *Princípios da Filosofia do Direito* (1830). Nesta última, contudo, Hegel assume uma postura mais concreta diante do trabalho, observando seu caráter burguês.

histórica estão estreitamente combinadas [...] Não se trata de negar essa contradição, mas de se instalar nela para trabalhá-la. Por trás do trabalho imposto persiste, ainda que de forma débil, surda, essa ‘necessidade do possível’, que diferencia a atividade humana da plenitude simplesmente vegetativa. É o sinal, mesmo, de sua finitude e de sua capacidade para ‘ir mais longe’, para melhorar ou para piorar.” Cf. LÖWY, Michael e BENSÂÏD, Daniel. *Marxismo, modernidade e utopia*. Organização de José Corrêa Leite; Tradução de Alessandra Ceregatti, Elisabete Burigo e João Machado. São Paulo: Xamã. 2000. p. 100.

2.1.1 A positividade do trabalho na economia política

Entre os vários economistas políticos, Adam Smith é considerado um dos mais instigantes no tocante à questão do trabalho, haja vista ser “o pai da economia política clássica”. E não apenas isso, ele foi capaz de sistematizar, numa complexa teoria econômica, as práticas de fabricação, comércio e política de seu tempo, que se configuraram com o advento da modernidade. Ele foi o porta-voz da nova classe emergente, a burguesia. Sua principal obra, *Investigações sobre a natureza e as causas da riqueza das nações* (1776), é um tratado acerca do tema. Implicamente, o título da obra traz a idéia do trabalho, como a natureza e a causa da riqueza. Certamente que não posso ser ingênuo, nem mesmo Smith o foi, em pensar que o trabalho por si mesmo é a única fonte da riqueza. Existem outros elementos que contribuem, cada qual ao seu modo, para a criação de bens necessários ao ser humano ou que são, em si mesmos, provas da riqueza de uma nação, como os metais preciosos, a fertilidade do solo, o clima, o desenvolvimento técnico, a qualificação da mão-de-obra, entre outros. Contudo, todos esses elementos requerem o trabalho para que se produza uma riqueza útil. É por esse motivo que Smith afirma, logo no início do primeiro capítulo de *A Riqueza das Nações*, que o trabalho é a gênese de todos os bens necessários e úteis à sobrevivência de uma nação: (SMITH, 1974, p. 9).

No entanto, a positividade do trabalho, para Adam Smith, está na sua divisão. O economista faz uma verdadeira apologia da divisão do trabalho como condição para o crescimento da produtividade. Quanto maior essa divisão, maior a produtividade de uma nação, e maior será o seu grau de desenvolvimento.

Para dar um exemplo, poderemos citar uma indústria muito débil, mas cuja divisão do trabalho tem sido muito notada: a fabricação de alfinetes. Um trabalhador que não esteja habituado a esta indústria (que a divisão do trabalho transformou numa atividade específica), ou às máquinas nela usadas (para cuja invenção contribuiu provavelmente essa mesma divisão do trabalho), dificilmente poderá, dada a sua falta de conhecimento, fazer um alfinete num dia, e certamente não conseguirá fazer vinte. Mas devido à maneira como atualmente esta atividade está organizada, não só constitui um tipo de produção com características muito específicas como ainda se apresenta dividido num certo número de ramos de atividades, grande parte dos quais se assemelham a indústrias distintas. (SMITH, 1974, p. 13).

Conforme Smith, para o fabrico de um alfinete, são empregados em média dezoito operários, cada qual dividido em uma função específica. Juntos, esses trabalhadores produzem, diariamente, cerca de quarenta e oito mil alfinetes. Isso graças à divisão do

trabalho. Se cada trabalhador, individualmente, se dispusesse a produzir os alfinetes, não conseguiria produzir sequer vinte alfinetes por dia. Portanto, a divisão do trabalho proporciona um aumento considerável na produção da riqueza social, dependendo da quantidade de capital e trabalho investidos.

Contudo, existem três circunstâncias que possibilitam que a divisão do trabalho possa efetivamente aumentar a produção de uma nação:

- 1) aumento da destreza dos trabalhadores;
- 2) economia de tempo na passagem de uma operação à outra no momento da produção e
- 3) a invenção, em grande escala, de máquinas que facilitem o trabalho e reduzam o tempo de sua realização, permitindo a um único trabalhador realizar a atividade de muitos.

O aumento da destreza dos trabalhadores é causa e, ao mesmo tempo, conseqüência da divisão do trabalho. Ao aperfeiçoar sua capacidade de trabalho, o trabalhador aumenta quantitativamente o trabalho por ele realizado, o qual, reduzido a operações simples, aumenta-lhe a destreza, e assim por diante.

Um ferreiro, por muito destro que seja em utilizar o martelo, mas desde que não esteja habituado a fazer pregos, se numa dada ocasião se vir forçado a tentá-lo, certamente não conseguirá produzir mais de duzentos ou trezentos pregos por dia, e estes de má qualidade; mas um ferreiro que já esteja habituado a realizar esse trabalho, mesmo que a sua ocupação principal não seja essa, já poderá fazer oitocentos ou mesmo mil pregos por dia. [...] O fabrico de um prego, porém, não é de forma alguma uma das tarefas mais simples. A mesma pessoa aciona o fole, agita e corrige o fogo se tal for necessário, aquece o ferro e forja todas as partes do prego; para forjar a cabeça é ainda obrigado a mudar de ferramenta. As diferentes operações em que o fabrico de um prego, ou de um botão metálico, se subdivide são muito mais simples do que a totalidade das operações, e por conseguinte é muito maior a destreza do operário que durante toda a sua vida tenha tido sempre a mesma função. A rapidez com que algumas das operações dessas indústrias são efetuadas excede aquilo que se pode imaginar e que nunca tinha sido visto sobre a destreza do trabalho humano. (SMITH, 1974, p. 15-16).

A respeito da segunda circunstância, pode-se perceber que existe uma vantagem maior do que se imagina na economia do tempo ao se passar de uma operação à outra na produção. Há uma perda considerável na produtividade quando um único trabalhador tem de realizar operações diversas na fabricação de um objeto. A divisão do trabalho possibilita que diferentes homens realizem cada qual sua operação específica, aumentando, conseqüentemente, a produção e a destreza do trabalhador.

Por fim, o surgimento de novas e potentes máquinas, em substituto à mão-de-obra viva, facilita e aumenta a produção. Isso é evidente. Conforme Smith, o surgimento da maquinaria no processo de produção é devido à tendência dos homens para descobrir novos meios que facilitem e acelerem a obtenção dos fins almejados na produção de um determinado objeto. Quando a atenção do trabalhador se volta *in totu* a um único objetivo, a produção é consideravelmente otimizada, e a divisão do trabalho tende naturalmente a dirigir a atenção do trabalhador para um único objetivo.

Smith estende sua apologia à divisão do trabalho às ciências humanas e às artes, como forma de aperfeiçoá-las. A Filosofia, por exemplo, na sociedade moderna, é uma atividade científica subdividida em diversas tarefas particulares como qualquer outro trabalho. Cada indivíduo dedicado a ela, quando se detém a uma tarefa particular dessa ciência, torna-se mais sabedor e produz uma maior quantidade de trabalho. A “subdivisão do trabalho na filosofia, como acontece nas outras atividades, aumenta a destreza destes homens [os homens dedicados à filosofia] e permite economizar tempo.” (SMITH, 1974, p. 17).

Adam Smith atribui a divisão do trabalho a uma tendência da natureza humana que objetiva a menor utilidade possível. Tal tendência diz respeito à negociação, à troca, à compra, enfim, ao que ele denomina de cooperação. “Nas sociedades civilizadas o homem necessita permanentemente da cooperação e assistência de muitos outros homens.” (SMITH, 1974, p. 19). A divisão do trabalho, portanto, nada mais é do que uma relação mútua de cooperação entre os indivíduos em vista de um objetivo comum, a saber, a produção de riqueza que possibilite o bem-estar social. “Em todos os outros tipos de animais, a espécie, ao atingir a maturidade, torna-se inteiramente independente e na sua situação natural não precisa da assistência de qualquer outro ser vivo. Mas o homem necessita sempre da ajuda dos seus semelhantes.” (SMITH, 1974, p. 19-20). Com isso, Smith expõe um elemento que é muito caro às filosofias de Hegel e de Marx, qual seja, o trabalho como o elemento constituidor da sociabilidade humana, isto é, como criador de relações sociais, o que significa dizer que a atividade humana (o trabalho) não se realiza como prática de indivíduos isolados, mas como ação interativa entre os sujeitos sociais. Smith não apreende, porém, o quanto a divisão do trabalho pode ser nociva ao trabalhador.

Portanto, o contrato, a troca e a compra é que provocam a divisão do trabalho e permitem aos homens obterem, uns dos outros, os serviços e bens de que necessitam. Conforme Smith, é essa divisão que permite a multiplicação da produção e uma extensão da riqueza e do bem-estar social às camadas pobres. Para este, os trabalhadores que usufruem da

divisão do trabalho possuem as condições de disporem, em maior quantidade, dos frutos do seu trabalho, mesmo além de suas necessidades. Observe-se o seguinte exemplo:

Uma capa, ou um casaco de lã, por exemplo, que cobre um pobre operário, por muito grosseira que possa parecer, é o produto do trabalho de um grande número de homens. É necessário que o pastor, o tosquiador, o caçador, o tintureiro, o lavrador, o fiandeiro, o tecelão, o pisoeiro, o alfaiate e muitos outros contribuam com o seu trabalho para realizar estes produtos simples. [...] Que grande variedade de tipos de trabalho é necessário para produzir os instrumentos que irão ser usados por cada um desses trabalhadores [...] Se formos examinar do mesmo modo as diferentes peças do vestuário e da mobília da casa dum trabalhador, a camisa de linho, os sapatos que lhe cobrem os pés, a cama onde dorme e as várias peças que compõem o local onde prepara os seus rústicos alimentos, o carvão que usa com este objetivo [...] todos os outros utensílios da cozinha, tudo o que cobre a sua mesa, as facas e os garfos, os pratos de barro ou de estanho nos quais serve a sua comida, as diversas mãos que preparam o seu pão e a sua cerveja, a janela de vidro que deixa entrar o calor e a luz e que o protege do vento e da chuva [...] e os vários instrumentos usados na produção de todas essas coisas; se examinarmos, dizia, todos esses objetos, e pensarmos na grande variedade de trabalho utilizado no fabrico de todos eles, veremos que, sem o esforço e a cooperação de milhares de pessoas, o homem mais insignificante de um país civilizado não poderia ser abastecido com aquilo de que necessita mesmo que a sua vida se resume à simplicidade que, aliás falsamente, se lhe atribui. (SMITH, 1974, p.18).

Enfim, para o pensamento econômico clássico, representado aqui por Adam Smith, o trabalho possui um caráter positivo que possibilita uma abundância no bem-estar geral. Sua positividade é refletida em sua divisão, tanto no âmbito particular da indústria quanto no âmbito social.

2.1.2 O trabalho na filosofia de Hegel

Para Hegel, o trabalho é o processo de autogênese do homem. Tal idéia é exposta pelo filósofo já em seus escritos de juventude, os chamados *Manuscritos de Iena*, nos quais trata da “filosofia do real”, ou seja, de questões éticas, políticas e sociais. Um desses manuscritos é o *Sistema da Vida Ética*, escrito em 1803. Nele Hegel afirma que o trabalho é o conjunto da vida natural do espírito, quer dizer, é a atividade produtora da vida ética, da linguagem e das relações sócio-políticas.

O sujeito que se põe diante do mundo é inquietado por este; tal inquietação mobiliza esse sujeito a uma interação com a realidade, a qual possui um caráter positivo, pois permite a objetivação do espírito no mundo e, conseqüentemente, a criação deste, bem como a recriação

do sujeito pelo objeto trabalhado. Ademais, essa interação traz em si o aspecto da negatividade, porquanto ocorre a suprassunção⁷ da realidade dada e a constituição de uma nova realidade qualitativamente superior. Portanto, pelo trabalho, o sujeito cria-se propriamente como sujeito e é refletido na objetividade do mundo. Bourgeois denomina isso de “objetivação laboriosa do sujeito como sujeito”, que “lança e anima toda uma gradação cujas etapas pontuam o processo concreto do trabalho humano. Este processo consiste na objetivação cada vez mais total do sujeito que trabalha no objeto trabalhado.” (BOURGEOIS, 2004, p.77).

A idéia do trabalho como processo de autogênese humana permanece presente nas obras posteriores de Hegel. Na *Fenomenologia do Espírito* (1807), o filósofo nos apresenta o processo de autoconstituição do espírito e sua elevação à forma absoluta. Nesse processo, o trabalho assume um papel fundamental, na medida em que ele é a mediação entre a consciência e a natureza, o que possibilita a efetivação daquela. Na *dialética do senhor e do servo*, Hegel nos apresenta essa importância mediadora do trabalho. Nessa figura lógico-conceitual, o senhor se reconhece como a consciência essencial possuidora da verdade e independente em si mesma, enquanto o servo surge como a consciência inessencial, desprovida de verdade e completamente dependente. Desse modo, o senhor se vê como a verdade do servo e assim nega o outro. Portanto, temos duas consciências-de-si, onde ambas são opostas uma a outra, uma que reconhece e outra que é reconhecida. (HEGEL, 2002, p. 144). Por isso Hegel afirma que o processo de constituição, de duplicação da consciência-de-si em sua unidade parte da desigualdade. Nessa desigualdade, há a exclusão do outro, pois “a consciência-de-si é ser-para-si simples, igual a si mesma mediante o excluir *de si* todo o *outro*.” (HEGEL, 2002, p.144). O outro é para a consciência algo inessencial, porquanto o que vale é a absolutidade do Eu. Porém, o outro também é consciência-de-si e daí surge uma luta de vida ou morte pelo reconhecimento, haja vista cada consciência-de-si estar certa de si mesma, mas não da outra.

⁷ O termo suprassunção, por mim adotado no trabalho, é um neologismo criado pelo tradutor da edição brasileira da *Fenomenologia do Espírito*, o Prof. Paulo Meneses, para traduzir a palavra alemã *aufheben*, que significa, simultaneamente, suprimir, conservar e elevar. Três conceitos que, em língua portuguesa, possuem significado opostos. Eleger um desses termos, seria, como diz Paulo Meneses, “distorcer a significação verter por um termo que só retém um dos lados do movimento [...] Qualquer sinônimo vulgar seria menos deformante: tirar, levar não implicam a eliminação, mas antes a conservação do que é retirado.” Por esse motivo, Meneses adota o termo *suprassunção*, *suprassumir*, calcado no francês *sursumer*, *sursomption*, “proposto por Yvon Gauthier em 1967 e adotado por Labarrière.” Cf. MENESES, Paulo. *Para ler a fenomenologia do espírito*. 2. ed. São Paulo: Loyola. 1992. p. 9-10.

Devem travar essa luta porque precisam elevar à verdade, no Outro e nelas mesmas, sua certeza de ser-para-si. Só mediante o pôr a vida em risco, a liberdade [se comprova]. [...] O indivíduo que não ariscou a vida pode bem ser reconhecido como *pessoa*; mas não alcançou a verdade desse reconhecimento como uma consciência-de-si independente. (HEGEL, 2002, p. 145-146).

O senhor, contudo, só é um ser-para-si mediante o Outro, o servo, por meio de quem se relaciona mediatamente com o mundo, com o objeto do seu desejo, pois é o servo quem trabalha esse objeto. Inverte-se, desse modo, a relação dependência-independência. O senhor introduziu o servo entre si e o objeto do seu desejo. Assim, o senhor torna-se dependente do objeto, da coisa no gozo desta, “enquanto o lado da independência deixa-o ao escravo, que a trabalha.” (HEGEL, 2002, p.148).

A verdade da consciência independente é por conseguinte a *consciência escrava*. Sem dúvida, esta aparece de início *fora* de si, e não como a verdade da consciência-de-si. Mas, como a dominação mostrava ser em sua essência o inverso do que pretendia ser, assim também a escravidão, ao realizar-se cabalmente, vai tornar-se, de fato, o contrário do que é imediatamente; entrará em si como consciência *recalcada* sobre si mesma e se converterá em verdadeira *independência*. (HEGEL, 2002, p. 149).

Tal citação da *Fenomenologia do Espírito* reflete a inversão da relação essencial-inessencial no contexto da consciência-de-si. O senhor relaciona-se com o mundo de um modo negativo, ou seja, o mundo surge-lhe apenas como objeto de gozo. O servo é quem mediatiza a relação do senhor com o objeto de seu desejo. Nesse sentido, o senhor não é verdade e independência em si, mas essas determinações pertencem ao servo, pois este é quem está numa relação direta com o mundo, construindo-o e efetivando a si mesmo nele. Ao trabalhar o real, o servo imprime neste a sua marca e se reconhece enquanto livre na realidade por ele produzida.⁸

Contrariamente ao senhor, o servo não é dependente do objeto, pois o trabalho é, consoante Hegel, desejo refreado, é um dissipar contido do objeto. Na verdade, o trabalho forma, enquanto o gozo apenas destrói. Por isso que o ser-para-si da consciência trabalhadora, que no trabalho se transfere para fora de si no elemento do permanecer, chega à compreensão de si mesma como ser independente. (HEGEL, 2002, p. 150).

⁸ “A consciência escrava, que, para o senhor e para si mesma, é inessencial, é, na verdade, em si, essencial e verdadeira, pois ela é a responsável pela elaboração da realidade a sua volta, de todo o mundo sensível exterior a ela; ela, trabalhando, dá forma ao mundo e, formando o mundo, forma-se a si mesma”. Cf. MAGALHÃES, Evandro de Lima. O trabalho na fenomenologia do espírito. In: CHAGAS, Eduardo Ferreira; NICOLAU, Marcos Fábio A. e OLIVEIRA, Renato Almeida de. (Orgs.). *Reflexões sobre a fenomenologia do espírito de Hegel*. Fortaleza: Edições UFC, 2008. p. 107.

Nos *Princípios da Filosofia do Direito* (1820), Hegel expõe a temática referente ao trabalho na seção sobre a Sociedade Civil burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*), a qual é definida por ele como o “sistema das carências” (*System der Bedürfnisse*).

O conceito hegeliano de Sociedade Civil recebeu duas influências determinantes. Por um lado, o pensamento político moderno e, por outro, a economia política clássica. A primeira forneceu-lhe os elementos sócio-políticos e jurídicos (proteção à vida, à propriedade, garantia das liberdades individuais etc.) que ordenam a sociedade, a segunda os elementos econômicos (produção, circulação, consumo etc.). Desse modo, a Sociedade Civil, para Hegel, é uma unidade entre os componentes econômicos, civis e políticos, os quais constituem uma organicidade social.

Consoante Hegel, a Sociedade Civil é constituída por dois princípios (§ 182), a saber:

- 1) a pessoa concreta com seus interesses particulares, cujo fim é a satisfação de seus desejos;
- 2) o sistema de dependência recíproca que resulta da relação da vontade particular com outras particularidades para alcançar a realização de seus fins;

Nesse sentido, Rosenfield afirma:

A “sociedade civil burguesa” transforma-se num certo tipo de universalidade que se realiza através do interesse egoísta de cada um, mas cujo processo de efetuação passa necessariamente pela ação recíproca de todos, criando um sistema de dependência universal. (ROSENFELD, 1983, p. 168).

Ao agirem em vista da satisfação de seus fins particulares, os indivíduos estão efetivando o universal, a Idéia (cadeia de dependência recíproca), porém, sem terem consciência desse fato. Contudo, a efetivação do universal nada mais é do que a própria satisfação das carências particulares, pois estas se adéquam ao universal para melhor realizarem seus interesses

No § 189, o trabalho surge como o elemento que medeia a satisfação das carências individuais. No ato dessa satisfação, o trabalho vincula o particular ao universal. Diz Hegel:

O particular, inicialmente oposto, como o que em geral é determinado, à universalidade da vontade, é a carência subjetiva que alcançar a objetividade, isto é, a sua satisfação:

- a) Por meio de coisas exteriores que são também a propriedade e o produto das carências ou da vontade dos outros;
- b) Pela atividade e pelo trabalho como mediação entre os dois termos. O fim da carência é a satisfação da particularidade subjetiva mas aí se afirma o individual na relação com a carência e a vontade livre dos outros. (HEGEL, 1990, p. 183-184).

Na seqüência de suas análises sobre o “sistema das carências” e o papel do trabalho na realização do universal no particular e do particular no universal, Hegel realiza uma comparação entre o homem e o animal (§190). Conforme ele, o animal limita-se a um círculo naturalmente determinado de carências e modos de satisfação destas. Já o homem, por seu turno, liberta-se da dependência natural imediata mediante a multiplicação de suas carências e dos meios de satisfazê-las. Esse estabelecimento de novas carências e modos de satisfação é o que Hegel denomina de “requite” (§ 191).

Esse requinte, aperfeiçoamento humano, cria o momento da universalidade social, como assevera Hegel:

As carências e os meios tornam-se, como existência real, um ser para outrem, e, pelas carências e pelo trabalho desse outrem, a satisfação é reciprocamente condicionada. A abstração que veio a ser uma característica das carências e dos meios, vem também a ser uma determinação das relações recíprocas dos indivíduos. A universalidade, que aqui é o reconhecimento de uns pelos outros, reside naquele momento em que o universal faz das carências, dos meios e dos modos de satisfação, em seu isolamento em sua abstração, algo de concreto enquanto social. (HEGEL, 1990, p. 185).

Cabe assinalar que esse processo de universalização social é mediado pelo surgimento de novas formas de produção possibilitadas pela fabricação de novos instrumentos de trabalho, que, por sua vez, são estimuladas pelas novas carências humanas, pelo aperfeiçoamento das necessidades. Desse modo, paulatinamente, a atividade econômica transmuta-se em atividade cultural. Essa passagem do nível dos meros carecimentos naturais, imediatos ao plano da cultura se expressa na ascensão dos carecimentos a níveis cada vez mais abstratos, como respostas as novas exigências da cultura.

Neste novo nível, o da cultura, que Hegel define como o plano da “carência social” (§ 194), pois é a “união da carência natural e imediata e da carência espiritual da representação” (HEGEL, 1990, p. 186), encontra-se um aspecto da liberdade. Agora homem determina suas ações de acordo com a sua opinião, a sua vontade livre, de acordo com a necessidade por ele mesma estabelecida. É o homem agindo em seu livre-arbítrio.⁹

⁹ O contrário desse estado de liberdade das carências naturais é o que Hegel denomina de estado de selvageria e de não-liberdade. Esta é uma crítica aos jusnaturalistas, especialmente a Rousseau, o qual, como é sabido, defendia um estado de natureza, onde os indivíduos apenas sentiriam exigências naturais simples, vivendo, portanto, de uma relação imediata com a natureza, desconsiderando até mesmo o elemento de libertação que há no trabalho. (Nota ao § 194).

O trabalho desenvolve, na orientação hegeliana, formas de relações humanas. Mediante os diferentes processos de produção, o trabalho “especifica a matéria que a natureza imediatamente entrega para os diversos fins.” (HEGEL, 1990, p. 187). O trabalho imprime no objeto o seu valor e a sua utilidade. Ao utilizar os objetos trabalhados, o que o homem encontra são produtos humanos, ele está a utilizar-se de esforços humanos (§ 196).

As carências, conseqüentemente, estão em relação direta com o trabalho. Os carecimentos determinam-se, agora, socialmente, tornando-se autônomos com relação à natureza. Não se trata mais de carências naturais, mero instinto de sobrevivência, mas das carências mais necessárias dos homens determinadas pelo trabalho. Nesse sentido, o trabalho é a atividade em função da satisfação de todos os carecimentos, engendrando o indivíduo com o todo, o universal (esfera da liberdade). Desse modo, pode-se afirmar que, para Hegel, a liberdade perpassa, necessariamente, o domínio do trabalho.

As novas formas de relações produzidas pelo trabalho instituem a divisão deste. Nas palavras de Rosenfield: “Na medida em que os carecimentos afastam-se da vida natural e mais imediata dos homens, desenvolve-se uma nova forma de relação humana da qual a divisão do trabalho vem a ser uma das expressões.” (ROSENFELD, 1983, p. 176). Essa divisão torna o trabalho do indivíduo mais simples e, portanto, elevando sua atividade a um grau cada vez mais abstrato. Tal abstração da produção humana conduz a uma mecanização cada vez maior do trabalho, o que, por fim, pode fazer com que o homem seja substituído pela máquina.

Apreende-se, destarte, que Hegel lança as bases, antes mesmo de Marx, de uma visão crítica, negativa do trabalho, ao criticar a nova forma de liberdade mediada pelo trabalho industrial da modernidade. “Anuncia-se a contradição de uma sociedade que, tornando possível as condições materiais de emancipação do homem em relação à natureza, transforma os seus trabalhadores em apêndices das máquinas.” (ROSENFELD, 1983, p. 181).

Ao resumir esse caráter “estranhado” do trabalho na modernidade, Hösle assevera que Hegel apresenta de modo claro o alheamento da produção e do consumo. (HÖSLE, 2007, p. 509). No caso da produção, em virtude das exigências advindas do refinamento das carências, ocorre a divisão do trabalho que, em seu desenvolvimento, mecaniza o trabalho. Desse modo, o trabalhador e o seu produto não mais se identificam, o homem não se reconhece no objeto por ele trabalhado. Hösle expõe, recorrendo a uma passagem da *Estética* de Hegel, a contradição existente entre o modo como os antigos se reconheciam no que produziam e o modo “estranhado” da produção na modernidade:

O próprio Ulisses construiu o seu grande leito conjugal; e, mesmo que as famosas armas de Aquiles não provenham de seu próprio trabalho, também aqui o múltiplo entrelaçamento das atividades é quebrado, uma vez que é Efeusto quem as apronta a pedido de Tétis. Em resumo, por toda parte vê-se a primeira alegria por novas descobertas, o frescor da posse, a conquista do gozo, tudo é natural, em tudo o ser humano tem a força de seu braço, a habilidade de sua mão, a esperteza de seu próprio espírito ou um resultado de sua coragem e de sua valentia presentes perante si. (HEGEL in HÖSLE, 2007, p. 591).

Ao continuar suas considerações sobre o trabalho, Hegel mostra como a riqueza socialmente produzida é apropriada pelos indivíduos e como as desigualdades naturais desembocam em desigualdades sociais, estabelecendo as diferenças de classes. Segundo ele, todos podem participar da riqueza e, mediante seu trabalho, contribuir para mantê-la e aumentá-la. Nas palavras de Hegel (§ 199):

Na dependência e na reciprocidade do trabalho e da satisfação das carências, a apetência subjetiva transforma-se numa contribuição para a satisfação das carências de todos os outros. Há uma tal mediação do particular pelo universal, um tal movimento dialético que cada um, ao ganhar e produzir para sua fruição, ganha e produz também para fruição dos outros. A necessidade que há no encadeamento completo de que todos dependem é a riqueza universal, estável, que oferece a cada um a possibilidade de nela participar pela sua cultura e suas aptidões. Ser-lhe-á assim assegurada a sua existência, ao mesmo tempo que mantém e aumenta, como produto do seu trabalho mediatizado, a riqueza geral. (HEGEL, 1990, p. 188).

A participação na riqueza, no entanto, ocorre de modo diferente para cada indivíduo, ela é, necessariamente, desigual, devido à diversidade das aptidões e as contingências em que cada homem se encontra no desenvolvimento dos seus dons corporais e espirituais. Essa diversidade (desigualdade) natural é reproduzida socialmente, mesmo na cultura intelectual e moral. Contudo, “há no sistema e nos movimentos das carências humanas, uma racionalidade imanente que o constitui num todo orgânico de elementos diferenciados.” (HEGEL, 1990, p. 189).

Todavia, em virtude das carências e dos modos de satisfazê-las os indivíduos são agrupados em diferentes classes, cada qual almejando satisfazer os interesses particulares de seu grupo. Para Hegel, contudo, essas diferentes classes revelam o movimento de particularidade que repõe as diferenças constitutivas de cada indivíduo, as quais “tornam-se uma diferença interna às diversas figuras da igualdade, expressando-se na forma de igualdade civil, jurídica, de igualdade de todos diante dos seus carecimentos...” (ROSENFELD, 1983, p. 183). Desse modo, mesmo crítico de uma forma de trabalho que alheia o homem, Hegel

estima o caráter positivo do trabalho e da divisão social em classes, pois vê neles uma obra do livre-arbítrio individual, da vontade, ainda que sofra a influência da natureza (§ 206).

2.1.3 O Duplo Caráter do Trabalho em Marx

Essa dupla determinação do trabalho é exposta por Marx nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844. Neste escrito, Marx apresenta o trabalho, por um lado, como auto-gênese humana, mediante relação recíproca com a natureza, que faz do homem não apenas um ser natural, objetivo, mas um ser natural humano, um ser para si próprio, um ser universal, genérico. Desse modo, afirma-se que o trabalho distingue o homem do animal. Tal hipótese é explicitamente exposta em *A Ideologia Alemã*, quando Marx assevera que a distinção entre os homens e os animais só começa a existir quando aqueles iniciam a produção dos seus meios de vida. Por outro lado, Marx também apresenta o trabalho como elemento de subordinação ao capital, como trabalho estranhado, de sacrifício e mortificação do homem, cuja expressão máxima se revela na perda dos objetos trabalhos e no próprio ato da produção, no qual o homem se sente fora de si, subtraído.

O trabalho estranhado, no entanto, traz em si o momento da universalidade. Os objetos produzidos no capitalismo, as mercadorias, para usar uma expressão do Marx da maturidade, não perdem seu valor de uso. O trabalho, mesmo determinado pela propriedade privada, produz riqueza útil. O estranhamento se origina quando esta riqueza é expropriada dos seus verdadeiros produtores, os trabalhadores, e a ela é atribuído um valor de troca em detrimento do valor de uso. É nesse sentido que Astrada (1968) afirma que o estranhamento “é uma categoria histórica, fenômeno social em que se refletem [...] relações operantes como poderes estranhos que, em lugar de serem dominados pelo homem, o dominam e sufocam sua humanidade essencial.” (p. 47-48).

2.1.3.1 A positividade do trabalho: o caráter antropológico universal

Marx reconhece as contribuições de Hegel e dos economistas clássicos, especialmente Adam Smith e David Ricardo, no tocante à positividade do trabalho. Ele apreende criticamente essa concepção e a desenvolve em suas obras.

Para Marx, o trabalho é uma dimensão ineliminável da vida humana, isto é, uma dimensão ontológica fundamental, pois, por meio dele, o homem cria, livre e conscientemente, a realidade, bem como o permite dar um salto da mera existência orgânica à

sociabilidade. (LUKÁCS, 1981, p.12). É também pelo trabalho que a subjetividade se constitui e desenvolve-se constantemente, num processo de auto-criação de si.

Deve-se compreender que o homem possui a capacidade potencial de realizar-se como ser livre e universal, ao efetivar-se, no curso histórico, e, ao mesmo tempo, dar novos rumos à sua existência. Isso quer dizer que o homem está em um constante processo de auto-construção, tanto em sua dimensão subjetiva quanto intersubjetiva, possibilitada por sua atividade essencial, o trabalho. É por meio dessa atividade, a qual Marx define como vital, que o homem objetiva o seu espírito no mundo e materializa em objetos suas inquietações, idéias e sentimentos, resultando daí os bens materiais necessários à existência, bem como toda a riqueza social, que é “o trabalho que se fixou num objeto, fez-se coisa (*sachlich*), é a *objetivação (Vergegenständlichung)* do trabalho.” (MARX, 2004, p. 80). Ademais, ele modifica a realidade natural que o circunda e, ao modificá-la, cria uma nova realidade, da qual os demais homens usufruem, engendrando assim um feixe de relações sociais. É nessa relação com a natureza e os demais homens, mediada pelo trabalho, que o ser humano constrói sociedades, reconfigura a história e, simultaneamente, molda a sua essência.

Marx ainda admite que o trabalho humano é distinto da atividade produtiva dos demais seres vivos porque ele envolve consciência, volição e um determinado comportamento próprio de seu gênero. Nesta perspectiva, ao trabalhar, o homem não realiza uma mera atividade animal, instintiva, para satisfazer suas necessidades imediatas. Certamente que, como ser objetivo, natural, biológico, essas necessidades irão interferir e estimular sua atividade produtiva. Contudo, tal atividade não se restringe a essa determinação. O homem também produz racionalmente, isto é, pensa, planeja e imprime sentido a tudo o que faz, o que denominamos de *capacidade teleológica*.¹⁰ Desse modo, para Marx, a atividade vital consciente é uma característica da espécie humana. É essa capacidade que diferencia a atividade produtiva humana da mera atividade animal.¹¹ Enquanto este produz sob o domínio

¹⁰ A essência do trabalho consiste precisamente em ir além dessa fixação dos seres vivos na competição biológica com seu mundo ambiente. O momento essencialmente separatório é a constituição não pela fabricação de produtos, mas pelo papel da consciência [...] o produto, diz Marx, é um resultado que no início do processo existia “já na representação do trabalhador”, isto é, de modo ideal. Cf. LUKÁCS, Georg. As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem. In: *Temas de Ciências Humanas*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1978. p. 4.

¹¹ Conforme Allen Wood, não podemos afirmar incisivamente que apenas o homem possui o atributo de trabalhador em razão do fato de produzir bens úteis, enquanto ao demais seres vivos essa determinação não pode ser atribuída. Para Wood, os animais também possuem essa capacidade que “permite-lhes sobreviver ao relacionarem-se com os objetos que eles precisam no seu ambiente natural. Alguns animais ainda ‘produzem’, no sentido de que produzem substâncias úteis a partir de seus corpos, ou recolhem ou formam objetos no seu ambiente de modo a tornar esses objetos mais vantajosos para si próprios: eles armazenam alimentos, escondem mel, tecem teias, cavam tocas, constroem ninhos, barragens ou colméias”. Contudo, Wood mesmo reconhece

da carência física, o homem produz universalmente, embora seja com base na sua condição objetiva que produza. Por isso, Marx afirma:

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; [...] O animal forma apenas segundo a medida e a carência da species à qual pertence, enquanto o homem sabe produzir segundo a medida de qualquer species, e sabe considerar, por toda a parte, a medida inerente ao objeto; o homem também forma, por isso, segundo as leis da beleza. (MARX, 2004, p. 85).

Em *A Ideologia Alemã*, Marx afirma que a produção da vida material humana não ocorre numa relação imediata entre homem e natureza, mas “o modo pelo qual os homens produzem seus meios de vida depende, antes de tudo, da própria constituição dos meios de vida já encontrados e que eles têm de reproduzir.” (MARX, 2007, p. 87). Essa produção da vida por meio do trabalho não deve ser compreendida como uma mera reprodução da existência física dos homens. Ela é, antes, um determinado modo de vida dos indivíduos, o ato de exteriorização de sua vida, ou seja, a vida dos homens em cada época histórica coincide com a sua produção; os homens são aquilo que eles fazem de si mesmos pelo trabalho. “Tal como os indivíduos exteriorizam sua vida, assim são eles.” (MARX, 2007, p. 87). Desse modo, “quando se fala do trabalho, está-se tratando, imediatamente, do próprio homem.” (MARX, 2004, p. 89). Portanto, a existência humana não está totalmente determinada pelas condições materiais dadas. Seguramente, a objetividade tem certa influência sobre a subjetividade. Porém, como Marx nos alerta, a objetividade é produto da atividade humana. Nesse sentido, os homens podem romper com a determinidade do mundo no qual estão inseridos e produzir uma nova realidade, bem como uma nova subjetividade. Isso é o que Lukács denomina de “gênese ontológica da liberdade”:

Assim, em certo sentido, se poderia ver o germen ontológico da liberdade, da liberdade que tanta importância teve e ainda tem na polêmica filosófica em torno do homem e da sociedade. Para evitar que surjam equívocos, ocorre, todavia, concretizar com maior clareza o caráter de tal gênese ontológica da liberdade, que compara pela primeira vez como fato real na alternativa dentro do processo produtivo. Se realmente o trabalho no seu aspecto originário – quer dizer, enquanto produtor de valor de uso – como forma

que o poder produtivo do homem é mais variado e mais extenso com relação aos poderes dos outros seres vivos. Cf. WOOD, Allen W. *Karl Marx: arguments of the philosophers*. Op. cit., p. 31.

‘eterna’, permanente na variação das formações sociais, da troca orgânica entre homem (sociedade) e natureza, aparece claramente como a intenção que determina o caráter da alternativa, apesar de pôr em marcha as necessidades sociais, é posto na direção da transformação dos objetos naturais. (LUKÁCS, 1981, p. 49).

Para Marx, portanto, o mundo e o homem são seres históricos, produtos da indústria, do trabalho social, que se modificam de acordo com as suas necessidades em cada época histórica. É a atividade sensível dos homens, o contínuo ato de trabalhar para suprir suas carências que cria permanentemente o mundo. Marx apresenta, assim, três elementos da existência humana que reforçam a positividade do trabalho:

1º) Os homens necessitam das condições básicas de vida para poderem fazer a história. Eles precisam de comida, bebida, moradia, vestimenta etc. Todos esses elementos garantem a existência física dos indivíduos. Contudo, já nesse momento, os homens exercem sua atividade essencial para adquirirem os meios elementares de vida. Por isso Marx afirma que “o primeiro ato histórico é, pois, a produção dos meios para a satisfação dessas necessidades, a produção da própria vida material;” (MARX, 2007, p. 32-33).

2º) Na medida em que satisfazem suas necessidades imediatas mediante o trabalho, os homens criam novas necessidades. Essas novas necessidades não são propriamente naturais, mas necessidades produzidas historicamente, necessidades refinadas. Evidentemente que, para a satisfação dessas novas necessidades, o trabalho terá um papel fundamental;

3º) Tendo satisfeito suas necessidades, os homens passam a se reproduzir, ou seja, começam a criar outros homens na relação entre homem e mulher. Daí surge a primeira forma de comunidade, a família. Em seguida, com o desenvolvimento desta, surgem formas de relações mais amplas. Conclui-se, dessa concepção, que o trabalho contribui para o surgimento das relações sociais.

A produção da vida, tanto da própria, no trabalho, quanto da alheia, na procriação, aparece desde já como uma relação dupla – de um lado, como relação natural, de outro como relação social - , social no sentido de que por ela se entende a cooperação de vários indivíduos, sejam quais forem as condições, o modo e a finalidade. Segue-se daí que um determinado modo de produção ou uma determinada fase industrial estão sempre ligados a um determinado modo de cooperação ou a uma determinada fase social. (MARX, 2007, p. 34).

Após analisadas as condições reais de existência dos homens e do conjunto de suas relações materiais de produção, Marx debruça-se sobre o aspecto da consciência e da linguagem. Para ele, não existe uma espécie de anterioridade desta (da linguagem) em relação

àquelas condições reais de existência ou mesmo em relação ao trabalho, o qual produz tais condições. A consciência pressupõe o trabalho e este, do mesmo modo, a pressupõe. Em termos históricos, não podemos determinar quem possui a primazia. Para Marx, ambos (consciência/linguagem e trabalho) são elementos que se complementam na constituição do ser humano. O trabalho é sempre uma atividade consciente, com fins determinados. Porém, a consciência é sempre consciência de uma determinada situação histórica produzida pelo trabalho. Também é preciso esclarecer que, para Marx, consciência e linguagem possuem o mesmo significado. A linguagem é apenas a consciência que se exterioriza, a consciência real. Na medida em que os homens criam suas condições materiais de vida e nelas efetivam suas relações sociais, eles desenvolvem e aperfeiçoam a linguagem em virtude da necessidade de intercâmbio com outros. Nessa perspectiva, “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.” (MARX, 2007, p.35).

Do mesmo modo que a linguagem, a questão do conhecimento em Marx não está dissociada da prática, do âmbito da produção material da sociedade. O homem necessita do conhecimento para exercer sua atividade produtiva, porém, esse conhecimento é sempre provisório, pois na medida em que o homem desenvolve-se ao trabalhar, ele incorpora novas idéias, apreende sempre novos elementos da realidade e, desse modo, modifica seu conhecimento. Assim, a problemática epistemológica deve ser apreciada na relação com a *práxis* humana (ver 2ª Tese sobre Feuerbach).¹²

Por fim, é preciso ainda ressaltar outro aspecto importante da positividade do trabalho em Marx, a saber, o fabrico e uso de ferramentas. O homem mostrou-se historicamente como o único ser vivo capaz de produzir conscientemente os seus meios de trabalho, os quais ele põe entre si e os objetos como meio de atingir a satisfação de suas carências. Com isso, os homens puderam desenvolver uma indústria, aumentando sua capacidade produtiva. Ademais, o “desenvolvimento histórico dos meios de produção são o indício da história humana com um todo.” (WOOD, 2004, p. 33).

¹² “Este é o mesmo ponto de vista sustentado no princípio do século atual [século XX] pelo pragmatismo, que interpretou o conhecimento em termos de previsão. Marx havia antecipado semelhante idéia; porém disse também algo mais, posto que não se refere unicamente à experiência que sobrevém independente mente da nossa iniciativa, mas que quer falar do experimento ativo que decide sobre a verdade de nosso conhecimento, enquanto o homem atua sobre o objeto e o conhece justamente no momento em que trata de modificá-lo.” Cf. MONDOLFO, Rodolfo. *El humanismo de Marx*. Traducción de Oberdan Coletti. México: Fondo de Cultura Económica, 1964. p. 10-11.

Mais precisamente, contudo, o que caracteriza o processo de trabalho humano para Marx não é apenas o uso de ferramentas, mas também a sua criação ou fabricação, e por essa razão ele corrobora a definição de Benjamin Franklin do ser humano como ‘um animal que faz ferramentas’. Existe uma conexão entre a criação consciente ou deliberada e o uso das ferramentas e o fato de que somente o trabalho humano é uma atividade vital consciente. Parece que somente os seres humanos podem ter o conceito correto de uma ferramenta, e, assim, fazer ou utilizar essas ferramentas com uma explícita consciência de fazê-lo, porque somente a pessoa tem um conceito da própria atividade produtiva, entendendo que ela pode se diferenciar de outros processos naturais, e conscientemente opor-se eles. (WOOD, 2004, p. 33).

2.1.3.2 O estranhamento do trabalho: sua particularidade capitalista

Marx vai além da análise antropológica do trabalho e o analisa na sua condição particular, negativa, isto é, o trabalho determinado pelas contradições da propriedade privada. No modo de produção burguês (e em toda forma de sociedade baseada na existência da propriedade privada), o trabalho perde a sua condição fundamental de ser atividade vital humana e torna-se uma atividade *estranhada* (*entfremdete*), que conduz o homem à perda de sua essência ao objetivar-se nos produtos do trabalho. Assim, o trabalho aparece em sua forma *negativa*, qual seja, como momento constitutivo do capitalismo, no qual o homem trabalha não para se realizar, para efetivar-se como ser livre e criativo, mas para satisfazer os interesses do capital e as suas necessidades imediatas (comer, beber, agasalhar-se etc.). Isso porque a propriedade privada instituiu, historicamente, a separação entre trabalho e capital, isto é, entre os produtores e os produtos, entre a “essência subjetiva” da propriedade e a sua “essência objetiva”, o que origina todo o processo de perda-de-si do homem.

No manuscrito intitulado *Trabalho Estranhado* (*Die entfremdete Arbeit*), o qual compõe o conjunto dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, Marx examina as condições do trabalho humano no âmbito do sistema capitalista de produção, expondo sua teoria do estranhamento. Ele inicia tal escrito com uma crítica à economia política clássica, valendo-se dos próprios pressupostos dessa economia (propriedade privada, a separação entre o trabalho, o capital e a terra, bem como a separação entre o salário, o lucro do capital e a renda da terra, a divisão do trabalho, entre outros). Para Marx, os economistas têm como base esses pressupostos sem se preocuparem em explicá-los. Eles partem de uma “condição primordial fictícia”, (MÉSZÁROS, 1981, p. 111- 112) tomando uma forma particular de produção e de relações sociais como naturais e eternas. (MARX, 2004, p. 79). A economia política não explicita as causas dos fatos sócio-históricos; suas considerações são limitadas, pois buscam

explicar esses fatos em condições que não são, por si mesmas, as causas reais, mas conseqüências de outro fator estrutural derivado do próprio desenvolvimento do sistema da propriedade privada. Desse modo, a economia política apenas disfarça a verdade dos fatos. “Quando ela, por exemplo, determina a relação do salário com o lucro do capital, o que lhe vale como razão última é o interesse do capitalista; ou seja, ela supõe o que deve desenvolver.” (MARX, 2004, p. 79). Eis o erro dos economistas clássicos e o motivo por que eles chegam a conclusões equivocadas a respeito da situação dos trabalhadores e da produção de um modo geral.

Assim, a economia política mascara o estranhamento humano na essência do trabalho, pois não considera a relação fundamental entre o trabalho e a produção. Ao contrário dos economistas, em especial Adam Smith, que, como vimos acima, enaltece o trabalho industrial moderno e que vê neste a “salvação dos homens”, Marx conclui que, no modo capitalista de produção, o trabalhador torna-se uma mercadoria miserável e que essa miséria aumenta na mesma proporção da grandeza de sua produção. Esse é o aspecto negativo do trabalho observado por Marx na sociedade moderna e ele consegue desvelar tal fato porque concebe “a interconexão essencial entre a propriedade privada, a ganância, a separação de trabalho, capital e propriedade da terra, de troca e concorrência etc., de todo esse estranhamento com o sistema do *dinheiro*.” (MARX, 2004, p. 80). Por negligenciarem essa relação, os economistas não perceberam que existe uma interconexão fundamental entre as situações políticas, sociais e econômicas e o sistema da propriedade privada, o que os impediram de observar as contradições no seio da sociedade moderna.

Marx parte, ao contrário, de um fato concreto, determinado, de uma situação econômica presente, qual seja, a miséria real do trabalhador em sua existência individual e coletiva, para daí desvelar a verdade recôndita do sistema produtor de mercadorias, no qual “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.” (MARX, 2004, p. 80). A conseqüência imediata dessa situação é que há uma superavaliação do mundo das coisas em detrimento de uma valorização do ser humano. Esse é o *processo de estranhamento* humano no trabalho apresentado por Marx. Explícito, a seguir, as suas quatro determinações necessárias.

A primeira dessas determinações observada por Marx a respeito do trabalho estranhado é que os produtos da atividade humana adquirem autonomia ante seu produtor, isto é, o objeto que o trabalhador produz surge diante dele como um ser estranho, hostil, como um poder independente. Ao admitir-se a ótica da economia política, no que tange à questão da

produção e todas as suas variantes, perceber-se-á que a efetivação ou objetivação humana desemboca numa desrealização do trabalhador, ou seja, numa perda dos objetos, do mundo material e, portanto, numa servidão total ao mundo das coisas. Em suma, o homem cai numa existência estranhada.

A efetivação do trabalho tanto aparece como desefetivação que o trabalhador é desefetivado até morrer de fome. A objetivação tanto aparece como perda do objeto que o trabalhador é despojado dos objetos mais necessários não somente à vida, mas também dos objetos do trabalho. [...] A apropriação do objeto tanto aparece como estranhamento (*Entfremdung*) que, quanto mais objetos o trabalhador produz, tanto menos pode possuir e tanto mais fica sob o domínio do seu produto, do capital. (MARX, 2004, p. 80-81).

Nesta perspectiva, o trabalho humano, que deveria criar um mundo de bem-estar para os indivíduos, cria, na verdade, sob os ditames do capitalismo, uma realidade de sofrimento e miséria para uma parcela social, a classe trabalhadora. Quanto mais o trabalhador põe de si nos objetos que cria, no mundo, mais este se torna estranho; e quanto mais trabalha, mais poderoso torna-se este mundo estranhado frente a ele. Para o trabalhador, só resta a pobreza, exterior e interior. Cada vez mais sua condição humana pertence menos a si. Por conseguinte, o homem se satisfaz exclusivamente em suas funções animais (comer, beber e procriar); embora essas práticas sejam genuinamente humanas, são meras práticas instintivas, tanto mais se desvinculadas do restante da existência e tornadas finalidades últimas da vida.

Até o momento, apresentei uma das determinações do estranhamento humano, a saber, no produto do trabalho. Porém, tal forma de estranhamento apenas reflete outra anterior, no próprio ato da produção. Na verdade, o produto do trabalho é uma síntese do ato da produção. “No estranhamento do objeto do trabalho resume-se somente o estranhamento, a exteriorização na atividade do trabalho mesmo.” (MARX, 2004, p. 82).

A segunda determinação, portanto, é que o trabalho torna-se uma atividade de mortificação, de auto-sacrifício do homem. Desse modo, a atividade vital deixa de figurar como realização do ser humano e surge como o trabalho de um outro, para um outro, causando a perda de si do trabalhador, o seu auto-estranhamento.

[...] 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 a si [quando] fora do trabalho e fora de si [quando] no trabalho. Está em casa quando não trabalha e, quando trabalha, não está em casa. O seu trabalho

não é portanto voluntário, mas forçado, *trabalho obrigatório*. O trabalho não é, por isso, a satisfação de uma carência, mas somente um *meio* para satisfazer necessidades fora dele. Sua estranheza (*Fremdheit*) evidencia-se aqui [de forma] tão pura que, tão logo inexista coerção física ou outra qualquer, foge-se do trabalho como de uma peste. (MARX, 2004, p. 82-83).

A propriedade privada é a causa dessa forma degradante de trabalho. Contudo, ela é, simultaneamente, seu produto. Não há dúvidas de que a exteriorização do trabalho produz propriedade; todavia, em virtude do estranhamento, essa propriedade torna-se privada, ou seja, externa, hostil, ao trabalhador e serve apenas para ratificar o poder do proprietário sobre o trabalho. Portanto, a propriedade privada, que para a economia política surge como a razão do trabalho, para Marx, ela é, simultaneamente, a causa e a consequência do estranhamento deste. Ela é o princípio orgânico que determina não apenas a produção, mas a distribuição, o consumo, enfim, toda a vida social. Nesse sentido, a propriedade privada, que exclui de si a participação coletiva na riqueza social produzida, é, essencialmente, um elemento de dominação que permeia a sociedade e, desse modo, toda sociabilidade fundada no princípio dessa propriedade gera relações econômicas, políticas e culturais desiguais.

É com a divisão do trabalho na modernidade que surge o embrião dessa propriedade. Conforme Marx, parafraseando os economistas modernos, “a propriedade é o poder de dispor da força de trabalho alheia.” (MARX, 2007, p.37). Ademais, ele afirma que propriedade privada e divisão do trabalho são expressões idênticas, isto é, cada qual é causa e consequência uma da outra.

Além disso, 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, 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 consequência, 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. (MARX, 2007, p. 37).

A emancipação humana dos ditames da propriedade privada, da miséria, do estranhamento, só será possível pela ação real dos indivíduos, mediante um engajamento político dos sujeitos sociais que sofrem diretamente com a dominação do capital, visto que tal dominação é um ato histórico, portanto, não é uma obra do pensamento; a miséria humana assenta-se em bases reais, no trabalho estranhado. Assim, ao falarmos de emancipação

humana, isto é, do fim da exploração do homem pelo homem e da efetivação da liberdade, devemos ter em mente que esta é ocasionada por condições históricas, reais; e somente a organização política dos trabalhadores poderá emancipar a sociedade da propriedade privada. Isso não quer dizer que tal emancipação diga respeito somente aos trabalhadores, mas como essa classe é a que sofre diretamente as contradições do capitalismo, e tendo em vista que o estranhamento do trabalho acarreta as diversas outras formas de estranhamento social, conforme foi enfatizado, então a emancipação do trabalho implica a emancipação humana universal. Esta se encerra naquela, “porque a opressão humana inteira está envolvida na relação do trabalho com a produção, e todas as relações de servidão são apenas modificações e conseqüências dessa relação.” (MARX, 2007, p. 89).

A emancipação da propriedade privada, entretanto, não implica a abolição de toda e qualquer forma de propriedade. Toda propriedade é resultado do trabalho humano, mesmo se este estiver em sua forma capitalista. Mesmo aí, o trabalho produz riqueza social útil, ou seja, mesmo no capitalismo, o trabalho possui seu momento de positividade.¹³ A propriedade, em sua acepção universal, é uma propriedade verdadeiramente humana. Contudo, essa propriedade humano-social transmuta-se em uma propriedade privada, ou, em outros termos, o homem estranha o seu trabalho quando perde o domínio dos meios de produção e torna-se uma mercadoria que se vende como força de trabalho a um outro que passa a deter um poder sobre sua atividade. Compreendendo-se a essência do trabalho estranhado, compreende-se a essência da propriedade privada.

Contudo, saliento que, mesmo sob a determinação capitalista, o trabalho permanece com sua potencialidade criadora e o homem permanece um ser ativo. Quando falamos em emancipação, pretendemos que essa capacidade criadora (e criativa) do trabalho possa efetivar-se em favor dos homens.

A terceira e a quarta determinações do trabalho estranhado são com relação à essência genérica humana e aos outros homens, respectivamente. Porém, deixarei para me debruçar sobre elas mais adiante, quando eu analisar a relação entre o trabalho e a essência genérica, especificamente no último tópico deste capítulo.

¹³ Com essa idéia Marx une os dois momentos do trabalho anteriormente citados, a saber, o momento antropológico universal e o particular.

2.2 Trabalho e Objetividade Humana

Não há dúvidas de que o homem é um ser objetivo. A objetividade é a determinação que o torna um ser de carências, impulsos, necessidades, paixões e que o situa num contexto natural e social determinado. Tal categoria não diz respeito ao homem como mera autoconsciência ou puro *cogito*, mas como ser concreto. Conforme Lima Vaz, é a objetividade que permite ao homem fazer a experiência da sua situação de finitude na realidade concreta. (LIMA VAZ, 1992, p. 9).

No tocante a essa categoria, podemos considerar o homem em duas dimensões específicas:

- 1) *Físico-biológica*: é a dimensão das funções apetitivas, das tendências, dos desejos e impulsos. É o homem como pura corporalidade;
- 2) *Sócio-cultural ou intencional*: é a dimensão do homem situado numa particularidade histórica, com base na qual produz sua própria existência mediante o trabalho, na relação com os demais indivíduos.

Ambas as dimensões constituem o que Marx denomina de *objetividade humana*. Para ele, o homem é um ser de carências, desejos, necessidades, as quais o movem em direção à sua auto-realização, que é atingida mediante o trabalho, possibilitando-lhe, além da satisfação das necessidades, um desenvolvimento individual e social. Contudo, para alcançarmos o que Marx compreende pela categoria *objetividade*, devemos ter em mente a influência que determinou a formulação dessa categoria em sua filosofia. Tal influência foi o materialismo antropológico de Ludwig Feuerbach.

Para Feuerbach, o homem é essencialmente sensibilidade (*Sinnlichkeit*). Desde sua crítica religiosa, ele desenvolve uma concepção antropológica, cujo cerne encontra-se na obra *A Essência do Cristianismo* (1841) e é desenvolvido posteriormente em suas obras de maturidade. Em *A Essência do Cristianismo*, Feuerbach desvela a verdadeira essência de Deus. Este nada mais é do que a essência humana elevada ao universal, alienada em um ser fantástico, sobre-humano. Tal pensamento pode ser resumido no seguinte parágrafo do capítulo 2, intitulado *A essência da religião em geral*, da referida obra de 1841:

E aqui vale sem qualquer restrição o princípio: o objeto do homem nada mais é que a sua própria essência objetivada. Como o homem pensar, como for intencionado, assim é o seu Deus: quanto valor tem o homem, tanto valor e não mais tem o seu Deus. *A consciência de Deus é a consciência que o homem tem de si mesmo, o conhecimento de Deus o conhecimento que o homem tem de si mesmo.* Pelo Deus conheces o homem e vice-versa pelo

homem conheces o seu Deus; ambos são a mesma coisa. O que é Deus para o homem é o seu espírito, sua alma, seu coração, isto é também o seu Deus: Deus é a intimidade revelada, o pronunciamento do Eu do homem; a religião é uma revelação solene das preciosidades ocultas do homem, a confissão dos seus mais íntimos pensamentos, a manifestação pública dos seus segredos de amor. (FEUERBACH, 1997, p. 55-56).

Anos depois, em 1846, em *A Essência da Religião* e entre os anos de 1848-49 em suas *Preleções sobre a Essência da Religião*, ministradas a convite de alguns estudantes da Universidade de Heidelberg, Feuerbach revisa *A Essência do Cristianismo*, pois percebe na mesma um sério limite, uma falha; nesta obra, Feuerbach não considera devidamente a natureza e dá um excessivo tratamento à essência do homem. Consoante ele, essa falha deu margem a diversos mal-entendidos. O principal deles foi ter julgado que a essência humana surgisse do nada, sem nada pressupor à sua existência. Feuerbach reconhece nessas obras posteriores “que o homem não se faz por si mesmo, que ele é um ser dependente, surgido, logo tendo fora de si o fundamento de sua existência.” (FEUERBACH, 1989, p. 26). Qual é o fundamento que a existência humana pressupõe? A resposta é “a natureza”, com a qual ele deve relacionar-se, necessariamente, e fora da qual não podem ser pensadas a sua existência e a sua essência.

Com essas formulações, Feuerbach delineia uma filosofia rigorosamente materialista do homem. Este constitui-se na relação com o mundo objetivo, porque ele é um ser objetivo. Marx reconhece o mérito da filosofia feuerbachiana, principalmente porque rompe com a tradição filosófica idealista do seu tempo¹⁴ e assume, em partes, os elementos do materialismo de Feuerbach na formulação do seu conceito de objetividade humana.

Em Marx, a determinação objetiva do homem se expressa:

- 1) nas *forças naturais, objetivas, forças vitais*: tais forças são as pulsões, as possibilidades e capacidades que o homem possui para superar qualquer determinidade;
- 2) no sofrimento, na dependência, na limitação diante da realidade. Isso porque os objetos do seu desejo, os objetos essenciais que confirmam sua existência lhes são exteriores.

Nesse sentido, Marx afirma:

¹⁴ “Feuerbach é o único que tem para com a dialética hegeliana um comportamento *sério, crítico*, e [o único] que fez verdadeiras descobertas nesse domínio, [ele é] em geral o verdadeiro triunfador (*Überwinder*) da velha filosofia.” Cf. MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Op. cit. p. 117.

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

A fome é um bom exemplo que revela a objetividade humana. Ela é uma carência que o homem possui naturalmente e que para ser satisfeita necessita de um objeto fora de si. Do mesmo modo que a planta (um ser natural objetivo) necessita do sol para manter sua existência, e assim torna-o um objeto para si e torna-se um objeto para ele, confirmando sua força essencial de vida, “a fome é uma carência confessada de meu corpo por um *objeto* existente (*seienden*) fora dele, indispensável à sua integração e externalização essencial.” (MARX, 2004, p. 127).

Ser objetivo, portanto, é possuir fora de si os objetos essenciais da existência, e por serem exteriores, são objetos do desejo. Nesse sentido, o homem faz parte da essência da natureza e como tal é um ser natural. Ao contrário, todo ser que não possui um objeto fora de si, do qual dependa sua existência, não é um ser objetivo e, consoante Marx, um ser não-objetivo é um não-ser, pois, sendo assim, tal ser seria um *ser único*, vivendo isolado e solitário. Mas não existe tal ser, porque a partir do momento que algo existe, ele existe somente enquanto ser-para-outro, ou seja, existe como outra efetividade que não o objeto exterior. Marx explica:

Um ser que não é objeto de outro ser, supõe, pois, que não existe *nenhum* ser objetivo. Tão logo eu tenho um objeto, este objeto tem a mim como objeto. Mas um ser *não objetivo* é um ser não efetivo, não sensível, apenas pensado, isto é, apenas imaginado, um ser da abstração. (MARX, 2004, p. 128).

Marx rompe, desse modo, com a antropologia hegeliana, para a qual a verdadeira essência humana é o espírito (*Geist*); toda a realidade humana nada mais é do que a objetivação do espírito e, portanto, o homem é um ser do pensamento. O fato que revela a essencialidade humana no espírito é a consciência-de-si. Quer dizer que, em Hegel, tudo é manifestação do espírito. Por exemplo, segundo Marx, Hegel concebe a riqueza e o poder do Estado como meras formas do pensamento, como estranhamento do pensar puro, especulativo. (MARX, 2004, p. 121). Porém, a filosofia hegeliana tem seus méritos e é sobre o aspecto positivo dessa filosofia que Marx expõe sua crítica ao materialismo contemplativo de Feuerbach.

O mérito da filosofia hegeliana, como exposta na *Fenomenologia do Espírito* (1807) e nas obras posteriores, foi ter concebido o aspecto positivo do trabalho a partir da dialética da negatividade enquanto princípio motor e gerador da totalidade do real. Para Hegel, como expomos anteriormente, a existência humana não é um mero *estar-aí*, mas um processo que se realiza mediante a objetivação da essência do homem. Nessa orientação, o homem é resultado de seu próprio trabalho.¹⁵ Aqui Marx introduz no seu conceito de objetividade humana um elemento novo. O homem é um ser objetivo, porém um ser *objetivo humano*, ou seja, ele não é um mero contemplador do mundo, um mero *ser-aí* natural, mas age sobre este mundo, modifica-o, constrói novas realidades, produz cultura, engendra relações, cria a realidade sócio-histórica. Quer dizer que

o homem não é apenas um ser natural, mas um 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 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. (MARX, 2004, p.128).

Dois elementos dessa passagem requerem algumas considerações e revelam a centralidade do trabalho na existência objetiva humana. O primeiro é o fato de o homem “ter de atuar e confirmar-se.” Esse fato revela o caráter processual de sua existência, o seu *fazer-se* essencial. Pelo trabalho, o homem vai além da mera naturalidade do seu existir; ele transforma o mundo físico que o circunda e transforma-se, criando sempre um novo homem, distinto do que era antes. Isso revela a sua abertura fundamental ao novo, ao diferente, à sua autogênese. O segundo é o fato de a natureza não estar disponível de modo adequado ao homem. Para satisfazer suas carências, ele tem que modificá-la e adequá-la às suas

¹⁵ “Para Hegel, o trabalho é um vínculo, uma relação, e, sob esse aspecto, seu lugar no ser espiritual que é o homem é a ‘consciência’. Pois esta é a relação vivida, presente enquanto tal, do sujeito com o objeto que o nega, que o irrita e, desse modo, o mobiliza. Relação prática, ativa, o trabalho é então, já que toda atividade é negatividade, uma negação dele mesmo, da diferença, nele, do sujeito e do objeto, pelo momento imediatamente atuante que comporta, momento do sujeito ávido de restabelecer em seu seio a identidade a si constitutiva do espírito, isto é, de suprimir a relação consciencial da qual é o portador. Mas, como o trabalho é a negação, pelo sujeito, de um objeto que não lhe é indiferente [...], um tal ser do objeto negado, que é em si o próprio ser do sujeito que nega ou que age, tem necessariamente por sentido reagir a este, resistir-lhe; o trabalho é exatamente um agir refreado. No entanto, o objeto que constitui assim um obstáculo, uma objeção ao sujeito que trabalha, este objeto é, sempre por seu sentido, *afirmado* por ele como seu Outro, portanto em si submetido a esse sujeito que o afirma, e assim cabe-lhe exprimir tal sujeito em sua própria objetividade; no objeto que ele trabalha e que é sua objetivação, o sujeito tende essencialmente a objetivar-se como *sujeito*.” Cf. BOURGEOIS, Bernard. *Hegel: os atos do espírito*. Tradução de Paulo Neves. São Leopoldo- RS: Editora Unisinos, 2004. (Coleção Idéias, v. 14). p. 77.

necessidades imediatas, o que ocorre por meio do trabalho. É no ato do trabalho, portanto, que o homem *humaniza* a natureza e cria uma realidade para si, sua própria história.

Nesse aspecto, Marx vai além das considerações de Feuerbach no tocante à objetividade humana. Sua crítica ao materialismo antropológico feuerbachiano, exposta nas 11 *Teses sobre Feuerbach* (1845) e em *A Ideologia Alemã* (1845-46) traz à tona a lacuna desse materialismo, que foi ter considerado o objeto, a realidade (e podemos incluir o homem) como pura *contemplação*, isto é, como *intuição*. (MARX, 2007, p. 533). Nesse sentido, o homem surge como ser passivo diante do mundo. Nessa ótica, o materialismo feuerbachiano desconsidera o aspecto *ativo* da existência humana, ou seja, *a atividade humana sensível*. Tal postura, em não conceber o sensível como atividade, o máximo a que se chega é à “contemplação dos indivíduos singulares e da sociedade burguesa.” (MARX, 2007, p. 535) Portanto, o homem, embora sendo objetivo, não é um ser submetido ao joguete das forças naturais. Esse foi o erro do materialismo grotesco, o que resulta num falseamento da realidade social.

Destaco que o homem, para Marx, não é um ser passivo, mas, ao contrário, ser ativo, prático, e sua atividade essencial é o trabalho (atividade humana sensível). Contudo, essa atividade deve ser compreendida como práxis, ou seja, como uma totalidade que envolve os vários momentos da existência, e não apenas a prática utilitária, o produzir algo. É nesse sentido que a atividade humana distingue-se da atividade meramente animal. A resposta do homem às suas carências é qualitativamente mais desenvolvida do que a do animal. Por isso que o homem é capaz de criar, além dos objetos, novas necessidades, tornando a sua existência cada vez mais evoluída. Nessa perspectiva, Marx supera a unilateralidade tanto do materialismo quanto do idealismo. O primeiro afirma que o homem é um ser diretamente ligado à natureza, preso às determinações desta; o segundo atribui à razão autonomia absoluta ante a objetividade humana, dando primazia ao espírito.¹⁶

2.2.1 Necessidades e capitalismo: o estranhamento da objetividade humana

Expus acima que a categoria da objetividade humana está relacionada ao conceito de sensibilidade, às carências individuais. São essas carências que impulsionam o homem à

¹⁶ “Enquanto o idealismo isolava os significados da realidade material, e os transformava em realidade autônoma, do outro lado o positivismo materialista despojava a realidade de significados. Com isto se levou a termo a obra de mistificação, pois a realidade podia ser considerada tanto mais real quanto mais perfeitamente dela fossem eliminados o homem e os significados humanos.” Cf. KOSIK, Karel. *Dialética do concreto*. Tradução de Célia Neves e Alderico Torfio. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1976. p. 242.

realização de sua atividade vital. Contudo, na ordem social burguesa, os desejos humanos tornam-se apetites patológicos; suas verdadeiras necessidades deixam de figurar-lhes como essenciais, enquanto as falsas carências, forjadas pelo sistema, aparecem-lhes como primordiais. Marx afirma que

luz, ar etc., a mais elementar limpeza *animal* cessam de ser, para o homem, uma carência. A *imundície*, esta corrupção, o apodrecimento do homem, o *fluxo de esgoto* (isto compreendido à risca) da civilização torna-se para ele um *elemento vital*. (MARX, 2004, p. 140).

Nesta condição, o homem embrutece seus sentidos, o gosto, o sentimento estético, os valores morais, em suma, toda a sensibilidade essencialmente humana, interessando-lhe unicamente a posse imediata dos objetos. As necessidades humanas, portanto, são reduzidas a necessidades animais, imediatas, carências forjadas, com a única finalidade de auto-reprodução do capital. No capitalismo “cada homem especula sobre como criar no outro uma *nova* carência, a fim de forçá-lo a um novo sacrifício, colocá-lo em nova sujeição e induzi-lo a um novo modo de *fruição* e, por isso, de ruína econômica.” (MARX, 2004, p. 139). O único interesse que faz um homem relacionar-se com outro é o interesse do lucro, do roubo e da satisfação do seu próprio egoísmo. É com esse intuito que o burguês recorre às carências não-naturais, forja falsas necessidades, artificiais.¹⁷ Cada produto novo surge como um novo meio de engano e exploração. Tudo isso, porém, é encoberto por um falso discurso da liberdade e igualdade. Ser livre significa poder ter acesso ao máximo de mercadorias e todos têm as mesmas oportunidades desse acesso; ser homem é sinônimo de ser consumidor. Consumo, eis o sentido da vida para o capital; um consumo desenfreado, a posse medida pelo estranhamento dos sentidos, motivada pelo interesse do ter. O burguês surge, portanto, como a figura efetiva de Mefistófeles¹⁸, que encanta com uma falsa beleza e proporciona prazer em troca da “alma”, do trabalhador.¹⁹ Desse modo,

¹⁷ Destaco aqui o modo crítico como Marx aborda a questão do homem. Enquanto a Antropologia tradicional, comumente, trabalha sempre de modo positivo as necessidades humanas e admite uma essência fixa no indivíduo, Marx considera o homem imerso no conjunto das relações sociais, nos conflitos, portanto, nas relações históricas, mediante as quais sua essência molda-se constantemente. Portanto, não apenas o aspecto positivo das carências humanas é considerado por Marx, mas o modo estranhado como essas carências se manifestam no capitalismo.

¹⁸ Personagem do romance *Fausto*, de Goethe. Representa o demônio, o qual faz diversas promessas de felicidade a Fausto em troca de sua alma. Eis as palavras de Mefistófeles a Fausto: “Deixa pois de te embalar nessa tristeza que, como um abutre, devora a tua vida. Por muito má que seja a companhia em que estejas, poderás sentir que és homem com os homens; [...] Em tal estado de espírito podes ariscar-te; compromete-te, e verás nestes dias tudo o que a minha arte pode conseguir como prazer. Dar-te-ei o que nenhum homem pôde sequer entrever ainda. [...] Uma tal empresa nada tem que me espante, posso oferecer-te tais tesouros; sim, meu bom amigo, chegou também o tempo em que poderemos divertir-nos em completa segurança [...] Não te é

não há eunuco que adule mais infamemente o seu déspota e procure exasperar por nenhum meio mais infame a sua embotada aptidão para o prazer (*Genussfähigkeit*), de forma a obter ilicitamente um favor, do que o eunuco da indústria, o produtor, para captar fraudulentamente para si centavos em prata, atrair para fora dos bolsos do vizinho cristãmente amado os pássaros de ouro (cada produto é uma isca com a qual se quer atrair para junto de si a essência do outro, o seu dinheiro; cada carência efetiva ou possível é uma fraqueza que apresentará a armadilha à mosca – exploração universal da essência humana comunitária). (MARX, 2004, p. 139-140).

A propriedade privada torna o homem um ser unilateral, de modo que o mundo, os objetos, só passam a pertencer-lhe, só satisfazem-lhe na medida em que “é por nós imediatamente possuído, comido, bebido, trazido em nosso corpo, habitado por nós etc., enfim, *usado*.” (MARX, 2004, p. 108).

Na sociedade moderna, fundada em tal propriedade, a qual se constitui dos produtos expropriados do trabalho alheio, ou nas palavras de Jean-Baptiste Say, citadas por Marx, do roubo e da fraude²⁰, a existência humana perde sua dignidade e rebaixa-se a uma condição mais ínfima do que a vida animal. Nessa ordem social, o dinheiro torna-se o alvo e o termo de toda a vida. Tal “carência” não faz parte da natureza humana, mas é “a verdadeira carência produzida pela economia nacional e a única carência que ela produz.” (MARX, 2004, p. 139). O dinheiro torna-se o deus visível do homem, ao qual este sacrifica-se para conseguir sua sobrevivência; é a ele que jovens se prostituem e que os homens, em geral, abdicam de seus valores; tudo como se fosse a forma mais natural de vida. O dinheiro assume a posição de bem maior. Para demonstrar o poder “divino” dessa entidade sobre a vida humana, Marx transcreve nos *Manuscritos*, mais especificamente no capítulo intitulado *Dinheiro*, um trecho da obra *Timon de Atenas*, de Shakespeare, a qual cito integralmente como se encontra no texto marxiano:

marcado nenhum limite, nenhuma finalidade. Se te agradar experimentar um pouco de tudo, apanhar em vôo o que vier, faz como entenderes.” GOETHE. *Fausto*. São Paulo: Otto Pierre Editores. 1980. p. 68-72. (Coleção Os Grandes Clássicos).

¹⁹ É importante ressaltar que essa concepção extremamente negativa que Marx expõe da ordem social burguesa é um modo de expressar o caráter desumano dessa forma de sociedade e a sua postura legitimadora do capital. No entanto, sabe-se que, historicamente, houve no capitalismo um desenvolvimento extraordinário das ciências e das artes de um modo geral. Marx não nega este aspecto positivo do desenvolvimento social, técnico, espiritual do capitalismo. Sua crítica, porém, reside no fato desses importantes elementos cultivados no sistema da propriedade privada não poderem ser apropriados por todos, principalmente pelos setores menos abastados da sociedade. Ademais, esses novos componentes não criam apenas condições de benefício social ao homem; eles criam também novos mecanismos de poder, mediante a relação entre saber e poder, cuja finalidade é produzir “verdades” universais, dogmas que legitimam a dominação do homem através de práticas políticas e econômicas imanentes ao capitalismo. Sob este aspecto, é conveniente observar como a perspectiva marxiana aproxima-se das considerações de Foucault em a *Microfísica do Poder*. (FOUCAULT, 2007, p. 4 – 45).

²⁰ SAY, Jean-Baptiste. *Traité d'économie potitique*, ou simple exposition de la manière dont se forment, se distribuent et se consomment les richesses. Tomo 2. In. MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Op. cit. p. 39.

Ouro? Ouro amarelo, brilhante, precioso ouro?
 Não, deuses, não sou homem que faça orações inconseqüentes!
 Esta quantidade de ouro bastaria para transformar o preto em branco;
 o feio em belo; o falso em verdadeiro; o vil em nobre;
 o velho em jovem; o covarde em valente.
 Isto vai subornar vossos sacerdotes
 e vossos servidores afastando-o de vós; vai tirar o travesseiro
 de debaixo da cabeça do homem mais robusto; este
 escravo amarelo vai unir e dissolver religiões,
 bendizer amaldiçoados, fazer adorar
 a lepra lívida, dar lugar aos ladrões, fazendo-os
 sentar no meio dos senadores com títulos,
 genuflexões e elogios; é isto que decide a viúva
 inconsolável a casar-se novamente
 e que perfuma e embalsama, como um dia de abril,
 aquela perante a qual integrariam a garganta, o hospital
 e as úlceras em pessoa. Vamos! Poeira maldita,
 prostituta comum de todo gênero humano,
 que semeia a discórdia entre a multidão de nações.²¹

O dinheiro é, na sociedade capitalista, a expressão essencial da vida humana; o poder do homem é o poder do seu dinheiro, as suas qualidades são as qualidades deste. “É tudo aquilo que tu não podes, pode o teu dinheiro [...]; ele é a verdadeira capacidade (*Vermögen*)” humana (MARX, 2004, p. 232). É por meio dele que os insociáveis associam-se; é ele quem faz homens tornarem-se bestas-feras assassinas, como também torna as coisas mais essenciais, como os sentimentos, em meras mercadorias.

Todo esse estranhamento é resultado da própria essência do capital, cujo interesse principal é a sua auto-reprodução, isto é, o lucro. Este é a motivação de todos os investimentos, inclusive da própria empregabilidade do trabalhador. Não importa saber se o interesse particular da burguesia choca-se com o interesse social; a única meta é o ganho. Novamente, citando Say, Marx expõe que, “para o capitalista, a aplicação mais útil do capital é aquela que lhe rende, com igual segurança, o maior ganho. Esta aplicação não é sempre a mais útil para a sociedade.”²² É em vista dos seus ganhos, e não do bem público, coletivo, que o capital regula o trabalho e as relações sociais, dirigindo-os, segundo seus planos e especulações, à obtenção do lucro máximo. Nesse sentido, Marx se reporta a uma passagem de Adam Smith em *A Riqueza das Nações*:

O interesse desta classe [comerciantes] não tem, portanto [...] a mesma ligação com o interesse geral da sociedade. O interesse particular daqueles

²¹ SHAKESPEARE, William. Timão de Atenas. Ato IV, cena III. In. MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Op. cit. p. 158.

²² SAY, Jean-Baptiste. Traité d'économie politique, ou simple exposition de la manière dont se forment, se distribuent et se consomment les richesses. In. MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Op. cit. p. 46.

que exploram um ramo do comércio ou da manufatura é, em certo sentido, sempre diferente do interesse do público e, freqüentemente, até mesmo contraposto a ele de maneira hostil. O interesse do comerciante é sempre o de ampliar o mercado e limitar a concorrência dos vendedores... Esta é uma classe de gente cujo interesse jamais será exatamente o mesmo que o da sociedade, de gente que tem em geral um interesse, o de enganar e de sobrecarregar o público.²³

Veja-se que Marx se vale dos economistas políticos clássicos para fundamentar suas formulações críticas sobre o estranhamento da objetividade humana no capitalismo. Contudo, ele também tece críticas a esses economistas, especificamente no caso do aviltamento das carências humanas; essa crítica dirige-se em particular a David Ricardo. Conforme Marx, Ricardo valorizou em demasia a produção, o consumo, as leis econômicas, em detrimento do homem. “Para Ricardo, os homens são nada; o produto é tudo.”²⁴.

O capitalismo é, nesse ínterim, totalmente indiferente às reais necessidades humanas, utilizando-se destas apenas para extrair do miserável trabalhador suntuosos ganhos mediante a prostituição, a bebedeira, o consumo desenfreado, os empréstimos a juros e muitas outras práticas danosas aos trabalhadores, que, somente mediante elas, o permitirão o acesso aos produtos resultantes do seu trabalho.

Nos textos *Propriedade Privada e Trabalho e Propriedade Privada e Comunismo*, que também compõem o conjunto dos *Manuscritos de 1844*, Marx continua a apresentar o estranhamento da objetividade humana. Ademais, é explicitado o verdadeiro sentido das carências humanas. Em *Propriedade Privada e Trabalho* são discutidas duas questões fundamentais:

- a) O trabalho como essência de toda riqueza socialmente produzida (caráter positivo do trabalho);

²³ SMITH, Adam. Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations. Tomo 2. In. MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Op. cit. p. 46-47.

²⁴ A tradução brasileiro de Jesus Ranieri, dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, traz, em francês, os trechos lidos por Marx, os quais o filósofo faz referência em seu escrito. No caso dessa referência a Ricardo, Marx leu uma passagem do livro de Eugène Buret, intitulado *De la misere des classes laborieuses en Angleterre et en France; de la nature de la misere, de son existence, de ses effets, de ses causes, et des l'insuffisance des moyens propres a en affranchir les sociétés*. Transcrevemos aqui a passagem como encontra-se no texto de Buret: “L’expression la plus complete, la plus exagérée de cette économie politique, que nous appellerions volontiers absolue se trouve dans les ouvrages de M. Ricardo, l’ingénieur métaphysicien du fromage (*Rend of Land*). Ici toute tendance sociale a disparu. Les nations NE sont plus que des ateliers de production; - l’homme une machine à consommer et à produire, et la vie humaine un capital. – Tout se pèse ou se calcule, et les lois économiques régissent fatalement le monde.” In. MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Op. cit. p. 56. nota 41.

- b) A propriedade privada como expropriação do trabalho humano, isto é, como roubo²⁵ (aspecto negativo do trabalho).

Os economistas clássicos, conforme Marx, perceberam a positividade do trabalho como essência subjetiva da riqueza, que, no caso do capitalismo, confunde-se com a propriedade privada. Para Adam Smith, por exemplo, a propriedade privada não pode ser compreendida “como um *estado* exterior ao homem.” (MARX, 2004, p. 99). Contrariamente aos economistas, os participantes do sistema monetário e do mercantilismo, os homens de negócios, denominados por Marx de fetichistas, concebem a propriedade privada, a riqueza, como uma essência objetiva, exterior ao homem.

Contudo, embora reconhecendo a gênese da propriedade privada no trabalho humano, a economia nacional (*Nationalökonomie*) só reconhece essa positividade do trabalho de modo aparente, na medida em que é “a realização conseqüente da renegação do homem” (MARX, 2004, p. 100), ou seja, na medida em que põe o homem em uma tensão interna com a propriedade, trazendo-o para dentro desta como essência subjetiva, porém expropriando, ao mesmo tempo, essa propriedade do seu produtor. Dito de outro modo, a propriedade privada (trabalho objetivado) surge ao homem não apenas como uma entidade exterior, mas como entidade que se põe diante dele como ameaça à sua existência, como opressão ou como simples ato de objetividade que se lhe opõe como ser hostil que cria as condições da desigualdade social.²⁶ Portanto, o homem constitui-se, na perspectiva econômica clássica, em um mero instrumento no processo de produção, e não como possuidor da riqueza por ele produzida, causando, assim, o estranhamento no ato da própria objetivação. Em poucas

²⁵ Ver também Pierre-Joseph Proudhon em *Qu'est-ce que la propriété?* (1840), obra na qual o economista afirma que a propriedade privada é um roubo, mediante uma análise dos princípios do direito e do governo. Cf. PROUDHON, Pierre-Joseph. *Qu'est-ce que la propriété? Recherches sur le principe Du droit et du gouvernement*. Disponível em: <www.classiques.uqac.ca/classiques/Proudhon/la_propriete/La_propriete.pdf>. Visitado em 01 dez. 2009. (Collection "Les classiques des sciences sociales").

²⁶ Nesta ótica, a concepção marxiana da propriedade privada justapõe-se à idéia de Rousseau acerca do tema. Para este, existe na espécie humana duas formas de desigualdade, uma natural ou física, que consiste na diferença das idades, da saúde, das forças corporais e das qualidades do espírito, e outra moral ou política, a qual, por sua vez, consiste nos diferentes privilégios desfrutados por alguns em detrimento dos demais, como a riqueza, o respeito e o poder. Rousseau, no entanto, não está interessado em discutir a desigualdade natural, mas a desigualdade política, estabelecida, segundo ele, pelo desenvolvimento das faculdades humanas e a instituição da vida social e legitimada pela instauração da propriedade e dos elementos jurídicos. Assim ele conclui seu *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*: “Esforcei-me por expor a origem e o progresso da desigualdade, o estabelecimento e o abuso das sociedades políticas, na medida em que essas coisas podem ser deduzidas da Natureza do homem pelas simples luzes da razão, e independentemente de dogmas sagrados que fornecem à autoridade soberana a sanção do direito divino. Conclui-se desta exposição que a desigualdade, sendo quase nula no estado natural, tira sua força e seu acréscimo do desenvolvimento de nossas faculdades e dos progressos do espírito humano, e se torna enfim estável e legítima pelo estabelecimento da propriedade e das leis.” Cf. ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. In. *O contrato social e outros escritos*. Tradução de Rolando Roque da Silva. 16 ed. São Paulo: Cultrix. 2007. p. 205-206.

palavras, a propriedade privada é o ato de estranhamento do homem, o que a economia nacional não reconhece.

Se, portanto, aquela economia nacional inicia sob a aparência do reconhecimento do homem, de sua independência, e do jeito que ela desloca a propriedade privada para a própria essência do homem, que já não pode mais ser condicionada pelas *determinações* locais, nacionais etc. da *propriedade privada* como uma *essência existente fora dela* [...] então ela tem de, junto do desenvolvimento mais avançado, deitar abaixo esta *hipocrisia*, distinguir-se no seu *pleno cinismo*, e ela o faz na medida em que [...] desenvolve mais *unilateralmente*, portanto mais *aguda* e *conseqüentemente*, o *trabalho* enquanto a *única essência da riqueza* [na medida em que] prova que as conseqüências dessa doutrina em oposição àquela concepção originária são, antes, inimigas do homem. (MARX, 2004, p. 100).

Em virtude do fato de considerar o trabalho como essência da propriedade privada, a economia nacional torna o homem, visto como *não-ser*, porque homem estranhado, em *ser*, encobrando, dessa maneira, a exploração do trabalho pelo capital, o domínio da propriedade sobre o homem. Essa tensão entre capital e trabalho é exposta por Marx no texto *Propriedade Privada e Comunismo*. Tal tensão é representada na oposição entre *sem propriedade e propriedade*. O primeiro é o trabalhador, gênese de toda propriedade, mas expropriado dela. O segundo é o capital, apropriador indevido, visto que a propriedade não é resultado de sua atividade.

Haja vista a propriedade privada ter sua gênese na atividade humana imprime-lhe um caráter necessariamente histórico, quer dizer, transitório. Nesta idéia reside o princípio revolucionário do comunismo marxiano. O homem, mediante seu trabalho, enquanto causa da propriedade, é, ao mesmo tempo, seu termo; ou seja, sendo causa, o homem também é resultado da propriedade privada.

A solução apresentada por Marx a essa oposição é a abolição da propriedade privada, compreendida em seu aspecto objetivo, ou seja, como estranha, independente e hostil ao homem. Embora seja a expressão efetiva da objetivação das potencialidades humanas, a propriedade privada é, simultaneamente, a negação do próprio homem, sua efetividade estranhada. Marx apresenta três momentos ou modelos de comunismo no processo de superação da propriedade privada:

- 1) A propriedade privada como mera posse (comunismo vulgar);
- 2) O comunismo de natureza política, democrático ou despótico;
- 3) O comunismo como verdadeiro retorno do homem a si.

Ad 1) O primeiro momento é o do comunismo grosseiro; há aqui a universalização da propriedade, uma generalização, pois reconhece a propriedade como um bem que deve ser usufruído por todos. Contudo, esse comunismo não abole a essência privada da sociedade, isto é, põe como a sua finalidade a posse física da propriedade material. Nesse sentido, o homem existe unicamente para possuir propriedade. Essa posse é uma forma medíocre de fruição, posse entendida como imediatividade, como uso, ou, nas palavras de Marx, como capital.

Desse modo, a universalização causa uma generalização do estranhamento, visto que nega a individualidade humana, a personalidade dos indivíduos. Portanto, o comunismo rude é apenas um nivelamento pobre dos homens e a manutenção do capital, porém, não mais restrita a alguns indivíduos, mas capital universal (a comunidade como capitalista). O comunismo rude é, portanto,

a expressão *positiva* da propriedade privada supra-sumida, acima de tudo a propriedade privada *universal*. Ao apreender esta relação em sua *universalidade*, ele é 1) só uma *generalização e aperfeiçoamento* da mesma em sua primeira figura; como tal, mostra-se em uma figura duplicada; uma vez o domínio da propriedade *coisa* (*sachliche*) é tão grande frente a ele que ele quer aniquilar *tudo* que não é capaz de ser possuído por todos como *propriedade privada*; ele quer abstrair de um modo *violento* do talento etc.; a *posse* imediata, física lhe vale como a finalidade única da vida e da existência; a determinação de *trabalhador* não é supra-sumida, mas estendida a todos os homens; a relação da propriedade privada permanece [sendo] a relação da comunidade com o mundo das coisas (*Sachenwelt*) [...] Este comunismo – que por toda parte nega a *personalidade* do homem – é precisamente a expressão conseqüente da propriedade privada [...]. Quão pouco esta supra-sunção da propriedade privada é uma apropriação efetiva prova-o precisamente a negação abstrata do mundo inteiro da cultura (*Bildung*) e da civilização; o retorno à simplicidade *não-natural* do ser humano *pobre* e sem carências que não ultrapassou a propriedade privada, e nem mesmo a ela chegou. (MARX, 2004, p. 103-104).

Três elementos dessa citação exigem breves esclarecimentos.

- 1) *O comunismo rude abstrai de um modo violento do talento e nega a personalidade do homem*: isso significa a realização de uma ínfima igualdade entre os indivíduos, uma massificação dos mesmos, não olhando para a particularidade de cada homem. Esse não é o sentido do comunismo pensado por Marx, o qual pretendia que cada indivíduo gozasse dos bens do trabalho de acordo com suas reais carências;
- 2) *A condição de trabalhador não é suprasumida, mas estendida a todos os homens*: ao referir-se à expressão “condição de trabalhador”, Marx quer ressaltar o caráter

negativo do trabalho, o qual deve ser superado. O trabalho como auto-realização do homem é uma determinação inerente a todo indivíduo. Porém, no comunismo vulgar, todos os homens tornam-se meros produtores expropriados pelo capital comunal;

- 3) *O retorno à simplicidade não-natural do ser humano pobre e sem carências*: tal fato é resultado da massificação dos indivíduos. As carências humanas permanecem estranhadas, suas necessidades são condicionadas ao mínimo necessário. A arte, a poesia, a filosofia, a cultura, de um modo geral, embora produzidos pelo homem, não se lhes figuram como carências, pois o comunismo rude, à semelhança do capitalismo, reduz as carências humanas a meras necessidades físico-biológicas.

Ad 2) O comunismo de natureza política, seja ele democrático ou despótico, é a abolição do Estado como instituição política que serve aos interesses da classe detentora do poder, mas que deixa imperar na sociedade a relação da propriedade privada, o que significa dizer que o estranhamento humano não foi abolido. Por isso, Marx afirma que essa forma de comunismo é ainda incompleta. Podemos dizer que o comunismo democrático seria um modo de legitimar a propriedade privada comunal (universal). Reina a democracia enquanto igualdade abstrata, porém, na realidade, concreta cada indivíduo possui carências específicas, interesses particulares. Nesse sentido, enquanto o comunismo estiver afetado pela propriedade privada, o estranhamento do ser humano continuará a existir no seio da sociedade. Somente com base em uma compreensão da essência positiva da propriedade privada e da natureza humana das carências, será possível se pensar um autêntico comunismo que permita ao homem efetivar-se em sua totalidade.

2.2.2 O autêntico sentido da objetividade humana

Ad 3) A terceira forma de comunismo apresentada por Marx é o comunismo real, porque é a supressão positiva da propriedade privada, o que seria o mesmo que dizer que é a superação do autoestranhamento humano, “e por isso enquanto *apropriação* efetiva da essência *humana* pelo e para o homem.” (MARX, 2004, p. 105). O homem agora é senhor de si, e o mundo por ele objetivado passa a pertencer-lhe; suas carências tornam-se verdadeiramente humanas, não restritas apenas a carências físico-biológicas, a apetites patológicos. No âmbito das relações sociais, o outro não é o limite da minha liberdade, mas com quem efetivo minha liberdade, porque o indivíduo reconhece-se como ser genérico, ser social.

A realização da natureza humana, a efetivação e satisfação das necessidades, enfim, a integração da objetividade humana (naturalismo), que resulta na dissolução do antagonismo entre homem e natureza, significa o nascimento do verdadeiro humanismo. Isso quer dizer que a auto-confirmação do homem, a efetivação de sua liberdade, é perpassada por sua relação com a natureza. Ele depende da natureza, primeiramente como sujeito físico e, em segundo lugar, como trabalhador. No primeiro caso, ele retira da natureza os meios de vida, os meios de subsistência física. No segundo caso, a natureza surge-lhe como matéria mediante a qual seu trabalho se efetiva. Tal efetivação significa a realização das potencialidades humanas. Por isso, Marx afirma que o verdadeiro 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 objetivação e auto-confirmação (*Selbstbestätigung*), entre liberdade e necessidade (*Notwendigkeit*), entre indivíduo e gênero. (MARX, 2004, p. 105).

O trabalho modifica a natureza, pondo nesta a essência humana. Desse modo, a natureza constitui-se como elo do homem com o homem, pois a natureza trabalhada (o objeto) será usufruída pelo conjunto social. Daí que a essencialidade humana posta na natureza está primeiramente para o homem social, pois é neste homem que a natureza existe como elo, “na condição de existência sua para o outro e do outro para ele”, ou seja, “como *fundamento* da sua própria existência *humana*” (MARX, 2004, p. 106), porque tal existência é a vida social.

Do que consideramos até o momento, podemos inferir que o verdadeiro sentido das necessidades humanas em Marx é o fato de as carências impulsionarem os indivíduos à produção, no decorrer do qual o homem afasta-se da sua condição meramente animal e aproxima-se da sua determinação propriamente humana, isto é, social, na qual não se expressam apenas as carências objetivas, mas também a afetividade, o encontro com o outro. Veremos agora como Marx concebe essa determinação.

2.3 Trabalho e genericidade humana

Além de ser objetivo, o homem é também um ser genérico. Marx usa o termo objetividade genérica (*Gattungsgegenständlichkeit*) para expressar a universalidade humana objetivada na realidade efetiva, ou seja, que o espírito humano, sua consciência, encontra-se

nos objetos do mundo por ele trabalhados. Quer dizer: o homem não é apenas um mero elemento da natureza, ele agora é um ser para-si e para-os-outros, tendo em vista que os objetos trabalhados são usufruídos pelos demais indivíduos, criando, assim, um conjunto de relações sociais. Genericidade, portanto, significa sociabilidade humana, ou seja, é o homem em seu processo de humanidade, em seu vir-a-ser para si e para o outro mediante a efetivação dos objetos por ele produzidos. Diz Marx:

sou ativo *socialmente* porque [o sou] enquanto *homem*. Não apenas o material da minha atividade – como a própria língua na qual o pensador é ativo – me é dado como produto social, a minha *própria* existência é atividade social; por isso, o que faço a partir de mim, faço a partir de mim para a sociedade, e com a consciência de mim como um ser social. (MARX, 2004, p. 107).

É no contexto da contenda com Hegel e Feuerbach que Marx desenvolve seu conceito de essência genérica ou ser genérico (*Gattungswesen*). Esse conceito é fundamental para a compreensão das obras marxianas do período de 1842 a 1845. O estudo do pensamento político do jovem Marx, por exemplo, é indissociável da análise do ser genérico.

Hegel e Feuerbach concebiam o ser genérico apenas no âmbito da consciência, enquanto Marx concede um estatuto social a ele. Em Marx, o homem como ser genérico é o homem imerso no conjunto das relações sociais; é o homem do trabalho, que cria as condições materiais da sociedade, e o homem da política, que mantém uma relação orgânica com a sociedade. Desse modo, o conceito de ser genérico, em Marx, vai além do puro pensamento feuerbachiano. Feuerbach concebia o homem como ser genérico apenas no âmbito da ciência, enquanto na vida prática, real, ele concebeu-o como indivíduo: “na vida lidamos com indivíduos, na ciência, com gênero.” (FEUERBACH, 1994, p. 9). Marx avaliza uma resignificação a esse conceito, na medida em que o concebe de modo real, concreto. Quando pensa a emancipação humana, por exemplo, ele afirma que ela só ocorrerá se o ser genérico do homem se efetivar em sua vida cotidiana, no trabalho e nas demais relações humanas.

O conceito de ser genérico, em Marx, surge como contraponto ao auto-estranhamento humano no capitalismo. Esse auto-estranhamento cinde o homem no seio da sociedade civil, tornando-o, por um lado, um ser universal alegórico e, por outro, um ser privado, egoísta, em virtude do modo como os indivíduos produzem as condições materiais dessa sociedade. O ser genérico origina-se, desse modo, com base na relação do homem consigo mesmo como um ser universal livre e, em seguida, se constitui também na relação

com a natureza inorgânica. O novo conteúdo atribuído por Marx ao conceito de ser genérico, portanto, é a idéia da unidade do individual e do social na determinação do homem.

O fato que revela a genericidade consciente do homem é a elaboração de um mundo objetivo, pois essa objetividade, essa natureza inorgânica criada, estará a serviço do gênero, dos demais indivíduos. Ao relacionar-se com essa realidade criada, o indivíduo está, indiretamente, a relacionar-se consigo e com o seu gênero como sua própria essência, um ser coletivo construído pelo próprio homem. “Precisamente por isso, na elaboração do mundo objetivo [é que] o homem se confirma, em primeiro lugar e efetivamente, como *ser genérico*. Esta produção é a sua vida genérica ativa.” (MARX, 2004, p. 85). Neste aspecto, o homem faz do gênero, em termos práticos, o seu objeto.

O homem é um ser genérico (*Gattungswesen*), não somente quando prática e teoricamente faz do gênero, tanto do seu próprio quanto do restante das coisas, o seu objeto, mas também – e isto é somente uma outra expressão da mesma coisa – quando se relaciona consigo mesmo como [com] o gênero vivo, presente, quando se relaciona consigo mesmo como [com] um ser *universal*, [e] por isso livre. (MARX, 2004, p. 84).

Nesse sentido, o homem é um ser social. Seja uma atividade coletiva, seja uma atividade individual, o trabalho revela a essência social do homem, pois a imediata manifestação de sua sociabilidade está no conteúdo da sua atividade. Com essa idéia, Marx une universalidade e particularidade humanas. O homem não é apenas um ser universal, genérico, como pensa o idealismo e o materialismo contemplativo, nem tampouco um ser meramente particular, privado, como figura no capitalismo. O homem é uma totalidade, que envolve o momento da particularidade (sua individualidade, seus interesses e carências específicos) e da universalidade (relações sociais, pensamento, sentimentos, entre outros).

É na sociedade que o homem apropria-se da sua essência efetiva, porém, não como mera fruição imediata, como posse, mas como totalidade humana, de maneira multiforme, como real existência humana para-si.

a apropriação *sensível* da essência e da vida humanas, do ser humano objetivo, da *obra* humana para e pelo homem, não pode ser apreendida apenas no sentido da *fruição imediata*, unilateral, não somente no sentido da *posse*, no sentido do *ter*. O homem se apropria da sua essência omnilateral de uma maneira omnilateral, portanto como um homem total. Cada uma das suas relações *humanas* com o mundo, ver, ouvir, cheirar, degustar, sentir, pensar, intuir, perceber, querer, ser ativo, amar, enfim todos os órgãos da sua individualidade, assim como os órgãos que são imediatamente em sua forma como órgãos comunitários, são no seu comportamento *objetivo* ou no seu *comportamento para com o objeto* a apropriação do mesmo, a apropriação

da efetividade humana, seu comportamento para com o objeto é o *acionamento da efetividade humana* [...] (MARX, 2004, p. 108).

Este é o momento de eu retomar as duas últimas determinações do trabalho estranhado, sobre as quais me reporte anteriormente. Sob o jugo do trabalho estranhado, o homem perde sua consciência genérica, estranha-se de seu ser social. Desse modo, ele torna a sua vida genérica, a vida comunitária, social, em meio para uma vida egoísta; e isso na medida em que torna a vida produtiva, a sua atividade vital em meio para a mera satisfação de necessidades físico-biológicas.

quando o homem se duplica não apenas na consciência, intelectual[mente], mas operativa, efetiva[mente], contemplando-se, por isso, a si mesmo num mundo criado por ele. Conseqüentemente, quando arranca (*entreisst*) do homem o objeto de sua produção, o trabalho estranhado arranca-lhe sua *vida genérica*, sua efetiva objetividade genérica (*wirkliche Gattungsgegenständlichkeit*). (MARX, 2004, p. 85).

A conseqüência imediata do estranhamento humano no seu ser genérico é o estranhamento em relação ao outro homem. O homem não é um ser isolado, uma subjetividade pura; ele é um ser de relações intersubjetivas.²⁷ Essa interação entre os indivíduos é o que chamamos de sociabilidade e se reflete na própria genericidade humana. Ela é resultante do trabalho: “o que é produto da relação do homem com o seu trabalho, produto de seu trabalho e consigo mesmo, vale como relação do homem com outro homem, com o trabalho e o objeto do trabalho de outro homem.” (MARX, 2004, p. 86). Nesse sentido, podemos concluir que a expressão máxima do trabalho estranhado, ou seja, a síntese das suas determinações anteriores está no estranhamento do homem em relação ao outro homem, isto é, no estranhamento da essência genérica humana, na perda da sociabilidade autenticamente humana, pois “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, p.86).

²⁷ A concepção marxiana de intersubjetividade está estreitamente relacionada com a problemática referente ao trabalho. O homem cria uma cadeia de relações com os outros na medida em que produz sua existência material, isso em dois sentidos: primeiro que os produtos resultantes de sua atividade serão usufruídos pelos demais indivíduos, no sistema da satisfação das carências; segundo, que a realização do trabalho não parte de um “marco zero”, mas se utiliza dos objetos, ferramentas, conhecimento, historicamente produzidos pela humanidade. Nesse sentido, “o indivíduo só pode se tornar um homem se assimilar e incorporar à sua própria vida, à sua própria atividade, as forças, as formas de comportamento e idéias que foram criadas pelos indivíduos que o precederam e que vivem ao seu redor.” Cada indivíduo, portanto, abrange em si o conjunto das relações sociais, o que é o mesmo que dizer que ele constitui-se como homem nas relações que estabelece com os outros, que sua subjetividade compreende-se na intersubjetividade. Cf. MARKUS, Georgy. *Teoria do conhecimento no jovem Marx*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1974. p. 88.

É mister ainda indagar a respeito do estranhamento do ser social do homem relacionado com o seu estranhamento no trabalho. Se o produto do trabalho e a própria atividade são estranhos ao trabalhador, a quem pertencerá? Conforme Marx, o ser estranho que detém o poder sobre o trabalho e os produtos deste não são os deuses nem a natureza, mas o próprio homem, porém um homem que não é o produtor, mas que usufrui dos produtos do trabalho alheio. Se a atividade do trabalhador é martírio, “então ela tem de ser fruição e alegria de viver para um outro. Não os deuses, não a natureza, apenas o homem mesmo pode ser este poder estranho sobre o homem.” (MARX, 2004, p. 86). A relação do trabalhador com o outro, com o estranho, o poderoso e independente, é uma relação de dominação deste sobre aquele, haja vista o outro não-trabalhador é o senhor dos meios e dos objetos do trabalho. Desse modo, quanto mais o trabalhador produz, maior é a sua miséria e maior o poder, a dominação do proprietário.

Através do trabalho estranhado o homem engendra, portanto, não apenas sua relação com o objeto e o ato de produção enquanto homens que lhe são estranhos e inimigos; ele engendra também a relação na qual outros homens estão para a sua produção e o seu produto, e a relação na qual ele está para com estes outros homens. Assim como ele [engendra] a sua própria produção para a sua desefetivação (*Entwirklichung*), para o seu castigo, assim como [engendra] o seu próprio produto para a perda, um produto não pertencente a ele, ele engendra também o domínio de quem não produz sobre a produção e sobre o produto. Tal como estranha de si a sua própria atividade, ele apropria para o estranho (*Fremde*) a atividade não própria deste. (MARX, 2004, p. 87).

Com a abolição da propriedade privada dá-se o primeiro passo à completa emancipação dos sentidos humanos e o retorno do homem a si. Os sentidos e qualidades humanas tornam-se propriamente humanos quando se tornam objeto social, isto é, objeto para outro, proveniente do homem para o homem, perdendo assim a sua natureza egoísta e utilitarista. Nessa perspectiva, o homem se reconhece em seu objeto se este figurar-lhe como objeto *humano*, ou seja, homem objetivo, o que só é possível na medida em que o objeto vem a ser objeto *social* para o homem, em que ele próprio se torna ser social, assim como a sociedade se torna ser para ele neste objeto.

3 A QUESTÃO ANTROPOLÓGICA E A POLÍTICA

No capítulo anterior, apresentei duas determinações antropológicas presentes no pensamento do jovem Marx, a saber, a objetividade e a genericidade e explicitarei como elas são estranhadas no processo de produção capitalista. Expus ainda que a determinação genérica revela o caráter social do homem e que seu estranhamento desemboca na separação entre os indivíduos. Neste capítulo, pretendo explicitar como o estranhamento da genericidade humana se reflete na política, mediante relações sociais estranhadas e como essa abstração da dimensão social humana se reflete nas leis formais da democracia burguesa. Além disso, indicarei como, em Marx, existe, assim como no trabalho, um duplo caráter da política. Primeiro, a política compreendida como uma unidade entre homem e sociedade, ou seja, o homem como partícipe dos processos político-sociais, inserido no conjunto das relações intersubjetivas. Em segundo lugar, a política como atividade privada, restrita a um grupo particular, que formula leis abstratas, as quais não condizem com as reais condições dos homens concretos.

Escrever acerca do pensamento político do jovem Marx é, no entanto, uma tarefa árdua pelo fato deste autor não possuir uma obra ou um conjunto de obras que abordem explícita e sistematicamente a questão da política. Assim, mesmo depois de tantas reflexões e diversas obras publicadas, parece que o pensamento político de Marx requer uma compreensão em suas formulações fundamentais. As diversas leituras realizadas sobre a teoria política marxiana parecem fragmentárias, seja por um viés economicista (marxismo ortodoxo), seja por um viés cientificista (estruturalismo). Penso que somente uma leitura que englobe os diversos momentos do conjunto do pensamento de Marx pode nos proporcionar uma adequada compreensão do que o filósofo entendeu por política. Isso quer dizer que a filosofia política de Marx decorrerá da compreensão de que as diversas categorias de sua filosofia (homem, trabalho, sociabilidade, modo de produção, história, classes sociais entre outras) formam um todo articulado.

As considerações de Marx acerca da política apareceram pela primeira vez em seus escritos jornalísticos do período da Gazeta Renana. A partir daí, Marx passa a se defrontar com questões materiais. Tais questões o fizeram romper com o pensamento filosófico-político vigente àquela época, que concebia o Estado como uma instituição racional. Marx passa a considerar o Estado e o seu ordenamento político como uma esfera estranhada, desvinculada da vida social e voltada apenas para o jogo dos interesses privados.

No entanto, a política não é, segundo Marx, em si mesma, uma dimensão estranhada que deve ser, necessariamente, abolida. Antes, seu estranhamento, é um reflexo do auto-estranhamento humano na sociedade civil, em virtude do modo como esses mesmos homens produzem e reproduzem as condições materiais de sua existência no sistema sócio-metabólico do capital.

Uma minuciosa leitura dos textos marxianos nos proporciona um leque de reflexões filosófico-políticas, de temas tão relevantes às filosofias moderna e contemporânea, como, por exemplo, a relação homem-sociedade, sociedade-Estado, Direitos Humanos, emancipação, justiça, entre outros. Desse modo, neste capítulo, pretendo realizar, por meio de uma leitura imanente dos textos marxianos, a sistematização de alguns tópicos fundamentais acerca de tal filosofia política, tendo como pano de fundo as obras *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel (Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie)*, *A Questão Judaica* e *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução*, todas de 1843, embora as duas últimas publicadas em 1844 nos Anais Franco-Alemães (*Deutsch-Französische Jahrbücher*). Em todos esses textos, o jovem Marx traz à tona algumas de suas idéias políticas fundamentais, especialmente acerca dos limites da política democrática estabelecida na modernidade pela revolução burguesa e sobre a sua idéia de emancipação humana. À medida que apresento a filosofia política marxiana, farei ilações com seu pensamento antropológico, em especial com o conceito de essência genérica humana²⁸, ou seja, com a determinação social do homem, especificamente o seu estranhamento na sociedade burguesa.

3.1 A Política e o Ser Social Humano

Defendo a idéia de que pensar a política em Marx requer uma análise paralela à concepção de ser social humano, pois, valendo-se desse conceito, pode-se compreender o verdadeiro sentido da política e ter elementos, parâmetros, para uma crítica da política democrático-burguesa. Quer dizer que pensar a política significa pensar, antes de tudo, o homem como membro de um corpo amplo, de um organismo complexo chamado sociedade, a

²⁸ O conceito de essência genérica surgiu com Fichte e D. Strauss, os quais concebiam a humanidade como gênero. Esse conceito, posteriormente foi usado por Feuerbach em sua crítica à religião. Para estes pensadores, a essência genérica ainda aparecia como uma abstração. Somente com Moses Hess este conceito foi aplicado à sociedade. “Hesse afirmou que o ser genérico do homem consiste em uma *cooperação produtiva*”. Foi a partir dessa concepção de Hesse que Marx concebeu a essência genérica do homem como o conjunto das relações sociais, a produção social. Cf. KOBLEARNICZ, Casimir N. Individuo y colectividad. In: KERNIG, C. D. *Marxismo y democracia: enciclopedia de conceptos básicos*. Traducción de Eloy Rodríguez Navarro. Tomo 3. Madrid: Ediciones Rioduero. 1975. p. 134.

qual é produto deste mesmo homem, da exteriorização das suas capacidades genéricas, que cria uma realidade concreta humanizada. Como nos aponta Löwy:

da mesma maneira que a Sociedade produz ela mesma o homem como homem, ela é produzida por ele. O homem surge como tal, diferencia-se dos animais, a partir do momento em que começa a produzir seus meios de vida, e essencialmente, toda “a história do mundo não é outra coisa senão a produção do homem pelo trabalho humano”; ora, este trabalho é, sobretudo, uma atividade social, que implica necessariamente um laço social de cooperação, um “laço material dos homens entre si, que é condicionado pelas necessidades e pelo modo de produção, e que é tão velho quanto os próprios homens.” (1978, p. 53-54).

Ao constituir-se enquanto tal, o homem já surge inserido em um contexto social determinado, o que significa dizer que ele surge como ser social genérico. Desse modo, o homem não pode ser pensado como oposto à sociedade.

No século XIX, desenvolveram-se diversas concepções de homem e de sua relação com a sociedade. Nesse período, conforme Löwy (1978, p. 49-61), existiam pelo menos três grandes teorias, que correspondiam, cada qual, aos ideais da classe social que representavam:

1^a) *Concepção Burguesa*, representada pelo jusnaturalismo e pelo contratualismo, que desemboca no liberalismo e nas Constituições modernas. Tal concepção pensa o homem como indivíduo, ser solipsista, isolado dos outros. Ela “apresenta o direito como uma decorrência desta essência ‘humana’ individual, que encara a sociedade como uma super-imposição artificial, fruto de um pacto estabelecido entre mônadas individuais.” (LOWY, 1978, p.49). Aqui o Estado surge como uma esfera exterior à sociedade civil devendo apenas garantir o direito dos cidadãos à propriedade.

2^a) *Concepção Aristocrática*, que defende o mito do Estado e da sociedade “orgânica”, isto é, autônoma e superior aos indivíduos. A sociedade seria anterior a estes e, portanto, a condição para a existência dos homens. Por exemplo, para a aristocracia francesa e para o Estado burocrático-feudal prussiano, “a Sociedade, o Direito, o Estado, são frutos, não de relações concretas entre os indivíduos, mas de entidades transcendentais, o *Volksgeist* (Savigny) ou a *âme nationale* (De Maistre).” (LOWY, 1978, p.50). Se a sociedade é aqui compreendida como um organismo naturalmente ordenado, justifica-se todas as formas de desigualdade social.

Ambas as concepções criaram o que poderíamos chamar de “o dilema da filosofia política moderna”, qual seja, a separação entre homem e sociedade. Por um lado, o indivíduo

é o centro da sociedade, enquanto por outro a sociedade é autônoma, independente dos indivíduos.

3ª) *Concepção Marxiana*, para a qual, homem e sociedade não se contradizem. Mostrarei mais adiante, ainda neste capítulo, na análise dos textos dos Anais Franco-Alemães, que o homem é a própria sociedade, ou seja, ele só se reconhece nela e a articula mediante o conjunto das relações intersubjetivas. Isso quer dizer que o homem é essencialmente um ser genérico, social. Löwy mostra como, já em sua tese de doutorado, Marx defendia essa idéia:

a individualidade isolada e abstrata não pode afirmar seu conceito, sua essência, sua existência em si [...] senão fazendo abstração do mundo que se opõe a ela [...] a individualidade abstrata representa a liberdade isolada do mundo, não a liberdade integrada no mundo. (MARX in LOWY, 1978, p. 52).

Ainda analisarei como, na *Crítica à Filosofia do Direito de Hegel* e nos textos dos Anais Franco-Alemães, Marx continua sua crítica das concepções que separam homem e sociedade. Nestes textos, Marx pondera a separação entre Estado e sociedade civil, o primeiro representando a universalidade (formal) genérica do homem e a segunda sua individualidade egoísta.

A separação dos homens no seio da sociedade civil se engendra no processo de produção, tal como indiquei no primeiro capítulo. Sendo assim, o estranhamento político – separação do homem da sua essência social, da coletividade – é um reflexo do estranhamento humano no trabalho. Desse modo, Marx faz uma crítica tanto às estruturas fundamentais da sociedade moderna quanto à ideologia que a ordena, ou seja, o pensamento liberal, que separa e opõe os homens uns aos outros e à totalidade social da qual são partes integrantes. Nos seus escritos de juventude, aos quais me reportei na introdução a este capítulo, Marx trabalha com a idéia da *emancipação humana*, que seria a forma de dissolver o conflito entre homem e sociedade e libertá-lo do falso discurso cívico do democratismo burguês.

3.2 O Formalismo Político e a Genericidade Humana Abstrata no Estado

3.2.1 *Crítica da filosofia do direito de Hegel: particularidade e universalidade*

O encontro de Marx com a filosofia hegeliana ocorre durante seus estudos em Berlim, quando passa a fazer parte do *Doktorenklub*. A partir de então, Marx abandona os estudos do Direito e dedica-se fervorosamente à filosofia. É evidente a influência de Hegel na

sua tese de doutoramento. Contudo, somente em 1843, Marx estudará a filosofia hegeliana, especialmente a Filosofia do Estado, em seus pormenores. O resultado desse estudo foi a elaboração de 39 cadernos de anotações (não destinados à publicação), nos quais Marx comenta os parágrafos 261 a 313 dos *Princípios da Filosofia do Direito* (1821). Nesses parágrafos, Hegel expõe suas idéias acerca da divisão dos poderes, Constituição estatal e o poder do monarca. Ao analisá-los, Marx tece uma crítica a Hegel pelo fato deste ter partido de abstrações lógicas e não da própria realidade, do homem e do mundo reais.

Do mesmo modo que critica Hegel, Marx tece uma crítica aos neo-hegelianos por estes terem abandonado por completo o conteúdo da filosofia do seu mestre e por terem desembocado em abstrações grosseiras. Marx critica, nos textos dos Anais Franco-Alemães, Bruno Bauer e Feuerbach, por ambos terem se preocupado demasiadamente com a religião e a natureza abstrata do homem e esquecerem o caráter social deste.

Embora Marx critique Feuerbach, é evidente a influência deste na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Feuerbach pretendia reformar a Filosofia, ou seja, elaborar uma filosofia do futuro, fundada no homem e na natureza. Marx, todavia, embora concorde com Feuerbach que a Filosofia deve ser reformada, ele indica os limites de suas teses:

Eu concordo com os aforismos de Feuerbach, exceto em um ponto: ele dirige-se demasiado para a natureza e pouco para a política. Mas é na política onde acontece o único elo através do qual a filosofia contemporânea pode tornar-se verdadeira. (MARX in MECW, 1975, p. 133).

O que diferencia a crítica de Feuerbach a Hegel da elaborada por Marx é o fato do primeiro ater-se a uma investigação teórica, enquanto Marx deteve-se aos aspectos sociais e políticos. No entanto, o jovem Marx utiliza-se do instrumental teórico feuerbachiano para elaborar sua crítica à Hegel, especialmente acerca do tema do Estado. Como em Feuerbach Deus é o ser universal que se opõe à individualidade humana, que se põe diante do homem como ser superior e independente, em Marx, o Estado moderno assume essa dimensão autônoma e, assim como Deus na religião, o Estado estranha o homem de sua universalidade.

Assim como em Feuerbach a religião não passava da objetivação da vida genérica humana, em contraposição à realidade individual, aqui o Estado não passa disto. Assim como a religião acontece em oposição à vida individual e concreta, assim o Estado se dá em oposição à esfera civil em que o homem continua sendo egoísta. (SCHÜTZ, 2001, p. 36).

Desse modo, entre a primavera e o verão de 1843, Marx retira-se na pequena cidade de Kreuznach e dedica-se intensamente a escrever uma longa e detalhada crítica dos *Princípios da Filosofia do Direito* de Hegel. Esse estudo aplica a crítica geral de Feuerbach à religião e à filosofia hegeliana, crítica essa que se propõe uma releitura da filosofia tradicional substituindo sujeito pelo predicado, ao campo da política.

Marx reconhece a grandiosidade da obra hegeliana e percebe que uma crítica ao seu sistema só pode realizar-se internamente, isto é, por meio de uma crítica que leva em consideração as próprias categorias hegelianas, mas que tenta reformulá-las. E é isso que Marx faz em seu manuscrito, no qual ele

aceita e usa tais conceitos como “sociedade civil” (*bürgerliche Gesellschaft*) ou “propriedade” como eles aparecem no sistema hegeliano, mas apresenta-os numa relação revolucionária com o conceito de Estado. Como resultado, esse conceito sofre uma significativa mudança de sentido. As análises críticas dos conceitos hegelianos de propriedade, sociedade civil, Estado etc., conduzem Marx a uma crítica fundamental das premissas filosóficas de Hegel. (AVINERI, 1979, p. 13).

Marx inicia o texto pelo comentário ao § 261 dos *Princípios da Filosofia do Direito*, o qual é uma análise do Direito Público Interno. Para Hegel, o Estado é o fim imanente da família e da sociedade civil, quer dizer, é o lugar onde essas esferas privadas encontram sua realização. Por isso que no parágrafo anterior (§ 260) ele afirma que o Estado é “a efetividade da liberdade concreta”, pois nele estão suprassumidos o direito particular da família e da sociedade na conexão entre a universalidade do Estado e a particularidade dos indivíduos. Essa identidade substancial entre ambos, Estado (fim universal) e família/sociedade (interesses particulares dos indivíduos), manifesta-se politicamente mediante um sistema de direitos e deveres. Nesse sentido, Hegel afirma que o Estado tem “sua força na unidade do seu último fim universal e dos interesses particulares do indivíduo; esta unidade exprime-se em terem aqueles domínios deveres para com o Estado na medida em que também têm direitos.” (HEGEL, 2003, p. 226).

A família e a sociedade civil são esferas finitas, particulares, no processo de desenvolvimento da Idéia do Estado (§ 262), o qual, para atingir a sua universalidade, nega essas esferas e as eleva ao seu grau de universalidade onde elas se realizam. Rosenfield exemplifica essa relação particular-universal com a concepção de *polis* grega:

A natureza da cidade, no mundo grego, é o resultado do processo de atualização da “família” e da “aldeia”. A relação entre o indivíduo e a

comunidade é a de uma identidade entre a razão de ser de cada um e a finalidade da *polis*, a finalidade de todos [...] Com efeito, é importante assinalar que a “cidade” é a concretização de um processo teleológico enraizado nos seus elementos simples, ou seja, a família [...] e a aldeia, as quais são formas comunitárias da totalidade política e significam que a “cidade”, realizando o seu fim, perfaz a finalidade contida nestas duas esferas. A “cidade” é o fim da “família” e da “aldeia”. Ora, o que faz com que uma coisa seja uma coisa é o seu fim, sendo que o todo só existe por suas partes que só se efetuam no todo. (ROSENFELD, 1983, p. 226).

Os indivíduos possuem em si dois extremos: a particularidade e a universalidade (§ 264). O primeiro faz deles uma individualidade extrema; o segundo os impele para o substancial, a esfera da universalidade. “Tais indivíduos só conseguem justificar esses dois aspectos quando agem como pessoas privadas e ao mesmo tempo como pessoas substanciais.” (HEGEL, 2003, p. 229). Hegel expressa, aqui, sua concepção de sujeito, um sujeito que rompe com a idéia tipicamente moderna, na qual ocorre uma separação entre liberdades individuais e os interesses coletivos. O sujeito hegeliano rompe com essa separação e reconcilia, numa mesma subjetividade, o particular e o universal. Mas como o indivíduo em sua particularidade pode trazer em si o universal e expressá-lo? Hegel explica que esse indivíduo alcança a universalidade em meio a sua particularidade mediante as instituições, que são o que há de virtualmente universal no âmbito dos seus interesses particulares, onde ele tem a essência da sua consciência de si, e nas corporações, onde a sua atividade é uma ocupação dirigida para o fim universal.

Marx refuta essa idéia hegeliana argumentando que a unidade dos interesses particulares das esferas da família e da sociedade civil com o interesse geral, ou seja, o Estado, cria uma “necessidade externa”. “Necessidade externa”, para Marx, significa “que ‘leis’ e ‘interesses’ da família e da sociedade civil devem ceder, em caso de colisão, às ‘leis’ e ‘interesses’ do Estado.” (MARX, 2005, p. 28). Tal idéia reforça que a existência das esferas privadas depende da existência do Estado, porque somente nele elas encontram sua realização. Por isso que, supostamente, a vontade e as leis do Estado lhes são necessárias, ou seja, são imprescindíveis.

Entretanto, Marx assevera que Hegel está apenas fazendo alusão à *relação essencial*, poderíamos dizer *relação lógica*, das esferas do direito privado com o Estado, e não de colisões ou relações fáticas. Afirmar que a família e a sociedade civil são subordinadas e dependentes do Estado, significa dizer que sua relação com este é *externa*, pois “‘subordinação’ e ‘dependência’ são relações *externas* que se restringem e se contrapõem à essência autônoma” (MARX, 2005, p. 28) das esferas privadas, isto é, a necessidade *externa*

que a família e a sociedade civil têm do Estado contradiz a sua essência interna, a sua autonomia, a capacidade de autoregulação, o que as tornam dependentes de uma entidade que lhes é exterior.

Marx quer chamar a atenção para a *anterioridade* da família e da sociedade civil em relação ao Estado, “precisamente porque ‘sociedade civil e família’, em seu verdadeiro sentido, quer dizer, autônomo e pleno desenvolvimento, são pressupostas em relação ao Estado como ‘esferas’ particulares.” (MARX, 2005, p. 28). Por isso que subordinar e tornar dependentes do Estado as esferas privadas é um ato forçado que cria uma identidade aparente, que apenas é possível na expressão lógica “*necessidade externa*”, utilizada por Hegel.

Portanto, para a filosofia de Hegel, as esferas particulares nada mais são do que divisões do Estado, são esferas ideais do seu conceito, ou o aspecto finito deste. Somente com a suprassunção dessa finitude é que o Estado ou o Espírito pode tornar-se Espírito real infinito. Desse modo, família e sociedade civil aparecem como o escuro fundo natural donde se acende a luz do Estado. Nessa concepção hegeliana, consoante Marx, aparece claramente um “misticismo lógico”, um panteísmo. A realidade aparece como mera manifestação da Idéia em si mesma, ou seja, não se expressa como ela mesma, mas sim como uma outra realidade. (MARX, 2005, p. 29).

Ao falar da realidade, Hegel o faz utilizando os termos *manifestação*, *fenômeno*, termos esses que, segundo Marx, remetem a uma empiria ordinária. Nessa concepção idealista, a realidade seria uma *manifestação* do Espírito em sua forma finita. Ao contrário, para Marx, a realidade é uma dimensão que se desenvolve a partir de si mesma, possui suas próprias determinações que independem de uma realidade superior. Marx expressa a inversão realizada por Hegel nos seguintes termos:

A Idéia é subjetivada e a relação *real* da família e da sociedade civil com o Estado é apreendida como sua atividade *interna imaginária*. Família e sociedade civil são os pressupostos do Estado; elas são os elementos propriamente ativos; mas, na especulação, isso se inverte. No entanto, se a Idéia é subjetivada, os sujeitos reais, família e sociedade civil [...] convertem-se em momentos objetivados da Idéia, *irreais* e com um outro significado. (MARX, 2005, p. 30).

Isso significaria dizer que a realidade não passa de um produto da idéia, ou seja, uma determinação desta. Na orientação hegeliana, quem atribui significação à realidade é a Idéia, o que seria a mesma coisa que dizer que quem atribui determinação à família e à sociedade é o Estado. Portanto, enquanto para Marx a família e a sociedade se fazem a si mesmas, para

Hegel elas são produzidas pela Idéia, isto é, não é o seu próprio curso que as une ao Estado, mas é o curso da Idéia que as discerniu de si. Enquanto a Idéia e o Estado são infinitos, a família e a sociedade são a finitude dessa Idéia, da qual provém a sua existência. Desse modo, elas dependem de um elemento exterior que as determine e, por isso, não são autodeterminações. Porém, o Estado, na concepção marxiana, não pode existir sem se assentar em outras bases que não sejam a família (base natural) e a sociedade civil (base artificial), as quais são condições absolutamente necessárias de sua efetividade.

Por fim, Marx afirma que o § 262 dos *Princípios da Filosofia do Direito* resume todo o mistério da filosofia hegeliana do direito e sintetiza esse mistério nas seguintes palavras: “a condição torna-se condicionado, o determinante torna-se determinado, o produtor é posto como o produto de seu produto.” (MARX, 2005, p. 30-31).

3.2.1.1 A constituição do Estado político em Hegel

Para Hegel, são as instituições, nas quais os indivíduos realizam, em sua particularidade, o universal, que formam a Constituição do Estado. Esta seria, portanto, a razão realizada no particular. Isso quer dizer que o sujeito inserido nas instituições é a base segura do Estado. Hegel expõe que o desenvolvimento da idéia, em si mesma, possui dois momentos: o da *substancialidade subjetiva*, que para ele corresponde à disposição política dos indivíduos, e o da *substancialidade objetiva*, que corresponde ao Estado político e sua Constituição. Isso significa que os indivíduos têm a convicção de que o Estado é a realização universal dos seus fins particulares, mediante a concretização dos seus direitos e deveres na Constituição. O patriotismo é a certeza de que os interesses particulares dos indivíduos se unem aos interesses universais do Estado. “Daí provém, precisamente, que o Estado não seja para mim algo de alheio e que, neste estado de consciência, eu seja livre.” (§§ 267-268). (HEGEL, 2003, p. 230).

O Estado é um organismo que se divide em diversos poderes, cada qual com suas respectivas funções, cujo fim é o interesse universal, mas que conserva os interesses particulares como substância do interesse universal. Isso significa que:

- 1) O interesse universal é a realidade abstrata ou substancialidade dos interesses particulares;
- 2) A substancialidade é a necessidade do interesse universal, pois ela divide-se nas distinções conceituais de sua atividade, isto é, nos poderes;

3) Tal substancialidade é o Espírito que passou pelo momento da cultura e por isso sabe-se e quer a si mesmo.

O organismo estatal é, para Hegel, a Idéia que se encontra objetivada nas diferenças desse organismo. Portanto, os diversos elementos do organismo estatal é o que permite o universal (a Idéia) produzir-se continuamente (§ 269). Como consequência desse processo, o Estado surge como a instância universal do Espírito que se sabe e o quer como algo pensado, ele age e atua, por isso, segundo fins sabidos, princípios conhecidos e segundo leis que não são somente *em si*, mas para a consciência.

A partir do § 272, Hegel passa a considerar a Constituição interna para si do Estado, o que significa dizer que a racionalidade da Constituição se dá pela totalidade dos momentos do Estado. Cada poder do Estado é em si uma totalidade, mas que constituem um só todo individual com os outros momentos. Os poderes do Estado formam um organismo substancial e por isso suas partes não podem separar-se mecanicamente como um agregado de átomos, em que cada parte é em si mesma sem nenhuma relação com o todo. Na verdade, cada parte do Estado constitui uma totalidade, e cada uma dessas partes está para as demais de tal forma que a organicidade do todo permanece coesa.

Marx reconhece que é um grande progresso tratar o Estado como um organismo, no qual cada poder tem sua função específica e articula-se com os demais. Nessa perspectiva, o Estado não é mais visto como um poder absoluto em que cada parte subordina-se totalmente ao soberano. Contudo, Marx observa também que Hegel faz da Idéia o sujeito, e transforma as particularidades que compõem o Estado na realidade dessa Idéia – isto é, os poderes e suas respectivas funções – se convertem em meros momentos do desenvolvimento da Idéia absoluta, seus predicados. Para Marx, ao contrário de Hegel, é a Idéia que deveria “ser desenvolvida a partir dessas distinções reais.” (MARX, 2005, p. 33). Portanto, Hegel parte da Idéia abstrata que se desenvolve no Estado mediante a Constituição política (a diferenciação dos poderes). “Não se trata, portanto, da idéia política, mas da Idéia abstrata no elemento político.” (MARX, 2005, p. 33).

Para Marx, a atitude correta de uma análise política seria ter como base a própria idéia específica da Constituição política, ou seja, do próprio ordenamento dessa Constituição. Partir de uma Idéia lógica simplesmente leva a uma tentativa de querer reencontrá-la em cada elemento do Estado, como se existisse uma forma que devesse ser aplicada a um conteúdo e este correspondesse perfeitamente a ela. A consequência disso é que “os sujeitos reais permanecem incompreendidos, visto que não são determinações apreendidas em sua essência específica.” (MARX, 2005, p. 36).

Na verdade, Hegel não faz senão dissolver a “constituição política” na abstrata Idéia universal de “organismo”, embora, aparentemente e segundo sua própria opinião, ele tenha desenvolvido o determinado a partir da “Idéia universal”. Ele transformou em um produto, em um predicado da Idéia, o que é sujeito; ele não desenvolveu seu pensamento a partir do objeto, mas desenvolveu o objeto segundo um pensamento previamente concebido na esfera abstrata da lógica. (MARX, 2005, p. 36).

Marx ainda chama a atenção para outra afirmação de Hegel no § 269: “os diversos poderes [são] determinados pela natureza do Conceito.” (HEGEL, 2003, p. 231). Nesse aspecto, assevera Marx, os diversos poderes do Estado não se determinam por sua própria natureza, mas por uma natureza estranha, exterior. E Marx ironiza: “Sua sorte é, antes, predestinada pela ‘natureza do Conceito’, encerrada nos registros sagrados da Santa Casa (da Lógica).” (MARX, 2005, p. 36).

O que Marx anseia demonstrar, portanto, é que Hegel cai num misticismo ao antepor a Idéia à própria realidade e fazer dela, bem como do Conceito, abstrações autônomas em relação a qualquer conteúdo concreto. Tal formalismo político hegeliano está presente até mesmo nas expressões utilizadas nos *Princípios da Filosofia do Direito*: “realidade abstrata”, “substancialidade”, entre outras. E não apenas isso. Hegel transforma essas categorias lógico-metafísicas em sujeito, ou seja, no elemento central da política, do Estado; elas são a verdadeira realidade deste. Desse modo, o Estado, sua finalidade e seus poderes, são mistificados, “visto que são apresentados como ‘modos de existência’ da ‘Substância’ e aparecem como algo separado de sua existência real.” (MARX, 2005, p. 38). Nesse sentido, as determinações do Estado, na perspectiva hegeliana, não passam de determinações lógico-metafísicas. Com isso, o verdadeiro interesse de Hegel não é com a filosofia do direito e com a política, mas com a lógica. Todo o seu trabalho filosófico não foi para efetivar o pensamento nas determinações políticas concretas, mas, ao contrário, foi para elevar essas determinações políticas ao pensamento abstrato. Por isso Marx afirma que “a lógica não serve à demonstração do Estado, mas o Estado serve à demonstração da lógica.” (MARX, 2005, p. 39) E conclui o seu comentário ao § 270 com as seguintes palavras:

A Substância deve “dividir-se nas distinções conceituais, que são, do mesmo modo, graças àquela substancialidade, determinações *estáveis* e reais”. Essa frase, o essencial, pertence à lógica e já se encontra pronta e acabada antes da filosofia do direito. Que essas distinções do Conceito sejam, aqui, distinções “de sua atividade (do Estado)” e que sejam “determinações *estáveis*”, “poderes” do Estado, tal parêntese pertence à filosofia do direito, à empiria política. Toda a filosofia do direito é, portanto, apenas um parêntese

da lógica. O parêntese é, como por si mesmo se compreende, apenas *hors-d'oeuvre* do desenvolvimento propriamente dito. (MARX, 2005, p. 39).

Marx critica a constituição do Estado político, ou seja, a divisão do Estado em seus momentos e funções. Para ele, tal constituição é um ato lógico-abstrato, pois seus momentos são determinados pela natureza do Conceito e não por sua natureza específica. A razão da constituição estatal é, portanto, a lógica abstrata, e não o conceito do Estado. “Em lugar do conceito da constituição, obtemos a constituição do Conceito. O pensamento não se orienta pela natureza do Estado, mas sim o Estado por um pensamento pronto.” (MARX, 2005, p. 40). Isso quer dizer que a problemática política para Hegel não passa de um problema lógico.²⁹ (ROSENFELD, 1983, p. 234).

1.2.1.2 Estado e poder soberano

Para Hegel, o poder soberano é o poder do príncipe ou monarca, o qual engloba em si os demais poderes ou, nas palavras de Hegel, os três elementos da totalidade, a saber: a universalidade da Constituição e das leis (poder legislativo), a integração do universal com o particular ou o momento da deliberação (poder do governo) e o momento da decisão suprema (poder do Monarca), quer dizer, o seu próprio poder soberano, sua autodeterminação (§ 275).

A característica fundamental do Estado é a unidade substancial dos seus momentos. Nessa unidade substancial, os diferentes poderes são dissolvidos e, ao mesmo tempo, conservados, conservação esta que se dá precisamente pela determinação dos diferentes poderes no todo, ou, nas palavras de Hegel, os diferentes poderes “só se conservam quando a sua legitimidade é, não independente, mas determinada unicamente pela idéia do todo.” (HEGEL, 2003, p. 252).

Hegel reforça, no § 276, a idéia da unidade orgânica entre os poderes que se efetiva no príncipe. Este carrega em si a universalidade e todas as suas decisões originam-se nessa universalidade. Portanto, na individualidade do príncipe, encontra-se a universalidade do Estado. Do mesmo modo, as funções dos diferentes poderes são momentos essenciais do Estado. Embora essas funções sejam exercidas por indivíduos, tais funções só se ligam a esses indivíduos em virtude de suas qualidades universais e não à sua personalidade imediata. Isso porque as funções do Estado não podem ser caracterizadas como propriedade privada

²⁹ É lícito lembrar, por exemplo, que a efetivação do Estado, considerado na totalidade do sistema de Hegel, não é outra coisa senão a realização concreta da estrutura formal do longo percurso do Espírito em direção à sua racionalidade absoluta.

(§ 277), mas como atividades que visam à totalidade social.

A soberania do Estado é, para Hegel, a sua própria unidade ou, dito de outro modo, as funções e atividades do Estado, bem como a vontade particular dos indivíduos, não constituem a soberania do Estado. Esta vem a se constituir na organicidade dessas partes. O contrário disso, ou seja, quando a vontade particular vale como lei, constitui o despotismo.

O monarca é o indivíduo que concretiza em si o poder de decisão do Estado. Este não se funda em uma individualidade geral, mas em um indivíduo, o qual traz em si a universalidade do Estado, e todas as suas decisões efetivam essa universalidade. No Monarca está a existência de uma vontade comum. Contudo, ele não é um indivíduo posto arbitrariamente a frente do Estado, mas resulta do próprio desenvolvimento imanente deste. (LEFEBVRE, 1999, p. 82). O monarca é o que Hegel chama de “subjetividade certa de si e como determinação abstrata sem motivo”, (HEGEL, 2003, p. 254) e nele o Estado é uno.

O conteúdo real da auto-determinação do indivíduo é a vontade arbitrária, isolada da universalidade da consciência social. Tal idéia foi exposta por Hegel na própria *Filosofia do Direito*. Portanto, um indivíduo, no caso o monarca, não pode ser considerado uma referência de auto-determinação, de vontade universal. “Somente o universal pode ser racional, e a vontade do monarca, por definição, nega a universalidade.” (AVINERI, 1970, p. 15). Avineri ainda afirma:

Marx viu, escondido atrás da fórmula de Hegel e da elevação da vontade do monarca em consciência geral, a determinada situação histórica a qual ele sentiu que deveria ser encarada como realmente era, não como um incidente de um padrão geral. Deve-se realmente dizer: ‘No contexto histórico do século XIX, a vontade do monarca finalmente decide.’ Em vez da declaração analítica, Hegel hipostasiou o presente: ‘A decisão final da vontade é o monarca.’ O sujeito, salienta Marx, tornou-se um predicado, o predicado um sujeito, e um fato histórico tornou-se uma premissa metafísica de validade universal. Ao atribuir à monarquia o princípio de governo, personifica os atributos de soberania, Hegel excluiu da soberania e da consciência política todos os outros membros do corpo político. Soberania, assim, torna-se uma oca coroa de arbitrariedade indeterminada, personificada na vontade do monarca. Toda *raison d'état*, toda consciência política, é feita para depender da vontade arbitrária de um indivíduo empírico. Razão torna-se uma abstração de um arbitrário ‘eu sou a vontade’: *L'état c'est moi*. (1970, p. 15).

Marx chama a atenção para dois elementos dessa concepção de poder soberano em Hegel:

- 1) “Hegel fala apenas da idéia ‘dos poderes e funções particulares.’ ” (MARX, 2005, p. 41). Ou seja, Hegel não considera os poderes do modo como existem, mas como *devem ser* para legitimarem-se, para serem determinados na idéia do todo;
- 2) Do mesmo modo que considera abstratamente os poderes, e conseqüentemente as suas funções e atividades, Hegel faz do indivíduo que exerce as funções um ser abstrato; isto é, “as funções e atividades do Estado estão vinculadas aos indivíduos [...], mas não ao indivíduo como indivíduo *físico* e sim ao indivíduo *do Estado*, à sua *qualidade estatal*.” (MARX, 2005, p. 42). Tal qualidade é uma abstração especulativa, um disparate, pois, ao considerar abstratamente as funções e atividades estatais, Hegel chega a um indivíduo tão abstrato quanto às funções que exerce. Quando afirma, no § 277, que essas funções e atividades não se vinculam à personalidade imediata do indivíduo, Hegel pensa esse indivíduo como uma imedaticidade pura, como um mero ser natural. Por isso Marx adverte: Hegel

esquece que a essência da ‘personalidade particular’ não é a sua barba, o seu sangue, o seu físico abstrato, mas sim a sua *qualidade social*, e que as funções estatais etc. são apenas modos de existência e de atividades das qualidades sociais do homem. (MARX, 2005, p. 42).

Gostaria de indicar para o que Marx denomina de *qualidade social* do homem. Foi visto no capítulo 1 desse trabalho, que, para Marx, o homem é um ser objetivo, corpóreo, mas não apenas isso, ele também é uma *objetividade genérica*, ou seja, ele é um ser inserido num mundo social de relações. É esse homem que Marx considera, é essa determinação ontológica o caráter fundamental da concepção de homem em Marx. Ao pensar a personalidade imediata do indivíduo, Hegel parece estar pensando o homem apenas como objetividade, e não como *objetividade genérica*, como ser universal genérico, ser social concreto. Mais adiante veremos como essa determinação social do homem aparece de modo formal-abstrato na Constituição política do Estado moderno. Contudo, esse formalismo é evidente na filosofia política hegeliana. Hegel subjetiva o Estado de uma maneira mística. Ele autonomiza os predicados “subjetividade” e “personalidade” dos seus respectivos sujeitos. Para Marx, a subjetividade encontra a sua verdade no sujeito, a personalidade na pessoa. Ora, diz Marx: “A subjetividade é uma determinação do sujeito, a personalidade uma determinação da pessoa. Em vez de concebê-las como predicados de seus sujeitos, Hegel autonomiza os predicados e logo os transforma, de forma mística, em sujeitos.” (MARX, 2005, p. 44). Isso porque Hegel não parte dos sujeitos reais como a base do Estado, mas de sujeitos abstratos.

Em Marx, o sujeito é anterior à subjetividade e a pessoa é anterior à personalidade. Sujeito e pessoa são determinantes e suas existências determinam a existência dos predicados. Jamais os predicados (subjetividade e personalidade) podem adquirir autonomia separados de uma autonomia real, de um sujeito concreto; “portanto, o sujeito é a existência da subjetividade etc.” (MARX, 2005, p. 44). Nesse aspecto, Marx distancia-se de Hegel, o qual não considera o sujeito real, a pessoa concreta, como a verdadeira determinação da Idéia.

Foi pensando nestes termos que Hegel chegou à soberania. E como não podia ser diferente, ela acabou por surgir como a essência autônoma do Estado, ou seja, uma essência separada do espírito dos indivíduos objetivado no Estado. Quando o sujeito real é levado em consideração na filosofia política hegeliana, é apenas como uma auto-encarnação da soberania, como se esta pudesse existir por si mesma e posteriormente ser assumida por um sujeito concreto, que, para Hegel, é o monarca. Desse modo, a filosofia política hegeliana apresenta “o Monarca como o homem-Deus real, como a *encarnação real* da Idéia.” (MARX, 2005, p. 44). O monarca é a alma do Estado, porque ele é a vontade individual, a autodeterminação, o arbítrio, ou melhor, ele é o conteúdo concreto da vontade (nota § 279). Porém, Marx observa que, ao tomar o monarca como a soberania personificada, como a consciência corpórea do Estado, Hegel exclui todos os outros indivíduos dessa soberania, ou pelo menos os põe como subalternos à vontade arbitrária de *um* indivíduo cujo conteúdo é a abstração do “Eu quero” (nota § 279). (MARX, 2005, p. 44). E conclui:

Assim, porque a subjetividade é real apenas como sujeito, e o sujeito apenas como Uno, a personalidade do Estado só é real como uma pessoa. Bela conclusão. Hegel poderia concluir, do mesmo modo: pelo fato de o homem singular ser um Uno, o gênero humano é apenas Um único homem. (MARX, 2005, p. 47).

Marx contrapõe-se a Hegel, neste aspecto, porque considera a pessoa, o indivíduo, o sujeito, como uma existência genérica, como as pessoas, os indivíduos, os sujeitos, ou seja, o homem só pode existir como ser social. Hegel parece ignorar esse fato. O Estado deveria ser a autodeterminação dos indivíduos e não uma auto-determinação individual, particular.

Quanto à soberania popular, Hegel afirma: “Poder-se-á falar de soberania de um povo para mostrar que um povo é independente em relação ao exterior e constitui um Estado nacional.” (HEGEL, 2005, p. 257). Hegel contradiz aqui o que expôs anteriormente. Se o monarca é a soberania real do Estado, a soberania personificada, então não faz sentido falar de uma soberania popular, haja vista o monarca poder valer como Estado independente em relação ao exterior sem necessitar da participação do povo. Porém, se sua soberania é vista

como representação da unidade do povo, “então ele é apenas representante”, quer dizer, “a soberania popular não existe por meio dele, mas ele por meio dela.” (MARX, 2005, p. 48). Então, quem é soberano, o monarca ou o povo? Hegel deixa suspensa essa questão. E Marx conclui a respeito dessa contradição no pensamento político de Hegel:

Certamente: se a soberania *existe* no monarca, é uma estupidez falar em uma soberania oposta existente no povo [como Hegel fala na nota ao § 279], pois é próprio do conceito de soberania que ela não possa ter uma existência dupla, e muito menos oposta, mas:

- 1) A questão é, precisamente, a seguinte: não é uma ilusão a soberania absorvida no monarca? Soberania do monarca ou do povo, eis a *question*.
- 2) pode-se falar, também, de uma soberania do povo *em oposição à soberania existente no monarca*. Mas, então, não se trata de uma única e mesma soberania, nascida de ambos os lados, mas de *dois conceitos absolutamente contrapostos de soberania*, dos quais um é tal que só pode chegar à existência em um monarca, e o outro tal que só o pode em um povo. Do mesmo modo em que se pergunta: é Deus o soberano, ou é o homem o soberano? Uma das duas soberanias é uma falsidade, ainda que uma falsidade existente. (MARX, 2005, p. 48-49).

1.2.1.3 A legitimidade do Estado em Hegel

No § 280 dos *Princípios da Filosofia do Direito*, Hegel defende a idéia da monarquia hereditária. Ele afirma que, na idéia da individualidade suprema da vontade do Estado, está contida a determinação da naturalidade. Isso significa dizer que o monarca adquire seu poder, a legitimação do seu *status*, no nascimento. O Estado se legitima, portanto, no direito do nascimento e no direito hereditário. Desse modo, segundo Hegel, evitar-se-ia as divisões, no seio do Estado, no momento da atribuição da coroa, divisão esta que enfraqueceria o próprio Estado. Assim, Hegel se mostra contra a monarquia eletiva, pois ela estaria à mercê da vontade particular e tornaria o Estado uma propriedade privada.

Hegel, porém, sucede em contradição. Enquanto defensor da cidadania, ele não pode privilegiar um indivíduo em detrimento dos demais. Ora, a cidadania funda-se na liberdade e igualdade de todos os cidadãos, estes são os princípios fundamentais do direito moderno. Ao privilegiar o monarca, Hegel rompe com esses princípios. Conforme Denis Rosenfield, “esta passagem do movimento de figuração individual da cidadania a uma individualidade determinada de um modo natural é, ao menos, logicamente duvidosa.” (1983, p. 240).

Para Marx, Hegel não afirma outra coisa senão o óbvio. Todo indivíduo é um ser real, corpóreo. Desse modo, Hegel tentou descer da pura Idéia ao mundo real dos indivíduos. No entanto, se, por um lado, a razão determina o lugar do monarca no Estado, por outro, com esse ato de descer, Hegel põe tal determinação na mera *physis*: “O nascimento determinou a qualidade do monarca, assim como ele determina a qualidade do gado.” (MARX, 2005, p. 53). O que Marx pretende explicitar é que Hegel demonstra o irracional como racional.

É um ato positivo de Hegel querer descer da pura Idéia ao homem real; todavia, esse ato é uma mistificação, pois o sujeito no qual Hegel encarna existencialmente o monarca não passa da autodeterminação da vontade que se quer tornar efetiva, é a abstração da vontade que se transforma numa existência natural, é a Idéia pura, que figura em *um* indivíduo, o qual aparece sempre como um apêndice do Espírito.

Desse modo, Marx pretende ter demonstrado a total ausência de crítica na Filosofia do Direito de Hegel, pois este faz uma confusão absoluta entre o real e o ideal, entre o concreto e o abstrato. Hegel não considera os homens reais como indivíduos políticos, como seres que participam da politicidade do Estado, mas como individualidades puras subsumidas à vontade suprema do monarca. A pessoa, a família e a sociedade são concebidas apenas abstratamente.

É por isso que, para ele, também não é a pessoa real que se converte em Estado, mas é o Estado apenas que deve se converter em pessoa real. Em vez de o Estado ser produzido como a mais elevada realidade da pessoa, a mais elevada realidade social do homem, ocorre que *um único* homem empírico, uma pessoa empírica, é produzido como a mais alta realidade do Estado. Esta inversão do subjetivo no objetivo e do objetivo no subjetivo (que decorre do fato de Hegel querer escrever a biografia da Substância abstrata, da Idéia; que, portanto, a atividade humana etc. tenha que aparecer como atividade e resultado de uma outra coisa; que Hegel queira deixar agir como uma singularidade imaginária o ser do homem para si, em lugar de deixá-lo agir na sua existência *real, humana*) tem necessariamente como resultado que uma *existência empírica* é tomada de maneira *acrítica* como a verdade real da Idéia; pois não se trata de trazer a existência empírica à sua verdade mas, antes, de trazer a verdade a uma existência empírica, de tal modo que aquilo que se encontra mais próximo é desenvolvido como um momento *real* da idéia. (MARX, 2005, p. 58-59).

A monarquia, o Estado derivado imediatamente do nascimento do monarca, nega a determinação social do homem. A família, a sociedade civil e o Estado, enquanto expressões do caráter social do homem, enquanto modos sociais de existência do indivíduo, aparecem na filosofia política hegeliana como determinações da Idéia. O homem, em vez de aparecer como “o ser de todos estes seres”, a Substância, a Idéia, é quem assume esse papel.

Se o monarca é a pessoa que tem o Estado em-si, então a essência do Estado é a pessoa privada. Na verdade, o monarca é a única pessoa privada na qual é realizada a relação da pessoa privada com o Estado.

1.2.2 A *Questão Judaica*: emancipação política e emancipação humana

A concepção abstrata do homem expresso na filosofia do direito de Hegel surge de modo prático no ordenamento do Estado de Direito, nas Constituições da emancipação política moderna. Marx discute esse formalismo político em dois textos publicados nos Anais Franco-Alemães, *Sobre a Questão Judaica e Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução*.

Em *A Questão Judaica*, Marx discute o processo moderno de emancipação política, ou seja, o processo pelo qual o Estado moderno democrático-burguês se consolidou. Porém, ele vai além e analisa se tal processo permite, de fato, uma efetivação dos direitos humanos fundamentais, se tal emancipação foi capaz de realizar a essência genérica humana.

Em 11 de outubro de 1843, na ocasião com 25 anos, Marx chega a Paris, a capital intelectual do mundo, cidade de lutas políticas e sociais e de uma classe operária revolucionária. Em Paris, viviam milhares de refugiados alemães, que fugiram das perseguições políticas do governo prussiano. Esses alemães formaram grupos (espécie de sociedade secretas) de orientação socialista, aos quais Marx passou a freqüentar. Foi nestes grupos que ele teve contato com os ideais revolucionários do operariado francês, que marcará toda a sua obra daí por diante. Todo esse contexto será fundamental à formação intelectual do jovem filósofo e lhe dará ânimo para o novo empreendimento que pretende levar a cabo juntamente com seu amigo Arnold Ruge, a criação de uma revista que divulgasse os ideais revolucionários.³⁰

Marx começa então a escrever seus primeiros textos em Paris. Passa a dedicar-se com afinco ao projeto da revista, mesmo havendo divergências teóricas entre ele e Ruge, visto que “Arnold quer fazer dela o ponto de convergência dos liberais da Alemanha e da França, ao passo que Karl pretende, pelo contrário, transformá-la em instrumento revolucionário.” (ATALLI, 2007, p. 74). Contudo, em fevereiro de 1844 é lançado o primeiro número da nova

³⁰ A respeito desse período da vida de Marx, confira: ATALLI, Jacques. *Karl Marx ou o espírito do mundo*. Tradução de Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2007; LÁPINE, Nicolai. *O Jovem Marx*. Tradução de Zeferino Coelho. Lisboa: Editorial Caminho, 1983; MCLELLAN, David. *Karl Marx: Vida e Pensamento*. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1990.

revista, chamada *Deutsch-Französische Jahrbücher* (Anais Franco-Alemães), na qual aparecem dois textos de Marx, que serão o “carro chefe” desse primeiro e único número.

Alguns elementos constituintes da política moderna, decorrentes da revolução burguesa, são elencados por Marx, a saber:

1. Os limites da emancipação política em solucionar questões sociais;
2. Os fundamentos da sociedade civil burguesa e sua separação do Estado;
3. A fragmentação humana e a perda de sua dimensão social;
4. O Estado democrático como comunidade ilusória;
5. A formalidade dos Direitos Universais do homem;

3.2.2.1 Os limites da emancipação política moderna

Ao tratar, aparentemente, de uma problemática religiosa, Marx realiza uma minuciosa análise da natureza da sociedade civil burguesa, a partir de uma discussão acerca da diferença entre emancipação política e emancipação humana. A primeira, consoante Marx, ocorrida na modernidade, possui graves limites, na medida em que garante a igualdade de direito para todos os indivíduos, porém apenas no âmbito do direito formal, porque abstrai das condições concretas de vida desses mesmos indivíduos na sociedade, onde impera o espírito do egoísmo, gerando homens fragmentados, divididos. Esse espírito social burguês pode ser sintetizado na afirmação hobbesiana da *bellum omnium contra omnes*. A emancipação humana, ao contrário, é a realização da verdadeira liberdade, o retorno do homem a si, a efetivação da sua genericidade, é a revolução não apenas das estruturas políticas, mas sociais.

Analisarei como Marx estrutura a sua argumentação crítica contra essa sociedade, bem como ele se contrapõe à política e ao Estado democrático de direito que regulam as relações sociais e como formula, em partes, a sua concepção de política fundada na concepção de emancipação humana.

Para expor suas idéias, Marx lança mão de uma discussão teórica com o neohegeliano Bruno Bauer acerca da questão judaica. Inicialmente, Marx 1) apresenta a crítica de Bauer à questão judaica, mostrando como ele se opõe à influência religiosa no Estado; 2) à medida que reconstrói a argumentação de Bauer, Marx expõe a concepção de emancipação para o neohegeliano, e, em seguida, 3) inicia sua crítica à emancipação política. Por fim, 4) Marx conclui seu ensaio com uma crítica ao caráter formal-abstrato dos Direitos

Humanos e 5) apresenta sua idéia de emancipação humana, que seria a verdadeira e real forma de emancipação.

Para Bruno Bauer, os judeus alemães são egoístas, por buscarem uma emancipação apenas para si dentro de um Estado de privilégios, como era o caso do Estado Alemão na segunda metade do século XIX. Os judeus queriam usufruir dos direitos de cidadão, mesmo pondo, à frente de sua humanidade, a religiosidade, isto é, sem abandonarem seus preceitos religiosos. Da mesma forma, o Estado cristão não pode conferir aos judeus seus direitos porque atua de acordo com seus preceitos religiosos. Um Estado religioso não pode agir de outro modo a não ser concedendo privilégios àqueles que aceitam seus preceitos, portanto, um Estado cuja liberdade é limitada aos seus correligionários. Desse modo, os judeus não garantirão os seus direitos, pois o Estado cristão jamais deixará os seus preceitos cristãos, do mesmo modo que o judeu não deixará os seus preceitos judaicos. “Ao querer a emancipação do Estado cristão está a pedir que o Estado cristão abandone o seu preceito religioso. Renunciará ele, judeu, o seu preceito religioso? Terá então o direito de exigir que outro renegue a sua religião.” (MARX, 1989, p. 36). Nesse sentido, uma emancipação política na Alemanha, ou em qualquer outro Estado religioso, não poderá ocorrer.

O objetivo de Bauer é legitimar a emancipação política. Daí ele conclui, após analisar a situação específica do Estado alemão, que o obstáculo à emancipação é a *religião*. Conforme Bauer, a principal oposição entre o judeu e o cristão é a oposição religiosa. Nesse sentido, abolindo-se a religião efetivar-se-á a emancipação política. Porém, “enquanto o Estado permanecer cristão e o judeu continuar a ser judeu, são igualmente incapazes, aquele de conferir e este de receber a emancipação.” (MARX, 1989, p. 36). Portanto, Bauer concebe a emancipação política como abolição da religião do seio do Estado. Essa é a sua solução à questão judaica. Nesta perspectiva, a análise de Bauer envereda pelo caminho da contradição entre Estado e religião. A emancipação política, que na concepção de Bauer seria a verdadeira emancipação humana, ocorreria quando o homem pusesse a sua condição de ser religioso atrás da sua condição de cidadão, para viver uma condição humana universal. Daí podemos inferir a idéia fundamental de liberdade para Bauer: ser livre é desfrutar dos direitos inalienáveis do homem que são garantidos pelo Estado. Se alguém quiser cumprir seus preceitos religiosos, que o faça como objeto absolutamente privado. Por exemplo, no caso específico do judeu, ele deixaria realmente de ser judeu se

não admitisse, através do seu código religioso, ser impedido do cumprimento dos deveres para com o Estado e para com os concidadãos;

se assistisse e participasse, aos sábados, nos assuntos públicos da câmara de deputados. (MARX, 2005, p. 38-39).

Para Marx, todavia, as formulações de Bauer são unilaterais. Bauer submete à crítica apenas o Estado religioso, dando à questão judaica um caráter idealista e teológico. Ele não percebeu que a religião, seja judaica ou cristã, é uma mera projeção das relações sociais. Neste sentido, Marx formula um questionamento que nos faz refletir sobre os limites da emancipação política. Para ele,

não bastava perguntar: quem deve emancipar? Quem terá de ser emancipado? A crítica teria ainda de fazer uma terceira pergunta: que espécie de emancipação está em jogo? Que condições se fundam na essência da emancipação que se procura? (MARX, 1989, p. 39).

A religião não se opõe à emancipação política, pensa Marx. Vejamos o exemplo dos Estados Unidos da América do Norte, que atingiram plenamente sua emancipação política, porém, continua a imperar em seus cidadãos um forte espírito religioso. Antes, a religião demonstra a insuficiência da emancipação política e do Estado que dela resultou, o qual é apenas um reflexo imaginário da sociedade, pois seus ideais políticos de liberdade individual e igualdade de direitos não se cumpriram. O homem moderno busca, na religião, a satisfação de suas carências, porque a sociedade não pode supri-las.

Mas, uma vez que a existência da religião constitui a existência de um defeito, a fonte de semelhante imperfeição deve procurar-se na natureza do próprio Estado. A religião já não surge como a base, mas como a manifestação da insuficiência secular. (MARX, 1989, p. 41).

Nesse sentido, a emancipação política não constitui a plena emancipação do homem, por quanto continua a imperar na sociedade civil o espírito religioso da separação e os homens continuam subjugados, sem a efetivação de seus direitos. Tal emancipação, portanto, não efetiva a liberdade humana, porque o homem continua a ter um mediador, o Estado. Este “é o intermediário entre o homem e a liberdade humana [...] constitui o intermediário ao qual o homem confia toda a sua não divindade, toda a sua liberdade humana.” (MARX, 1989, p. 43). O Estado medeia a existência particular dos indivíduos à sua existência genérica, enquanto membro de uma sociedade igualitária, porém apenas no plano ideal. Em outros termos, a vida genérica do homem, na modernidade, só aparece formalmente, nas leis abstratas do Estado democrático. Desse modo, embora a emancipação política represente um avanço (a forma final da emancipação humana na sociedade moderna) por meio da

transformação do Estado religioso em Estado político, negando as formas escravista e feudal de exploração e desigualdade, ela permanece limitada, pois não consegue ultrapassar as contradições sociais, a exploração e as desigualdades humanas de forma geral, mas apenas as reconfiguram. Isso revela que a esfera política, como pretensa esfera da universalidade, distancia-se da vida concreta dos indivíduos, reduzindo-se à combinação de interesses privados.

A democracia moderna é caracterizada, portanto, pela contradição fundamental entre liberdade e igualdade políticas e liberdade e igualdade concretas. Essa é uma contradição imanente à ordem sócio-política burguesa, o que significa dizer que democracia e capitalismo se opõem fundamentalmente. Isso porque democracia pressupõe determinadas condições materiais para efetivar-se, formas concretas de existência que permitam ao homem pleno desenvolvimento de suas potencialidades, o que o capitalismo, por sua própria estrutura, não pode permitir.³¹

3.2.2.2 *Citoyen e Bourgeois: a antropologia formal do estado moderno e a individualidade egoísta da sociedade burguesa*

O fato que reflete a contraditoriedade da emancipação política é a cisão do homem em *citoyen* e *bourgeois*. O primeiro é o membro abstrato da comunidade política; o segundo, o membro da sociedade civil. Este está voltado apenas para si, para seus interesses particulares, a conservação da sua propriedade e da sua individualidade egoísta, dissociado dos interesses comuns da sociedade. O *citoyen* é o homem genérico, universal, porém, que não existe efetivamente, ao passo que o *bourgeois* é o indivíduo, compreendido como ser privado, particular, o homem real. Temos, desse modo, uma dupla existência humana, não só distintas, mas opostas. Marx apresenta essa oposição nos seguintes termos:

O Estado político aperfeiçoado é, por natureza, a vida genérica do homem em oposição à sua vida material. Todos os pressupostos da vida egoísta continuam a existir na sociedade civil. Onde o Estado político atingiu o pleno desenvolvimento, o homem leva, não só no pensamento, na consciência, mas na realidade, na vida, uma dupla existência – celeste e terrestre. Vive na comunidade política, em cujo seio é considerado como ser

³¹ “Só se pode falar de democracia quando desaparecem todas as formas de dependência do homem frente ao homem, de exploração e de opressão do homem pelo homem, de desigualdade social e de ausência de liberdade”. Cf. LUKÁCS, György. Concepção aristocrática e concepção democrática do mundo. In: _____. *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007. p. 28.

comunitário, e na sociedade civil, onde age como simples indivíduo privado, tratando os outros homens como meios e tornando-se joguete de poderes estranhos. (MARX, 1989, p. 45).

A vida genérica do homem no Estado democrático-burguês é imaginária, dotada de uma universalidade irreal. Nesse sentido, a individualidade (característica do *bourgeois*) surge como a determinação essencial do homem e a sua existência se contrapõe à existência do *citoyen* do mesmo modo como a existência do ser religioso se contrapõe à existência do cidadão.³² Nesse sentido, até que ponto o espírito religioso foi abolido da sociedade com a emancipação política? “A diferença entre o homem religioso e o cidadão é a diferença entre o comerciante e o cidadão, entre o jornaleiro e o cidadão, entre o proprietário de terras e o cidadão, entre o indivíduo vivo e o cidadão.” (MARX, 1989, p. 46). Desse modo, se de um lado a Revolução Francesa, como expressão máxima do movimento emancipatório moderno, tenha despertado a consciência humana para a cidadania e lançado as bases para a constituição dos Estados modernos e dos Direitos Humanos, por outro ela consolidou o espírito do capitalismo, que trouxe consigo a dilaceração da determinação social do homem e o estranhamento em todas as esferas da sua vida. As desigualdades sociais são mascaradas pela significação política, mediante a extensão dos direitos a todos os cidadãos; contudo, o Estado mostra-se incapaz de superar os pressupostos materiais das desigualdades.

A igualdade e a idéia de comunidade aí subtendida não se refletem na estrutura efetiva da sociedade fundamentada sobre a desigualdade entre proprietários e não proprietários. Nesse sentido, “o estado político acabado” e plenamente emancipado é, por sua própria essência, “a vida genérica do homem”, porém, oposta à vida real da sociedade civil burguesa na qual cada indivíduo atua como particular [...] (FURTADO, 2002, p. 168).

Marx sustenta, portanto, que a emancipação política manteve o espírito da religião e, sendo assim, “a contradição em que o adepto de uma religião particular se encontra quanto à sua cidadania é apenas uma parte da universal contradição secular entre o Estado político e a sociedade civil.” (MARX, 1989, p. 53). É nesse sentido que a emancipação política não é a

³² “Nesta divisão e contradição que se reproduz em cada indivíduo [...] o cidadão é o servidor do burguês, do *homme* que a 'Declaração dos direitos do homem' tem em vista. Marx mostra que, mesmo durante a Revolução Francesa, na fundamentação teórica de todas as Constituições [...] é conservada esta relação, pela qual o cidadão é paradoxalmente diferenciado do 'homem' e subordinado a ele [...] Isto significa que a revolução política (burguesa), ainda que em seu período heróico aspire a ir além do seu restrito horizonte burguês, deve – enquanto perdurar o sistema capitalista – regressar às condições normais da sociedade burguesa, ou seja, à sua contraditoriedade, pela qual o homem é dividido e alienado de si mesmo”. Cf. LUKÁCS, György. *O jovem Marx: sua evolução filosófica de 1840 a 1844*. In: _____. *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007. p. 168.

verdadeira emancipação humana. Conclui-se que a natureza da emancipação política é contraditória e se o homem desejar emancipar-se humanamente, não deve se livrar primeiramente da religião, mas antes deve ultrapassar as estreitezas da emancipação política moderna, ou seja, os limites da política democrático-burguesa.

3.2.2.3 *O caráter formal-abstrato dos direitos humanos*

No bojo da crítica à emancipação política, Marx expõe o caráter formal-abstrato e os limites dos Direitos Universais dos Homens, fazendo uma análise crítica desses direitos na sociedade capitalista e compreendendo o discurso burguês que os fundamenta. Os Direitos Humanos, consoante Marx, nada mais são do que os direitos do burguês egoísta, do homem separado do homem e da comunidade. Tal fato já revela uma contradição, haja vista tais direitos só poderem ser exercidos na comunidade, na relação com os outros. “O seu conteúdo é a participação na vida da comunidade, na vida política da comunidade, na vida do Estado.” (MARX, 1989, p. 54). Contudo, esses mesmos direitos justificam a sociedade moderna fragmentada. Nesse sentido, apresenta-se uma contradição essencial dos Direitos Humanos: por um lado, tais Direitos são garantidos a todos os indivíduos enquanto membros da comunidade política e, por outro, eles não são efetivados para todos, haja vista a sociedade burguesa, na qual esses Direitos devem ser exercidos, assentar-se na separação entre os homens, como vimos acima. Nesta perspectiva, Marx afirma que os Direitos Universais do Homem são direitos meramente formais, os direitos de um homem alegórico.

Para reforçar sua argumentação, Marx cita os quatro Direitos fundamentais do homem estabelecidos pelas Constituições modernas, a saber: liberdade, propriedade, igualdade e segurança. A *liberdade* é definida como o direito que o homem tem de fazer tudo o que bem entender, contanto que não prejudique os outros. Já o direito à *propriedade* permite ao homem dispor, de acordo com sua vontade, dos seus bens e rendas, bem como dos frutos do seu trabalho ou da sua indústria. A *igualdade* é o direito que todos têm de desfrutar, na mesma medida, dos demais direitos e bens sociais. Por fim, o direito à *segurança* permite a conservação da ordem.

Marx não se opõe a esses direitos, ele reconhece que são conquistas históricas importantes e não apenas um dom da natureza ou dote da história; ele tem consciência de que são “o prêmio da luta contra o acidente do nascimento e contra os privilégios”³³ que a história

³³ Ibidem, p. 54.

foi transmitindo geração após geração. Contudo, Marx pretende que eles realmente sejam efetivados. Observa que a constituição social burguesa não é capaz de realizá-los, que a Declaração Universal dos Direitos do Homem nada mais é do que uma formalidade. Além disso, constata que os Direitos do Homem “constituem apenas os direitos de um membro da sociedade civil, isto é, do homem egoísta, do homem separado dos outros homens e da comunidade.” (MARX, 1989, p. 56).

O direito à liberdade funda-se na separação entre os homens (não ir ao encontro do outro para não prejudicá-lo), é o direito do indivíduo circunscrito em si mesmo, encarado como uma mônada. O complemento ou efetivação da liberdade dá-se na propriedade. Cada homem circunscreve-se aos limites de sua propriedade e nela é livre. É o direito do interesse pessoal. Como salienta Marx, o sentido implícito do direito à propriedade faz cada indivíduo ver no outro o limite de sua liberdade, o que é um indício da fragmentação social e do caráter abstrato da comunidade política. A igualdade e a segurança são garantias do processo de fragmentação social, do individualismo. Toda a sociedade existe para garantir, a cada pessoa, a conservação dos seus direitos, ou na compreensão de Marx, para garantir o egoísmo.

Portanto, Marx realiza uma revisão crítica dos Direitos Humanos para desvelar o seu verdadeiro significado e compreender a natureza do seu discurso. A conclusão é que nenhum dos Direitos aludidos ultrapassa a esfera da individualidade, do egoísmo, dos interesses privados, enfim, da sociedade civil, não vão além do indivíduo separado da comunidade, confinado em si próprio. A única ligação que existe entre os homens na sociedade democrático-burguesa é o interesse de conservação de suas individualidades egoístas. Marx explicita como os defensores dos direitos políticos do homem

reduzem a cidadania, a comunidade política, a simples meio para preservar os chamados direitos do homem; e que, por conseqüência, o *citoyen* é declarado como servo do “homem” egoísta, a esfera em que o homem age como ser genérico vem degradada para a esfera onde ele atua como ser parcial; e que, por fim, é o homem como *bourgeois* e não o homem como *citoyen* que é considerado como o homem verdadeiro e autêntico. (MARX, 1989, p. 58).

A determinação genérica que torna os homens seres sociais é negada, é-lhes exterior. A universalidade humana, sua vida política torna-se ilusória, existindo apenas na formalidade dos Direitos Humanos. “Deste modo, o homem tal como é na realidade reconhece-se apenas na forma do homem egoísta, e o homem verdadeiro unicamente na forma do *citoyen* abstrato.” (MARX, 1989, p. 62).

3.2.3 *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução: o pressuposto da crítica religiosa*

Juntamente com *A Questão Judaica*, foi publicado o texto *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução*. Composto inicialmente para servir de introdução à obra *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, escrita em 1843, esse texto reflete o anseio de Marx por unir o “espírito filosófico alemão” com o “espírito político francês”. Tal união seria, conforme Marx, o princípio de humanismo.

A *Introdução* tem como pressuposto teórico a crítica religiosa, tendo em vista que esta atingiu o seu termo, o que levou Marx a situar suas considerações no campo sócio-político. Marx inicia a sua exposição reportando-se a essa crítica realizada na Alemanha pelos filósofos neo-hegelianos, em especial, Ludwig Feuerbach. Este, de acordo com o contexto intelectual da época, havia desvendado a verdadeira essência da religião, desmistificando e humanizando o ser de Deus, despojando-o do seu caráter sobre-humano. Na verdade, Deus é o próprio homem que se alienou de si e elevou sua essência ao universal. Por isso que em Deus o homem encontra apenas o seu reflexo.

Com essa idéia, Feuerbach inverte uma das máximas religiosas: o homem não foi criado à imagem e semelhança de Deus, mas, ao contrário, Deus foi criado à imagem e semelhança do homem. Do mesmo modo, a religião não faz o homem, mas é este quem a constitui, porquanto a religião é a mera expressão efetiva da alienação da genericidade (autoconsciência) humana. A religião revela a universalidade humana, porém, uma universalidade abstrata, hipostasiada, contraposta à existência real do homem. Este, em seu estranhamento, almeja as “coisas do céu” como se buscasse a sua verdadeira vida.

Essa crítica religiosa realizada por Feuerbach põe em questão o resgate do homem real, sensível, restituindo-lhe todos os seus atributos outrora alienados em Deus. Este é o *aspecto positivo* da crítica religiosa, do qual a análise marxiana partirá, dando continuidade ao resgate do homem, na busca das condições materiais que possibilitem uma real efetivação das potencialidades humanas na existência concreta dos indivíduos.

A crítica de Marx situa-se no campo sócio-político, no qual a religião é produzida. É na vida social que se funda a inversão dos atributos humanos. Nessa perspectiva, a crítica feuerbachiana mostra-se limitada, revelando seu *aspecto negativo*, pois não desceu à fonte do estranhamento religioso, que, consoante Marx, seria a própria sociedade civil em suas contradições. Feuerbach não atentou para o fato de que é a insuficiência secular, isto é, a insuficiência da sociedade e do Estado moderno, que conduz o homem ao estranhamento de

sua essência, na medida em que não são garantidas as condições materiais necessárias à satisfação de suas carências básicas. Desse modo, Marx afirma que é o Estado e a sociedade quem criam a religião enquanto reflexo de sua insuficiência:

o homem não é um ser abstrato, acorrido fora do mundo. O homem é o *mundo do homem*, o Estado, a sociedade. Este Estado e esta sociedade produzem a religião, uma *consciência invertida do mundo*, porque eles são um *mundo invertido*. A religião é a teoria geral deste mundo, o seu resumo enciclopédico, a sua lógica em forma popular, o seu *point d'honneur* espiritualista, o seu entusiasmo, a sua sanção moral, o seu complemento solene, a sua base geral de consolação e de justificação. É a *realização fantástica* da essência humana, porque a essência humana não possui verdadeira realidade. Por conseguinte, a luta contra a religião é, indiretamente, a luta contra *aquele mundo* cujo *aroma* espiritual é a religião. (MARX, 1989, p. 77).

A afirmação acima, de que o homem não é um ser abstrato fora do mundo, revela a compreensão marxiana do princípio antropológico de Feuerbach. Este princípio, porém, conforme Marx, é limitado, porquanto não atribui ao homem a determinação histórico-social. Desse modo, a superação do antropologismo abstrato de Feuerbach desemboca numa crítica sócio-política, uma crítica ao *mundo invertido*, à sociedade burguesa, a qual, respaldada pelo Estado, cria a religião como reflexo de sua insuficiência.

Enquanto *teoria geral do mundo*, *resumo enciclopédico*, a religião revela as contradições e insuficiências seculares. O religioso que busca em Deus a paz, a satisfação, o bem, revela uma realidade social violenta, injusta e má. Por isso que a religião é a *lógica em forma popular* da sociedade. Enquanto *sanção moral*, a religião justifica os valores sociais que, em geral, encobrem as relações injustas e desiguais. Ela, por um lado, ameniza, conforta os homens de seus sofrimentos, por outro, justifica esses sofrimentos. É nesse sentido que ela é a *base geral de consolação e justificação*. Em suma, a religião constitui-se como reflexo da genericidade humana não efetivada na vida concreta. Sendo assim, para Marx, a luta contra a religião é uma luta indireta contra as contradições da sociedade civil burguesa; a crítica à religião é uma crítica indireta ao modo de vida do homem na modernidade.

Ao constituir-se como expressão da miséria real dos homens, a religião é, simultaneamente, um protesto contra essa miséria. É nesse sentido que Marx a define como “o suspiro da criatura oprimida, o íntimo de um mundo sem coração e a alma de situações sem alma” (MARX, 1989, p. 78); em poucas palavras, é “o ópio do povo.” (MARX, 1989, p. 78). Desse modo, é preeminente a abolição da religião como felicidade ilusória, pois tal abolição pressuporia a abolição do estado de miséria social. Essa é a *conditio sine qua non* à

efetivação da felicidade real dos homens, à liberdade de uma vida de ilusões. Assim a vida humana poderia fundar-se na vontade livre, na razão. O homem viveria de acordo com seus valores propriamente humanos, numa relação de equidade. Nas palavras de Marx:

A abolição da religião enquanto felicidade *ilusória* dos homens é a exigência de sua felicidade *real*. O apelo para que abandonem as ilusões a respeito da sua condição é o *apelo para abandonarem uma condição que precisa de ilusões*. A crítica da religião é, pois, o germe a crítica do vale de lágrimas, do qual a religião é a auréola. (MARX, 1989, p. 78).

3.2.3.1 A unidade entre homem e filosofia como princípio emancipatório

Resgatado o homem e desmitificada a religião, a tarefa fundamental da filosofia agora é explicitar a verdade deste mundo, isto é, o auto-estranhamento humano na vida social, no trabalho, na política e na economia. Marx está consciente dessa tarefa filosófica e o objetivo dos seus escritos pós 1844 é realizá-la. Superar as formas burguesas de relação, nas quais as esferas sociais pressionam-se umas as outras, imperando a estreiteza do espírito e uma política da insignificância, que não possui valor algum para a vida dos indivíduos, é o intuito da filosofia marxiana.

Marx não pretende simplesmente negar um modo determinado de estranhamento, no caso o estranhamento religioso – e alcançar as mesmas conquistas políticas dos Estados modernos, pois isso seria uma mera reconfiguração do estado de estranhamento. O que Marx verdadeiramente pretende é revolucionar toda e qualquer forma estrutural de estranhamento nos campos da política, economia, entre outros. Em outros termos, o alvo da filosofia radical de Marx “é um inimigo que ela procura, não refutar, mas *destruir*.” (MARX, 1989, p. 80).

A filosofia não pode mais permanecer alheia à realidade, não pode constituir-se como fim em si mesma; deve ir além da crítica formal, teórica e tornar-se crítica radical, isto é, corresponder aos anseios dos homens em sua realidade fática, historicamente determinada.³⁴

³⁴ Essa idéia de Marx reflete o anseio do movimento Jovem Hegeliano, a saber, a transformação da realidade política. Contudo, enquanto os hegelianos permaneciam numa crítica filosófica, tomando a filosofia em si mesma como instrumento de transformação, Marx propunha uma *negação-realização* (*Aufhebung*) da filosofia, ou seja, que ela se tornasse uma força material ao ser apossada pelos homens, tornando-se para estes o norte de suas ações. Cf. ROSALVO, Schütz. *Religião e capitalismo: uma reflexão partir de Feuerbach e Marx*. Porto Alegre: EDIPURS. 2001. p. 52-53. : “a problemática da relação entre filosofia e ação aqui levantada vai ao encontro da questão central dos jovens hegelianos, no sentido de que todos eles buscavam a transformação da realidade, e da crença de que a filosofia seria o instrumento adequado para este fim. No entanto, como a simples crítica da realidade não conseguia transformar a realidade, Marx propõe, então, uma outra relação a ser estabelecida entre filosofia e realidade, não apenas enquanto crítica, mas que a filosofia para mudar a realidade teria que se realizar”.

Para Marx, a Alemanha atingira o nível das nações modernas apenas no pensamento, ao passo que essas nações possuíam sistemas políticos bem desenvolvidos. Marx não pretende, entretanto, que a Alemanha atinja o *status quo* das nações modernas e que nenhuma nação restrinja-se a esse *status*, mas que o ultrapasse, pois, do contrário, as conquistas políticas seriam limitadas, como foram as conquistas advindas da emancipação política. O futuro da Alemanha, diz Marx, e acrescento como o futuro das nações modernas, “não pode restringir-se nem à negação direta das suas circunstâncias jurídicas e políticas reais, nem à imediata realização das suas circunstâncias jurídicas e políticas ideais.” (MARX, 1989, p. 84).

O caráter abstrato da Filosofia exige sua *negação*. Porém, tal negação não significa suprimi-la, mas, antes, sua realização, pois “é impossível abolir a filosofia sem a realizar.” (MARX, 1989, p.84). De que modo ocorre a negação da Filosofia? Conforme Marx, mediante a sua apreensão pelos homens reais (massa), transformando-se em força material, capaz de modificar radicalmente as estruturas fundamentais da vida social (o poder material). Na medida em que essa negação ocorre, a Filosofia realiza-se, ou seja, os seus ideais de liberdade e igualdade terão as condições necessárias de se efetivarem. Com essa dialética, Marx lança as bases de sua teoria da emancipação.

A emancipação política libertou o homem da servidão religiosa, do mesmo modo que o florescimento do capitalismo libertou o servo do senhor. Entretanto, a liberdade individual não significa a liberdade social. O homem moderno continua servo de um poder exterior, o poder do capital e de sua política econômica. A condição para a real emancipação humana é a total dissolução da moderna servidão, das condições miseráveis de vida, nas quais

o homem surge como ser humilhado, escravizado, abandonado, desprezível – condições que dificilmente se exprimirão melhor do que na exclamação de um francês, quando da proposta de um imposto sobre cães: ‘pobres cães! Já vos querem tratar como homens.’ (MARX, 1989, p.86).

A proposta de Marx à superação da *servidão moderna* é, aparentemente, ingênua. Ele propõe, como vimos acima, uma unidade entre filosofia e homens. Para compreendermos por que Marx lança mão dessa proposta, precisamos considerar as influências hegeliana e feuerbachiana que deram a Marx os elementos fundamentais à constituição de sua filosofia emancipatória. De Feuerbach, Marx assimila a concepção materialista de homem real, sensível. De Hegel, ele assimila o elemento crítico da filosofia, a negação, o caráter dialético, histórico do pensamento e da realidade. A síntese entre esses elementos oferece a Marx os elementos fundamentais à fundação de uma filosofia radical.

Toda luta por uma transformação das estruturas sociais precisa de uma base material, de um fundamento por meio do qual ela possa realizar-se. Para Marx, esse fundamento é o próprio homem, que sofre diretamente as contradições da moderna sociedade. Esse homem, porém, não é o indivíduo isolado, mas o ser social, pertencente à classe que arca com as conseqüências imediatas da sociedade burguesa, com as deficiências “civilizadas” do mundo político moderno. Essa classe é o proletariado. Justamente por sofrer diretamente os limites da emancipação política, o proletariado tem o papel fundamental no processo da emancipação humana. Tal segmento social é a classe revolucionária por excelência; em primeiro lugar, porque sua existência é exterior em relação à sociedade; em segundo lugar, porque seus sofrimentos são universais e por último porque sua condição miserável é radical. (MARX, 1989, p. 82).

3.3 A política como autodeterminação dos homens

Para encerrar este capítulo, retomo algumas idéias de Marx nos escritos aqui trabalhados que nos permitem vislumbrar uma concepção positiva da política em sua filosofia. Essa positividade da política significaria a autodeterminação dos homens na sociedade. Tal concepção de uma “comunidade política originária” expressa a idéia de humanidade em Marx, a qual seria o conjunto das relações sociais humanas, relações essas que a vida política deve espelhar. A política, derivada da real emancipação humana, é a efetivação da essência genérica do homem: “o gênero humano consiste no conjunto dos predicados que definem, para cada indivíduo, as potencialidades essenciais que sua existência pode realizar parcialmente.” (FURTADO, 2002, p. 169).

Para Hegel, como vimos acima, uma Monarquia Constitucional eliminaria o fosso que existe entre Estado e sociedade civil, mediante a representação política, a qual deve legitimar os interesses privados no interior da estrutura política geral. Com esse sistema, o Estado representaria a população. Para Marx, contudo, a representação política, no caso da monarquia, é auto-contraditória, pois

os delegados da sociedade civil reunidos em uma propriedade representativa apreciam seu *status* apenas porque são membros de uma organização política, não porque eles legitimam os interesses particulares da sociedade civil. Parece que o *Stände* representa a população, mas como os delegados não são limitados por um mandato imperativo e não são subordinados aos seus eleitores de maneira alguma, eles são totalmente alienados daqueles a quem eles são os supostos representantes. Os interesses particulares dos eleitores e o *status* político do *Ständer* são diferentes e distintos.

Inversamente, os delegados são eleitos em ordem para servir o interesse geral da sociedade, mas na prática eles tendem a ser vozes desavergonhadas para seus interesses particulares, e a mediação entre o particular e o geral nunca ocorre realmente. (AVINERI, 1970, p. 18).

Em Marx, ao contrário, a monarquia encontra sua verdade na democracia³⁵, ou seja, na participação de todos, e não a democracia encontra a sua verdade na monarquia, onde apenas um indivíduo governa em nome de todos. Ao identificar essas duas formas de governo, Hegel põe a monarquia contra si mesma, pois nela não há um princípio participativo do povo, quer dizer, o povo não exerce o governo, mas o monarca; na monarquia, uma parte (o monarca) determina o caráter do todo (o povo). Ademais, na monarquia, o povo é subsumido na Constituição, enquanto na democracia, tal Constituição nada mais é do que a própria expressão do povo: “Na monarquia temos o povo da constituição; na democracia, a constituição do povo.” (MARX, 2005, p. 50). Na democracia, a Constituição adquire seu fundamento real, o homem, o povo. Ela não é mais um em-si, mas obra da coletividade social, não é elaborada de cima para baixo, mas de baixo para cima. Portanto, o que diferencia monarquia e democracia é que na primeira a Constituição por si mesma forma o Estado, enquanto na segunda ela é apenas um momento da existência do povo e não a sua existência enquanto tal.

O equívoco de Hegel foi partir do Estado e, em seguida, fazer do homem o Estado subjetivado. Para Marx, o ponto de partida é oposto a esse: partir do homem real e fazer do Estado nada mais do que o homem objetivado. O Estado é produto dos homens, não estes são produto daquele.

Do mesmo modo que a religião não cria o homem, mas o homem cria a religião, assim também não é a constituição que cria o povo, mas o povo a

³⁵ Sempre que usa o termo Democracia, Marx está a falar de uma forma específica de Democracia, que muitos marxistas denominam de *Democracia radical*. Marx defende a efetivação do princípio político de que o poder pertence ao povo e deve ser, de fato, por este exercido. Já na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* Marx tem a concepção, embora de modo muito genérico, da auto-organização política dos homens no seio da sociedade. Os marxistas usam para isso o termo “radical” porque é a forma política que toma o homem pela raiz e, como bem expressou Marx na sua *Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, “a raiz do homem é o próprio homem”; radical também no sentido de que o poder deve pertencer aos homens em sociedade, fazendo valer o sentido etimológico do termo democracia de que é o governo do, pelo e para o povo. Para Hegel, o único momento de participação democrática do povo é no momento da constituição do Estado. Uma vez este constituído, a atividade política passa a ser uma atividade alheia aos homens em geral e se configura como privilégio de um indivíduo ou grupo particular. Por outro lado, podemos afirmar que em Marx há a defesa de uma forma de atividade política em que cabe a todos os homens o direito de participar ativamente da vida política e sempre poder se dar “uma nova constituição” em todo tempo e lugar. Ora, isto nada mais é do que a defesa de uma forma de atividade política que podemos denominar de democrática. Por último, quero ressaltar que nesse momento de sua obra Marx está apenas preocupado em criticar a forma de governo proposta por Hegel e, apenas em consequência disso podemos vislumbrar uma idéia positiva de política em seu pensamento. Contudo, somente nos textos posteriores é que surgirá propriamente uma idéia positiva de política em Marx.

constituição. [...] O homem não existe em razão da lei, mas a lei existe em razão do homem, é a *existência humana*, enquanto nas outras formas de Estado o homem é a *existência legal*. Tal é a diferença fundamental da democracia. (MARX, 2005, p. 50).

Por isso Marx afirma que, na democracia, o princípio formal, as leis, a própria Constituição em si é, ao mesmo tempo, o princípio material, ou seja, a própria existência humana, o próprio homem real, donde deriva essa Constituição. Nessa perspectiva, a democracia é autêntica unidade entre o universal e o particular, e não o monarca como pensava Hegel.

Podemos observar que, numa Constituição monárquica ou republicana, o homem tem uma dupla existência. Ele é homem político, universal e, ao mesmo tempo, vive particularmente como homem não político, como indivíduo privado. Desse modo, as esferas da sua vida privada (propriedade, contrato, matrimônio etc.) encontram-se contraposta ao Estado. Por isso Marx critica Hegel, porque este pensa que, ao desenvolver esses elementos da vida privada do homem, que seriam formas abstratas do Estado, estaria desenvolvendo a própria idéia de Estado. No entanto, ao pensar o Estado como uma monarquia constitucional, Hegel não percebe que nessa forma de governo Estado e existência privada dos homens se contrapõem. A esfera privada aí não passa de um conteúdo que o Estado apenas deve organizar. Já na democracia, a esfera da vida privada e o Estado não se contradizem, mas encontram-se lado a lado, embora se diferenciem, um enquanto particular e o outro enquanto universal. Contudo, mesmo nessa diferenciação, o Estado surge como uma forma de existência particular do povo. Com isso, Marx pretende apontar que o Estado não se separa dos indivíduos, como ocorre na monarquia, onde ele surge apenas como universal que domina e determina todo o particular. “Na democracia o Estado como particular, é *apenas* particular, como universal é o universal real, ou seja, não é uma determinidade em contraste com os outros conteúdos.” (MARX, 2005, p. 51).

Com isso, Marx chega à idéia da *verdadeira democracia*. Esta poria fim ao Estado compreendido meramente nos termos políticos, isto é, como entidade que determina o todo, onde a Constituição se autodetermina em detrimento da existência real dos homens, sem penetrar nessa mesma existência. Já na *verdadeira democracia*, o Estado, a lei, a Constituição, não passam de uma autodeterminação e um conteúdo do povo, quer dizer, penetra na existência real deste e reflete tal existência. Portanto, o Estado abstrato, o Estado que cinde o homem, na verdadeira democracia, perde sua preponderância e dá lugar ao povo, ao homem social. A essência genérica efetiva-se, ou seja, é apropriada pelos indivíduos reais.

Na modernidade, a relação entre o Estado político e a existência real dos homens é apenas exterior:

Tem-se, aqui, apenas uma identidade exterior, uma determinação recíproca. Dentre os diversos momentos da vida do povo, foi o Estado político, a constituição, o mais difícil a ser engendrado. A constituição se desenvolveu como a razão universal contraposta às outras esferas, como algo além delas. A tarefa histórica consistiu, assim, em sua reivindicação, mas as esferas particulares não têm a consciência de que seu ser privado coincide com o ser transcendente da constituição ou do Estado político e de que a existência transcendente do estado não é outra coisa senão a afirmação de sua própria alienação. (MARX, 2005, p. 51).

Podemos afirmar, nesse sentido, que a Constituição política, o Estado, foi reduzido a uma condição religiosa, ou seja, foi posto fora da vida dos indivíduos, no céu da universalidade. O seu conteúdo não passou de um conteúdo genérico, formal, visto que, “a *vida política*, em sentido moderno, é o *escolasticismo* da vida do povo.” (MARX, 2005, p. 52). Hegel eleva ao máximo esse escolasticismo, essa abstração formalista do Estado com a sua concepção de monarquia constitucional. Do mesmo modo, os Estados modernos (a abstração do Estado político é um produto moderno), com sua constituição republicana, negaram o formalismo da monarquia, mas dentro da esfera desse mesmo formalismo.

A ruptura realizada entre Estado e sociedade civil ignorou o contexto social das relações humanas e racionalizou a organização social existente. Para Marx, o indivíduo não pode ser isolado do seu contexto social. O seu ideal aproxima-se demasiado, com ressalvas, da concepção grega de *polis*, na qual a estrutura política não se diferencia da realidade dos indivíduos, da sociedade material. A política deve penetrar todas as esferas da vida privada e eliminar qualquer distinção entre sociedade e Estado, entre o público e o privado, entre a esfera da individualidade e a comunidade. Portanto, a vida pública torna-se o verdadeiro conteúdo da vida privada.

Em *A Questão Judaica*, Marx sintetiza de maneira mais objetiva seu ideal de emancipação humana. Para ultrapassar a emancipação política e atingir a verdadeira emancipação humana, na qual o homem real e individual possa desenvolver e efetivar na comunidade política todas as suas potencialidades, tendo em si o cidadão abstrato e “como homem individual, na sua vida empírica, no trabalho e em suas relações individuais, se tiver tornado um ser genérico” (MARX, 1989, p. 63), eliminando toda forma de exploração social, será necessária uma revolução nas estruturas da sociabilidade moderna. Enquanto não forem superadas as condições materiais da modernidade, do capitalismo em geral, a propriedade

privada, o trabalho estranhado etc., o princípio do egoísmo, a fragmentação humana continuará prevalecendo na sociedade.

O caráter crítico da *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, bem como de sua *Introdução* e de *A Questão Judaica* consiste em trazer à tona a concepção de que a liberdade, a igualdade, a genericidade humana não se constituem em meros ideais, mas devem ser realidades concretas, formas reais de vida dos homens, relações concretas entre eles, em revelar os limites do Estado democrático-burguês, rompendo com toda a tradição filosófico-política que legitimava o Estado como instância ineliminável de regulação da vida social.

É lícito ressaltar ainda que a emancipação humana defendida por Marx não pretende negar a individualidade humana concreta e tornar o homem um ser genérico abstrato. Isso resultaria na massificação dos homens e levaria Marx a incorrer no mesmo erro dos defensores da emancipação política. O que Marx pretende é que os indivíduos possam efetivar sua genericidade, que se realizem enquanto seres universais na particularidade de suas vidas, em seu trabalho e, de uma forma geral, em suas relações sociais, na comunidade política.

4 MARX E O DEBATE COM OS JOVENS HEGELIANOS ACERCA DO CONCEITO DE HOMEM

Com a morte de Hegel, houve uma disputa entre os seus seguidores para saber qual o verdadeiro sentido da filosofia do mestre. Dois grupos disputavam essa interpretação, a saber, os hegelianos de direita, mais focados no aspecto formal da obra de Hegel, e os jovens hegelianos de esquerda, que viam em Hegel um filósofo revolucionário. Deste grupo faziam parte pensadores, tais como Edgar Bauer, seu irmão Bruno Bauer, David F. Strauss, Ludwig Feuerbach, Arnold Ruge, Moses Hess, Max Stirner, Friedrich Engels, Karl Marx, entre outros. Todos estes pensadores estavam engajados na transformação da realidade alemã. Cada um formulou sua teoria para contribuir com essa transformação.

Foi com a publicação da obra *A vida de Jesus* (1835), de Strauss, que o movimento jovem hegeliano de esquerda ganhou força. Nessa obra, Strauss trata os evangelhos em seu caráter histórico, divergindo de Hegel, para quem a historicidade dos livros sagrados era tratada como uma questão secundária, o que importava eram as considerações especulativas sobre os mesmos.

A obra de Strauss, portanto, exacerbou a divisão entre os discípulos de Hegel. Dessa questão teológica, os jovens hegelianos passaram a tratar de questões políticas. Como afirma Mc Lellan: “Aqueles debates acerca da religião eram, de todo modo, importantes, como precursores das ulteriores divisões políticas, algumas das quais nunca se libertaram totalmente da influência de suas origens.” (1971, p. 16). Essas discussões políticas foram estimuladas pelas condições sociais e econômicas alemã nos meados do século XIX. A Alemanha era um mosaico de províncias, cada qual com suas leis próprias. Os jovens hegelianos, influenciados pelas idéias sociais dos franceses e pelas idéias econômicas dos ingleses, criaram oposição ao governo da Alemanha com o objetivo de desenvolverem um movimento unificador e emancipatório do país. Isso fez com que o governo prussiano reagisse mediante a censura de todos os periódicos nos quais os jovens hegelianos se expressassem.

Vale ressaltar que as opiniões desses jovens pensadores sobre a política estavam estreitamente relacionadas com suas opiniões sobre a religião. Como eles defendiam que o homem deveria libertar-se da religião, do mesmo modo, o Estado, para poder alcançar a emancipação política, deveria abolir a religião do seu seio.³⁶ Quanto ao homem, os

³⁶ Para Feuerbach, por exemplo, abolida a religião do seio do Estado, neste, as forças humanas se unificam e constituem um ser infinito. Muitos homens, muitas forças, constituem uma só força. “O Estado é a soma de todas as realidades; o Estado é a providência do homem. No Estado, os homens representam-se e complementam-se

neohegelianos de esquerda procuravam libertá-lo de qualquer entidade que lhe fosse estranha, superior, que o pudesse oprimir. Bruno Bauer, Max Stirner e Feuerbach procuraram tematizar o homem como ser autônomo. Para Bauer, o homem era um ser autoconsciente e o desenvolvimento da história nada mais era do que o desenvolvimento dessa autoconsciência humana. Para Stirner, esse homem era o ser individual, dono de si, sobre o qual nenhuma entidade universal poderia se impor. Já para Feuerbach, o homem era um ser sensível, corpóreo, que reassume sua essência outrora alienada em Deus.

Marx opõe-se a essas leituras, afirmando que todas elas não escaparam das abstrações hegelianas. Os seus companheiros “críticos” permaneceram presos ao homem alegórico, ideal, e não consideraram o homem como ser sócio-histórico. Vejamos detalhadamente este debate.

4.1 Marx e Bruno Bauer: a Crítica à Antropologia da Autoconsciência

4.1.1 Bauer e a antropologia da autoconsciência

Bruno Bauer (1809-1882) foi um teólogo alemão de forte influência hegeliana. Ele estudou Teologia com Hegel pouco antes da morte deste, após a qual foi nomeado, em 1834, professor na Universidade de Berlin. Em virtude de sua formação, Bauer dedicava-se às questões concernentes ao campo da religião, debatendo sobre a veracidade histórica dos evangelhos e sobre a vida de Jesus. Contudo, suas idéias teológicas tinham implicações políticas o que o permitiu posicionar-se ante as questões de seu tempo, como, por exemplo, a relação entre Estado e religião, entre cidadão e homem religioso etc. Suas incursões no campo da política possibilitaram-lhe desenvolver um criticismo radical baseado na destruição das crenças religiosas, isto é, na tentativa de demonstrar o absurdo de toda forma de religião. A religião nada mais é do que a relação da consciência consigo mesma. Bauer considerava suas obras uma exposição da irracionalidade do Cristianismo, em especial do Cristianismo institucionalizado. “Porque o Cristianismo, por revolucionário que fosse nos seus primórdios, agora havia sido ultrapassado e havia se convertido em um obstáculo ao progresso.” (MCLELLAN, 1971, p.63).

uns aos outros – o que eu não posso ou sei, outro o pode. Não existo para mim, entregue ao acaso da força da natureza; outros existem para mim, sou abraçado por um círculo universal, sou membro de um todo. O Estado verdadeiro é o homem ilimitado, infinito, verdadeiro, completo, divino.” Esta é a concepção de emancipação em Feuerbach. Cf. FEUERBACH, Ludwig. *Princípios da filosofia do futuro*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988. p. 17.

Devido às suas idéias críticas a respeito da religião, Bauer foi destituído do seu cargo de professor na Universidade de Bonn, à qual havia sido transferido em 1839, em razão dos confrontos teóricos em Berlim. Esse fato abalou o movimento jovem hegeliano como um todo, e foi decisivo para a vida do jovem Marx dali por diante. Em virtude desse fato, Bauer dedicava-se às publicações de ensaios nos quais critica a relação entre Estado e religião. Um desses escritos, que ficou conhecido por causa da crítica de Marx em 1844, foi o *Die Judenfrage* (A Questão Judaica). “Bauer estava convencido de que a revolução que ele acreditava ter implantado no plano intelectual iniciaria outra revolução no campo da prática também.” (MCLELLAN, 1971, p.64). Contudo, suas expectativas foram frustradas devido ao escasso apoio recebido por parte de seus companheiros, também amedrontados com a repressão do governo prussiano. Desse modo, Bauer torna-se um pensador mais moderado, defendendo um criticismo sem fins políticos imediatos.

É quase que consenso entre os intérpretes da filosofia jovem hegeliana reconhecer em Bauer um dos mais notáveis discípulos de Hegel. Conforme David Mc Lellan, o conceito central da filosofia baueriana – a *autoconsciência* – procedia da obra hegeliana, especificamente da *Fenomenologia do Espírito*. (MCLELLAN, 1971, p.66). Entretanto, Bauer divergia de Hegel quanto à concepção da dialética. Enquanto para Hegel dialética significa um processo que conduz de um estágio menos determinado para outros cada vez mais determinados, ou seja, ela é um progresso que envolve a totalidade dos momentos, isso porque os momentos posteriores não excluem os anteriores. A esse processo, Hegel denomina de *Aufheben*. Quer dizer que, na dialética hegeliana, há espaço para os momentos da negatividade e positividade. Para Bauer, ao contrário, a dialética é caracterizada puramente pela negatividade. Isso significa dizer que, em lugar de ser o segundo estado das questões a expressão dos momentos parciais anteriores em sua plenitude, o momento de maior determinação, agora, negava o precedente, e, em casos extremos, era seu rigoroso contrário. (MCLELLAN, 1971, p. 66). Ou seja, Bauer concebe a dialética como um processo no qual há rupturas extremas, muitas vezes sem espaço para a conservação dos elementos positivos de cada momento anterior. Outro aspecto que distancia Bauer de Hegel diz respeito à relação entre ser e pensar. Enquanto Hegel defendia a unidade indissolúvel de ambos, Bauer dava primazia ao pensamento, especificamente ao pensamento subjetivo.

Contudo, consoante Bauer, no campo da política, a filosofia de Hegel se revelava revolucionária e o mestre era visto como “um revolucionário maior do que todos os seus discípulos juntos”, (BAUER in MCLELLAN, 1971, p. 68) embora somente nos últimos anos

de sua vida, Hegel tenha levado a cabo a realização do seu sistema, ou seja, tenha explicitado a verdade de sua filosofia.

“São, precisamente, as discussões dos últimos anos – diz Bauer – as que levaram a cabo a realização do sistema hegeliano.” Hegel tratava de separar certos princípios e faculdades, da autoconsciência do homem, porém agora a crítica demonstrava que a autoconsciência abarcava o todo e que era a única força do universo que situa o todo em sua própria órbita. (MCLELLAN, 1971, p. 69)

Desse modo, era o autêntico Hegel aquele lido e interpretado pelos jovens hegelianos, o Hegel do ateísmo, da revolução e do republicanismo. Conforme os jovens hegelianos, este era o verdadeiro sentido da filosofia do mestre, escondido por trás da obscura dialética e dos conceitos especulativos de suas obras, mas revelado nos cursos ministrados aos seus alunos. “Porém, nunca foi intenção de Bauer a de dar uma correta exegese do texto hegeliano. Sua pretensão era, melhor, a de assinalar aqueles aspectos do pensamento de Hegel que fossem importantes para o futuro.” (MCLELLAN, 1971, p. 69).

Quanto ao cristianismo, Bauer mostra-se um crítico ferrenho. Para ele, discordando da teologia tradicional dos séculos anteriores, a religião cristã não pode ser o produto final da história, posto que esta é o progresso dialético da autoconsciência da humanidade. O cristianismo nada mais é do que um momento dessa história, e não a história enquanto tal. Em seu processo, a humanidade atingiu um elevado grau de autoconsciência, de tal modo que alcançou a consciência de sua liberdade. O cristianismo, pelo contrário, submete o homem a Deus e aos dogmas da religião, o que o torna um obstáculo ao progresso e à liberdade do ser humano. Isso é o que Bauer denomina de alienação. Esta consiste na dependência da consciência humana de algo criado por ela.

Segundo Bauer, a religião é uma divisão na consciência, na qual as crenças religiosas chegam a opor-se à consciência como um poder separado [...]. Nesta situação a consciência perde o controle de si mesma, ficando desprovida de todo seu valor, e se sente como aniquilada ante o poder que se lhe opõe. (MCLELLAN, 1971, p. 72).

Com relação aos evangelhos, Bauer sustenta que estes são obras de espíritos criativos e livres e refletem o momento histórico de quem os escreveu. Isso quer dizer que por trás das palavras de cada evangelho há uma personalidade individual que criava determinados elementos, modos de ver os fatos que tornava particular cada escrito. Desse modo,

O cristianismo devia sua origem ao gênio do evangelista original que escreveu o de São Marcos. Este evangelho era uma obra de arte, criada por seu autor. Bauer sustentava que o fato de que uma obra literária fosse também uma obra de arte não só influenciava no conteúdo, mas o criava. A comunidade só era consciente da vida, da morte e da ressurreição de Cristo. Eles queriam mais detalhes e o evangelista os supria e, através daqueles detalhes, interpretava o espírito de seu tempo. (MCLELLAN, 1971, p.70).

Contudo, Bauer reconhece que o cristianismo foi um avanço na história da humanidade, embora tenha sido um avanço condenável. Ele teve um papel determinante na história, pois foi uma fase necessária, um progresso em relação às demais religiões, porque nele o homem se libertava de uma união necessária com a natureza e reconhecia-se como ser de consciência. Contudo, foi a pior das religiões, pois acreditava na criação divina. Quer dizer, portanto, que quanto mais o homem aproxima-se da verdade, que está em sua consciência, mais se afasta dela, porque, no cristianismo, a verdade estaria fora do homem, encontra-se em Deus. Desse modo, o cristianismo é um falso reconhecimento do homem. Assim Bauer explica:

Estas contradições (quer dizer, as do cristianismo), por antinaturais que possa parecer, não são, todavia, antinaturais; por muito que contradigam a essência do homem, são, entretanto, uma consequência dela. São contradições contra o homem mesmo, porém se baseiam na natureza e na vocação do homem, o qual, em seu desenvolvimento histórico, entra em contradição consigo mesmo e leva essa contradição ao seu cume, antes que possa alcançar e harmonizá-la consigo mesmo. (BAUER in MCLELLAN, 1971, p. 72).

Quanto mais o homem se aproxima de Deus, mais ele afasta-se de si, da humanidade. A sua liberdade como filho de Deus afasta-o de todos os interesses mundanos, das artes, da ciência e de todas as criações da humanidade. É uma liberdade inumana. “Era uma liberdade apresentada como uma dádiva que devia ser recebida com uma incondicional submissão. Esta liberdade era, portanto, uma ilimitada escravidão, sob uma autoridade contra a qual não existia possibilidade alguma de apelação.” (MCLELLAN, 1971, p. 73).

4.1.2 O criticismo Baueriano

A filosofia da autoconsciência de Bauer se apoia em Hegel, na idéia de que a consciência se desenvolve até atingir o grau de totalidade do pensamento. Porém, enquanto para Hegel o motor desse desenvolvimento é o absoluto, Bauer tende a crer que tal motor é o

próprio homem como ser autoconsciente. Para Bauer, a autoconsciência sempre aspira a uma universalidade cada vez maior. Ela, portanto, “consiste em seu próprio movimento e encontra sua finalidade e sua identidade apenas nesse movimento.” (MCLELLAN, 1971, p. 74).

Essa concepção de autoconsciência só foi possível a Bauer em razão da formulação de seu criticismo, o qual é bastante caro a todo o movimento jovem hegeliano. “O criticismo é a atividade que transforma os objetos em consciência.” (MCLELLAN, 1971, p. 75). É mediante o pensamento crítico que os filósofos neohegelianos desenvolvem suas teorias, na tentativa de abarcar a totalidade do real e essa totalidade só é possível por meio da consciência compreendida como a unidade e o poder do universo que rompe com os obstáculos que impedem o desenvolvimento histórico. Em outras palavras, o criticismo é, para os jovens hegelianos, especialmente para Bauer, a verdadeira forma de pensamento, que rompe com as pretensas verdades eternas e resgata o homem, a liberdade e a consciência de si.

Por um lado, o criticismo é a última realização de uma filosofia particular, que deve assim libertar-se a si mesma de um aspecto positivo que ainda limita sua generalidade, e, por outro lado, é a pressuposição sem a qual não podia elevar-se até a generalidade final da consciência. Bauer disse que a história não vem até nós; é nossa própria ação a que deve levar-nos até ela. Esta ação se chama criticismo. (MCLELLAN, 1971, p. 75).

O pensamento baueriano a respeito da autoconsciência vem à tona com a discussão *Substância versus Autoconsciência*. (SOUZA, 1992, p.93). Para Bruno Bauer, quase toda a tradição filosófica ou parte da Substância ou de Deus como o objeto do pensamento humano. “‘O começo do saber é um ‘imolar-se à substância’, que deixa fora toda particularidade e opinião’. Mas esse mesmo saber filosófico, após todo um percurso, deve culminar num poderoso sujeito – ‘dissolvedor’, ‘criador’ e ‘tirano’ – que é a consciência de si.” (SOUZA, 1992, p.93). Desse modo, o sujeito autoconsciente é o princípio absoluto da Filosofia, e essa autoconsciência torna-se a produtora de todo o conteúdo da realidade; igualmente Substância e Deus nada mais são do que entes que existem apenas na consciência-de-si do homem. Tudo o que parecia distinto do homem, objetivo e superior a ele, adquire ilegitimidade e torna-se momento do desenvolvimento da autoconsciência. “Com esse novo passo, a subjetividade ou eu renasce como ‘tudo’, tendo apenas imolado sua finitude e limitação iniciais ao mergulhar na universal substância.” (SOUZA, 1992, p. 94). Essa concepção é claramente uma crítica à filosofia hegeliana do Absoluto. Contudo, Bauer reconhece que, no fim do processo dessa mesma filosofia, o sujeito readquire o seu estatuto central. Na filosofia de Hegel, o sujeito, de

início, é desprovido de sua autonomia e torna-se um mero momento do Absoluto, ou seja, ele só encontra-se consigo, só atingia a autoconsciência inserido no processo de desenvolvimento do Espírito. Porém, ao termo desse processo, Hegel realiza uma inversão e restitui o poder da autoconsciência do eu. Em suma:

É assim que agora o eu ou sujeito individual universal é tudo, e a ele pertence a universalidade antes atribuída à substância. Sua imersão ou entrega a esta última, pelo fato de diluir a oposição-separação com relação ao universal (i.e., de suprimir de certo modo a objetividade deste), acaba resvalando para uma “absorção” da universalidade pelo eu. Essa subjetividade “alargada” pode agora ser reconhecida como aquilo que “desenvolve a partir de si toda objetividade”. E que, como uma verdadeira chama, pode consumir “todas as determinações objetivas e tudo o que está positivamente estabelecido”. É verdade que, para que isso acontecesse, a subjetividade finita originária – a consciência individual comum – teve antes de “imolar-se” à substância. Mas, como vimos, esta apenas devora a finitude daquela, para em seguida entregar-se à consciência de si infinitizada. (SOUZA, 1992, p. 94).

O que podemos observar é que Bauer estava interessado pela realidade humana, com a essência e a felicidade do homem. As suas críticas à religião e a qualquer forma de filosofia da substância ou do absoluto fora do sujeito é uma tentativa de resgatar o homem em sua autonomia, o homem autoconsciente. Esse resgate realiza-se mediante o pensamento crítico. A Crítica que se faz prática deve corresponder às necessidades do gênero humano:

a ação é inevitável, enquanto é oposição prática e isso não só a título de reflexão ou de um modo indireto. Não, um princípio teórico deve converter-se imediatamente em um ato prático [...] a destruição do que existe deve ser o objetivo principal, portanto, a filosofia deve trabalhar também no campo político e [...] atacar as situações existentes. (MCLELLAN, 1971, p.77).

Portanto, posto fim a qualquer forma de ser independente da consciência humana, o homem deve encontrar-se consigo mesmo no Estado, a esfera de sua autorealização. O Estado é a manifestação da liberdade humana, pois é o produto do desenvolvimento histórico da consciência. Nesta perspectiva, o Estado deve abandonar toda forma de religião, haja vista esta fragmentar o homem. A experiência que Bauer tem da relação entre Estado e religião é o caso específico do Estado prussiano, no qual a religião cristã imperava. Assim, Bauer se opõe ao cristianismo especialmente porque este separa os homens uns dos outros e de sua verdadeira essência, qual seja, a existência universal, autoconsciente. O Estado religioso é um Estado imperfeito. Contudo, o Estado politicamente emancipado é a mais alta expressão da

liberdade humana, e afirma: “Se o Estado nos rechaça, nós, entretanto, não rechaçamos o Estado, mas manteremos firmemente o princípio do Estado como o mais alto que existe. A análise final mostrará que elegemos a melhor parte.” (MCLELLAN, 1971, p.83).

4.1.3 Marx e a crítica a Bauer

A crítica marxiana à filosofia da autoconsciência de Bauer centra-se em duas obras, a saber, *A Sagrada Família* (1844) e *A Ideologia Alemã* (1845), além do ensaio *Sobre a Questão Judaica*, o qual trabalhei no segundo capítulo.

Marx considera Bruno Bauer a verdadeira encarnação do pensamento crítico jovem hegeliano, pensamento este preso aos conceitos abstratos da filosofia de Hegel. Em *A Sagrada Família*, Marx tece uma crítica a Bauer por este fazer uma distinção radical entre a “Crítica” e a “massa”. Para Bauer, o espírito crítico está acima da massa (da humanidade) e é o seu elemento ativo. Desse modo, Bauer é considerado por Marx como um pensador “idealista”, pois não considera o homem real, mas apenas a autoconsciência humana; ele não está conectado com a realidade histórica concreta, mas com a história do pensamento. Marx apresenta, como o pensamento baueriano é uma versão caricatural da filosofia da história como concebida por Hegel, a qual admite um espírito absoluto que se desenvolve aquém da humanidade, e esta o leva consigo de um modo inconsciente.

A filosofia de Bauer é caracterizada por Marx como genuinamente teológica. O neohegeliano desenvolve concepções abstratas e nebulosas, distorcendo a realidade e resumindo-a em conceitos que não correspondem às questões reais.

Ao criticar o que chama de “massa”, Bauer acredita que a verdade encontrava-se do lado da Crítica, do espírito. Contudo, refuta Marx, a verdade, para Bauer, seguindo os passos de Hegel, aparece como um autômato e não como esforço humano, como criação dos indivíduos reais. Se Bauer estiver certo, a função do homem é apenas seguir a verdade que está além de si e captá-la. Desse modo, a tarefa da Crítica seria levar a verdade à consciência. Para reforçar sua crítica, Marx cita uma passagem do artigo *Escritos mais recentes acerca da questão judaica* (*Neuester Schriften über die Judenfrage*). Nesse artigo, Bauer afirma que “a massa se acreditava na posse de tantas verdades que, segundo ela, compreendiam-se por si mesmas. Porém, só se possui uma verdade por completo depois de persegui-la até o fim através de suas provas.” (MARX, 2003, p. 96).

A verdade, portanto, está fora do homem e ele deve esforçar-se por buscá-la, e se o deve fazer, ele o faz no palco da história. Desse modo, a história serve precisamente para

demonstrar a verdade ao homem. Nas palavras de Marx, “a História existe para que exista a *demonstração da verdade*.” (MARX, 2003, p. 96). A existência histórica do homem, na perspectiva baueriana, não passa de um processo de elevação da verdade à autoconsciência. Sendo assim, tanto a verdade quanto a história aparecem no pensamento de Bauer como sujeitos metafísicos, entes autônomos, e o homem apenas serve-lhes de suporte. As verdades demonstradas *de antemão* pela história, conforme a Crítica, aparecem, ambos (as verdades e a História), como seres etéreos, separados dos homens reais, da vida material. Quer dizer:

Porque a verdade, assim como a história, é um sujeito etéreo, separado da massa material; ela não se dirige aos homens empíricos, mas sim ao “*mais íntimo da alma*”; não toca, para chegar a ser “*experimentada de verdade*”, ao *corpo grosseiro* do homem, alojado por exemplo nas profundidades de um porão na Inglaterra ou nas alturas de um sótão na França, mas “percorre”, “de cabo a rabo”, os canais idealistas de seus intestinos. É verdade que a Crítica absoluta estende até “a massa” o testemunho de que, até aqui, foi tocada a seu modo, quer dizer, de um modo artificial, pelas verdades que a História teve a magnanimidade de pôr sobre o tapete. (MARX, 2003, p. 98).

Nesse ínterim, Bauer não considera o homem real e os atos empíricos desse homem, mas apenas o espírito e seus atos espirituais. Ao falar do homem, ele o faz considerando-o como um ser da autoconsciência, sendo esta o que determina a sua essência. É nesse sentido que, no prólogo de *A Sagrada Família*, Marx afirma que o pior inimigo do humanismo real é o idealismo especulativo, pois, em vez de considerar o homem individual e verdadeiro (entenda-se concreto, efetivo), concede primazia à autoconsciência ou ao espírito. É esse espiritualismo especulativo que Marx combate em Bauer.

A filosofia (teológica) idealista de Bauer o afasta das questões reais. Ele considera a “massa”, a humanidade em geral, como inimigos do espírito, como massa acrítica e, portanto, à margem do desenvolvimento do espírito, como se essa condição fosse-lhe imanente e essencial. Contudo, não é a humanidade em si a inimiga do espírito, mas é a sua condição material de existência que condiciona seu modo acrítico, sua “pobreza espiritual”. Desse modo, a superação da condição massiva da humanidade dar-se-á mediante o enfrentamento dos condicionamentos reais, materiais, e não o confronto ideal como pensava a “Crítica crítica”, como se a situação de auto-humilhação da massa fosse um problema espiritual. Por isso, assevera Marx:

Os inimigos do progresso, *afora* a massa, são, precisamente, os *produtos*, capacitados e dotados de um corpo *próprio*, da *auto-humilhação*, da *auto-reprovação*, da *auto-exteriorização* da massa. Por isso a massa se

volta contra seus *próprios* defeitos ao voltar-se contra os *produtos* de sua *auto-humilhação* aos quais atribui uma existência independente, do mesmo modo que o homem, ao se voltar contra a existência de Deus, volta-se contra sua *própria religiosidade*. Mas, como aquelas auto-exteriorizações *práticas* da massa existem no mundo real de uma maneira exterior, a massa tem de combatê-las também *exteriormente*. Ela não pode considerar esses produtos de sua auto-humilhação, de modo algum, tão-só como se fossem fantasmagóricos *ideais*, como simples *exteriorizações da autoconsciência*, e querer destruir a alienação *material* apenas mediante uma ação *espiritualista interior*. (2003, p. 99-100).

Para superar seu auto-estranhamento, a massa deve, portanto, travar uma luta real, sensível, haja vista suas cadeias serem reais e objetivas. O equívoco da Crítica não foi tentar resgatar o homem de uma situação de estranhamento, mas foi ter transformado a luta contra tal situação numa luta puramente mental, foi ter partido do dogma da legitimidade absoluta do espírito, em detrimento da massa da humanidade.

A Crítica absoluta é infinitamente engenhosa ao conceber unilateralmente um dos lados da relação espírito-massa, qual seja, o constante naufrágio do espírito, e, irritada por causa disso, busca um adversário para este, que acaba encontrando *na* massa! Levada às últimas conseqüências, a filosofia da autoconsciência de Bauer desemboca na concepção hegeliana da história e no pensamento cristão; ambos criam uma cisão entre espírito e matéria, Deus e o mundo. No caso da concepção hegeliana da história, por exemplo, existe um espírito abstrato, ou absoluto, que se desenvolve estabelecendo a humanidade como suporte. Nesse sentido, a história do homem nada mais é do que a “história do *espírito abstrato* da humanidade que, por ser *abstrato*, fica *além* das possibilidades do homem real” (MARX, 2003, p.102), sendo que o ato de transformação histórica da sociedade, a superação do auto-estranhamento humano, tão cara a Marx, fica, na perspectiva da “Crítica crítica”, a cargo da atividade intelectual de uns poucos escolhidos e dotados pelo espírito, os “críticos”, que se consideram a encarnação desse mesmo espírito.

Em suma, a crítica marxiana à filosofia da autoconsciência de Bruno Bauer pode ser sintetizada nas seguintes palavras: Bauer realiza abstrações, divagações carentes de sentido e conteúdo e desconsidera os homens reais, bem como o conjunto de suas relações sociais concretas. Isso significa dizer que Bauer não abandonou o campo especulativo de seu mestre, mas permaneceu a movimentar-se nele, a usar suas categorias, seus conceitos, suas articulações lógicas. O homem surge apenas como ser autoconsciente. Eis, nas palavras de Marx, a conseqüência antropológica da filosofia de Bauer:

Conseqüentemente, por um lado, em vez de homens reais e suas consciências reais de suas relações sociais, que aparentemente os confrontam como algo independente, ele tem a mera fraseologia abstrata: *a autoconsciência*, assim como, em vez da produção real, ele tem *a atividade dessa autoconsciência, tomada independente*; por outro lado, em vez da natureza real e das relações sociais realmente existentes, ele tem o resumo filosófico de todas as categoriais filosóficas ou os nomes dessas relações na fraseologia: *a substância*, pois Bruno, juntamente com todos os filósofos e ideólogos, erroneamente considera os pensamentos, as idéias – a independente expressão intelectual do mundo existente – como a base desse mundo existente. (MARX, 2003, p. 100-101).

Pode-se entrever, nesse trecho de *A Ideologia Alemã*, que, para Bauer, o homem é o ser da auto-diferenciação de si no pensamento, ou seja, um ser que sabe de si e que se diferencia do mundo que o rodeia. Todavia, isso não passa de uma trivialidade já elucidada por Hegel na *Fenomenologia do Espírito*. Desse modo, o conceito baueriano de homem não passa do conceito de um conceito, da abstração de uma abstração.

4.2 Marx e Stiner: A Crítica à Antropologia do Eu

Kaspar Schmidt, verdadeiro nome de Max Stirner, ingressou na Faculdade de Filosofia da Universidade de Berlim aos 20 anos, onde conheceu a filosofia de Hegel, da qual se tornou discípulo. Em 1844, publica sua única obra, intitulada *O único e a sua propriedade (Der Einzige und sein Eigentum)*. Sua produção foi estimulada pelo grupo dos jovens intelectuais radicais (os livres, como eram conhecidos), formado por Bruno Bauer logo após sua destituição da Universidade de Bonn.

Embora autor de uma única obra, Stirner escreveu artigos para diversos periódicos, dentre eles a Gazeta Renana, na qual publicou um ensaio sobre a educação do eu e outro sobre o sujeito hegeliano. *O Único* é uma obra que tem forte influência de Hegel, um livro que apresenta o espírito do movimento jovem hegeliano, ao repudiar toda forma de religiosidade e sistemas filosóficos. Entretanto, ele é considerado o último dos neohegelianos de esquerda, pois enquanto estes buscavam um princípio universal que pudesse substituir o Absoluto hegeliano – fosse a humanidade, a sociedade sem classes, o Estado, entre outros – Stirner não pretendia criar nenhum universal, mas apenas o Eu, o indivíduo proprietário de si.

4.2.1 Stirner e a antropologia do eu

José Crisóstomo de Souza resume a “biografia” do indivíduo stirneriano com as seguintes palavras: “É através do desenvolvimento do seu espírito que o indivíduo se sobrepõe ao ‘mundo das coisas’; que primeiro se afirma e se descobre a si mesmo. Mas é nesse mesmo movimento que novamente ele se perde, agora no ‘mundo do espírito.’ ” (SOUZA, 1993, p. 15). Isso quer dizer que, em Stirner, o processo de constituição da individualidade humana ocorre mediante um libertar-se de tudo o que esteja para além do homem, libertar-se de tudo o que pode subjugar-lo. O homem é o *Único*, o eu-proprietário.

De fato, o próprio Stiner afirma, no primeiro capítulo da obra *O único e a sua propriedade*, que a vida humana consiste na busca do auto-encontro e da auto-conquista. Ele vê-se lançado no mundo sem nenhuma orientação. Neste mundo, ele defronta-se com objetos que se rebelam contra sua própria existência. “Assim sendo, e porque tudo *está centrado em si mesmo* e ao mesmo tempo entra em colisão com todo o resto, a *luta* pela auto-afirmação é inevitável.” (STINER, 2009, p. 15).

Stiner descreve o processo de desenvolvimento da individualidade ou do Eu. Enquanto criança, o homem está preso ao mundo das coisas, mede força com os objetos materiais para daí sentir-se seguro no mundo. Pouco a pouco, a criança vai desvendando tudo o que antes era inquietante e assustador e nesse momento “já não recuamos, atemorizados, diante daquilo que nos incutia medo e respeito, mas ganhamos *coragem*.” (STINER, 2009, p. 16). Ao desvendar a razão de ser das coisas e ver-se como superior diante delas, atingindo um estado de ataraxia, o homem descobre-se como ser de *espírito*. Agora ele não mais travará uma luta com as coisas, mas com a razão. Essa luta contra a razão dá início a uma nova fase da existência humana: a juventude. É a fase do encontro do homem consigo mesmo, isto é, a fase do *espírito*.

Espírito é o nome do primeiro encontro com nós mesmos, da primeira desdivinização do divino, ou seja, do inquietante, dos fantasmas, dos “poderes superiores”. Agora o novo sentimento de juventude, este sentimento que nos confirma em nós, não se deixa impressionar facilmente: o mundo caiu em descrédito porque estamos acima dele, somos *espírito*. (STINER, 2009, p.17).

Nesta fase espiritual do homem, tudo o que é terreno é desprezado, inclusive os demais homens. É uma idade idealista, na qual tudo o que vale são as “coisas do espírito”. Passa-se a um ponto de vista celestial e a um comportamento espiritual.

Enquanto a criança esbarrava nas leis do mundo, naturais, as ações do jovem esbarram nas objeções do espírito, quer dizer, na *consciência*. É este quem dita as regras de ação. Como outrora o homem era guiado pelas ordens dos pais, agora ele abandona-se aos mandamentos do pensamento.

Ao descobrir-se como ser espiritual, a tarefa do homem é buscar a riqueza de espírito, já que sua espiritualidade não é perfeita e acabada. Todavia, nessa condição, o homem volta a perder-se, tornando-se um súdito do *espírito perfeito* ao qual aspira. Diz Stiner: “Mas, com isso, eu, que mal tinha acabado de me encontrar como espírito, volto logo a perder-me, inclinando-me perante o espírito perfeito, que não é meu, mas de um *além*, e caio assim em um sentimento de vacuidade.” (STINER, 2009, p.19).

Esse sentimento de vacuidade, de perda, que o homem sente, ao descobrir-se como espírito imperfeito, dá ensejo para que se comece uma terceira e nova fase de sua existência, a vida adulta. Nesta, o homem retorna ao mundo e olha-o tal como ele é, não lhe interessando moldá-lo de acordo com seus ideais. Enquanto permanece como ser espiritual, o homem perde de vista o campo da ação e ao tentar encontrá-lo tenta apenas concretizar nele seus pensamentos. É o homem como *corpo*, como espírito corpóreo que pode encontrar em si mesmo o prazer. O jovem só podia encontrá-lo no espírito perfeito, universal, absoluto, mas ao qual não podia ascender. O adulto encontra uma satisfação total do seu ser, uma satisfação de todo o indivíduo. Seus interesses passam a servir ao seu *ego*. “Os rapazes só tinham interesses *não intelectuais*, isto é, sem pensamentos nem idéias; e os jovens, apenas interesses *espirituais*; o homem tem interesses que se prendem com o corpo, pessoais, egoístas.” (STINER, 2009, p. 21). Agora o homem encontra-se como *eu-proprietário*, isto é, como criador das idéias, dos pensamentos, e não mais como seu objeto a serviço do espírito.

Na fase dos espíritos, fiquei cheio de idéias até por cima da cabeça, de onde elas, aliás, tinham nascido: como fantasias febris, giravam à minha volta e assustavam-me com seu terrível poder. As idéias tinham ganho *corpo* em si mesmas, eram espectros, tal como Deus, o imperador, o papa, a pátria etc. Se eu destruir sua corporalidade, assimilo-a à minha e digo: só eu tenho corpo. E então tomo o mundo como aquilo que ele é para mim, como o *meu* mundo, a minha propriedade: eu sou a referência única de tudo. (STINER, 2009, p. 21-22).

O eu-proprietário rejeita o mundo das idéias, toda realidade extra-mundana que possa exercer algum poder sobre ele. O homem na fase adulta é o egoísta que põe seus interesses pessoais acima de qualquer coisa, seja ideal, seja material.

O que se segue, na obra stirneriana acima mencionada, não passa da tentativa do neo-hegeliano em determinar progressivamente as três fases da vida humana. No capítulo 2, por exemplo, Stirner explicita como as fases da infância e da juventude, a primeira presa ao “mundo das coisas” e a segunda presa ao “mundo do espírito”, revelam-se, respectivamente, na antigüidade e na modernidade. Ele assevera que os Antigos deveriam ser propriamente chamados de “crianças”, pois, para eles, a verdade era o mundo, ou seja, “os Antigos viviam na convicção de que o mundo e as relações mundanas (por exemplo, os laços de sangue naturais) eram o verdadeiro, ante o qual o eu impotente teria de se vergar.” (STINER, 2009, p. 24). É no mundo cristão que a idéia da verdade do mundo é negada. Para o cristão, o mundo é desprovido de valor, é pura mentira. O que tem valor é o espírito. Os homens devem aspirar as coisas espirituais, pois nelas está a verdade.

Foi o próprio mundo antigo, todavia, quem gestou sua negação e trabalhou “no sentido de transformar sua verdade em mentira.” (STINER, 2009, p. 25). Foram os sofistas os iniciadores dessa inversão. Para eles, o espírito é a verdadeira arma do homem contra o mundo. Eles exortavam as pessoas a usarem o entendimento para superarem as artimanhas, as determinações da realidade. Porém, o espírito, na compreensão sofista, ainda não é puro, absoluto, mas é um *meio* de confronto com o mundo. Sócrates é quem torná-lo-á absoluto, mediante a purificação do coração.

De fato, se o coração não se libertasse de seus impulsos naturais, mas permanecesse dominado pelos conteúdos mais contingentes é, em sua *avidez* sem crítica, sujeito ao total domínio das coisas, não sendo mais que um vaso para os mais diversos *apetites*, então o livre entendimento acabaria inevitavelmente a serviço do “mau coração”, justificando tudo aquilo que o coração corrupto desejasse. (STINER, 2009, p. 25).

O homem, portanto, na orientação socrática, não deve apenas utilizar o entendimento, mas saber qual *causa* ele está a servir (ação moral). Segundo Stirner, essa é a segunda fase da libertação intelectual da antigüidade.

Os cétricos levaram a cabo a obra iniciada por Sócrates, esvaziaram o coração humano de qualquer conteúdo, de qualquer forma de interesse mundano e criaram as condições para a sua total espiritualização.

Enquanto o ser humano se deixar envolver pelo movimento do mundo e por sua relação com ele – e isso acontece até o fim da Antigüidade, porque seu coração ainda tem de lutar pela libertação das peias mundanas – não será ainda espírito, porque o espírito é sem corpo e não tem ligação com o mundano e com o corpóreo: para ele, não existe mundo nem dependência da

natureza, mas tão-somente espiritualidade e relações espirituais. Por isso o homem teve de tornar-se primeiro frio e despreocupado, completamente independente, tal como a cultura cética o apresenta, tão indiferente em relação ao mundo que nem sua derrocada o afetava, antes de poder sentir-se privado do mundo, ou seja, espírito. É este o resultado do gigantesco trabalho dos Antigos: o ser humano passa a tomar consciência de si como ser sem ligações e sem mundo, como *espírito*. (STINER, 2009, p. 28).

Essas duas fases da libertação antiga, o entendimento e o coração, apresentam-se de forma acabada no cristianismo. Nada mais adequado, haja vista o cristianismo se ocupar exclusivamente com o espiritual. Até mesmo quando se volta para o mundo, o cristão está a procurar as marcas do espírito (de Deus). O seu prazer, a sua satisfação, está no espírito, no pensamento. Por isso as adversidades do mundo não o perturbam. Sua ação é sempre um pensar. Para Stirner, é esse modo espiritual de encarar a existência que os modernos herdaram do mundo cristão. Para eles, o homem é pensamento. “Penso, logo existo” (Descartes).

Na modernidade, a vida é apartada das coisas. O homem “não vai já buscar seu alimento na natureza, mas ‘vive apenas de pensamentos’, e por isso deixou de ser um ‘viver’ para se tornar... um *pensar*.” (STINER, 2009, p. 31).

Contudo, Stirner mostra como os pensamentos tornam-se alheios ao seu criador, o homem. Os homens passaram a ser dominados pelo espírito. Nesse ínterim, Stirner critica os filósofos modernos por estes terem criado um mundo de idéias independentes do homem. É o caso dos pensadores críticos alemães e dos conhecidos filósofos idealistas alemães. O que todos fizeram foi transformar objetos existentes em objetos pensados, os quais passaram a se impor de modo independente ao indivíduo.

O intuito central da filosofia de Max Stirner é abolir toda entidade que esteja acima, independente, e que subjugué o indivíduo, o eu. Isso ocorre na fase adulta da vida humana. Para Stirner, somente quando o indivíduo reduzir o espírito a uma mera fantasmagoria, a um mero ente abstrato, sem vida, e não mais admitir seu poder sobre si, ele poderá tornar-se o verdadeiro eu, usando de seus próprios interesses como bem lhe agrada. Portanto, o verdadeiro homem, na perspectiva stirneriana, é o homem egoísta, individualista, criador de sua causa, enfim, o proprietário do mundo das coisas e do espírito.

Na segunda parte de *O único e a sua propriedade*, Stirner apresenta essa existência individualista do homem. Este é a sua própria referência. Sua liberdade começa dentro de si e só depende de si. Ora, a liberdade consiste sempre em livrar-se de algo que o indivíduo não quer, mas não numa forma abstrata de ser livre, ou seja, numa liberdade absoluta. Há coisas das quais o eu não quer se ver livre, coisas que lhe satisfazem. As coisas das quais pretendem

se livrar é sempre em vista do próprio bem do indivíduo. Isso quer dizer que é a individualidade, o eu (egoísta) que é tomado como medida na busca da liberdade. A conclusão de Stirner é que não existe a liberdade fática, real. O que existe é apenas o eu. Portanto, o homem deve torna-se proprietário de si, saber-se, conhecer seus anseios, o que realmente deseja. É somente na posse de si que o homem é livre. Por isso, Stirner afirma: “Não tenho nada contra a liberdade, mas desejo que tenhas mais do que liberdade; o que tu precisas não é apenas te *libertar* do que não queres, mas ainda *ter* aquilo que queres, ser não apenas ‘homem livre’, mas também ‘o eu-proprietário.’” (STIRNER, 2009, p. 202).

Há, portanto, uma diferença entre liberdade e individualidade, ou que Stirner chama de “singularidade-do-próprio”. A liberdade está sempre referida a algo externo. Podemos ser livres de muitas coisas que não nos agrada, mas não de tudo. Por isso, “a liberdade vive apenas no reino dos sonhos!” (STIRNER, 2009, p. 204). Já a singularidade-do-próprio é a própria existência e essência do eu.

Meu próprio (mein eigen), sou-o em cada momento e em todas as circunstâncias, desde que saiba ter-me e não me entregar aos outros. Não posso verdadeiramente *querer* ser livre porque isso não é coisa que eu possa fazer ou criar: só posso desejá-lo e... aspirar a isso, porque se trata de um ideal, de um fantasma. Os grilhões da realidade deixam a cada momento marcas profundas em minha carne. Mas eu continuo a ser *meu*. Escravo de um senhor, só penso em mim e em minha vantagem; é certo que suas pancadas me atingem, não estou *livre* delas, mas só as suporto para *benefício meu* [...] Contudo, como não me perco de vista, nem a mim nem a meu interesse, não deixo passar a próxima boa oportunidade para pisar o senhor de escravos. Minha *libertação* dele e de seu chicote será então apenas a consequência de meu egoísmo anterior [...] Porém eu era eu próprio, *meu próprio*, completamente, por dentro e por fora. (STIRNER, 2009, p. 204).

Se o indivíduo realmente quer se ver livre, a única fonte de tal liberdade será o eu, que subsiste a tudo e é pressuposto por tudo. Por exemplo, se o homem obedece aos mandamentos de Deus, é pelo bem do eu e por sua salvação que o faz. É como individualidade única, eu-proprietário, que o homem bane qualquer poder superior e estranho a si, quer dizer, no “único” é dissolvido o mundo do espírito, dos pensamentos absolutos. Do mesmo modo, o único abole o “mundo das coisas”. Sendo assim, ele é a síntese entre ambos, ou seja, é nele que a oposição entre real e ideal tem seu termo.

4.2.2 Marx e a crítica a Stirner

Para Marx, a obra *O único e a sua propriedade* não passa de uma contínua repetição do que Stirner expôs no primeiro capítulo, ao apresentar as fases da vida do homem, conforme vimos. As figuras apresentadas posteriormente (os antigos, os modernos, o negro, o mongol e o caucasiano e as três formas de liberalismo) são apenas novas formas de representação da criança, do adolescente e do homem adulto. Ainda segundo Marx, essas figuras não representam o *homem real*, verdadeiro, corpóreo, social, mas são meras fases de desenvolvimento da consciência.

Stirner é acusado por Marx de mistificador e falso dialético. Ele apresenta misteriosamente o processo de desenvolvimento do indivíduo utilizando-se de artifícios pretensamente dialéticos, os quais não possuem uma logicidade razoável.

Desse modo, não ficamos sabendo de que forma o adolescente chega a tomar o mundo “tal como ele é”, tampouco vemos nosso santo dialético fazer a transição do adolescente ao homem, mas apenas somos informados de que cabe ao “*Isto*” executar esse serviço e “separar” o adolescente do homem. (MARX & ENGELS, 2007, p. 128).

Marx está a se referir do “*Isto*” que aparece no escrito de Stirner quando este se reporta à passagem do adolescente ao homem: “*Isto* faz que o *homem* se separe do adolescente.” (MARX & ENGELS, 2007, p. 128). Segundo Marx, o “*Isto*” é um recurso artificioso de Stirner para dar uma aparência lógica, coesa às suas idéias.

Ao desenvolver a supracitada passagem do jovem ao adulto, Stirner mostra que o primeiro criou fantasias delirantes e que o segundo destruiu tais fantasias, ou seja, pôs abaixo os poderes, as entidades estranhas que o subjogavam, vendo-se agora como o seu criador. Liberto, o homem volta-se para o mundo e busca apreender a sua estrutura e agir de acordo com ela.

Em termos práticos, Marx chama-nos a atenção para a nova espécie de poder que o homem terá de enfrentar, agora que atingiu a fase adulta. Não mais o poder das fantasmagorias de sua imaginação, de seus pensamentos (Deus, imperador, pátria, Estado etc.), mas o poder do próprio mundo sobre si. Stirner não aborda essa forma de poder, que para Marx é fundamental. Como o homem está inserido num mundo efetivo, que, embora produzido por si, torna-se-lhe alheio e hostil, ele está suscetível ao seu poder. Desse modo, Marx exemplifica a relação do homem com a realidade considerando uma das figuras que, para Stirner, é produto do pensamento, o imperador: “Com o desaparecimento da corporeidade *fantasmagórica* do imperador, desaparece para ele não a corporeidade mas sim o caráter fantasmagórico do imperador, cujo poder ele pode agora, enfim, apreciar em toda a

sua extensão.” (MARX & ENGELS, 2007, p.130). O homem stirneriano, portanto, defrontou-se apenas com as suas opiniões pessoais. Conseqüentemente, ao passar da fase juvenil para a adulta, ele só destruiu a forma imaginária e fantasmagórica assumida por suas idéias. Na verdade, ele “nem sequer *tocou* nessas idéias, na medida em que elas expressam relações *reais*. Longe de ter se tornado senhor das idéias, somente agora ele se tornou capaz de chegar às ‘idéias.’” (MARX & ENGELS, 2007, p. 131). Nessa perspectiva, é uma falsa pretensão de Stirner ter feito do adulto senhor do mundo. Porém, Marx adverte que esse homem “livre”, dono de si, continua sob o jugo do poder do mundo que é independente do seu querer. Na realidade mundana, existem “poderes práticos estranhos, independentes do indivíduo isolado e até do conjunto dos indivíduos, poderes que se colocam acima das pessoas.” (MARX & ENGELS, 2007, p. 240). Stirner, portanto, não foi capaz de emancipar o homem, mas apenas o pôs em nova sujeição.

Expostas essas abstrações stirnerianas, Marx chega a algumas conclusões:

1. As diferentes fases da vida do indivíduo, suas autodescobertas, não passam de determinadas relações da consciência. Stirner não se ocupa do homem real. “Aqui, portanto, a vida do indivíduo se resume à diversidade da *consciência*. Naturalmente, as modificações físicas e sociais que ocorrem com os indivíduos e que produzem uma consciência modificada não guardam nenhum interesse para Stirner”;

2. Stirner, ao abstrair da vida física e social do indivíduo, perde de vista determinados fatores que influenciam o desenvolvimento desse mesmo indivíduo, tais como as épocas históricas que ele está inserido, a nacionalidade, a classe social, entre outros. Ele deixa que esses elementos ajam cada qual ao seu modo. No que tange às classes sociais, por exemplo, ao não se atacar sua estrutura real, admite que a consciência da classe dominante exista como a consciência natural da sociedade;

3. Stirner confunde as ilusões que os homens criam com a própria vida desses mesmos homens e

4. o homem é, na filosofia de Stirner, o senhor do mundo, coisa que, de fato, ele não é nem na imaginação, conforme Marx.

A história do homem, do ponto de vista de Stirner, parece seguir um plano estabelecido por toda a eternidade. As influências das relações histórico-sociais não são tomadas em consideração. Como nos diz Marx:

A história se torna, assim, uma mera história de idéias ilusórias, uma história de espíritos e fantasmas, enquanto a história real, empírica, que constitui o

fundamento dessa história de fantasmas, só é explorada a fim de produzir os corpos para esses fantasmas; dela são tomados de empréstimo os nomes necessários para vestir os fantasmas com a aparência da realidade [*realität*] (MARX & ENGELS, 2007, p. 134).

Vejamos como Stirner concebe a história da antigüidade. As relações reais, práticas, não são abordados por ele. Marx afirma que o mundo antigo se desintegrou em decorrência de conflitos reais. O sintoma dessa desintegração é o cristianismo. Isso significa que os antigos deixam de buscar a verdade no mundo (no seu mundo), o qual, para eles, não faz mais sentido, e voltam-se para o espírito, o novo santuário da verdade. Stirner, contudo, faz desse sintoma a causa material do colapso do mundo antigo. Desse modo, São Max nos faz acreditar que a própria antigüidade buscou a sua negação, ou seja, o cristianismo. Assim, Stirner transpõe de forma ilógica e forçosa o fosso que separa o “mundo das coisas” do “mundo do espírito”. Consoante Marx, Stirner não faz outra coisa senão pôr os fatos de cabeça para baixo, faz que a história material seja produzida pela história ideal. (MARX & ENGELS, 2007, p. 141).

O mesmo ele faz com a história dos modernos, não apreende a existência desses em sua conexão histórica com o “mundo das coisas”. Isso mesmo, com o “mundo das coisas”! Mas o “mundo das coisas” não é o que caracteriza a busca dos antigos? Para Marx, não é bem assim. Ele afirma que, de um certo ponto de vista, as caracterizações das histórias antiga e moderna podem ser invertidas. A antigüidade pode ser concebida como idealista, no sentido de que os antigos representam o *citoyen*, ou seja, o homem alegórico. Já a modernidade pode ser concebida como realista, pois o homem moderno representa o *bourgeois*, o homem prático, real ou, como diz Marx, o amigo do comércio. Nessa perspectiva, Stirner realiza abstrações sobre a história dos modernos, do mesmo modo como o faz com a história dos antigos. Nas palavras de Marx:

Tendo conferido à história dos modernos a mesma direção por ele conferida à história dos antigos, São Max pode, então, facilmente “demonstrar” nela “um curso similar àquele seguido pela antigüidade” e passar da religião cristã à filosofia alemã moderna com a mesma rapidez com que passara da filosofia antiga à religião cristã. (2007, p. 148).

Marx não hesita em concluir que a história, tal como Stirner a expôs, é apenas a história do homem espiritual. Por esse motivo, São Max dá à história orientações únicas, tomando seus resultados como tarefas pré-determinadas desde sempre. E ironiza Marx:

É o que ocorre, por exemplo, quando se diz que a verdadeira “tarefa” que o sistema da propriedade fundiária “desde sempre se propôs” foi substituir os

homens por carneiros, uma conseqüência que, recentemente, se tornou manifesta na Escócia etc.; ou, ainda, que a proclamação da dinastia dos Capetos, “na verdade, desde sempre propôs-se” conduzir Luís XVI á guilhotina e o Sr. Guizot ao Ministério. O que importa é proferir essas palavras num tom solene, sagrado, sacerdotal, respirar fundo e então exclamar: “Agora, finalmente, pode-*Se* declarar.” (2007, p. 235).

Homem e história, portanto, são apenas *proclamados* por Stirner, e não produto de um conjunto de relações, de conflitos, da própria atividade humana. Na história stirneriana não aparece homem algum, mas apenas o ideal deste; nesse sentido, o homem perde sua historicidade. Quer dizer, Stirner não considera a relação real do homem com a natureza, com a indústria e com os demais homens, mas apresenta, exclusivamente, a relação fantástica do homem com essas realidades.

Quanto ao Eu, a síntese “dialética” do processo de desenvolvimento do indivíduo, diz Marx: “não é um Eu ‘corpóreo’, gerado de modo carnal por homem e mulher, que não necessita de construções para existir; ele é um ‘Eu’ gerado intelectualmente por duas categorias, ‘idealismo’ e ‘realismo’, uma mera existência ideal.” (2007, p. 235).

Por fim, um último equívoco de Stirner, elencado por Marx, é quanto ao ponto de partida da compreensão do indivíduo. Para Stirner, os indivíduos sempre partem de si mesmos. Conforme Marx, entretanto, esse ponto de partida deve ser marcado por circunstâncias específicas, concretas, quais sejam, a divisão do trabalho, o modo como os homens produzem as condições materiais da sociedade e como convivem dentro dessa relação. Sob este aspecto, mais uma vez Stirner se apresenta como dogmático, privilegiando determinados aspectos, características individuais, atribuindo-as, arbitrariamente, ao homem, como se tais aspectos pertencesse-lhes desde sempre. Marx prefere privilegiar o aspecto histórico do homem. Nesse sentido, a análise marxiana tem por fundamento a própria história, as condições materiais de vida dos indivíduos em estágios determinados do seu desenvolvimento histórico. Assim, enquanto para Stirner “o princípio da vida ou da sociedade” cria “a vida social, toda civilidade, toda fraternização e tudo o mais”, para Marx, é a própria vida, a sociedade, que cria os princípios. (2007, p. 241).

4.3 Marx e Feuerbach: A Crítica à Antropologia da Sensibilidade

4.3.1 Feuerbach e a antropologia da sensibilidade

O debate de Feuerbach com a Teologia e a Filosofia Especulativa é o pano de fundo frente ao qual se desenvolve sua *antropologia da sensibilidade*. Tanto a Teologia quanto a Filosofia Especulativa moderna, especialmente a hegeliana, à qual Feuerbach dedica boa parte das suas objeções, conceberam o homem como um ser essencialmente espiritual. Ao criticar essas concepções, o filósofo de Landshut resgata o homem real, sensível, cujo fundamento é a natureza. Esta, para ele, possui autonomia e primazia ante a razão. Nessa perspectiva, o homem não pode ser pensado fora da realidade material, pois é visto como um ser natural, sensível.

Feuerbach pretende realizar uma reforma da filosofia, pondo no lugar da especulação, das abstrações filosóficas dos sistemas modernos, cujas formulações não passam de uma racionalização da Teologia, de querelas banais, de arbitrariedades, uma nova filosofia que corresponda às exigências da humanidade, uma filosofia com força positiva, por ser negativa, isto é, uma filosofia nova que traz em si a negação dos diversos sistemas filosóficos precedentes. Uma filosofia que não corresponde às necessidades históricas dos homens é uma reação ao desenvolvimento da própria humanidade. Conforme Feuerbach, os sistemas filosóficos da modernidade foram uma espécie de reação, mostraram-se insuficientes, porque não corresponderam às reais exigências da humanidade; tais sistemas restringiram-se a especulações sobre realidades abstratas, extramundanas. A verdadeira filosofia, nos moldes como é concebida pelo *materialismo* feuerbachiano, é aquela que tem a exigência do futuro, que é movimento para a frente, que acompanha as exigências dos homens concretos; (FEUERBACH, 1988, p.13-14) é aquela que penetra no coração do homem (FEUERBACH, 1988, p. 14), que torna-se humana. O coração simboliza a *sensibilidade*; nesse sentido, a verdadeira filosofia funda-se na sensibilidade (na natureza e no homem real) e não na abstração (no espírito e no homem teórico).

O homem moderno, segundo Feuerbach, é o homem prático, com interesses diversos daqueles religiosos; é o homem da ciência, da arte e da indústria. Novos homens exigem uma nova filosofia, pois esta é produto daqueles. Esses novos homens fundam “uma época nova, fundam a necessidade de uma filosofia nova, não mais cristã” (FEUERBACH, 1988, p. 14-15), isenta das especulações teológico-filosóficas. Desse modo, Feuerbach afirma:

Para o lugar da fé, entrou o descrença; para o lugar da Bíblia, a razão; para o lugar da religião e da igreja, a política; a terra substituiu o céu, o trabalho substituiu a oração, a necessidade material o inferno, o homem o cristão. (1988, p. 16).

Feuerbach, portanto, mostra que o divino (Deus) foi substituído pelo mundano (homem) e, com isso, funda-se o *princípio supremo* sobre o qual se ergue o novo espírito da humanidade. Esse princípio é o *ateísmo*, que significa o abandono de qualquer entidade absoluta distinta do homem e o reatamento dos laços que ligam os homens entre si. Feuerbach pretende fazer com que o homem retome a sua *consciência genérica*, a qual lhe foi alienada pela Teologia. Esta elevou as determinações humanas à abstração e, com isso, criou um ser espiritual distinto do homem, seu criador, do qual passa, supostamente, a depender a sua existência. Na religião, esse ser espiritual, supremo, providencia tudo o que a humanidade necessita. “Por isso, o homem não precisa do homem; tudo o que ele deve receber de si ou dos outros recebe-o imediatamente de Deus. Confia em Deus, não no homem.” (FEUERBACH, 1988, p. 16).

Ao pretender retirar a religião da vida humana, Feuerbach confia aos indivíduos politicamente organizados (o Estado), os quais se reúnem entre si pela razão de que não mais creem em nenhum Deus, o papel de providenciador dos meios necessários à sobrevivência da humanidade. Dessa forma, o Estado se origina da desconfiança em Deus e da crença do homem como Deus do homem. Daí pode-se compreender o apelo de Feuerbach para que a *política* torne-se a religião da humanidade.

No Estado, as forças do homem separam-se e desenvolvem-se para, através desta separação e sua reunificação constituírem um ser infinito; muitos homens, muitas forças, constituem uma só força. O Estado é a soma de todas as realidades; o Estado é a providência do homem. No Estado, os homens representam-se e complementam-se uns aos outros – o que eu não posso ou sei, outro o pode. Não existo para mim, entregue ao acaso da força da natureza; outros existem para mim, sou abraçado por um círculo universal, sou membro de um todo. O Estado verdadeiro é o homem ilimitado, infinito, verdadeiro, completo, divino. (FEUERBACH, 1988, p. 17).

Chego, desse modo, ao âmago da filosofia feuerbachiana, que pode ser sintetizada na assertiva *a teologia é antropologia*. (FEUERBACH, 1988, p. 19). Todos os atributos de Deus nada mais são do que atributos humanos tornados universais e postos acima do homem. Desse modo, Deus deixa de ser a gênese do homem e torna-se seu produto. É nessa inversão que consiste a crítica de Feuerbach à Teologia. Esta, enquanto teorização das religiões, tem a pretensão de elaborar uma concepção de mundo que torne compreensível ao homem a realidade que o circunda e a sua posição nesta. Tal concepção é fundada em um ser transcendente, isto é, a Teologia sustenta que foi Deus quem criou e mantém o universo, de uma forma livre e direta. Nesse sentido, para o teólogo, “o mundo e o homem atestam que não

têm em si mesmos nem seu princípio primeiro nem seu fim último, mas que participam do ser em si, que é sem origem e sem fim.” (CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, 2001, p. 24).

Em suas *Preleções sobre a Essência da Religião*, Feuerbach expõe sua doutrina nos seguintes termos: “teologia é antropologia, ou seja, no objeto da religião se expressa nada mais do que a essência do homem, ou: o deus do homem não é nada mais que a essência divinizada do homem.” (1989, p. 23).

Disso podemos apreender, por exemplo, a diferença entre *politeísmo* e *monoteísmo*. O primeiro é a crença pagã em vários deuses, enquanto o segundo é a crença judaico-cristã em um único Deus. Entretanto, essa diferença é simplesmente a diferença entre o homem pagão e o cristão. O pagão é nacionalista, portanto, limitado; já o cristão é cosmopolita, daí seu deus ser universal, um único deus para toda a humanidade. (FEUERBACH, 1989, p. 24). Portanto, “o deus cristão, assim como o pagão, surgiu no homem a partir do homem. É apenas um deus diverso do deus pagão porque também o homem cristão é diverso do pagão.” (FEUERBACH, 1989, p. 25).

Todavia, Feuerbach reconhece que, em sua doutrina antropológica crítica, havia uma lacuna que deveria ser preenchida para evitar-se mal entendidos. Ele percebeu que havia ignorado uma realidade fundamental, anterior ao próprio homem: a *natureza*. Dessa forma, em *A Essência do Cristianismo* (1841), Feuerbach faz surgir do nada a essência do homem, fazendo parecer que ele tem em si mesmo o fundamento de sua existência. Porém, ao reconhecer seus limites, o filósofo afirma que “o homem não se fez por si mesmo, que ele é um ser dependente, surgido, logo tendo fora de si o fundamento de sua existência, mostrando a si mesmo e sobre si um outro ser.” (FEUERBACH, 1989, p. 26). Esse outro ser é a natureza. Sem ela, a existência humana torna-se impossível e sua essência não pode ser concebida.

Com este salto, Feuerbach não mais explica a realidade, deus ou a religião com base no homem, mas a partir da natureza. Nesta perspectiva, diz ele que, se antes havia resumido sua filosofia na sentença *a teologia é antropologia*, agora esta síntese amplia-se, pois nela é acrescentada a *fisiologia*, ou seja, que Deus pode ser explicado por meio das leis físicas naturais. Dessa forma, Feuerbach defende a natureza como *fonte originária* de tudo. Portanto, ela não foi criada nem tampouco é conduzida por um ser do além, mas por suas próprias leis físicas e químicas; ela possui uma mecânica própria, uma ordem imanente, dentro da qual está contida também a desordem. É neste contexto de tensão entre ordem e desordem, de relação de forças que surge e desenvolve-se a vida. Feuerbach aparece como o filósofo que resgata a natureza da condição de criatura à condição de *ser primeiro*, incriado e necessário. Assim, a

natureza não precisa de nenhum outro ser para organizá-la, um ser além dela, que, na verdade, para o filósofo, não existe: “é conseqüência de minha doutrina que não existe nenhum Deus, ou seja, nenhum ente abstrato, supra-sensível, diverso da natureza e do homem, que decide sobre o destino do universo e da humanidade a seu bel-prazer.” (FEUERBACH, 1989, p. 29).

Do mesmo modo que a Teologia, a Filosofia Especulativa põe fora do homem a sua essência e concede um caráter objetivo ao seu pensamento. Por isso que Feuerbach a denomina de Teologia racionalizada (FEUERBACH, 1989, p. 39) ou Teologia especulativa. (FEUERBACH, 1989, p. 19). A filosofia hegeliana é, para Feuerbach, um mero movimento do puro conceito, sendo alheia ao ser sensível. Na filosofia de Hegel, a realidade não transcende o campo do abstrato, realizando um movimento em torno do pensamento lógico. A imediaticidade do mundo restringe-se apenas a uma determinação da idéia.

Em Hegel, a natureza, a sensibilidade, aparecem somente como determinações mais pobres do espírito; a matéria torna-se predicado do absoluto. A filosofia de Feuerbach, ao contrário, inverte a relação sujeito-predicado como exposta pela Filosofia Especulativa. Sobre esse aspecto, o seu objetivo é “fazer sempre do predicado o sujeito e fazer do sujeito o objeto e princípio – portanto, inverter apenas a filosofia especulativa de maneira a termos a verdade desvelada, a verdade pura e nua.” (FEUERBACH, 1989, p. 20). Isto é, a natureza, a sensibilidade tornam-se o sujeito, sem o qual o Espírito absoluto não passa de um simples nome.

Na *Fenomenologia do Espírito*, Hegel apresenta a arte, a religião e a filosofia como manifestações e realizações do Espírito absoluto. Feuerbach questiona-o: como é possível separar a arte, a religião e a filosofia do homem real, ou seja, da sensação, da fantasia, da intuição e da pensamento humano? Hegel realiza essa separação e, ao fazê-la, ele retorna, segundo Feuerbach, ao antigo ponto de vista da Teologia, colocando o Espírito como um ser distinto do homem, “como um fantasma de nós mesmos existindo fora de nós.” (FEUERBACH, 1989, p.22). E Feuerbach conclui que esse espírito é o espírito defunto da Teologia que assombra a filosofia hegeliana como um fantasma.

A arte é um exemplo que reforça a tese feuerbachiana de que o Espírito absoluto nada mais é do que uma abstração das determinações humanas. A arte é um produto dos sentimentos humanos, ou seja, das suas inquietações provenientes do confronto com a realidade; portanto, ela revela que a verdadeira vida é a vida neste mundo. (FEUERBACH, 1989, p. 23). Quando expressa o divino por meio de suas obras, o artista apenas faz refletir nestas as qualidades do ser determinado e real, do homem. Os gregos, por exemplo, “elevaram-se a plenitude da arte plástica unicamente porque viram na forma humana, de um

modo incondicional e sem hesitação, a forma suprema, a forma da divindade.” (FEUERBACH, 1989, p.23).

Portanto, a filosofia especulativa de Hegel realiza uma abstração do homem e da natureza. Ao contrário, Feuerbach propõe que a filosofia vá à natureza, à sensibilidade, resgatando o homem real. Desse modo, a sensibilidade torna-se o ponto de partida da filosofia. Partindo dessa idéia, Feuerbach desenvolve uma crítica ao começo da filosofia de Hegel.³⁷

Hegel iniciou a sua filosofia sistemática com o indeterminado, o imediato, o ser puro, que não exige nenhum pressuposto. Este ser puro é *positividade*, como unidade de todo ser, afirmação de toda determinidade. Todavia, ele não é determinado e, enquanto tal, é *negatividade*. Portanto, esse ser inicial é não-ser. Cria-se, com isso, uma tensão dialética entre ser e não-ser, a com base na qual o sistema se desenvolve. Dessa tensão, surge o terceiro elemento da tríade inicial da filosofia hegeliana, o devir. Este é, para Hegel, a verdade do ser e do não-ser, o movimento dialético de um para o outro, desfazendo, dessa forma, a indeterminidade de ambos. (CHAGAS, 2006).

Feuerbach vê, no começo dessa filosofia, um movimento do puro pensar abstrato, permanecendo o ser real olvidado, aparecendo apenas como emanção do espírito. Por esse motivo, Feuerbach critica Hegel, ao afirmar que:

O começo da filosofia não é Deus, não é o absoluto, nem o ser como predicado do absoluto ou da idéia – o começo da filosofia é o finito, o determinado, o real. O infinito Não pode pensar-se sem o finito. Podes tu pensar, definir a qualidade, sem pensar numa qualidade determinada? Por conseguinte, o primeiro não é o indeterminado, mas o determinado, pois a qualidade determinada nada mais é do que a qualidade real; a qualidade real precede a qualidade pensada. (FEUERBACH, 1989, p. 24-25)

A verdade, para Hegel, não está no mundo *sensível*. Diante disso, Feuerbach retruca: no caso do aqui da *certeza sensível*, o ser sensível, embora pereça, permanece, pois o seu perecer traz consigo um outro ser sensível. Nesse sentido, a natureza nega e, ao mesmo tempo, põe o ser sensível, ou seja, ela “nega constantemente o ser sensível, o singular, mas refuta simultaneamente esta negação, na medida em que ela põe ou cria um outro existente em seu lugar.” (CHAGAS, 2006) Desse modo, Feuerbach resgata o *status* ontológico da sensibilidade.

³⁷ A este respeito Cf. CHAGAS, E. F. A questão do começo na filosofia de hegel – Feuerbach: crítica ao "começo" da Filosofia de Hegel na Ciência da Lógica e na Fenomenologia do Espírito. *Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos*, ano 2, n. 2, jun. 2005. Disponível em: <<http://www.hegelbrasil.org/rev02b.htm>>. Acesso em: 16 dez. 2006.

Visto desse modo, o ser sensível não pode ser considerado como um predicado do espírito ou como um grau mais pobre da consciência. Uma filosofia que assim age jamais poderá formular um conhecimento verdadeiro sobre a real posição do finito. Tal filosofia é uma contradição porque deduz o finito do infinito, o ser da idéia. Essa atitude conduz à negação do infinito, da idéia, pois é como se admitisse que, sem a finitude, o infinito não pode ser. Então, o finito aparece como a verdade do infinito.(FEUERBACH, 1989, p. 24) Mas, como a filosofia especulativa continua afirmando o primado do espírito, cai em contradição, na qual “o finito é a negação do infinito e, por seu turno, o infinito é a negação do finito.” (FEUERBACH, 1988, p. 24).

Portanto, para Feuerbach, o filósofo deve introduzir na filosofia o *princípio da finitude*, da sensibilidade, que se opõe ao pensamento abstrato. Somente com essa introdução é que a Filosofia tornar-se-á irrefutável, não contraditória, verdadeira, e, sobretudo, uma filosofia que corresponderá às necessidades da humanidade.

Do mesmo modo que na Teologia, na qual o homem é a verdade de Deus, porque as determinações de Deus nada mais são do que as determinações humanas elevadas ao universal, na filosofia especulativa, o finito, a sensibilidade, a natureza são as verdades do espírito, do infinito. Por isso, “a filosofia especulativa tornou-se culpada do mesmo erro que a teologia – ter feito das determinações da realidade ou da finitude determinações e predicados do infinito.” (FEUERBACH, 1988, p. 25). É por esse motivo que Feuerbach clama para que a humanidade abandone as especulações abstratas da filosofia moderna e volte-se para a natureza e o homem, pois ambos são os mistérios da filosofia. Desse modo, Feuerbach conclui:

A nova, a única filosofia positiva, é a negação de toda a filosofia de escola, embora dela contenha em si a verdade, é a negação da filosofia como qualidade abstrata, particular, isto é, escolástica [...] ela é o próprio homem pensante – o homem que é e sabe que é a essência autoconsciente da natureza, a essência da História, a essência dos Estados, a essência da religião [...] que sabe que o ser panteísta, que os filósofos especulativos ou, antes, os teólogos separavam do homem, e objetivavam num ser abstrato, nada mais é do que a sua própria essência indeterminada, mas capaz de infinitas determinações. (1988, p. 32-33).

Em suma, Feuerbach é o arauto de uma nova Filosofia que realiza a humanização de Deus, transformando a Teologia em Antropologia, concretizando as abstrações religiosas. No tocante à filosofia especulativa, nosso filósofo traduz para uma linguagem materialista, sensualista, as formas abstratas, espiritualistas da especulação, e o faz por meio da negação da

filosofia, que é o ápice de toda a modernidade, a filosofia hegeliana. Com essa negação, ele resgata o homem ao seu ser real, isto é, faz que o homem volte a se identificar consigo mesmo.

4.3.2 Marx e a crítica a Feuerbach

Em diversas obras, Marx estabelece um diálogo com Feuerbach, seja assumindo suas posições em prol de uma crítica ao idealismo, seja para expor as limitações do seu materialismo antropológico. No primeiro caso, podemos citar como exemplo as obras *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, na qual Marx, influenciado por Feuerbach, critica a teoria hegeliana do Estado, e os *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, nos quais Marx tece ferrenhas críticas à economia política mediante a reconsideração social do conceito feuerbachiano de alienação. Além dessas obras, podemos citar o ensaio *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução*, ensaio este que tem por pressuposto a crítica de Feuerbach à religião. Contudo, como dito anteriormente, Marx não é um simples assimilador e reproduzidor das idéias do filósofo materialista. Na *Ideologia Alemã* e nas *11 Teses sobre Feuerbach*, ele explicita os limites e critica determinadas considerações do seu companheiro neohegeliano. Início a exposição da crítica marxiana pelas *Teses*.

Na 1ª Tese, e tal idéia é retomada na 5ª Tese, Marx expõe os limites do materialismo em geral e, especificamente, o de Feuerbach. Ele pretende indicar que esse materialismo não passa de uma contemplação do mundo, dos objetos, do homem, que ele não desenvolve o lado ativo destes.³⁸ Desse modo, o materialismo desemboca numa abstração tal qual, ou mesmo maior, a do idealismo. É a isso que Marx se refere quando afirma que o defeito de todo o materialismo, inclusive o de Feuerbach, foi ter apreendido o objeto [*Gegenstand*], a realidade, o mundo sensível, sob a forma de *objeto* [*Objekt*], quer dizer, na forma da contemplação. Para Marx, a atitude correta seria apreender o objeto, a realidade como *atividade humana sensível*, isto é, como *prática*. Assim, a realidade assume seu caráter subjetivo, visto, por seu turno,

³⁸ Na *Ideologia Alemã* essa idéia é desenvolvida nos seguintes termos: “É certo que Feuerbach tem em relação aos materialistas ‘puros’ a grande vantagem de que ele compreende que o homem é também ‘objeto sensível’; mas, fora o fato de que ele apreende o homem apenas como ‘objeto sensível’ e não como ‘atividade sensível’ – pois se detém ainda no plano da teoria –, e não concebe os homens em sua conexão social dada, em suas condições de vida existentes, que fizeram deles o que eles são, ele não chega nunca até os homens ativos, realmente existentes, mas permanece na abstração ‘o homem’...” MARX, Karl. *A ideologia alemã*. Op. cit., p. 32.

pelo idealismo, embora este não reconhecesse a atividade real sensível, mas apenas a atividade do espírito.³⁹

Nesse ínterim, gostaria de chamar a atenção para os conceitos de *objeto* e *atividade*. No texto em língua portuguesa, utiliza-se apenas a palavra “objeto” para referir-se a dois sentidos diferentes que essa palavra assume em língua alemã. Observe-se que o primeiro objeto ao qual Marx se reporta é a *Gegenstand*, ou seja, o objeto como efetividade, que admite a idéia de processo. Assim, o objeto, ou como diz Marx, a realidade – compreenda-se *realidade efetiva* [*Wirklichkeit*] – não pode ser apreendido como uma coisa fixa, imóvel, mas como realidade processual, que inclui a unidade entre espírito e mundo, entre ser e pensar, entre atividade humana e natureza. Já o objeto como *Objekt* é a realidade objetiva, fixa, sobre a qual o sujeito não pode interferir, mas apenas possui uma atitude contemplativa diante dela. Esse *Objekt* pode bem ser entendido como Deus, Idéia ou Espírito, bem como a Natureza na acepção materialista tradicional. Daí podemos compreender porque Marx afirma que o materialismo não apreende a realidade como subjetividade. Somente a realidade efetiva, que admite o processo, a mudança, pode ser uma realidade que une objetividade e subjetividade. Essa é a realidade da qual Marx se ocupa.

Apreendido o conceito de objeto para Marx, posso adentrar ao segundo conceito, que está estreitamente relacionado com o primeiro: a *atividade*. Está é a atividade humana, a prática, a qual se contrapõe a atividade contemplativa, a intuição materialista. Tal atividade produz e modifica a realidade sócio-histórica, bem como a própria realidade natural. Essa atividade é identificada por Marx com a *prática sensivelmente humana*. O termo *prática* difere a atividade marxiana da atividade idealista. Eis porque, na tradição marxista, o pensamento de Marx foi denominado de filosofia ou teoria da *práxis*.

Embora tente resgatar os objetos sensíveis e o homem sensível perdidos pelo idealismo, Feuerbach, por não conceber o homem como ser sensivelmente ativo, entende que o comportamento teórico é a atitude essencialmente humana.

Na 2ª Tese, Marx continua a ressaltar o caráter fundamental da prática, agora relacionada à questão epistemológica da verdade. Para ele, tal questão é de ordem prática.⁴⁰

³⁹ MARX, Karl. Ad Feuerbach. In: *A ideologia alemã*. Op. cit. p. 533.

⁴⁰ “A prática é a prova e a comprovação do pensamento, vale dizer: de sua ‘verdade’, de sua ‘realidade’, de sua ‘força’, de seu ‘caráter terrestre’. Este último termo, *Diesseitigkeit*, emprestado da linguagem corrente, designa a preocupação do cotidiano, o rés-do-chão habitual, ou ainda ‘o aqui em baixo’ (Rubel); é ‘o aquém’ (Badia) do pensamento, com a condição de especificar que este ‘aquém’, por mais modesto que seja, não somente não lhe é exterior e nem sua forma rebaixada, mas igualmente a prova de sua presença e de sua eficácia. O pensamento é uma força material”. Cf. LABICA, Georges. *As “teses sobre Feuerbach” de Karl Marx*. Tradução de Arnaldo Marques. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1990. p. 76-77.

Fora desta, a problemática acerca da verdade não passa de abstrações escolásticas. E o que significa dizer isso? Significa que é na realidade fática, no mundo real, nas relações sócio-históricas que o homem tem de provar “a realidade e o poder, a natureza ceterior [*Diesseitigkeit*] de seu pensamento”.⁴¹ Tal pensamento não pode ser apartado do homem concreto e só pode ser compreendido nas circunstâncias desse mesmo homem. Circunstâncias essas que podem ser modificadas mediante a prática revolucionária, que modifica, conseqüentemente, seu modo de pensar. Por isso que, ao modificar a realidade, o homem tem de ser (re)educado (Tese 3). Portanto, homem e pensamento não são realidades fixas. Permita-me o leitor fazer uma longa citação que esclarece o caráter revolucionário dessas proposições marxianas. Marx

opera uma revolução na teoria do conhecimento, tanto da que se inspira no idealismo quanto a que se inspira no materialismo, na medida em que recusa definitivamente qualquer separação entre sujeito e objeto, quer esta separação seja interna à Idéia (Hegel), condição do conhecimento (Kant) ou princípio ontológico (Feuerbach) [...] o pensamento é da ordem da prática; ele é inconcebível, inapreensível sem ela; ele é *prática*. Pois o homem – os homens, grupos, sociedades [...] portanto do pensamento ou “sujeito pensante”, ele próprio é um ser natural histórico, sujeito-objeto de sua própria evolução-transformação, produtor e produto de um complexo conjunto de determinações. O pensamento separado, cortado [...] pode muito bem se entregar a si mesmo e se contentar com a própria auto-suficiência, nem por isso é menos dependente de uma prática que lhe confere essa ilusão. Que ele seja objetivo – científico e, devido a isso, atento ao sistema de seus conceitos que governam o mundo – ou subjetivo – individual e um presa de um narcisismo flutuando sobre o real –, ele é apenas o reflexo, a derivação, *deste* tempo, *deste* lugar, *desta* aquisição de conhecimentos ou de sentimentos, do imaginário de fantasmas. Para o filósofo, a questão de sua realidade ou de sua irrealidade é somente o esquecimento, lenta e materialmente cavado pela distância face a suas condições de produção. (LABICA, 1990, p.77-78).

Observa-se, portanto, que Marx preserva os elementos do idealismo e do materialismo, desenvolvendo uma teoria dialética do homem, da sociedade, do conhecimento etc. Quanto ao primeiro, o homem, ele não é um mero ser sensível como pensam alguns marxista, mas é um ser efetivo, em processo, possuidor das dimensões sensível e espiritual.

Marx volta-se, a partir da 6ª tese, para a análise da crítica feuerbachiana da religião. Primeiro, ele observa que Feuerbach, ao regatar o homem e atribuir-lhe os predicados de Deus, faz desse mesmo homem um indivíduo isolado ou, no mais, um ser genérico apenas reunido com os demais de modo natural. Para Marx, ao contrário, “a essência humana não é uma abstração intrínseca ao indivíduo isolado. Em sua realidade, ela é o conjunto das relações

⁴¹ MARX, Karl. Ad Feuerbach. In: *A ideologia alemã*. Op. cit., p. 533.

sociais.”⁴² Como Feuerbach não considera o homem no conjunto das suas relações sociais, mas apenas o indivíduo isolado, o ser genérico abstrato (e não o ser genérico-social), ele abstrai do curso da história, ou seja, ele não percebe que a alienação religiosa, que tira do homem sua essência e a põe em um ser sobre-humano é um produto social (Tese 7). É a forma determinada da sociedade que faz o homem alienar-se em Deus.

Ao comentar a 6ª tese, Georges Labica faz o seguinte paralelo entre Marx e Feuerbach, com o intuito de explicitar a ruptura que, nas *Teses*, o primeiro realiza com a filosofia materialista do segundo. Veja o quadro abaixo: (LABICA, 1990, p. 114).

Feuerbach	Marx
Essência humana	Essência real (efetiva)
Indivíduo	Relações sociais
Gênero	História

Enquanto Feuerbach dissolve o elemento religioso na essência humana em geral e define o indivíduo como ser genérico, Marx traz a essência humana para o plano da realidade efetiva, para o conjunto das relações sócio-históricas, no âmbito do qual o homem se realiza enquanto tal.

Nas Teses 8, 9 e 10, Marx faz referência aos limites da propositura sócio-política feuerbachiana. Ao abstrair das condições sociais dos homens, Feuerbach ocorre numa mera contemplação dos indivíduos singulares e da sociedade burguesa. Isso quer dizer que, para o materialista, a sociedade, a fonte do estranhamento religioso – e de todas as demais formas de estranhamento –, permanece inalterada, continua a agir a seu modo, estranhando os homens de si mesmos e dos outros. Feuerbach, portanto, não toca nessa fonte, e por isso permanece no ponto de vista do velho materialismo. Para Marx, essa fonte deve sofrer a ação da *práxis*, com o objetivo de instituir a sociedade humana ou a humanidade socializada, emancipada, o que só é possível com a aniquilamento dos fundamentos da sociedade burguesa. Com essa idéia, Marx conclui as *Teses* afirmando que os filósofos apenas interpretaram o mundo de diversas maneiras e que a tarefa da verdadeira filosofia é agora se ocupar com a transformação desse mundo, ou seja, emancipá-lo (Tese 11).

A verdadeira emancipação, o autêntico resgate do homem, portanto, não ocorre com o resgate do homem de um estranhamento espiritual, mas com seu resgate do estranhamento social, concreto. É nesse sentido que, em *A Ideologia Alemã*, Marx afirma que os sábios

⁴² MARX, Karl. Ad Feuerbach. In. *A ideologia alemã*. Op. cit. p. 533.

filósofos “não fizeram a ‘libertação’ do ‘homem’ avançar um único passo”, (2007, p. 29) pois apenas tematizaram uma forma de estranhamento que, na verdade, nunca manteve o homem escravizado, o estranhamento da autoconsciência. Marx resume com as seguintes palavras os meios de se atingir a verdadeira libertação humana:

só é possível conquistar a libertação real [*wirklich Befreiung*] no mundo real e pelo emprego de meios reais; que a escravidão não pode ser superada sem a máquina a vapor e a *Mule-Jenny*, nem a servidão sem a melora da agricultura, e que, em geral, não é possível libertar os homens enquanto estes foram incapazes de obter alimentação e bebida, habitação e vestimenta, em qualidade e quantidade adequadas. A “libertação” é um ato histórico e não um ato de pensamento, e é ocasionada por condições históricas, pelas condições da indústria, do comércio, da agricultura, do intercâmbio [...] (2007, p. 29).

A tarefa primordial para Marx é revolucionar o mundo, ou seja, é enfrentar e transformar praticamente o estado de coisas encontrado pelos homens na realidade. Feuerbach não privilegiou essa tarefa porque viu o mundo como uma realidade dada imediatamente e sempre igual a si mesma. Em Marx, o mundo é o produto da indústria (entenda-se do trabalho humano), das relações sociais, enfim, um produto histórico, que vai se construindo na medida em que as necessidades humanas são alteradas.

4.4 A historicidade humana em Marx

Certamente, foi possível apreender que a crítica de Marx aos jovens hegelianos consistia no caráter abstrato das filosofias antropológicas destes. O intuito de sua crítica é o resgate do homem histórico-social. Porém, em virtude do embate direto com os pensadores hegelianos, a concepção de historicidade humana em Marx, como expus acima, ficou um tanto quanto dispersa. Portanto, para concluir este terceiro e último capítulo, apresento agora, sistemática e resumidamente, o que Marx compreende por determinação histórica do homem.

O homem se experimenta como ser histórico no conjunto das suas relações sociais de produção. Isso significa dizer que, na produção de suas condições materiais de existência, o homem percebe-se como um ser “para além”, em constante transformação, pois as mudanças nas condições materiais de vida acarretam mudanças no seu ser social, no seu modo de sentir, de querer, em suma, cria no homem novas necessidades, novos desejos, nova espiritualidade, uma nova cultura. As novas necessidades produzidas impulsioná-lo-ão à criação de uma nova realidade, de novas condições de existência que, por sua vez, irão interferir novamente no seu

modo de ser, e isso num processo ininterrupto. Desse modo, na perspectiva marxiana, o homem é um ser permanente, historicamente em construção.⁴³ É precisamente isso que Marx quer dizer quando afirma que

devemos começar por constatar o primeiro pressuposto de toda a existência humana e também, portanto, de toda a história, a saber, o pressuposto de que os homens têm de estar em condições de viver para poder “fazer história”. Mas, para viver, precisa-se, antes de tudo, de comida, bebida, moradia, vestimenta e algumas coisas mais. O primeiro ato histórico é, pois, a produção dos meios para a satisfação dessas necessidades, a produção da própria vida material, e este é, sem dúvida, um ato histórico, uma condição fundamental de toda a história, que ainda hoje, assim como há milênios, tem de ser cumprida diariamente, a cada hora, simplesmente para manter os homens vivos. (MARX & ENGELS, 2007, p. 32-33).

Somente após produzir suas condições materiais de vida, o homem pode reproduzir mediante a relação homem-mulher. Portanto, a existência objetiva na situacionalidade histórica é a condição prévia para a sobrevivência dos indivíduos e, conseqüentemente, para a constituição da sociedade, do Estado etc. E continua Marx:

O segundo ponto é que 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).

Podemos dizer, nessa perspectiva, que a história nada mais é do que a atividade humana que persegue seus fins, isto é, a satisfação das carências materiais e espirituais, a realização do progresso, que implica a melhoria das condições humanas de vida; enfim, o estabelecimento de relações sociais humanizadas (valorização do homem e não do capital), nas quais os indivíduos possam ter acesso aos bens e riquezas produzidas. Portanto, não é a história que utiliza o homem em busca de seu *télos*, como pensava Hegel na *Filosofia da História*, mas é o homem quem se utiliza do palco da história para realizar seus interesses. A história, diz Marx, na *Miséria da Filosofia*, é a transformação contínua da natureza humana (MARX, 1975, p. 51), ou, equivale dizer, a natureza humana é histórica.

⁴³ Não estou aqui fazendo alusão a uma historicidade pobre, fugaz. No processo histórico ao qual me refiro, o homem não é visto como um ser absolutamente indeterminado. Existem determinações do seu ser que permanecem independentemente do modo histórico de produção, da sociabilidade que ele se insere. É o caso das categorias que trabalhei nos capítulos dessa dissertação, quais sejam, a *objetividade*, a *genericidade* e a própria *historicidade*. Tais determinações estão presentes como uma essência inalienável, embora possam variar de acordo com cada época histórica. A genericidade, por exemplo, é uma determinação que faz parte da natureza humana, mas que pode apresentar-se de modo diferente na história, como na modernidade, na qual ela se torna uma genericidade estranhada, o que não se significa dizer que em uma nova forma de organização social, emancipada, essa determinação antropológica não possa assumir um novo modo de expressão.

Para ilustrar essa proposição, apresento o exemplo dos princípios morais. Tais princípios não são eternos, fixados por uma entidade sobre-humana por todo o sempre, como acreditam os judeus e cristãos nos dez mandamentos dados por Deus a Moisés no Monte Sinai. Na verdade, os princípios morais – e mesmo a eticidade – são o produto das relações humanas em determinadas épocas históricas. Portanto, não são marcas do eterno no humano. Na medida em que são transformadas as forças produtivas e, conseqüentemente, o modo das relações sociais, os princípios morais também são transformados, bem como a situação social, a organização política dos Estados, entre outros. Na Grécia Antiga, por exemplo, era moralmente aceitável e respaldada pelo Estado a escravidão, o que, em nossos dias, é moralmente condenável e as leis constitucionais punem severamente quem a pratica.

Muitos poderiam alegar que a escravidão é moralmente condenável, porque existe um princípio universal anterior, aquele que afirma o valor intrínseco do ser humano. Portanto, um princípio fixo que condiciona os princípios históricos. A essa alegação, posso responder simplesmente afirmando que o próprio princípio, tido por universal, que afirma o valor intrínseco do ser humano é também um princípio histórico. Por que é que em determinadas épocas históricas a escravidão era considerada uma ordem social em total conformidade com a natureza humana? Os homens só adquiriram a consciência desse valor intrínseco após séculos de conflitos, de relações concretas, históricas, com o derramamento de sangue, mediante conquistas políticas. Portanto, é um princípio eminentemente histórico.

Outro modo de conceber a historicidade humana é mediante a análise da história da indústria, isto é, a sua existência concreta. Marx afirma que ela não é outra coisa senão o livro aberto das forças humanas fundamentais, a psicologia humana sob a forma sensível. Quer dizer que o homem tem de ser estudado em conexão com os modos históricos da produção social, pois a essência daquele está diretamente ligada à organização deste. É nesse sentido que Marx critica as ciências humanas, principalmente a psicologia, que não apreendem essa conexão fundamental. Desse modo:

A psicologia [...] não pode tornar-se uma ciência real com um conteúdo real. Aliás, que dizer de uma ciência que se afasta com altivez desta parte enorme do trabalho humano e que nem sequer sente como é incompleta, quando toda esta riqueza da criação humana só se exprime para ela através de palavras como necessidade, necessidade geral. (MARX, 1975, p. 59).

Com a concepção da historicidade humana, a filosofia marxiana rompe com a idéia antropológica reinante na sociabilidade contemporânea, a saber, a identificação da essência do homem burguês com a essência humana em geral. Viu-se, no Primeiro Capítulo, que a

sociedade burguesa forja no homem falsas necessidades para forçá-lo ao consumo das mercadorias para, dessa forma, impulsionar a produtividade capitalista. E tais necessidades são postas como necessidades essencialmente humanas, quando, na verdade, são patologia criadas pelo sistema mercantil. O resultado teórico dessa formulação é o surgimento de correntes filosófico-antropológicas a-históricas. Apenas uma leitura histórica do homem pode formular uma teoria crítico-emancipatória verdadeira. Enquanto o homem não for visto como um ser histórico-social, enquanto as teorias filosófico-antropológicas não tomarem tal idéia como pressuposto, não haverá uma autêntica teoria crítica capaz de tematizar adequadamente a tão aspirada emancipação humana.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Mesmo estando ciente de que a problemática referente ao homem não comporta uma centralidade nas discussões do jovem Marx, ficando este espaço ocupado pelo Trabalho e pela Política, ela, ao menos, tem uma significação importante em sua filosofia, ao assumir um papel fundamental na compreensão do caráter emancipatório de seu pensamento, o qual caracteriza-se como *crítico-emancipatório*, na medida em que representa uma ruptura com as condições estranhadas da vida humana; para superar tais condições, Marx precisa de um conceito de homem que lhe sirva de parâmetro para criticar o indivíduo aviltado da sociedade moderna. Desse modo, a filosofia marxiana trata-se, propriamente, de um *Humanismo Realista* (MONDOLFO, 1964, p. 7). Essa denominação me parece adequada, pois expressa bem o modo como Marx formula seu pensamento antropológico, considerando o homem inserido na realidade efetiva, concreta, a qual é transformada mediante o trabalho, na mesma medida em que o homem também é modificado, o que causa, portanto, o processo de evolução histórico-social. Nesse sentido, além de *crítico-emancipatória*, a filosofia de Marx é, em seus fundamentos e como exposição metodológica, um pensamento *histórico-dialético*.

Histórico porque aprecia o homem a partir das condições materiais de sua existência, no conjunto das relações sociais, em um processo ininterrupto de constituição. *Dialético* no sentido de que não parte de uma subjetividade pura, nem tampouco de uma mera análise das estruturas objetivas da realidade, em detrimento do indivíduo, mas considera o modo como as condições concretas da realidade interferem na formação do sujeito e, do mesmo modo, como este age no processo de transformação do mundo. Assim, a filosofia de Marx não pode ser determinada como *materialista*, ao modo da tradição, que faz do homem um ser contemplativo, não admitindo o seu lado ativo. O materialismo caracteriza-se por uma análise *intuitiva* da realidade. Marx, ao contrário, compreende a “realidade material” e a “realidade subjetiva” em um constante intercâmbio. Nesse intercâmbio a atividade humana é fundamental, na medida em que é mediante essa atividade que o homem cria as condições necessárias de sua existência, transforma as estruturas materiais da sociedade e forma sua subjetividade. Marx, portanto,

aspira a considerar o homem em sua realidade efetiva e concreta, a compreender a existência do homem na história, e a história mesma como realidade produzida pelo homem através de sua atividade, de seu trabalho, de sua ação social: no curso dos séculos que se desenvolve o processo de formação e transformação do ambiente em que vive o homem, e se desenvolve o homem mesmo, como efeito e causa de toda a evolução

histórica [...] Esta atividade do homem, que modifica continuamente a situação existente, ao modificar as circunstâncias modifica-se também a si mesma, produz uma transformação interior no mesmo espírito, de tal modo que seu produto volta-se sobre seu próprio produtor. Se verifica uma ação recíproca, um intercâmbio de ações, ou seja, o que Marx chama de “inversão da *práxis*”: o efeito se converte em causa e produz, por meio da modificação de si mesmo, a modificação contínua do homem. (MONDOLFO, 1964, p.7-9).

Assim como o pensamento de Marx não pode ser determinado como materialista, no sentido tradicional, não pode ser também caracterizado como um humanismo, do modo como este foi formulado pelos filósofos deste o século XVI e como é defendido por pensadores mais contemporâneos, tais como Roger Garaudy⁴⁴, Pedro Dalle Nogare, entre outros. Esses humanismos clássicos abordam o homem abstratamente, apartado de suas condições concretas de existência.

Tratar a filosofia de Marx, contudo, como anti-humanista também seria um equívoco, pois este acarreta uma violência absoluta, o que seria a negação de todo o potencial emancipatório da teoria de Marx. Entretanto, uma síntese entre humanismo e anti-humanismo é a forma razoável de considerar o pensamento marxiano no que tange à problemática do humano. Nesse sentido, tal pensamento rompe com um humanismo abstrato, idealista e cristão ao incluir o elemento histórico da produção social. Do mesmo modo, rompe com o anti-humanismo, pois admite os fins humanos do humanismo. Por esse motivo, denominei-o, como expus acima, de *Humanismo Realista*, utilizando uma expressão do marxista italiano, Rodolfo Mondolfo. Ruy Fausto apresenta essa relação dialética, que expressa a Antropologia marxiana, nos seguintes termos:

O humanismo – entendendo por humanismo a filosofia ou a política que põe o homem, o que significa, para que a definição seja rigorosa, aquela que não só visa fins “humanos” (isto é, a que recusa a violência) – o humanismo é na realidade um anti-humanismo (*o humanismo se interverte em anti-humanismo*). Porque “pôr” (*setzen, poser*) o homem, isto é, postula uma prática “humana” (não violência etc.) num universo inumano (o do capitalismo e em geral o de todo o “pré-socialismo”), *implica aceitar* – se tornar cúmplice d’ – *este universo inumano*. O humanismo deve pois ser rejeitado. Mas se a recusa do humanismo significa a necessidade de aceitar a violência, e em geral algo como um princípio “não humano” como ponto de partida (todo o problema está na explicitação desse *não humano*) – ele não implica, como se poderia pensar, conforme a representação corrente, a aceitação do anti-humanismo. Há uma saída para esta falsa alternativa. Mas vejamos primeiro porque o *anti-humanismo* é igualmente inaceitável. É que

⁴⁴ Cf. GARAUDY, Roger. *Palavra de homem*. Tradução de Rolando Roque da Silva. Rio de Janeiro: Difel. 1975; NOGARE, Pedro Dalle. *Humanismo e anti-humanismo: introdução à antropologia filosófica*. 12 ed. Petrópolis: RJ: Vozes. 1990.

se o humanismo, efetuando a posição do homem, se inverte em anti-humanismo, [...] o anti-humanismo não nos pode levar além da violência e do inumano. [...] A resposta que nos permitiria pensar e formular rigorosamente a relação entre meios (necessariamente) inumanos e fins humanos [...] não pode ser, portanto, nem a resposta humanista nem a resposta anti-humanista. Mas a resposta que recorre à idéia de *supressão* (*Aufhebung*) do humanismo. (FAUSTO, 1992, p. 32-33).

Estudar o homem, em Marx, portanto, seja o jovem ou o Marx da maturidade, requer essa leitura dialética, essa *Aufhebung* do humanismo. A filosofia marxiana não pode ser caracterizada simplesmente como um humanismo, nem tampouco como um anti-humanismo, mas como uma filosofia histórico-dialética do homem, que considera os fins humanos das práticas sociais. Porém, não deixa de tematizar os elementos anti-humanos que imperam no sistema sócio-metabólico da propriedade privada, os quais são um limite para a efetivação da liberdade humana. Não se pode simplesmente afirmar o homem numa sociabilidade cujas estruturas são inumanas. Do mesmo modo, não se pode negar essa sociabilidade em favor de uma nova ordem social sem pôr o homem como fim. Assim, a Antropologia formulada por Marx é uma crítica às “filosofias do homem” que tentam solucionar os dilemas da existência humana sem tematizar e atacar as contradições e limites dessa existência no capitalismo. Para a filosofia de Marx,

o problema central é o da existência do homem individual real, que é aquilo que ele faz, e cuja “natureza” desabrocha e se revela na História. Ao contrário de Kierkegaard e outros, porém, Marx vê o homem em sua plena realidade como membro de uma dada sociedade e de uma dada classe, auxiliado em seu desenvolvimento pela sociedade e, ao mesmo tempo, prisioneiro desta. A realização total da humanidade do homem e de sua emancipação das forças que o aprisionam está vinculada, segundo Marx, ao reconhecimento dessas forças e à mudança social baseada em tal reconhecimento. (FROMM, 1979, p. 78).

Para concluir, portanto, afirmo que o pensamento antropológico de Marx busca explicitar as estruturas inumanas da realidade social burguesa (*crítica*) em vista de uma emancipação do homem (*emancipatória*), baseada numa análise *histórico-dialética* da produção das condições concretas de vida dos seres humanos, o que significa dizer que é um pensamento marcado pelo aspecto dinâmico, pela *práxis*. Dessa forma, o elemento fundamental da teoria de Marx é a ação humana, seja ação criadora do mundo (trabalho) ou ação revolucionária. É a ação humana que intervém no mundo, modifica-o, constrói novas realidades, produz conhecimento e faz do homem uma objetividade genérica em um processo histórico de autoconstituição. A história não é autônoma, não é um poder que se põe sobre a

humanidade. Ao contrário, é o homem efetivo, vivo, ativo que faz a história, que põe o mundo em movimento, quem luta e modifica as estruturas sociais (*práxis* revolucionária).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALTHUSSER, Louis. *For Marx*. Translation by Bem Brewster. London: New Left Books, 2005.

ASTRADA, Carlos. *Trabalho e alienação*. Tradução de Cid Silveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.

ATALLI, Jacques. *Karl Marx ou o espírito do mundo*. Tradução de Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2007.

AVINERI, Shlomo. *The social and political thought of Karl Marx*. New York: Cambridge University Press, 1970.

BOCKMUEHL, Klaus. *The challenge of marxism*. London: Inter-Varsity Press, 1984.

BOURGEOIS, Bernard. *Hegel: os atos do espírito*. Tradução de Paulo Neves. São Leopoldo-RS: Editora Unisinos, 2004. (Coleção Idéias, n. 14).

BRADLEY, Ian & HOWARD, Michael. *Classical and marxian political economy*. London: The Macmillan Press, 1982.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. *Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé - Vaticano*. 11. ed. São Paulo: Loyola, 2001.

CHAGAS, E. F. A questão do começo na filosofia de Hegel – Feuerbach: crítica ao "começo" da Filosofia de Hegel na Ciência da Lógica e na Fenomenologia do Espírito. *Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos*, ano 2, n. 2, jun. 2005. Disponível em: <<http://www.hegelbrasil.org/rev02b.htm>>. Visitado em: 16 dez., 2006.

_____. Diferença entre alienação e estranhamento nos manuscritos econômico-filosóficos (1844) de Karl Marx. In: *Educação e Filosofia*. v. 8, n. 16. jul./dez. 1994. p. 23-33. Disponível em: <www.seer.ufu.br/index.php/EducaçãoFilosofia/article/viewFile/1023/928>. Visitado em 30 nov. 2009.

FAUSTO, Ruy. *Marx: lógica e política*. Tomo 1. São Paulo: Brasiliense, 1992.

FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. Tradução de José da Silva Brandão. 2. ed. Campinas-SP: Papyrus, 1997.

_____. Necessidade de uma reforma da filosofia. In: _____. *Princípios da filosofia do futuro*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. *Preleções sobre a essência da religião*. Tradução de José da Silva Brandão. Campinas-SP: Papyrus, 1989.

_____. Teses provisórias para a reforma da filosofia. In: _____. *Princípios da filosofia do futuro*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

FLICKINGER, Hans Georg. Trabalho e emancipação: observações a partir da teoria marxiana. *Revista Veritas*, Porto Alegre, v. 37, n. 138, dez. 1992.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Tradução de Roberto Machado. 19 ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2004.

FROMM, Erich. *Conceito marxista do homem*. Tradução de Octavio Alves Velho. 8. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1979.

FURTADO, José Luiz. Notas sobre a origem hegeliana da crítica do jovem Marx ao estado moderno. *Educação e Filosofia*, Belo Horizonte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia, v. 16, n. 31, jan./jun., 2002.

GARAUDY, Roger. *Palavra de homem*. Tradução de Rolando Roque da Silva. Rio de Janeiro: Difel. 1975.

GOETHE. *Fausto*. São Paulo: Otto Pierre Editores. 1980. (Coleção Os Grandes Clássicos).

HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*. Tradução de Paulo Meneses. 7. ed. Petrópolis-RJ: Vozes: Bragança Paulista: USF, 2002.

_____. *Princípios da filosofia do direito*. 4. ed. Tradução de Orlando Vitorino. Lisboa: Guimarães Editores. 1990.

_____. *Princípios da filosofia do direito*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HÖSLE, Vittorio. *O sistema de Hegel: o idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade*. São Paulo: Loyola. 2007.

KOBLERNICZ, Casimir N. Individuo y colectividad. In: KERNIG, C. D. *Marxismo y democracia: enciclopedia de conceptos básicos*. Tradución de Eloy Rodríguez Navarro. Tomo 3. Madrid: Ediciones Rioduero, 1975.

KOSIK, Karel. *Dialética do concreto*. Tradução de Célia Neves e Alderico Toríbio. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

KRISIS-GRUPPE. *Manifesto contra o trabalho*. Tradução de Heinz Dieter Heidemann e Cláudio Roberto Duarte. São Paulo: Editora Humana. 2009. (Coleção Fundamental). Disponível em: <<http://www.editorahumana.blogspot.com>>. Acesso em: 16 mar. 2009.

LABICA, Georges. *As “teses sobre Feuerbach” de Karl Marx*. Tradução de Arnaldo Marques. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1990.

LÁPINE, Nicolai. *O jovem Marx*. Tradução de Zeferino Coelho. Lisboa: Editorial Caminho, 1983.

LEFEBVRE, Jean-Pierre & MACHEREY, Pierre. *Hegel e a sociedade*. São Paulo: Discurso Editorial, [s.d.].

LIMA VAZ, C. H. de. *Antropologia filosófica*. v. 2. São Paulo: Loyola, 1992. (Coleção Filosofia, 22).

LÖWY, Michael e BENZAÏD, Daniel. *Marxismo, modernidade e utopia*. José Corrêa Leite (Org.). Tradução de Alessanda Ceregatti, Elisabete Burigo e João Machado. São Paulo: Xamã, 2000.

LÖWY, Michael. *Método dialético e teoria política*. Tradução de Reginaldo Di Piero. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978. (Coleção Pensamento Crítico, 5).

LUKÁCS, Georg. As Bases Ontológicas do Pensamento e da Atividade do Homem. In: *Temas de Ciências Humanas*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1978.

_____. Concepção aristocrática e concepção democrática do mundo. In: _____. *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007.

_____. *O jovem Marx: sua evolução filosófica de 1840 a 1844*. In: _____. *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007.

_____. *Per l'ontologia dell'essere sociale*. Traduzione di Alberto Scarponi. v. II. Roma: Riuniti, 1981.

MAGALHÃES, Evandro de Lima. O trabalho na fenomenologia do espírito. In: CHAGAS, Eduardo Ferreira; NICOLAU, Marcos Fábio A. e OLIVEIRA, Renato Almeida de. (Orgs.). *Reflexões sobre a fenomenologia do espírito de Hegel*. Fortaleza: Edições UFC, 2008.

MARKUS, Georgy. *Teoria do conhecimento no jovem Marx*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1974.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. Tradução de Rubens Enderle, Nélcio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. *A sagrada família*. Tradução de Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo, 2003.

MARX, Karl. A Miséria da filosofia. In: *Textos filosóficos*. Tradução de Maria Flor Marques Simões. Lisboa: Editorial Estampa, 1975.

_____. A questão Judaica. In: _____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1989.

_____. Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel: introdução. In: _____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Lisboa: Edições 70, 1989.

_____. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005.

_____. *Early writings*. Translated by Rodney Livingstone and Gregor Benton. London: Penguin Classics, 1992.

_____. *Marx Engels collected works (MECW)*. v. 3. Soviet Union: Progress Publishers; London: Lawrence & Wishart; New York: International Publishers, 1975. p. 133 – 145. Disponível em <<http://marxists.org/archive/marx/works.htm>> Acesso em: 2 jun. 2008.

_____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. Teses sobre Feuerbach. In: _____. *A ideologia alemã*. Tradução de Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

MCLELLAN, David. *Karl Marx: vida e pensamento*. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1990.

_____. *Marx y los jóvenes hegelianos*. Traducción de Marcial Suarez. Barcelona: Ediciones Martínez Roca, 1971.

MÉSZÁROS, István. *Marx: a teoria da alienação*. Tradução de Waltersin Dutra. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

MONDOLFO, Rodolfo. *El humanismo de Marx*. Traducción de Oberdan Coletti. México: Fondo de Cultura Económica, 1964.

NOGARE, Pedro Dalle. *Humanismo e anti-humanismo: introdução à antropologia filosófica*. 12 ed. Petrópolis: RJ: Vozes. 1990.

PROUDHON, Pierre-Joseph. *Qu'est-ce que la propriété?* Disponível em: <www.classiques.uqac.ca/classiques/Proudhon/la_propriete/La_propriete.pdf>. Visitado em 01 dez. 2009. (Collection "Les classiques des sciences sociales").

PULEDDA, Salvatore. *Interpretaciones históricas del humanismo*. Disponível em: <<http://idd00qaa.eresmas.net/ortega/human/marxist.htm>>. Acesso em: 16 dez. 2005.

SCHÜTZ, Rosalvo. *Religião e capitalismo: uma reflexão a partir de Feuerbach e Marx*. Porto Alegre: EDIPURS, 2001.

ROSENFELD, Denis. *Política e liberdade em Hegel*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. In: *O contrato social e outros escritos*. Tradução de Rolando Roque da Silva. 16 ed. São Paulo: Cultrix, 2007.

SMITH, Adam. *Investigações sobre a natureza e as causas da riqueza das nações*. Tradução de Conceição Jardim Maria do Carmo Cary e Eduardo Lúcio Nogueira. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Coleção Os Pensadores).

SOUZA, José Crisóstomo de. *A questão da individualidade: a crítica do humano e do social na polêmica Stirner-Marx*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1993.

_____. *Ascensão e queda do sujeito no movimento jovem-hegeliano*: Hegel, Strauss, Bauer, Feuerbach, Stirner, Marx. Salvador: Centro Editorial de Didático da UFBA, 1992.

SOUZA, Ricardo Timm de. *As fontes do humanismo latino*: a condição humana no pensamento filosófico contemporâneo. Porto Alegre: EDUPUCRS, 2004.

STINER, Max. *O único e a sua propriedade*. Tradução de João Barrento. São Paulo: Martins, 2009. p. 15. (Coleção Dialética).

WOOD, Allen W. *Karl Marx: arguments of the philosophers*. 2.ed. New York: Routledge, 2004.