



UNIVERSIDADE  
ESTADUAL DE LONDRINA

---

VAGNER JORGE DE JESUS

**DO SER NATURAL AO SER SOCIAL:**  
INVESTIGAÇÃO SOBRE A HUMANIZAÇÃO DO HOMEM  
SEGUNDO OS *MANUSCRITOS ECONÔMICOS E*  
*FILOSÓFICOS* DE KARL MARX

---

Londrina  
2022

VAGNER JORGE DE JESUS

**DO SER NATURAL AO SER SOCIAL:**  
INVESTIGAÇÃO SOBRE A HUMANIZAÇÃO DO HOMEM  
SEGUNDO OS *MANUSCRITOS ECONÔMICOS E*  
*FILOSÓFICOS* DE KARL MARX

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à  
Universidade Estadual de Londrina - UEL, como  
requisito parcial para a obtenção do título de  
Mestre em filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Fábio César Scherer

Londrina  
2022

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UEL

V126d JORGE DE JESUS, VAGNER.  
DO SER NATURAL AO SER SOCIAL : INVESTIGAÇÃO SOBRE A HUMANIZAÇÃO DO HOMEM SEGUNDO OS MANUSCRITOS ECONÔMICOS E FILOSÓFICOS DE KARL MARX / VAGNER JORGE DE JESUS. - Londrina, 2022.  
122 f.

Orientador: Fábio Scherer.  
Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2022.

Inclui bibliografia.

1. Essa dissertação investiga o significado do conceito de essência humana segundo Karl Marx nos Manuscritos economicos e filosóficos. - Tese. I. Scherer, Fábio . II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDU 1

VAGNER JORGE DE JESUS

**DO SER NATURAL AO SER SOCIAL:**  
INVESTIGAÇÃO SOBRE A HUMANIZAÇÃO DO HOMEM  
SEGUNDO OS *MANUSCRITOS ECONÔMICOS E*  
*FILOSÓFICOS* DE KARL MARX

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à  
Universidade Estadual de Londrina - UEL, como  
requisito parcial para a obtenção do título de  
Mestre em filosofia.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Orientador: Prof. Dr. Fábio César Scherer  
Universidade Estadual de Londrina - UEL

---

Prof. Dr. Jadir Antunes  
Universidade Estadual do Oeste do Paraná -  
UNIOESTE

---

Prof. Dr. Arlei de Espíndola  
Universidade Estadual de Londrina - UEL

---

Prof. Dr. Ronaldo F. S. Gaspar  
Universidade Estadual de Londrina - UEL

---

Prof. Dr. Rodrigo Cumpre Rabelo  
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Londrina, 31 de maio de 2022

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço à minha família, amigos e colegas de trabalho pelo apoio para superar os obstáculos que enfrentei ao longo do curso. Sou grato pela confiança depositada em mim pelo Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Londrina e os colegas do curso. Por fim, agradeço imensamente ao orientador e à banca examinadora que com suas críticas, comentários e sugestões ofereceram uma contribuição fundamental para a realização desse estudo.

*Temos que entender que tempo não é dinheiro.*

*Essa é uma brutalidade que o capitalismo faz  
como se o capitalismo fosse o senhor do tempo.*

*Tempo não é dinheiro.*

*Tempo é o tecido da nossa vida.*

*Antônio Cândido*

JESUS, Vagner Jorge de. **Do Ser Natural ao Ser Social:** investigação sobre a humanização do homem segundo os *Manuscritos Econômicos e Filosóficos* de Karl Marx. 2022. 120 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2022.

## RESUMO

O propósito desse estudo é investigar o conceito de essência humana de Karl Marx exposto nos *Manuscritos econômicos e filosóficos de 1844*, visando verificar se tal conceito pode ser interpretado enquanto um princípio materialista e fixo. Tal hipótese em si não é nova na literatura secundária. Ela foi levantada por Norman Geras ao analisar o escrito *A ideologia alemã* e a sexta das *Teses sobre Feuerbach*, em sua obra *Marx and human nature: refutation of a legend* (1983). Neste sentido, o que aqui se propõe é verificar a plausibilidade de estendê-la aos *Manuscritos*, isto é, verificar se tal qualificação da essência humana consegue dar conta de um conjunto maior de afirmações de Marx sobre a essência humana e de outras teses centrais dos *Manuscritos* do que as interpretações que a qualificam como uma ideia metafísica ou como um princípio que varia no decorrer do tempo em função das circunstâncias históricas. Para tanto, inicialmente buscaremos identificar e diferenciar a concepção do jovem Marx com relação aos seus antecedentes teóricos diretos e, na sequência, procederemos uma análise detida dos *Manuscritos*, com enfoque nos conceitos de essência humana, alienação e emancipação humana.

**Palavras-chave:** natureza humana; trabalho; alienação; comunismo.

JESUS, Vagner Jorge de. **From the Natural Being to the Social Being:** research on the humanization of man according to *Karl Marx's Economic and Philosophical Manuscripts*. 2022. 120 p. Dissertation (Master's in Philosophy) – State University of Londrina, Londrina, 2022.

## ABSTRACT

The purpose of this study is to investigate Karl Marx's concept of human essence exposed in the *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*, in order to verify whether this concept can be interpreted as a materialistic and fixed principle. Such a hypothesis in itself is not new in the secondary literature. It was raised by Norman Geras when analyzing *The German Ideology* and the sixth of *Theses on Feuerbach*, in his work *Marx and human nature: refutation of a legend* (1983). In this sense, what is proposed here is to verify the plausibility of extending it to the *Manuscripts*, viz. to verify if such qualification of the human essence can account for a larger set of Marx's statements about the human essence, and other concepts and central theses of the *Manuscripts*, than the interpretations that qualify it as a metaphysical idea or as a principle that varies over time as a function of historical circumstances. Therefore, we will initially seek to identify and differentiate the early Marx's conception in relation to his direct theoretical background and, subsequently, we will proceed with a detailed analysis of the *Manuscripts*, focusing on the concepts of human essence, alienation and human emancipation.

**Key words:** human nature; job; alienation; communism.

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>8</b>
<b>2</b>	<b>CONTEXTO E REFERÊNCIAS TEÓRICAS DO CONCEITO DE ESSÊNCIA HUMANA DOS MANUSCRITOS</b> .....	<b>14</b>
2.1	PRECEDENTES HISTÓRICOS: DO FIM DA PÓLIS A DIVISÃO ENTRE SOCIEDADE CIVIL E ESTADO .....	15
2.2	HEGEL: A AUTOGÊNESE DO HOMEM FUNDADA NO TRABALHO.....	18
2.3	O SER GENÉRICO SEGUNDO FEUERBACH .....	26
2.4	TRÊS PERSPECTIVAS DE INTERPRETAÇÃO .....	34
<b>3</b>	<b>O CONCEITO DE ESSÊNCIA HUMANA SEGUNDO OS MANUSCRITOS</b> .....	<b>41</b>
3.1	A HUMANIZAÇÃO DA NATUREZA E A NATURALIZAÇÃO DO HUMANO .....	43
3.2	A HUMANIZAÇÃO DOS SENTIDOS .....	51
3.3	AS POLÊMICAS A RESPEITO DA ESSÊNCIA HUMANA .....	56
3.4	A CRÍTICA FILOSÓFICA DA ECONOMIA POLÍTICA .....	62
3.5	A GRANDEZA E A LIMITAÇÃO DA ECONOMIA POLÍTICA: O RECONHECIMENTO E A NEGAÇÃO DO HOMEM .....	64
<b>4</b>	<b>ALIENAÇÃO E EMANCIPAÇÃO HUMANA</b> .....	<b>69</b>
4.1	A DIVISÃO DO TRABALHO E A OBJETIFICAÇÃO DO HOMEM .....	70
4.2	EMANCIPAÇÃO POLÍTICA E REVOLUÇÃO SOCIAL.....	78
4.3	A RECONCILIAÇÃO DO HOMEM COM A ESSÊNCIA HUMANA .....	83
4.4	O COMUNISMO.....	87
	<b>CONCLUSÃO</b> .....	<b>93</b>
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>104</b>
	<b>ANEXOS</b> .....	<b>110</b>
	ANEXO I: Da emancipação política a revolução social. Breve relato da trajetória do jovem Marx até 1844 .....	110

## 1 INTRODUÇÃO

O objetivo dessa pesquisa é investigar o conceito de essência humana nos *Manuscritos econômicos e filosóficos de 1844*, ou *Manuscritos de Paris*. Embora exista literatura secundária sobre a antropologia marxista em geral<sup>1</sup>, consta-se que existem aspectos que ainda não foram devidamente explorados quando se trata especificamente dos *Manuscritos*<sup>2</sup>. Dentre as pesquisas existentes, observa-se a presença de qualificações distintas e, por vezes, conflitantes sobre a natureza humana<sup>3</sup>, resultantes, em grande medida, das diferentes correntes de interpretação sobre o jovem Marx e o lugar desse escrito dentro do conjunto das obras Marx. Neste sentido, o propósito geral deste estudo é auxiliar na compreensão de certos aspectos sobre a essência humana nos *Manuscritos* que ainda permanecem mal compreendidos.

Nesta obra de 1844, escrita quando tinha vinte e seis anos, Karl Marx realizou sua primeira crítica à sociedade burguesa. *Grosso modo*, o autor submeteu os princípios da economia política ao crivo da filosofia alemã, sob uma perspectiva socialista e revolucionária, visando superar o trabalho alienado, que desumaniza o homem, possibilitando uma emancipação plena do gênero humano. Tal crítica veio ao público postumamente, apenas em 1932, quando muitos marxistas importantes do século XX, como Lênin e Rosa Luxemburgo, já haviam falecido. Porém, a sua divulgação despertou intensos debates, frequentemente permeados por interesses políticos. Nos extremos desses conflitos pode-se destacar os partidários do marxismo oficial e os representantes da Social-Democracia.

---

<sup>1</sup> Entre as obras que tratam da antropologia marxista em geral vale destacar a *Ontologia do ser social* (especialmente o tomo II) de György Lukács (2013), *Teoria de alienação em Marx* do István Mészáros (2004), *Marx and human nature: refutation of a legend* de Norman Geras (1983), *Conceito marxista do homem* de Erich Fromm (1983), *Marx & Engels – del idealismo al materialismo histórico* de Auguste Cornu (1965), *O jovem Marx (1843 -1844): as origens das ontologia do ser social* de Celso Frederico (2009), *Dialectics of labour: marx and his relation to Hegel* de C. J. Arthur (1986) e *Razão e revolução* de Herbert Marcuse (1978).

<sup>2</sup> Há várias obras e trabalhos acadêmicos que analisam sistematicamente os *Manuscritos de Paris*, mas são raras aquelas que se dedicam exclusivamente ao tema da humanização do homem. Dentre aquelas que tratam especificamente dos *Manuscritos* (seja criticamente ou a favor), podemos destacar: *Pour Marx* do Althusser (2015), *A câmara escura* de Jesus Ranieri (2009), *Teoria do conhecimento do jovem Marx* de György Márkus (1974), *O conceito de trabalho nos Manuscritos Econômicos e Filosóficos* de Tarcísio Farias (2010), *A presença de Feuerbach nos Manuscritos de 1844 de Marx* de Monica Hallak (2015), *A problemática da subjetividade: uma análise sob uma perspectiva marxiana* de Eveline F. Rocha (2014), *A teoria das necessidades em Marx* de Paulo D. V. Fraga (2006).

<sup>3</sup> Assumindo como pressuposto que a essência humana nos *Manuscritos* é um princípio materialista e fixo, os termos “essência humana” e “natureza humana” serão usados como sinônimos nessa dissertação.

Segundo Musto (2019, p. 399), as partes envolvidas nessa querela teórica fizeram interpretações tendenciosas dos *Manuscritos de Paris*, que proporcionaram leituras distorcidas, que dificultaram um entendimento mais objetivo dessa obra. Com efeito, os defensores da Social-Democracia atribuíram aos *Manuscritos* importância superior às obras da maturidade, ao passo que os intérpretes alinhados com o marxismo oficial descartaram os *Manuscritos*, como um resquício da fase em que o filósofo alemão ainda não tinha atingido maturidade intelectual. De maneira semelhante, Louis Althusser, líder do partido comunista francês, propôs uma distinção radical entre o Marx filósofo e humanista da juventude, e o Marx cientista da etapa madura de sua trajetória intelectual.

De acordo com Althusser (2015, p.186), entre 1842 e 1844, Marx era partidário do humanismo comunitário de Feuerbach. Porém, a partir de 1845, o filósofo alemão teria rompido radicalmente com todas as teorias que fundam a história e a política na essência do homem. O filósofo francês designa esse acontecimento como um “corte epistemológico”, quando Marx teria suplantado as categorias filosóficas da etapa anterior por conceitos de teor científico.

Por outro lado, houve intérpretes que consideraram a tese do corte sem fundamento, como István Mészáros. O filósofo húngaro admite que houve evolução na obra de Marx, porém rejeita a existência de rupturas entre a produção juvenil e madura do autor. Conforme Mészáros (2006, p. 21), os *Manuscritos* são uma *síntese in statu nascendi*, ou seja, eles apresentam os princípios gerais que iriam nortear os estudos posteriores. O conceito de alienação e essência humana permanecem como referências principais, embora Marx tenha ressignificado esses termos, tornando o seu sentido bastante diferente do empregado por seus contemporâneos — como Feuerbach. Nesse contexto, Mészáros conclui que Marx rejeitou categoricamente o conceito de essência humana fixa, pois tal ideia implica na negação da dimensão histórica que é um aspecto fundamental da natureza humana.

Já para Norman Geras, ambas as interpretações se baseiam em mal entendidos, ainda que apresentem, bem verdade, bons argumentos. Todavia, apresentar bons argumentos contra uma ideia não equivale a demonstrar que o próprio Marx fez isso. De acordo com Geras, em sua obra *Marx and human nature: refutation of a legend*, de 1983, Marx não teria rejeitado a categoria de essência humana, nem afirmado que ela não é fixa. Em sua visão, os equívocos a respeito do conceito de essência humana em Marx remetem à sexta tese do manuscrito *Teses*

sobre *Feuerbach*, ocasião em que Marx teria dissipado a essência humana no conjunto das relações sociais. Segundo Geras (1983, p. 12), a crença de que Marx teria rejeitado a noção de essência humana fixa se apoia em evidências frágeis. Ele comenta que encontrou em sua pesquisa apenas uma passagem de um texto não publicado do filósofo alemão que poderia, de alguma forma, apoiar essa ideia. Não obstante, a obra de Mészáros, *Teoria da alienação em Marx*, pressupõe, conforme sugere o título, a ideia de uma natureza humana fixa. Para Geras (1983, p. 54), a interpretação de Mészáros sobre a essência humana é, em certo sentido, ilógica.

Segundo Geras (1983, p. 82), a espécie humana possui capacidades universais, que se manifestam como atributos naturais dos homens de qualquer época ou lugar. Dentre essas capacidades, Marx destaca a aptidão para produzir. Essas capacidades derivam dos atributos mentais e físicos presentes no corpo, na personalidade viva, dos seres humanos. O homem realiza o exercício de suas capacidades no processo de trabalho que é para ele uma necessidade, uma condição da existência humana, presente em todas as formas de sociedade; é uma necessidade natural eterna que medeia o metabolismo entre o homem e a natureza, e portanto, a própria vida humana.

Se admitirmos que o marxismo é uma ontologia, ou seja, que faz referência a atributos universais e necessários do ser social, a perspectiva de Geras, a princípio, é a mais adequada. Entretanto, vale destacar que a tese de Geras se assenta principalmente na análise da *A ideologia alemã* e da própria sexta tese das *Teses sobre Feuerbach*, e não dos *Manuscritos*. Neste sentido, nesta dissertação propomos verificar a aplicabilidade da interpretação de Geras sobre a essência humana nos *Manuscritos*; para tanto, investigaremos o que Marx entende por natureza humana, bem como o processo pelo qual o homem se humanizou. As interpretações de Althusser e Mészáros serão úteis para determinar os contornos da questão.

Haja vista que Marx compreende o homem como ser natural e histórico, a investigação sobre o que o autor dos *Manuscritos* entende por gênero humano, remete ao processo em que, os homens transcenderam sua condição básica, quando mal se distinguiam das outras espécies, até se tornarem genuinamente humanos. A hipótese que assumiremos é que termo “essência humana” possui sentido denotativo, ou seja, refere-se a características fundamentais e fixas no homem. Essas características são apreendidas a partir dos homens reais, considerados no âmbito das relações de produção.

Karl Marx apresentou nos *Manuscritos* uma concepção inovadora de homem. Essa pesquisa se justifica pela necessidade de explorar aspectos de seu conceito de essência humana ainda são mal compreendidos, e por isso não tiveram o seu potencial devidamente explorado em função das ambiguidades acerca da forma como foi entendido até o presente.

Essa dissertação será dividida em três capítulos, sendo que cada um deles analisa um determinado aspecto da essência humana abordado nos *Manuscritos*. No primeiro capítulo, para facilitar a compreensão do conceito de “essência humana” no escrito de 1844, apresentaremos os precedentes históricos e filosóficos que influenciaram o autor em sua concepção de homem, assim como, ao final do capítulo, as principais correntes de interpretação a respeito do tema.

Na antiguidade, os indivíduos estavam integrados ao coletivo de tal modo que não diferenciavam o interesse próprio do interesse de sua comunidade. No mundo contemporâneo, a separação entre Estado e sociedade civil implicou na cisão entre o individual e o coletivo. Segundo o autor da *Fenomenologia do espírito*, a história é teleológica, ou seja, ela se encaminhava para a realização de um fim que é a liberdade plena do homem. Destonado dos economistas políticos que apostavam na capacidade do mercado de realizar a coesão social, Hegel considerava o Estado como a instância responsável pela materialização da razão universal. Por outro lado, Feuerbach rejeitou o idealismo hegeliano que, em seu entendimento, subordinava tudo à razão. Para o autor da *Essência do cristianismo*, a filosofia hegeliana opera uma inversão entre sujeito e predicado, como se os homens fossem o resultado de seus próprios pensamentos. Hegel, segundo Feuerbach, parte do ser ideal, do abstrato, para então chegar ao ser sensível, o real.

Para o autor da *Fenomenologia do espírito* o homem surgiu a partir de um processo de autogênese fundado no trabalho. Nesse desenvolvimento, os homens adquirem consciência, e desde então passam a se distinguir da natureza bruta, assumindo a capacidade de se relacionar objetivamente com seu mundo. Desse modo, a fronteira entre o natural e o humano é estreitada à medida que o homem transforma a natureza por meio de sua atividade. Marx reconheceu o mérito de Hegel, mas também o criticou por ter confundido o homem com sua autoconsciência. A crítica de Marx a Hegel baseia-se principalmente em *Feuerbach*, autor que teve a pretensão de reformar as ciências, fundando-as na sensibilidade humana. Feuerbach define o

homem como ser genérico porque, de forma diversas das outras espécies, o ser humano se reconhece como indivíduo pertencente a um gênero.

O segundo capítulo aborda o conceito de ser genérico segundo os *Manuscritos*, descrevendo o modo como a espécie humana se autoproduziu por meio do trabalho. Segundo Marx, o trabalho é a mediação primária, o meio pelo qual o homem sustenta a sua vida biológica. As outras espécies também laboram, mas somente sob a coerção da carência física, ao passo que o homem é capaz de produzir independentemente de qualquer necessidade imediata e até produz melhor e verdadeiramente quando livre dela. Isso ocorre porque o homem é capaz de realizar sua atividade conscientemente. A autonomia relativa perante a natureza fundamenta a liberdade que é atributo essencial do homem e lhe confere a qualidade de ser genérico.

Haja vista que a atividade humana possui a capacidade de produzir mais do que o exigido pelas carências do seu corpo físico, o trabalho humano pode criar necessidades novas, assim como inovar os meios de satisfazer as carências. O trabalho é a mediação primária na relação do homem com a natureza. A partir dele, são estabelecidas novas formas de mediação, como a linguagem, a família, a religião e o Estado.

Essa produção remonta a um processo histórico em que a condição de natureza bruta é transcendida em favor de um estado socializado. Nesse aperfeiçoamento contínuo do ser humano, não só os cinco sentidos, mas também os assim chamados sentidos espirituais, os sentidos práticos (vontade, amor etc.), numa palavra o sentido humano, a humanidade dos sentidos, vem a ser primeiramente pela existência do seu objeto, pela natureza humanizada. Em Marx, as fronteiras entre o individual e o social são dissolvidas, à medida que o autor dos *Manuscritos* considera o homem como produto e produtor de seu mundo.

Marx entende a trajetória humana como um progresso que resultou no advento da sociedade capitalista. A ordem burguesa elevou de maneira sem precedentes as forças produtivas. Embora o progresso da indústria seja necessário para livrar o homem da carência e possibilitar a sua humanização, no capitalismo os trabalhadores foram submetidos a condições de vida similar a dos animais e com algumas desvantagens. Como ser genérico, o homem é dotado de um corpo inorgânico, que é a extensão de seu corpo físico. O estabelecimento do regime de propriedade privada apartou os trabalhadores do seu corpo inorgânico, rebaixando o trabalho, de atividade fim para um meio de existência. Despojados dos meios de existência, os sujeitos foram

obrigados a se submeter a uma jornada de trabalho em troca de um salário que serve para preservar sua vida como trabalhador. Produzindo mercadorias, o operário produz a si mesmo, o seu mundo como mercadoria. As relações sociais assumem um caráter instrumental, tudo se torna vendável, inclusive os valores humanos.

No terceiro capítulo trataremos da alienação e da emancipação humana. Segundo o autor dos *Manuscritos*, os efeitos deletérios proporcionados pelo progresso técnico são consequência da alienação, conceito que ele formulou a partir de contribuições assimiladas de Hegel e de Feuerbach, mas que ganharam uma conotação nova em Marx. Nos *Manuscritos*, o autor descreve o fenômeno como decorrência da separação entre o homem e os produtos de sua atividade. Para Marx, o trabalhador, exterioriza as suas forças essenciais em seu trabalho. Os objetos criados são um resumo da atividade, em que o ser humano constitui a sua própria vida. Por isso, a alienação do trabalho mutila a existência humana, separando o homem, não só do produto que criou, mas também de si mesmo, dos outros homens e do seu gênero.

Pelo trabalho o homem produz o seu mundo, mas em condições alienadas, os objetos de sua própria criação o confrontam como seres estranhos, e quanto maior a quantidade de mercadorias que produz, maior o poder desse mundo estranhado que avilta a sua existência. Hegel imaginava resolver o conflito entre o individual e o universal pela mediação do Estado. Ainda em 1843, Marx rejeita essa estratégia e aponta a revolução socialista como fim a ser alcançado para promover a emancipação dos trabalhadores e da humanidade por extensão.

Nos *Manuscritos*, o autor estabelece a superação da alienação como condição fundamental para se alcançar o socialismo. Uma simples elevação dos salários, é insuficiente porque não basta eliminar a carência física, é preciso resgatar o exercício das faculdades genuinamente humanas que foram perdidas ao longo do desenvolvimento histórico. Nisso consiste a reconciliação do homem com a sua essência. Nessa pesquisa buscaremos demonstrar que assumindo como pressuposto o conceito de essência humana fixa e materialista, pode-se fazer uma leitura mais coerente com o conteúdo dos *Manuscritos*.

## 2 CONTEXTO E REFERÊNCIAS TEÓRICAS DO CONCEITO DE ESSÊNCIA HUMANA DOS *MANUSCRITOS*

Visando facilitar a compreensão do conceito de natureza humana em Marx, esse capítulo aborda os pressupostos teóricos que tiveram relevância na formulação do conceito de homem nos *Manuscritos*, assim como a interpretação que Althusser, Mézários e Geras fizeram a respeito.

Nesse sentido, destacamos o problema apontado por Hegel da separação entre sociedade civil e o Estado. Sendo que na primeira esfera deve prevalecer o interesse particular, ao passo que a segunda representa o interesse universal. O Estado, para Hegel, manifesta o ponto culminante de um processo em que a razão universal é efetivada na esfera estatal.

Não obstante, na *Fenomenologia do espírito*, o autor assevera que a consciência surge quando o sujeito se torna capaz de apreender sua realidade com discernimento. Todavia, o conhecimento de si, pressupõem o outro. Para Hegel, a consciência se manifesta em um processo ascendente e atinge o seu ápice quando percebe que o mundo que se contrapõe a ela é, na verdade, ela mesma. Feuerbach foi, segundo Marx (2004, p.114), o único pensador que teve uma atitude séria, crítica, e que fez verdadeiras descobertas nesse domínio.

Com efeito, a filosofia alemã, o socialismo francês e a economia política integram o referencial teórico que Marx empregou na composição de seu conceito de homem, definido como “ser genérico”. Vale destacar que Marx não fez uma simples justaposição entre elementos diferentes. Marx formulou a partir desse referencial teórico uma concepção inovadora e revolucionária de homem.

Por último, vamos abordar a interpretação de Althusser, de Mézários e de Geras a respeito da essência humana. Embora as duas primeiras leituras possuam perspectivas distintas, ambas, de certa forma, rejeitam o conceito de essência humana fixa, seja por considerá-lo uma ideia metafísica seja por um princípio ahistórico. Numa direção oposta, temos a interpretação de Geras, que defende que a obra do filósofo alemão comporta um conceito de essência humana materialista e fixo.

## 2.1 PRECEDENTES HISTÓRICOS: DO FIM DA *PÓLIS* A DIVISÃO ENTRE SOCIEDADE CIVIL E ESTADO

Na antiguidade, a distinção entre o interesse público e o interesse privado não existia tal como ocorre hoje. Os sujeitos consideravam-se perfeitamente integrados à sociedade. Conforme Lukács (2013, p.203), no desenvolvimento da *pólis*, era óbvio que homem e sociedade estavam dados de modo ontologicamente simultâneo e inseparável. Nem mesmo as muitas contradições advindas da problematização da *pólis* puderam abalar a inseparabilidade ontológica entre homem e cidadão da *pólis*. Por isso, Aristóteles pôde formular em termos ontológicos, de um modo ainda hoje válido no que se refere às questões centrais, a essência dessa relação entre homem e sociedade.

Com efeito, a ideia de realização pessoal circunscrita ao âmbito do indivíduo seria estranha aos gregos como indica a seguinte passagem de Aristóteles: “aquele que não precisa dos outros homens, ou não pode resolver-se a ficar com eles, ou é um deus, ou um bruto. Assim, a inclinação natural leva os homens a este gênero de sociedade”. (ARISTÓTELES, 2006, p. 13) .

Segundo Viera (2014, p. 164), para Aristóteles, o homem é naturalmente um animal político, feito para a vida na cidade. No contexto da filosofia de Aristóteles, essa definição é plausível e revela a intenção teleológica do filósofo na caracterização do sentido último da vida do homem: o viver na *pólis*, onde o homem se realiza como cidadão, nos termos de um processo de realização da sua essência.

Conforme Ranieri (2001, p. 53), na *pólis* estão conciliados e em equilíbrio indivíduo e gênero matéria e espírito, uma vez que o indivíduo é incapaz de efetivar os seus interesses particulares, apartado dos assuntos de interesse geral, posto que o mundo é redigido por uma ética universal. Com o declínio da *pólis* este equilíbrio rompe-se e instaura-se a bipartição. O indivíduo não se reconhece na comunidade e o seu interesse já não é mais o interesse geral. Nesse mundo, o agir e trabalhar estão em contradição com a essência humana.<sup>4</sup>

A dissolução da *pólis* grega levou a superação do tipo de personalidade não particular que caracterizava o mundo grego para novo tipo de personalidade. Segundo Lukács (2013, p. 439), a personalidade nesse sentido próprio mais elevado só surge quando a derrocada da vida regulada pelo ser na *pólis* aniquilou a condição de

---

<sup>4</sup> Esse argumento parece fazer abstração do fato de que a classe trabalhadora nessa época era formada por escravos.

segurança e bem-estar sociais do eu não particular no âmbito da conduta de vida em conformidade com a cidadania da *pólis*. Conforme o filósofo húngaro: “Foi a dissolução da cultura da *pólis* e a ascensão da vida privada à condição de modo exclusivo de existência do homem singular que suscitaram o problema do sentido ou da falta de sentido da vida puramente individual”. (LUKÁCS, 2013, p. 487).

Todavia, Lukács (2013 p. 439) observa que no âmbito da ética o bem do povo, para os gregos, estava de antemão em concordância com a exigência do ser da personalidade. Os novos princípios da existência e práxis humanas se originaram da discórdia do homem com a sociedade na qual ele vive e, conseqüentemente, de sua discórdia interior. A crise daí resultante da dissolução da *pólis*, segundo Lukács (2013, p. 439), possibilitou o surgimento do cristianismo e seu prolongado domínio ideológico, onde o eu não particular, que perdera o seu lar na antiguidade, aparentemente acabou encontrando o chão para o seu desenvolvimento com a ajuda de um estranhamento religioso.

Segundo autor da *Ontologia do ser social*, isso pode ser verificado nas escrituras que atribuem as mazelas da existência humana ao pecado original: “A salvação dessa situação sem saída por meio do ato sacrificial de Cristo (LUKÁCS, 2013, p. 529). Esses aspectos da religião cristã, segundo Lukács (2013, p. 492), desconsideram especificidades do gênero humano à medida que opõem corpo e alma, para interromper, com tais operações a influência do corpo sobre a alma, para viabilizar salvação.

Conforme Mészáros (2006, p. 150), esse tipo de libertação religiosa, pressupõem um ser totalmente espiritual como criador do homem, essa questão traz consigo uma série de ideais morais, de modo que a dignidade humana é concebida como negação da natureza humana, inspirada pelo dever. Por isso, a liberdade, é separada, *a priori*, de qualquer coisa natural — a natureza aparece apenas como um obstáculo e como o homem, igualmente por definição, não pode separar-se da natureza, a liberdade humana não pode aparecer como humana, mas apenas na forma de uma generalidade abstrata como uma entidade misteriosa ou fictícia. Esse tipo de liberdade, existe apenas por graça do ser transcendental. Essas considerações remetem a passagem dos *Manuscritos* em que Marx declara: “A pergunta por um ser estranho, por um ser acima da natureza e do homem — uma pergunta que contém a confissão da inessencialidade da natureza e do homem” (MARX, 2004, p. 114).

Não obstante, a noção de livre arbítrio, surgida nesse período, pode ser considerada um avanço na consciência que homem tem de si. Porém, nessas circunstâncias, a relação entre o singular e o universal pode se manifestar apenas na relação do homem com o divino. Haja vista que o homem foi criado por Deus, sua existência é dependente dele e a salvação só pode ocorrer pela intervenção sobrenatural no destino dos homens. Embora na idade média tenha se formado os primeiros esboços do homem como agente livre, as relações de produção feudais estabeleciam papéis rígidos, posto que o destino dos indivíduos era fixado pelo nascimento. A estrutura social atribuía um conjunto de obrigações para classes subalternas, os servos, perante os seus senhores:

Segundo Marx, no feudalismo um nobre permanece sempre um nobre, um plebeu sempre um plebeu, as funções sociais dos sujeitos permanecem atreladas a eles como uma qualidade inseparável de sua individualidade (cf. Ollman, 2001, p. 208). As pessoas naquele período nunca foram capazes de conceber a si mesmas ou a outros independente dessas relações que reservavam privilégios para as castas superiores. Nem o senhor nem os servos podiam separar a si próprios, como indivíduos, a partir dele. Com o desenvolvimento da propriedade privada na abstração, valor, não é mais possível confundir a individualidade de um homem com suas posses.

Conforme Ranieri (2001, p. 36), os vínculos que, sob o feudalismo e outros sistemas socioeconômicos anteriores podiam garantir a apropriação do excedente do trabalho graças pela coerção política, no capitalismo, esse antagonismo se expressa na relação entre trabalho e capital. Pois, sob o capital, a apropriação histórica é, como nunca havia sido possível, a do trabalho exteriorizado concêntrico ao estranhamento do trabalho, o que vem a definir a propriedade privada a partir das exteriorizações estranhadas do trabalho.

Segundo Mézaros (2006, p. 39) a nova ordem ocupou o lugar da antiga ordem feudal que era politicamente estabelecida e regulada no regime de servidão. A nova sociedade: “pôde avançar com base numa “sociedade civil” caracterizada pelo domínio do dinheiro, que abriu as comportas para a universal “servidão à necessidade egoísta”.

Os indivíduos, no âmbito da ordem burguesa, podem parecer mais livres, posto que o seu destino de suas vidas não é mais determinado pelo nascimento<sup>5</sup>. Cada indivíduo é, em termos jurídicos, igual aos outros, e é livre para buscar a realização dos interesses próprios no âmbito da sociedade civil. Embora as revoluções burguesas tenham libertado o homem das forças que o subjugavam povo através da política, a emancipação humana ainda permaneceu longe de alcançar plenitude. Conforme observa Mészáros:

[...] a relativa liberação do homem em relação à sua e dependência direta da natureza é realizada por meio de uma ação social. No entanto, devido à reificação das relações sociais de produção, tal realização surge numa forma alienada: não como uma independência relativa da necessidade natural, mas como uma liberdade em relação às limitações das relações e laços sociais, como um culto cada vez mais intenso da “autonomia individual”. Esse tipo de alienação e reificação, produzindo uma aparência enganosa de independência, autossuficiência e autonomia do indivíduo, atribuem um valor per se ao mundo do indivíduo, em abstração das suas relações com a sociedade, com o “mundo exterior”. (MÉSZÁROS, 2006, p. 237).

Com a superação do regime de exploração politicamente organizado do trabalho que caracterizava o sistema feudal, o regime de estamentos sociais foi abolido. No lugar dos nexos baseados em atributos pessoais, o capitalismo estabeleceu relações, baseadas em trocas comerciais, onde valor das mercadorias é expresso em moeda.

## 2.2 HEGEL: A AUTOGÊNESE DO HOMEM FUNDADA NO TRABALHO

Segundo Hegel (1992, 117), a gênese do homem coincide com surgimento da sua autoconsciência, em outras palavras, o sujeito se torna humano quando diz, pela primeira vez, “eu”. Na obra, Fenomenologia do Espírito, Hegel descreve em uma narrativa como ocorreu o processo de formação da consciência. Tornar-se consciente significa adquirir discernimento, tanto de si mesmo e em seus pensamentos quanto em relação ao mundo exterior, como se a consciência fosse expulsa de si mesma. Ela se reconhece nas interações com as outras coisas, como se o indivíduo, para conhecer a si mesmo, tivesse que olhar para um espelho. Por isso Hegel considera

---

<sup>5</sup> Certamente na prática as coisas não funcionam exatamente assim, posto que as famílias ricas podem conferir aos seus descendentes certos privilégios, como herança e vínculos sociais, do qual as classes subalternas não têm acesso.

que o processo de individuação não ocorre através de indivíduos isolados, mas entre indivíduos interagindo com o seu mundo.

Porém, desde que os homens se tornaram conscientes, eles perderam a unidade original com a natureza. Na *Fenomenologia do espírito*, o autor faz uma analogia desse fenômeno com a narrativa bíblica sobre a expulsão de Adão e Eva do paraíso: “perdeu a forma da igualdade-consigo-mesmo, por colher o fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal; e foi expulso do estado da consciência inocente, da natureza que se oferecia sem trabalho, e do paraíso.” (HEGEL, 1992, p. 197).

Com a perda da unidade com a natureza o homem foi privado da felicidade original. Todavia, esse fenômeno foi indispensável para efetivar a humanização do homem. Vimos que a aquisição de consciência proporcionou, segundo o autor da fenomenologia, uma espécie de duplicação do homem, como se tornasse uma espécie outro de si mesmo: “Mas a verdade dessa certeza é antes a reflexão redobrada, a duplicação da consciência de si. A consciência de si é um objeto para a consciência, objeto que põe em si mesmo seu ser outro, ou a diferença de nada, e nisso é independente” (HEGEL, 1992, p. 96). Desse modo, realiza-se a distinção entre sujeito e objeto, que implica na alienação do homem.

O autor da *Fenomenologia do espírito* descreve o processo de formação da autoconsciência como uma sucessão de etapas, que inicia com a percepção imediata das coisas até alcançar a razão, entendida não como uma propriedade do intelecto individual, mas como uma construção histórica. De acordo com Arthur (1968, p. 79), “Hegel acredita que o self pode se tornar consciente de si mesmo apenas por meio da mediação de outra autoconsciência”. O encontro entre autoconsciências é narrado na “dialética do senhor e do escravo”.

De acordo com Meneses (2003, p. 7), a formação da consciência, segundo a *Fenomenologia do espírito*, ocorre em etapas sucessivas, cada uma representada por figuras, ou experiências de sua ‘formação’ - até atingir a altitude do saber o absoluto, que é o conhecimento verdadeiro. A verdade, segundo o autor da *Fenomenologia*, é o Todo, que se manifesta no mundo em suas diversas expressões particulares que, tomadas isoladamente, parecem contradizer umas às outras. Segundo Singer (2001, p.104) Hegel compreende a arte e a religião como manifestações do absoluto. O mesmo ocorre com a filosofia, que também expressa o absoluto, mas de forma superior, porque seu conteúdo é exposto na forma de conceito.

Segundo Hegel, a liberdade é um atributo essencial do ser humano, porém, sua liberdade não é imediata. Antes de ser livre de fato, o homem deve reconhecer-se livre, e esse reconhecimento depende de um processo histórico no qual a ideia de liberdade vai se ampliando até se tornar universal. Segundo Konder (1991, p. 83), Hegel ensinava em seu curso que, no Oriente, só um era livre (o déspota); na Grécia antiga, alguns eram livres (e foi possível à filosofia refletir, com um mínimo de universalidade, sobre a liberdade do sujeito humano em geral).

Na sociedade civil burguesa foi possível pensar mais universalmente a liberdade, para toda a humanidade, o que permite aos filósofos refletirem com um grau de compreensão muito maior a relação do sujeito com o objeto. Para Hegel, a história é um processo teleológico cujo fim é a realização da liberdade mais ampla possível. Nesse processo, devem ser estabelecidas instituições racionais que atuam em harmonia com o conjunto da sociedade.

De acordo com Singer (2001, p. 87), Hegel entendia que a filosofia kantiana constitui a base e o ponto de partida para filosofia alemã moderna. Influenciado por Fichte e Schiller, o autor da *Fenomenologia* fez duas grandes objeções ao pensamento kantiano. Influenciado pelo primeiro, negou a coisa em si, ou seja, a separação entre sujeito e objeto. E influenciado pelo segundo, rejeitou a separação, no campo da ética, entre paixão e razão.

De acordo com Farias (2010, p. 52), a filosofia hegeliana pode ser caracterizada como resultante da junção sintética de dois conceitos ontológicos centrais de dois autores distintos, Fichte e Spinoza: “Hegel teria retirado de Fichte a ideia de autoconsciência ou consciência-de-si ou sujeito; e de Spinoza a ideia de substância com a qual formou a sua noção de natureza ou objeto” (FARIAS, 2010, p. 52). O entendimento da realidade como movimento contínuo de transformação remonta a filosofia aristotélica. O movimento é, por sua vez, definido por Aristóteles em termos de potencialidade e atualidade. (MARCUSE, 1978, p. 50).

Não obstante, para o autor da *Fenomenologia do espírito*, não se pode chegar ao conceito das coisas de forma imediata, tal como apregoa o que se chama de senso comum. Segundo Marcuse (1978, p. 55). Essa forma de compreensão possui a desvantagem de confundir a aparência accidental com essência, e persiste na crença de que há uma identidade imediata entre a essência e a existência.

Segundo Hegel, a essência das coisas não é apreendida diretamente, pelos sentidos. As ideias que são formadas a partir de nossas primeiras impressões

devendo ser submetidas ao crivo da razão até formar uma representação universal de um dado objeto, quando se apreende o seu conceito: “Na linguagem de Hegel, o que é verdadeiro é, pois, idêntico ao seu "conceito” (MARCUSE, 1978, p. 36).

A forma pela qual os objetos aparecem imediatamente não é ainda sua forma verdadeira. O simplesmente dado é, de saída, negativo, isto é, diferente de suas reais potencialidades (Cf. MARCUSE, 1978, p. 37). A atividade de mediação nada mais é que a ação do trabalho, por meio dele a fronteira entre o mundo objetivo e o mundo subjetivo é dissolvida. Ele transforma a natureza adaptando-a as necessidades do desenvolvimento humano. “Quando os objetos são tomados e fabricados pelo trabalho, tornam-se parte do sujeito que está apto para neles reconhecer suas necessidades e desejos” (MARCUSE, 1978, p. 82).

A partir da experiência sensível, o intelecto forma as ideias, que no processo de formação da consciência irão servir como base para os conceitos, ou seja, as apreensões universais dos objetos apreendidos pelos sujeitos. Contudo, essas representações são imperfeitas porque apresentam contradições entre o seu conceito e a essência do objeto. As contradições são resolvidas à medida que se obtém representações de objetos mais adequadas a sua essência. Contudo, essas representações também são negadas e superadas por outras. Esse processo se repete até que o conceito corresponda plenamente a essência do objeto.

No final desse processo, constituído por sucessivas negações, a consciência compreende que o que ela buscava era ela mesma, seu pensamento é que é a realidade efetiva (Cf. MENESES, 1992, p. 78). Para Hegel, segundo Hook (1962, p. 32), o processo do pensamento, denominado ideia, se transforma em um sujeito independente, ela é o demiurgo do mundo real, enquanto o mundo real é apenas sua aparência externa. Com efeito, a filosofia hegeliana busca compreender o mundo em sua totalidade.

Segundo Marcuse (1978, p. 35) A filosofia de Hegel é, um sistema, que subordina todos os domínios do ser sob a ideia, totalizante, da razão. Os mundos inorgânico e orgânico, a natureza e a sociedade, são postos aqui sob o domínio do espírito. Para o autor da *Fenomenologia do espírito*, a história alcançou uma etapa em que é possível realizar a liberdade. Entretanto a liberdade humana pressupõe a realidade da razão.

Segundo Hook (1962, 78), Hegel continuou o trabalho de Kant, mas com uma diferença fundamental. Ele procurou justificar a sociedade burguesa não na base da

"boa vontade", "razão abstrata" e "os direitos do homem", porque acreditava que se esses princípios fossem levados muito a sério poderiam ter consequências sangrentas, como o terror francês havia mostrado. Por isso ele preferiu optar por uma solução baseada em uma metafísica da história.

A unidade da vida, por conseguinte, não é uma unidade imediata e "natural", mas o resultado de uma constante superação ativa de tudo o que a ela se contrapõe: a uma unidade que só pode triunfar como resultado de um processo de "mediação" (MARCUSE, 1978, p. 48). De acordo com Fromm (1970, p. 37), o ponto culminante do pensamento de Hegel é o conceito de potencialidades intrínsecas, do qual, pelo processo dialético elas se manifestam.

Esta ênfase no caráter ativo do homem foi assinalada anteriormente por Espinoza, que considerava todos os afetos humanos como pertencentes a duas classes, os passivos (paixões) e ativos (ações): "Para Spinoza, Goethe, Hegel, assim como para Marx, o homem só está vivo na medida em que é produtivo, na medida em que abarca o mundo exterior no ato de manifestar seus próprios poderes humanos específicos" (FROMM, 1970, p. 38).

Segundo Cornu (1965, p. 609)<sup>6</sup>, Hegel desenvolveu uma concepção idealista de mundo, devido ao atraso das condições socioeconômicas da Alemanha. Desse modo o autor da *Fenomenologia do espírito*, se esforçou para vincular o processo de autocriação do homem, assim, espiritualizado, a seu desenvolvimento real, tal como se desenrola na história. Este esforço de vincular desenvolvimento espiritual ao desenvolvimento histórico explica o papel que desempenha em sua filosofia os conceitos concretos, considerados, efetivamente como portadores de conteúdo real.

Os conflitos que emergem no transcorrer da histórica decorrem da disparidade existente entre as coisas e o seu conceito. Todavia, eles tendem a ser resolvidos gradualmente, à medida que a resolução das contradições permita a verdade se manifestar. Entretanto, a superação das contradições não é efetuada conscientemente, pelos indivíduos, embora certas personalidades, como Napoleão, tenham desempenhado papéis fundamentais em sua época. Contudo, a finalidade da

---

<sup>6</sup> Em 1843, Marx, fazendo alusão ao descompasso entre a filosofia alemã, que expressava o que havia de mais avançado no terreno da teoria política e o atraso das instituições alemãs, asseverou que "Somos contemporâneos *filosóficos* do presente, sem sermos seus contemporâneos *históricos*. A filosofia alemã é o *prolongamento ideal* da história alemã" (MARX, 2010, p. 150).

história, segundo Hegel, não é a felicidade. Com efeito, tragédias particulares, podem ocorrer em benefício do progresso.

O autor da *Fenomenologia do espírito* designou esta maneira aparentemente caótica do racional se concretizar na história como “astúcia da razão”: “Embora jamais realizem seus desígnios, seu sofrimento e seu fracasso são os meios mesmos de sustentação da verdade e da liberdade” (MARCUSE, 1978, p. 215). Segundo Hook (1962, p. 36) A oposição sistemática fundamental entre Hegel e Marx se concentra mais nitidamente em suas respectivas filosofias da história. Para Hegel, a história é a marcha do espírito em direção liberdade. A liberdade só pode ser encontrada na autoconsciência. A autoconsciência absoluta é Deus! A História é a autobiografia de Deus.

Segundo Cornú (1965, p. 609), Hegel resolveu, em um plano idealista, problemas filosóficos essenciais, em voga no final do século XVIII, como a oposição entre espírito e matéria, homem e natureza - propondo uma concepção orgânica que considerou a história como um processo de autocriação do homem.

Na elaboração da nova concepção de mundo, Hegel tomou dos economistas ingleses, particularmente de Adam Smith, a teoria do trabalho como gerador da riqueza, com papel determinante na formação e evolução das sociedades. Ampliando esta concepção, o autor da *Fenomenologia* extraiu a ideia de que a atividade humana constitui o elemento revolucionário que determina a transformação do homem e da natureza no curso da história.

A lógica do sistema exige não só que a razão permeie o universo, mas que a regra da razão seja estabelecida em uma crônica histórica da experiência humana. Há um significado objetivo na história, que pode ser rastreado no “desenvolvimento da ideia de liberdade” (HOOK, 1962, p. 36. Tradução nossa). Este processo pode ser mais bem compreendido na “mente objetiva” da comunidade, em suas tradições, leis e ética. Quando se compreende este padrão, corrige-se nossa unilateralidade crítica: “Ao invés de tentar reformar ou revolucionar as coisas, devemos dedicar nossas vidas para entendê-las” (HOOK, 1962, p. 36)<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Nem todos os seguidores de Hegel tinham posicionamentos conformistas. Conforme Frederico (2009, p. 19), a esquerda hegeliana recorria ao caráter negativo da dialética para argumentar que o movimento ininterrupto da Ideia nunca cessa e, portanto, em sua marcha ascendente, superaria o presente, negaria o Estado prussiano monárquico, anunciaria os novos tempos. Marx pertenceu ao grupo dos hegelianos de esquerda.

No esforço para compreender a realidade, a consciência percebe que a objetividade que se contrapõe a ela é, na verdade, ela mesma, aquilo que se contrapõe a ela é sua própria criação. Segundo Arthur (1986, p. 60), na *Fenomenologia*, apesar da aparência negativa e crítica, e do fato desta crítica ser genuína e à frente do seu tempo, o positivismo e o idealismo acrítico das obras posteriores de Hegel, a dissolução filosófica e a restauração do mundo empírico já são um ser encontrado em forma latente.

Segundo Mészáros (2006, 50), Hegel conseguiu captar os princípios gerais da dialética, mas de maneira abstrata, especulativa e idealista, postulando a realização da liberdade humana como o exercício de uma faculdade puramente espiritual, isso resulta na impossibilidade de resolver o dilema inerente à antropologia historicizada e à história orientada antropologicamente. Todavia, prossegue o filósofo: “[...] como o homem, igualmente por definição, não pode separar-se da natureza, a liberdade humana não pode aparecer como humana, mas apenas na forma de uma generalidade abstrata” (MÉSZÁROS, 2006, p. 151).

Contudo, Hegel, segundo Marx (2004, p.135) separa o pensamento do sujeito, porém, se o homem não fosse natural, a expressão da sua natureza tampouco o seria. Desse modo, o pensar não podia conceber-se como externalização da *essência do homem* como um sujeito humano e natural, com olhos, ouvidos etc., vivendo na sociedade, no mundo e na natureza” (MARX, 2004, p. 135). Todavia, a realização da liberdade humana exige sua reconciliação com a natureza.

Segundo Marx (2004, p.123) a grandeza da fenomenologia hegeliana e de seu resultado, a dialética, a negatividade enquanto princípio motor e gerador, é que Hegel toma a autoprodução do homem como um processo de exteriorização e objetivação de sua essência pelo trabalho, dessa exteriorização se compreende a essência do trabalho e concebe o homem objetivo, porque homem efetivo, que se produziu pelo próprio trabalho.

A despeito desses avanços, a dialética hegeliana restaura a religião após revogá-la, e nisso consiste, segundo Marx (2004, 123), o positivismo e o criticismo aparente da filosofia hegeliana, “o que Feuerbach indicou como o pôr (*Setzen*), o negar e o restaurar da religião ou teologia” (MARX, 2004, p. 130).

Segundo Leopold (2007, p.200) Feuerbach rejeitou enfaticamente o modelo apriorístico ou especulativo de conhecimento, em que “um arquétipo precede os objetos e os cria, em favor de uma posterior explicação empírica, em que o

conhecimento humano segue os objetos como sua cópia. Cada coisa (necessária) existe primeiro como um objeto da lógica antes de reaparecer como um objeto das filosofias da natureza e do espírito.

A verdadeira fonte das entidades especulativas é a teologia, apresentada pelo hegelianismo e o cristianismo como seu produto um tanto misterioso: “A especulação e a teologia, portanto, exemplificam o que Feuerbach caracteriza como o “procedimento distorcido” de ir do “abstrato” ao “concreto”, do “ideal” ao “real” (LEOPOLD, 2007, p. 200). Nesse caso, Hegel estaria fazendo uma substituição aparentemente simples, colocando, segundo Leopold (2007, p.202), a razão no lugar de Deus. Isso pode ser entendido como uma defesa do cristianismo, mediante uma reformulação especulativa do seu conteúdo, que omite as suas contradições.

Não obstante, a *Fenomenologia*: “mostra como o saber, passando por suas várias figuras, eleva-se do conhecimento sensível até à ciência. São etapas de sua formação (*Bildung*) em que a mais elevada contém as etapas inferiores, como momentos suprassumidos.” (MENESES, 2003, p. 10). Neste caso, seria exagerado atribuir a Hegel um logicismo apriorístico, haja vista que os conceitos devem possuir lastro na realidade empírica.

Por realidade empírica deve-se entender não apenas aquela apreendida imediatamente pelos sentidos, que Hegel consideraria ainda como abstrata<sup>8</sup>, mas aquela resultante de um processo histórico. Vimos anteriormente que Marx estava em condições de desvantagem quando fez a sua primeira crítica ao autor da fenomenologia, haja vista que nessa ocasião ainda não havia estudado a economia política. Desse modo, Hegel antecipou diversos problemas da sociedade capitalista que se tornariam objeto das reflexões do autor dos *Manuscritos* somente anos mais tarde. Segundo Lukács:

Hegel não só detém, na Alemanha, a compreensão mais elevada e justa da essência da Revolução Francesa e do período napoleônico, como é, ao mesmo tempo, o único pensador alemão que analisou seriamente os problemas da Revolução Industrial na Inglaterra; ele foi o único a estabelecer uma conexão entre os problemas da economia inglesa clássica e os problemas da filosofia, ou seja, os problemas da dialética (LUKÁCS, 2018, p. 61).

---

<sup>8</sup> Segundo Leandro Konder, (1999, p.28), para Hegel, o conhecimento derivado da apreensão imediata dos objetos ainda é abstrato.

De acordo com Arthur (1986, p. 96) Hegel aponta que a subjugação da natureza na indústria moderna aumenta a dependência do indivíduo de forças externas porque a divisão do trabalho amarra o indivíduo a uma tarefa particular, como é o caso da fábrica de alfinetes mencionada por Smith. Desse modo, o trabalho se torna um trabalho mecânico entorpecente; reduzido a alguma operação simples, tornado supérfluo e até inútil toda uma classe de homem. Hegel acrescenta que necessidade e trabalho, elevados a universalidade do dinheiro, criam um sistema monstruoso de dependência mútua na sociedade.

Não obstante, o autor dos *Manuscritos*, afirma que Hegel teria superestimado o valor do trabalho intelectual em detrimento do trabalho espiritual. Nas palavras do próprio autor: “O trabalho que Hegel unicamente conhece e reconhece é o abstratamente espiritual” (MARX, 2004, p. 124). Segundo Arthur (1986, p. 79), o teor dessas acusações é exagerado, posto que na dialética do senhor e do Escravo, o trabalho do último é claramente material.

Nesse caso, as diferenças entre os dois autores não seriam tão evidentes. A despeito disso, Arthur prossegue sustentando que Marx considerava necessário uma mudança no modo de produção para recuperar no trabalhador o seu senso de identidade e a sua realização, por outro lado, Hegel pensa que o efeito educativo do trabalho, mesmo dentro de um ambiente explorador da relação de produção, é suficiente para o trabalhador manifestar a si mesmo o seu próprio "sentido" em seu produto.

### 2.3 O SER GENÉRICO SEGUNDO FEUERBACH

Nessa seção buscaremos apresentar princípios do pensamento de Feuerbach que influenciaram Marx em sua concepção de homem exposta nos *Manuscritos de 1844*. Nesse sentido, abordaremos sua crítica a Hegel, o seu projeto de reformular as bases da filosofia e das ciências, fundando-as na sensibilidade humana, assim como a sua concepção de homem, definido como “ser genérico”.

Podemos destacar, como um dos aspectos do pensamento feuerbachiano que mais influenciaram Marx na ocasião que escreveu os *Manuscritos*, a sua crítica a inversão sujeito-objeto, que submete a realidade a ação da consciência, que no pensamento hegeliano, ocupa um lugar semelhante ao de Deus na religião cristã. Nesse caso, seria preciso desfazer essa inversão colocando o homem como fundamento de seu próprio mundo. Conforme assevera o professor Arlei Espíndola:

A crença tanto de Feuerbach, quanto de Marx, deve coincidir aqui, portanto, pois “o homem de carne e osso” que é reivindicado representa o ponto de partida de superação do idealismo, da filosofia especulativa, colocado enquanto propósito (ESPÍNDOLA, 2022, p. 5).

Não obstante, a influência de Feuerbach não se reflete apenas no campo da crítica filosófica. A crítica a economia política, exposta nos *Manuscritos*, teve inspiração na crítica de Feuerbach à religião. Para o autor da *Essência do cristianismo* o homem projeta em Deus os seus melhores atributos, porém, fazendo isso ele se torna cada vez mais pobre à medida que a transfere suas qualidades ao ser divino. Fazendo analogia com crítica feuerbachiana à religião, Marx considera que os trabalhadores, tornam-se cada vez mais pobres<sup>9</sup> à medida que produzem mercadorias.

Na obra *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, Marx (2010, p.145) afirma que a crítica da religião está, no essencial, terminada; e a crítica da religião é o pressuposto de toda a crítica. Desse modo, a crítica religiosa deve ser convertida em crítica da sociedade burguesa. Nos *Manuscritos de Paris* o filósofo alemão, fazendo uma analogia entre o fenômeno da alienação religiosa e a situação dos trabalhadores na sociedade capitalista, revela o caráter parcial da economia política que desconsidera os problemas enfrentados pela classe trabalhadora decorrentes dessa forma de atividade econômica.

Em sua obra de 1844, o autor firma que a crítica à economia política, assim como a crítica em geral, deve sua fundamentação às descobertas de Feuerbach, que estabeleceu as condições para: “a crítica positiva humanista e naturalista” (MARX, 2004, p. 19). Para filósofo alemão, os jovens hegelianos, como Bruno Bauer e Strauss, não se diferenciavam de Hegel sequer no vocabulário porque eles estão: “constrangidos no interior da lógica de Hegel” (MARX, 2004, p. 115).

Conforme observou Monica Hallack (2015, p. 2), em Feuerbach, o princípio da materialidade se estabelece em função da necessidade da ideia descer do firmamento de sua pureza incolor e da unidade consigo mesma em direção a uma visão imediata que penetra o particular, a fim de se incorporar aos fenômenos aparentes. Segundo

---

<sup>9</sup> Considerando sua crítica à alienação do trabalho, pode-se constatar que o autor dos *Manuscritos* não considera a pobreza dos trabalhadores apenas em sentido econômico, referente a posse de objetos físicos. O foco das críticas do autor a ordem burguesa está na desumanização do homem que ocorre em função da instrumentalização das relações de produção. Não obstante, sabe-se que a lei da pauperização foi rejeitada por Marx

Feuerbach (1973, p.18), Hegel buscava alcançar o ser real partindo de abstrações, a esse respeito deve-se indagar por que não começar imediatamente pelo ser real.

De acordo com Tarcísio Farias (2010, p. 32): “A dialética, tal como Hegel a concebeu, não passaria de mera tautologia. Nega a sensibilidade para depois absorvê-la num contexto de determinações metafísicas”. A filosofia de Hegel realiza a unificação entre o ser e o pensar. Não obstante, ela vai além: transformando essa unidade do pensar consigo mesmo na determinidade do mundo material sensível, entrando assim em contradição com sua essência abstrata (FARIAS, 2010, p. 36).

De acordo com Frederico (2009, p. 192), Feuerbach define a dialética hegeliana como um movimento passa pelo particular e culmina no universal. Em contraposição, o autor da *Essência do cristianismo* descarta os universais abstratos e propõem como fim o particular, o finito, o sensível.

Para Feuerbach, conforme Hook (1962, p. 225), a experiência sensorial deve ser o critério de existência, não a lógica ou a razão, não importa quão divina seja. Na verdade, uma razão que não se afastou e retornou, em algum sentido, para a experiência, não é era razoável. Todavia, Hook prossegue observando que para Feuerbach a filosofia não deve começar com abstrações, seu objeto deve ser algo concreto, como a vida, com todos os desejos e necessidades: “De todas as abstrações, a do ser puro, conforme entendido por Hegel, é obviamente a mais insatisfatória como fundamento da filosofia” (HOOK, 1962, p. 229. Tradução nossa).

Feuerbach nega a realidade dos constructos arbitrários da razão. Para este autor, os universais não possuem existência objetiva, eles são abstrações que os homens empregam para referir-se aos objetos do seu conhecimento. Assim, tanto a singularidade como a universalidade pertencem ao pensamento: “Estamos aqui em pleno nominalismo, já que o universal não existe fora do pensamento, da consciência dos sujeitos e, portanto, reduz-se à abstração” (FREDERICO, 2009, p. 192).

Negando os universais, Feuerbach parece entender que nenhum universal é elemento constitutivo de coisas: “Toda realidade é individual; relações lógicas são apenas formas abstratas de expressão que servem à nossa conveniência na identificação e organização das coisas individuais” (HOOK, 1962, p. 231. Tradução nossa). A rejeição do racionalismo hegeliano leva Feuerbach “à exaltação dos sentidos, como o caminho para se obter uma verdade evidente, revelada de uma vez por todas, sem o recurso da mediação” (FREDERICO, 2009, p. 32). Em oposição ao movimento da dialética hegeliana, sempre fechada em si mesma, como uma imagem

de círculos de círculos, Feuerbach (*apud* FREDERICO, 2009), propõe um corte no círculo pela força anômala da intuição que interrompe o pensamento abstrato e seu movimento circular.

Segundo Vieira (2014, p. 235) Feuerbach considera que a essência humana é determinada pelos sentidos. O sentimento é determinante sobre a vontade e a razão, e o que a essência afirma, a razão [sensível], o gosto ou o juízo não podem negar. Por outro lado Frederico (2009, p. 41) assinala que Feuerbach considera que as abstrações da filosofia hegeliana rompem a unidade do homem com a natureza. Baseando todo o seu sistema nesses atos de abstração, a filosofia de Hegel alienou o homem de si mesmo.

Segundo Hook (1962, p. 241), aparentemente, as ciências da natureza serviram como inspiração para Feuerbach na elaboração do seu método, conforme atestam seus comentários a respeito de Copérnico. O autor da *Essência do cristianismo* não descarta todo tipo de construção intelectual, o problema é quando a razão se desvencilha completamente da experiência sensível: “No pensamento, a espécie aparece livre de qualquer condição, razão pela qual o indivíduo pensante, enquanto pensante, é completamente livre ou independente de qualquer vínculo natural ou social”. (MÁRKUS, 1974, p. 28) Não é no pensar que se encontra a unidade entre o social e o natural, e sim na intuição e na percepção humanas.

Entretanto, isso não significa que Feuerbach nega a legitimidade de toda e qualquer construção teórica. Conforme assevera o autor da *Essência do cristianismo*, a consciência é o atributo que diferencia o ser humano das outras espécies. Conforme Hallak (2015, p. 3) nesse ponto encontramos uma contradição aparente no pensamento feuerbachiano porque após afirmar a natureza e a sensibilidade como princípios filosóficos, para surpresa dos seus interlocutores, Feuerbach: “identifica ser e consciência”. Na verdade a capacidade de refletir é o atributo que confere aos homens a condição de ser genérico.

O homem possui a capacidade de pensar, mesmo solitariamente, desse modo: “O homem, pelas características de seu ser, ao mesmo tempo individual e genérico, pode ter uma verdadeira consciência, infinita e universal, em tudo diferente da estreiteza do instinto do animal” (FREDERICO, 2009, p. 164). Devido a consciência, a capacidade de se reconhecer como indivíduo pertencente a uma espécie e de reflexão sobre as condições de sua existência, o homem criou a religião, “essa forma

fantástica de alienação que projeta os seus predicados, a sua própria infinitude e universalidade, num ser abstrato” (FREDERICO, 2009, p. 164)

Feuerbach considera o homem como é o único animal que possui religião. Segundo Fraga (2006, p.93) o autor da *Essência do cristianismo* atribui essa diferença ao fato do homem ser dotado de consciência. Mas não da consciência em geral, do sentimento de si, porque esta não pode ser negada aos animais. É a consciência, em sentido estrito, que existe em um ser que tem como objeto o seu gênero, a sua essencialidade. O animal é decerto objeto para si enquanto indivíduo, por isso tem sentimento de si, mas não enquanto gênero porque falta-lhe, para tal, a consciência, termo que deriva de ciência.

A influência da antropologia de Feuerbach sobre o autor dos *Manuscritos* pode ser verificada no uso do mesmo termo, “ser genérico”, para se referir a espécie humana. Entretanto, Mészáros (2006) ressalta que isso ocorreu em função do esforço do autor dos *Manuscritos* de dialogar com os seus contemporâneos radicais, como o próprio Feuerbach. Embora tenha conservado a terminologia, o discurso deles possui distinções importantes. Segundo Vieira (2014, p. 237) Marx acrescenta um dinamismo ao sensualismo estático de Feuerbach, que indicam o seu vínculo com a dialética hegeliana.

Segundo Monica Hallak (2015, p. 7), já nos *Manuscritos* é possível encontrar diferenças entre os dois autores, haja vista que: “ a reivindicação da atividade sensível – e não da sensibilidade natural – e da sociabilidade – e não a relação eu-tu – aparecem nos rascunhos de 1844 como traços distintivos entre o materialismo de Feuerbach e o de Marx. Outra diferença apontada por Hallak (2015, p. 10), refere-se a forma como os autores entendem a exteriorização das forças humanas que para Marx, já em 1844, assumem figura concreta na indústria, que é para ele a síntese das forças humanas materializadas. Por isso, a sensibilidade, para Marx, não aparece como atributo natural, mas como conquista social, realizada no âmbito das interações humanas.

Para o autor da *Essência do cristianismo* os impulsos sexuais são atributos fundamentais do gênero, um sujeito que não possui sexo não pertence a nenhum gênero. Todavia, a união entre o homem e a mulher estabelece o fundamento primitivo da sociabilidade humana, e o amor é o sentimento da universalidade do gênero imanente do homem, provocado pela diferença social: “O amor, sobretudo o amor sexual, faz milagres. Homem e mulher corrigem-se e completam-se mutuamente, para

assim unidos apresentarem o gênero, o ser humano perfeito”. (FEUERBACH *apud* BARROS, 2006, p. 49).

Feuerbach, segundo Hook (1962, p. 211), entende os fenômenos religiosos como projeção e hipóstase de aspectos da experiência humana em um objeto de adoração, buscando demonstrar que toda a filosofia tradicional representou a projeção de elementos de uma experiência isolada do contexto social, em princípio absoluto, cuja validade era independente do espaço, tempo e sociedade. Hook (1962, p. 229) prossegue observando que, segundo Feuerbach, foi o homem criou que Deus a sua própria imagem, entretanto, isso não diminui o valor ou a validade de Deus. O engano ocorre quando não é possível isolar as paixões e desejos, quando está inconsciente de si mesmo e das próprias criações. Ignorando a origem da religião, o homem, segundo Feuerbach, passou a adorar um objeto criado pela ação humana: “O que a religião, essa forma onírica de consciência, revela para Feuerbach é a essência objetivada do homem em Deus” (FREDERICO, 2009, p. 44). Todavia, a crítica feuerbachiana segue o projeto iluminista que visava esclarecer a consciência e, com isso, transformar o mundo:

Aplicado a um objeto criado pela própria consciência, como a religião em Feuerbach, tal procedimento apenas dá sequência à luta entre a razão e a desrazão, o conhecimento e o preconceito, a iluminação da consciência e o obscurantismo da superstição (FREDERICO, 2009, p. 54).

Segundo Barros (2006, p. 46), Feuerbach não considera a religião como um delírio, ela expressa uma atitude prática do homem que consiste “no desejo de uma vida após a morte, e se bem entendido, de uma vida melhor”. De acordo com Hook (1962, p. 229), Feuerbach não pretendia destruir a religião, sua intenção era entender este fenômeno, tentando mostrar que o segredo da religião era o homem, e que seus objetos de adoração e devoção eram expressões fetichizadas de suas emoções.

De acordo com Frederico (2009, 45), Feuerbach considera que o problema principal da religião é que o homem não consegue se reconhecer nos objetos de sua própria essência objetivada, e se relaciona com ela como se não lhe pertencesse. Deste modo, a religião esvazia o homem atribuindo toda sua riqueza a Deus, transformando-se em criatura de sua própria criação. Todavia, Frederico (2009, p.104), ressalta que Marx foi além de Feuerbach, posto que o autor dos *Manuscritos* deslocou a luta do campo teológico para o político. A guinada empirista de Marx, certamente recebeu influência do autor da *Essência do cristianismo*, porém, Marx foi

muito além, devido ao fator histórico que desde então será o traço essencial de seu pensamento que será desenvolvido nas obras posteriores. Retomamos este tema no capítulo sobre alienação.

Segundo Leopold (2007, p. 215) devido à ênfase de Feuerbach nas relações humanas, suas ideias foram percebidas como socialistas. De acordo com Frederico (2009), Marx chegou a escrever uma carta em onze de agosto de 1844, na mesma época em que redigiu os *Manuscritos*, homenageando Feuerbach por ter desenvolvido os fundamentos filosóficos do comunismo com seu conceito de gênero humano. Para Feuerbach, o homem é ser genérico porque quando pensa ele não o faz apenas como indivíduo, e sim como ente de uma espécie, “na medida em que eu penso, eu sou homem como *Gattungswesen*, e não como indivíduo, como é o caso na sensação, no sentimento, na ação e nas funções vitais” (FEUERBACH *apud* BARROS, 2006, p. 28).

De acordo com Mészáros (2006, 45), embora Hegel tenha antecipado, em proporções muito maiores do que a de Feuerbach, a compreensão marxista da história, o autor *da Fenomenologia do espírito* descreveu apenas a expressão abstrata, especulativa do movimento histórico. A antropologia feuerbachiana forneceu elementos para superar o logicismo abstrato de Hegel, porém, essa incorporação não foi realizada sem provocar tensões internas, posto que em Feuerbach o indivíduo é postulado como ser ahistórico, por isso, a filosofia do autor das *Teses provisórias* ainda permanece em um plano abstrato, apesar do seu combate as abstrações da filosofia hegeliana.

Todavia, Mészáros (2006, p. 46) salienta que o fator antropológico não pode ser devidamente apreendido fazendo abstração da história, desconsiderando a dinâmica das suas relações com a natureza do qual ela faz parte, sob pena de incidir em contradições insolúveis, “Em primeiro lugar, leva ao postulado de uma "essência humana fixa como "dado original" do filósofo e, conseqüentemente, à liquidação final de toda historicidade, isso é válido para desde Feuerbach e até algumas teorias recentes do "estruturalismo".

Entretanto, se Marx rejeitou uma ideia de essência humana fixa, tal como nos termos colocados por seus contemporâneos, isso não implica que ele tenha rejeitado qualquer noção de essência humana. No próximo capítulo verificaremos se a descrição do processo de humanização do homem apresentado nos *Manuscritos* descarta ou corrobora a ideia de uma essência humana fixa, ainda que em significado distinto dos predecessores de Marx.

Com efeito, as diferenças apontadas acima logo provocaram o rompimento entre Marx e Feuerbach. Em 1845 o filósofo alemão publicou em parceria com Engels, *A Ideologia Alemã*. Nessa obra os autores apontaram que o materialismo de Feuerbach, embora apresente vantagem sobre os “materialistas puros”, não concebe os homens em sua conexão social dada e recai no idealismo, “por isso, na medida em que Feuerbach é materialista, nele não se encontra a história, e na medida em que toma em consideração a história ele não é materialista” (MARX, ENGELS, 2007, p. 32).

Segundo Marcuse (1978, p. 250), a concepção do sujeito em Feuerbach estabelece o homem como agente passivo em relação a natureza, isso inverte a compreensão tradicional que animava a filosofia moderna desde Descartes: “O materialismo de Feuerbach sustenta pois que a percepção, a sensibilidade (*Sinnlichkeit*) e a sensação (*Empfindung*) são os órgãos apropriados à filosofia” (MARCUSE, 1978, p. 250). Por outro lado, Hegel considera que o conhecimento sensível, por si mesmo, alcança, no máximo, o senso comum, eis que a verdade é associável somente pela razão especulativa, efetivada no processo histórico e fundado na ação coletiva dos homens. A natureza e a certeza sensível, como parte deste processo, são, conjuntamente, alteradas com ele:

A ideia de Hegel era que o trabalho trouxesse a certeza sensível e a natureza para dentro do processo histórico. Feuerbach desprezava inteiramente esta função material do trabalho, porque concebia a existência do homem em termos de sensação. (MARCUSE, 1978, p. 255).

Assim como Hegel, o autor dos *Manuscritos* considera o homem como ser histórico, por esta razão, alguns comentadores chegam a questionar até que ponto Marx foi influenciado por Feuerbach. O tradutor da versão dos *Manuscritos* utilizada nesta dissertação, Jesus Ranieri, afirma, talvez como provocação, que “Marx nunca foi feuerbachiano” (RANIERI, 2004, p. 10). Tal afirmação contrapõem frontalmente o relato de Engels (1886), que em seu comentário a respeito do impacto das publicações de Feuerbach declarou que o entusiasmo gerado pela publicação de *Essência do cristianismo* foi tão grande que: “momentaneamente todos nós nos transformamos em ‘feuerbachianos’” (ENGELS, 1886, p. 5). Por outro lado, Vieira (2014, p. 238) “assevera que Marx nunca fora exatamente feuerbachiano pelo fato de nunca ter abandonado uma tentativa, pela trilha política, de salvar a dialética”.

## 2.4 TRÊS PERSPECTIVAS DE INTERPRETAÇÃO

Nessa seção apresentemos brevemente as perspectivas de Althusser, Mészáros e Geras a respeito do conceito de essência humana em Marx, buscando encontrar uma interpretação mais coerente dos *Manuscritos*. Embora o filósofo francês e o húngaro divirjam em diversos pontos, a interpretação de ambos, de certo modo, converge para a rejeição do conceito de natureza humana em Marx.

Segundo Althusser (2015, p. 188)<sup>10</sup>, a essência humana é um conceito ideológico que foi superado após o “corte epistemológico”, que marca a superação da temática filosófica em favor de um pensamento de rigor científico. Mészáros (2006, p. 21), por outro lado, descarta qualquer ruptura entre a produção juvenil e a madura de Marx. Entre ambas as fases, haveria um progresso contínuo. Contudo, nos *Manuscritos* Marx formulou os princípios gerais que nortearam sua produção posterior. Marx não descartou o conceito de essência humana, porém ele ressignificou o termo, descartando a ideia de uma essência humana fixa.

Por outro lado, Geras (1983, p. 11), discorda de Althusser a respeito do caráter ideológico do conceito de essência humana, posto que Marx depreende essa ideia das características dos homens reais, como seres naturais e sociais. Por isso a categoria de essência humana em Marx pode perfeitamente ser submetida a exames que adotam critérios científicos. Por outro lado, Geras (1983, p. 53) também discorda de Mészáros a respeito do caráter não fixo da essência humana, porque em seu entendimento isso dificulta o entendimento da obra. A interpretação de Mészáros, segundo o autor de *Marx and human nature: refutation of a legend*, é contraditório posto que o conceito de alienação presume uma essência humana fixa.

Conforme Althusser (2015, p. 137), a prática teórica de uma ciência promove a depuração dos aspectos ideológicos de sua pré-história, tal distinção toma a forma de uma descontinuidade qualitativa teórica e histórica que o autor designa com o termo “corte epistemológico”. No âmbito da obra de Marx, esse corte teria ocorrido entre os *Manuscritos de 1844* e a *Ideologia Alemã* (1845). Os *Manuscritos de Paris* foram, segundo Althusser (2015, p. 131), a última obra filosófica, e a mais filosófica que Marx escreveu, como se, antes da ruptura, e para consumi-la, ele precisasse ter concedido à filosofia toda a oportunidade, até consumir a sua derrota.

---

<sup>10</sup> Segundo Coutinho (2010), Althusser modificou aspectos da sua teoria em obras posteriores ao *Pour Marx*. Por isso, esse estudo não pretende esgotar esse assunto.

Para o filósofo francês, a luta revolucionária sempre teve por objetivo o fim da exploração e, portanto, a libertação do homem. Todavia, o humanismo revolucionário não podia ser então senão um “humanismo de classe”, o “humanismo proletário” (ALTHUSSER, 2015, p. 184). Para Althusser, reunir o socialismo marxista com o humanismo implica em uma combinação imprópria porque:

[...] encerra justamente uma desigualdade teórica impressionante: no contexto da concepção marxista, o conceito de ‘socialismo’ é realmente um conceito científico, mas o de humanismo é apenas um conceito ideológico, e por isso um elemento ocioso para a causa socialista” (ALTHUSSER, 2015, p. 185).

O humanismo, segundo o filósofo francês, refere-se a um conjunto de realidades existentes, mas que, diferentemente de um conceito científico, não dá os meios de conhecê-las. Ele designa, de um modo particular (ideológico), existências, mas não oferece meios de conhecer a sua a essência. Segundo o filósofo francês, a perspectiva humanista considera que:

A história é a alienação e a produção da razão na desrazão, do homem verdadeiro no homem alienado. Nos produtos alienados de seu trabalho (mercadorias, Estado, religião), o homem, sem o saber, realiza a essência do homem. Essa perda do homem, que produz a história e o homem, supõe uma *essência preexistente definida*. No fim da história, esse homem, que se tornou objetividade inumana, terá apenas de reaver, como sujeito, sua própria essência alienada na propriedade, na religião e no Estado, para se tornar homem total, homem verdadeiro. (ALTHUSSER, 2015, p. 187). (sem grifo no original)

Nesse caso, a essência humana seria uma ideia transcendente, que determina de antemão o destino do homem, cuja realização seria concretizada no socialismo. De fato, Marx (2004, p.105), refere-se ao socialismo como a solução do conflito entre a existência e a essência, entre indivíduo e gênero, porém, Althusser (2015, p.187), observa que Marx, após superar o humanismo de sua fase ideológica, operou, uma revolução teórica total, em que os antigos conceitos foram substituídos por novos. Assim, o velho par “indivíduo - essência humana”, cede lugar a novos conceitos como: forças produtivas, relação de produção etc. Desse modo, o filósofo francês considera que: “pode-se e deve-se então falar abertamente de um anti-humanismo teórico de Marx” (ALTHUSSER, 2015, p. 190).

Embora a leitura de István Mészáros seja muito distinta da althusseriana, haja vista o filósofo húngaro considera que existe continuidade entre o pensamento do

jovem e do velho Marx, sua interpretação também apresenta certas reservas a respeito da natureza humana.

Segundo Mészáros (2006, p. 21), os *Manuscritos* são *síntese in statu nascendi* porque neles Marx explora sistematicamente, pela primeira vez, as implicações de longo alcance de sua ideia sintetizadora. Na interpretação do filósofo húngaro, a suposta oposição entre filosofia e ciência em Marx são falsas. Tais abordagens, segundo Mészáros (2006, p. 208), seriam um esforço para opor a economia política à filosofia, ou a filosofia à economia política, usando a autoridade de Marx em apoio dessa pseudo-alternativa.

Para Mészáros (2006, p. 42), saber o que está de acordo com a "natureza humana" e o que constitui uma "alienação" da "essência humana", é questão ontológica. Por isso, essa pergunta não pode ser respondida a-historicamente sem ser transformada numa mistificação irracional de algum tipo. Com efeito, uma abordagem histórica da questão da "natureza humana" implica inevitavelmente algum diagnóstico da "alienação" ou "reificação", relacionado com o padrão, ou "ideal", pelo qual toda a questão está sendo avaliada.

Contudo o filósofo húngaro salienta que esse padrão não poderia ser uma essência fixa do homem posto que: “Marx rejeitou categoricamente a ideia de uma “essência humana”, No entanto, ele manteve a expressão transformando o seu significado original até torná-la irreconhecível”. (MÉSZÁROS, 2006, p. 19). Isso teria ocorrido porque Marx, em seu esforço para manter diálogo com seus contemporâneos radicais, como Feuerbach, manteve a expressão, “essência humana”. Segundo Mészáros (2006, p. 46), postular a natureza humana como um princípio fixo, implica na liquidação de toda historicidade. Contudo, se entendermos por essência, um atributo perene do ser, negar que ele seja fixo implicaria em uma contradição.

Se por um lado, Althusser considera o conceito de essência humana uma ideia metafísica sem realidade objetiva, por outro, Mészáros admite o conceito de uma forma modificada, capaz de contemplar a historicidade própria do homem. Porém, a ideia de uma “essência não fixa”, parece uma contradição – na verdade, Mészáros não deixa muito claro o significado do conceito de essência humana.

Diante dessas ambiguidades, Norman Geras, em *Marx and human nature: refutation of a legend*, defende uma interpretação alternativa. Segundo esse autor, o conceito de essência humana, em Marx, é fixo. Segundo Geras (1983, p. 95), ainda

que se apresente boas razões para rejeitar o conceito de natureza humana, isso não equivale a demonstrar que o próprio Marx fez isso.

Segundo o autor de *Marx and human nature: refutation of a legend* (1983, p. 96), não é válido argumentar que a noção de essência humana deva ser rejeitada porque é idealista. Mesmo que, até o momento, todas as concepções de essência humana fossem idealistas, isso não resulta que todas as concepções de essência humana devam ser necessariamente idealistas. Generalizações dessa ordem, descartam a possibilidade de se conceber formas não idealistas de essência humana.

Por isso, refutar noções especulativas de homem não é suficiente para descartar uma concepção materialista de natureza humana, baseada em investigação objetiva, aberta a procedimentos de correção científica e pesquisa. Isso é possível porque o conceito de essência humana em Marx refere-se aos atributos do homem, enquanto ser natural, dotado de um corpo físico que lhe confere um conjunto de capacidades.

Segundo Geras (1983, p. 95), do ponto de vista do marxismo, não existe a necessidade de negar a existência de alguns atributos constantes na natureza humana. Com efeito, tal negação só pode ser feita, abstraindo dos atributos naturais do homem. Não obstante, a ideia de que a essência humana é em si um conceito politicamente reacionário é falso.

A lenda de que Marx teria rejeitado o conceito de natureza humana teria se originado de certas leituras da sexta tese das *Teses sobre Feuerbach*, onde Marx e Engels afirmam: “Feuerbach dissolve a essência religiosa na essência humana. Mas a essência humana não é uma abstração intrínseca ao indivíduo isolado. Em sua realidade, ela é o conjunto das relações sociais”. (MARX e ENGELS, 2007, p. 538).

No entanto, Geras (1983, p. 47) adverte que a *Sexta tese*, precursora de concepção madura de história de Marx, não envolve repúdio à natureza humana. Nesse caso, Marx estaria criticando a forma como o autor da *Essência do cristianismo* concebe os homens: não em suas condições sociais, não em suas condições de vida existentes. Por isso, Marx, na interpretação de Geras (1983, p. 71), considera que Feuerbach nunca chega aos homens realmente existentes, ativos, mas na abstração “Homem”.

Diante da concepção de Feuerbach sobre as características gerais inerente à espécie, Marx, segundo Geras (1983, p. 47), estaria querendo, por contraste, enfatizar o condicionamento exercido pelas relações sociais em relação aos homens. Ainda

que a natureza humana, ou a natureza do homem, é manifestada no conjunto das relações sociais, essa noção é ampliada posto que: “Marx inclui essa natureza humana interior diretamente dentro da ‘base real da história’” (GERAS, 1983, p. 47).

Em outra passagem, Geras (1983, p. 91), afirma que em Marx, a ideia de que a história é obra de algum sujeito transcendental, seja o espírito do mundo, autoconsciência ou a ação de uma entidade metafísica, foi descartada, assim como a suposição de um destino ou plano histórico original, em que homem, por exemplo, é o propósito final da história. Ao invés de ideia metafísica de essência humana, que condicionaria *a priori*, o processo histórico, o autor de *Marx and human nature: refutation of a legend*, atribui o papel de motor da história as capacidades humanas.

Dentre as capacidades da espécie, Marx enfatiza, segundo Geras (1983, p. 82), a de produzir universalmente. Essa capacidade em termos de possibilidade e necessidade. Como possibilidade, é força de trabalho possuída pelo corpo de cada homem. Elas formam um conjunto de capacidades mentais e físicas existentes no corpo, e são a personalidade viva, dos seres humanos.

Estas, as forças naturais que pertencem ao seu próprio corpo, seus braços, pernas, cabeça e mãos, é o homem que se põe em movimento no processo de trabalho e o processo de trabalho é em si uma necessidade. *Isto é uma condição da existência humana que é independente de todas as formas de sociedade*; é uma necessidade natural eterna que medeia o metabolismo entre o homem e a natureza, e, portanto, a própria vida humana. (GERAS, 1983, p. 82). Posto que essas capacidades se fundamentam nos atributos físicos dos sujeitos, elas são invariáveis. Mas, se manifestam de acordo com as contingências históricas, no contexto das relações sociais estabelecidas.

Mészáros e Althusser, sem dúvidas, são dois dos maiores intérpretes do marxismo no século XX. Por isso, suas interpretações tiveram uma influência relevante sobre os estudiosos de Marx. Porém, essa influência resultou em leituras problemáticas a respeito da natureza humana. A título de exemplo pode-se citar a seguinte passagem da dissertação de E. Rocha: “para Marx não existe uma natureza humana<sup>11</sup>, mas a constituição do homem se dá historicamente, por meio das relações sociais. (ROCHA, 2014, p. 58). De maneira similar, Antônio C. Silva considera que: a

---

<sup>11</sup> Para os fins dessa dissertação, os termos “essência humana” e “natureza humana” serão entendidos como sinônimos, haja vista que adotamos como pressuposto o homem como uma totalidade que comporta a natureza, o indivíduo e a sociedade.

natureza humana não é algo fixo definitivo, é também histórica, isto é, mutável. (SILVA, 2012, p. 70).

Afirmações desse tipo são concebíveis apenas fazendo abstração do fato de que o homem é um ser natural, dotado de características invariáveis, pelo menos no horizonte histórico da análise de Marx, e de que as capacidades humanas que viabilizaram o desenvolvimento histórico provem dos atributos físicos do homem.

Vimos que Mészáros apontou como principal diferença entre Feuerbach e Marx, a respeito da essência humana, o fato de que no primeiro caso o homem possui essência fixa, ao passo que no segundo rejeitou-se categoricamente tal ideia porque é incompatível com a história. Entretanto, Norman Geras, observou que se a essência humana for tomada em sentido materialista, fundamentando-se nos atributos e capacidades naturais do homem, então isso não implica em negação da história.

Para Mészáros Marx ressignificou conceitos em voga entre os filósofos de sua época, mas não deixou claro o que o filósofo alemão teria deixado em seu lugar. Apenas salientou, de maneira semelhante a Márkus (1974, p. 47), que o autor dos *Manuscritos* descartou o conceito de essência humana em sentido tradicional, metafísico. A confusão consiste no fato de que frequentemente os intérpretes do marxismo entenderam isso como uma rejeição de todo e qualquer tipo de essência humana, porém, Geras advertiu que uma concepção de natureza humana fixa pode ser perfeitamente compatível como o materialismo dialético desde esteja fundamentada nos fatores biológicos e sociais da espécie humana. Nesse sentido, Marx e Engels, polemizando com Feuerbach, observam que:

O modo de vida e a atividade de um indivíduo animal ou humano são aquilo em que sua “essência” se sente satisfeita. Toda exceção é, aqui, expressamente concebida como um infeliz acaso, como uma anormalidade que não se pode mudar. Quando, portanto, milhões de proletários não se sentem de forma alguma satisfeitos em suas condições de vida, quando seu “ser” não corresponde em nada à sua “essência”, então, de [acordo] com a passagem citada, trata-se de um infortúnio inevitável que deve ser suportado tranquilamente. Por isso Feuerbach, em tais casos, nunca fala do mundo humano, mas sempre se refugia na natureza externa e, mais ainda, na natureza ainda não dominada pelos homens. Mas cada nova invenção, cada avanço feito pela indústria, arranca um novo pedaço desse terreno, de modo que o solo que produz os exemplos peixe é o seu “ser”, a água – para tomar apenas uma de suas proposições. A “essência” do peixe de rio é a água de um rio. Mas esta última deixa de ser a “essência” do peixe quando deixa de ser um meio de existência adequado ao peixe, tão logo o rio seja usado para servir à indústria, tão logo seja poluído por corantes e outros detritos e seja navegado por navios a vapor, ou tão logo suas águas sejam desviadas para canais onde simples drenagens podem privar o peixe de seu meio de existência (MARX e ENGELS, 2007, p. 47).

Desse modo, o autor da *Essência do cristianismo* é criticado não por atribuir uma essência aos seres, mas por fazer uso desse conceito em abstração das circunstâncias em que os homens e os animais vivem. Conforme o exposto acima, Norman Geras, após analisar uma série de interpretações a respeito da *Sexta tese*, defendeu a ideia de que a obra de Marx pressupõe uma noção de essência humana fixa. Importante salientar, que por “essência”, o autor de *Marx and human nature: refutation of a legend*, entende o conjunto de atributos naturais do homem, que se manifestam como propriedades do seu corpo físico.

Vale ressaltar que o autor se baseou principalmente no escrito *A ideologia alemã* e na própria sexta tese das *Teses sobre Feuerbach* para fundamentar os seus argumentos. Desse modo, para se estender a interpretação de Geras aos *Manuscritos*, é necessária uma análise cuidadosa para verificar se os postulados expostos acima são compatíveis com a obra de 1844.

### 3 O CONCEITO DE ESSÊNCIA HUMANA SEGUNDO OS *MANUSCRITOS*

No capítulo anterior expomos os precedentes históricos que interferiram na concepção de homem em Marx, as referências teóricas que influenciaram o autor na ocasião que escreveu os *Manuscritos*, assim a interpretação de teóricos relevantes do marxismo como Althusser e Mészáros, sendo que o primeiro entende a essência humana como um princípio metafísico, que condiciona de antemão o destino da humanidade ao passo que o segundo considera o princípio como uma “essência não fixa<sup>12</sup>”. Diante dos problemas verificados nas interpretações anteriores, abordamos a leitura alternativa de Geras que considera a natureza humana como um princípio fixo e materialista, derivado da própria condição biológica do homem (Geras).

Embora a interpretação do autor de *Marx and human nature: refutation of a legend* seja, a princípio, mais coerente com o pensamento de Marx, sua aplicação aos *Manuscritos* exige uma verificação cuidadosa, posto Geras faz poucas referências a essa obra, que segundo Althusser, pertence a etapa filosófica e ideológica do filósofo alemão.

Marx, que foi um hegeliano de esquerda – movimento de estudantes e intelectuais que se opunha à monarquia prussiana, rompeu com o mestre após se desiludir com a possibilidade de alcançar emancipação social pela via política. Esgotadas as possibilidades de reformar o Estado prussiano, o filósofo alemão realizou um “acerto de contas” com o pensamento de Hegel, e se exilou na França. Nessa ocasião ele iniciou sua militância socialista, e teve a oportunidade de conhecer personagens destacados do movimento operário como Proudhon, e Engels, um filho de um industrial alemão, que sugeriu a Marx o estudo da economia política. O resultado de sua pesquisa no campo econômico foi expresso nos *Manuscritos econômicos e filosóficos de 1844*<sup>13</sup>.

Desde então, o propósito de emancipar o ser humano, que o filósofo alemão almejava desde o princípio de sua trajetória política e intelectual, assumiu novos meios de realização. Se antes o autor buscava a emancipação política, agora o instrumento

---

<sup>12</sup> O filósofo húngaro, até onde se sabe, jamais usou a expressão “essência não fixa”. Contudo, o uso desse termo aparentemente contraditório pode ser justificado pela falta de outra figura de linguagem mais apropriada.

<sup>13</sup> Para mais detalhes sobre a trajetória de Marx, do princípio de sua atividade intelectual até a publicação dos *Manuscritos*, ver anexo I.

para emancipar a humanidade deve ser a revolução social, que deve transformar as relações de produção, ajustando-as as aspirações genuinamente humanas.

Entretanto, para se compreender o que Marx entende por essência humana é necessário apreender o processo de vir a ser do homem. Conforme veremos a seguir, Marx considera o homem como um ser natural, que desde o princípio de sua história, se aperfeiçoou pelo trabalho, transcendendo sua condição meramente natural, até chegar à condição de ser humano. Haja vista que o homem só pode se humanizar em sociedade, nos *Manuscritos*, ser humano e ser social são termos correlatos, bastante similares.

Conforme adverte Chasin (1995, p. 274), não existe caminho cognitivo previamente estabelecido, por isso o ponto de partida do conhecimento, tal como estabelece o método que Marx consagrou no *Capital*, só pode ser o próprio objeto. Entretanto esse objeto não é um fato dado, seu conceito deve ser apreendido em seu movimento. Por isso Chasin (1995, p. 248) assinala que reflexão sobre as formas de vida humana, e, portanto, também sua análise científica, segue inverso do seu movimento real. Começa *post festum*, ou seja, a partir dos resultados definitivos do processo de desenvolvimento.

Conforme Lukács (2013, p.42) O desenvolvimento que conduziu a formação do ser social é irreversível, isso impossibilita reconstruir, por meio de experiências, a transformação do ser orgânico em ser social. O máximo que se pode alcançar é um conhecimento *post festum* (depois de feito), aplicando o método marxiano, segundo o qual a anatomia do homem fornece a chave para a anatomia do macaco e para o qual um estágio mais primitivo pode ser reconstruído a partir do conhecimento do seu estado mais desenvolvido. Com efeito, Marx, nos *Manuscritos*, deduziu a condição do homem primitivo, ou não socializado, a partir de sua análise da condição dos indivíduos pertencentes a sociedade capitalista.

Essa analogia tem como pressuposto o fato de que os homens, nos diversos tempos históricos, são essencialmente iguais, possuindo as mesmas faculdades, que provém do seu corpo físico. Essas faculdades permitiram o aprimoramento das forças produtivas da própria espécie humana, que expande suas capacidades e reduz sua dependência da natureza, mas sem nunca a eliminar, haja vista que ela é a base, onde se fundamenta a existência do homem.

### 3.1 A HUMANIZAÇÃO DA NATUREZA E A NATURALIZAÇÃO DO HUMANO

Segundo Marx (2004, p. 127), o homem é imediatamente um ser natural, e como ser natural, e como ser natural vivo, está, por um lado, munido de forças naturais, de forças vitais, é um ser natural ativo; estas forças existem nele como possibilidades e capacidades. Enquanto ser natural, corpóreo, sensível, objetivo, ele é um ser que sofre, dependente e limitado, como os outros seres vivos, e como, tal a sua existência depende de objetos que estão fora dele. Esses objetos são indispensáveis para a atuação e confirmação de suas forças essenciais. “Que o homem é um ser corpóreo, dotado de forças naturais, vivo, efetivo, objetivo, sensível significa que ele tem objetos efetivos, sensíveis como objeto de seu ser, de sua manifestação de vida” Desse modo o homem como ser natural e ativo ele afirma a sua existência em objetos, que passam a existir como manifestações da sua vida.

Diversamente dos animais, que já nascem praticamente aptos para sobreviver sozinhos, o homem deve passar por um processo relativamente longo de aprendizagem, no qual ele deve aprender com os outros indivíduos como se relacionar com o seu mundo, assimilando as formas de produzir os seus meios de existência, a organização da família e a linguagem. Marx afirma que o homem é um ser social até em seus pensamentos, posto que a linguagem com o qual forma as suas ideias lhe é transmitida como produto social.

Todavia, o homem, para sobreviver, deve modificar a natureza, posto que ela não está imediatamente disponível para consumo. Entretanto, à medida que atua sobre seu ambiente, ele transforma o seu meio em natureza humanizada. Segundo Marx (2004, p. 128). O homem, como ser natural, deve ter um começo como tudo o que é natural. Com efeito, a sua gênese está na história, porém ela é uma história conhecida. Enquanto ato consciente, é ato de gênese que se suprassume.

Segundo Cornú (1965, p. 620), os sujeitos, ao produzirem um mundo de objetos que carregam a influência da sua personalidade, objetivando o seu ser, eles criam o seu mundo por meio do seu trabalho. Não obstante, isso não significa que o mundo humano seria uma criação de indivíduos isolados. Marx, tal como Hegel, considera que o indivíduo, assim como as suas instituições, resulta da atividade coletiva dos homens. Nos *Manuscritos* Marx (2004, p. 166) afirma que os indivíduos produzem e são produzidos pela sociedade, por isso:

Acima de tudo é preciso evitar fixar mais uma vez a “sociedade” como abstração frente ao indivíduo. O indivíduo é o ser social. Sua manifestação de vida — mesmo que ela também não apareça na forma imediata de uma manifestação comunitária de vida, realizada simultaneamente com outros — é, por isso, uma externalização e confirmação da vida social. (MARX, 2004, p. 170).

Segundo Arthur (1986, p. 130), no que diz respeito ao conceito de prática em Marx, vê-se que ele retrata o homem como criado na e por meio da produção material, mas ele enfatiza que o trabalhador nada pode criar sem o mundo exterior sensível como material para a produção; ele fala da necessidade de um diálogo com a natureza.

Segundo Marx (2004, 128), o homem é um ser genérico e, como tal, tem de atuar e confirmar-se tanto em seu ser quanto em seu saber. Vimos que o homem precisa transformar constantemente o seu ambiente, posto que natureza não está, imediatamente disponível para o consumo.

Por isso o homem deve, por meio da sua atividade, transformar o seu ambiente. Para isso ele dispõe, conforme observa Márkus (1974, p. 82), de um número finito de potencialidades, de capacidades naturais inscritas em sua estrutura orgânica. O homem assegura a sua interação, seu metabolismo com seu meio graças às suas próprias atividades

A generalidade do ser humano funda-se na capacidade de se reconhecer como um indivíduo pertencente a uma espécie. O homem é um ser genérico porque faz, tanto prática quanto teoricamente faz do seu gênero, e do restante das outras coisas, o seu objeto e se relaciona consigo mesmo como: “o gênero vivo, presente, quando se relaciona consigo mesmo como um ser universal, e por isso livre.” (MARX, 2004, p. 83). Segundo Kamenka (1970, p. 11, *apud* KHAN, 1995, 172), o “pressuposto e o verdadeiro fim da ética, da filosofia, de todas as atividades humanas, é o ser humano livre”.

Posto que a liberdade é atributo essencial do ser genérico, a antropologia marxista é compatível com sistemas éticos<sup>14</sup>, embora exija condições objetivas para o exercício do livre arbítrio. Se relacionar consigo mesmo como um ser vivo, autônomo, significa que o homem se relaciona objetivamente com o seu mundo, que

---

<sup>14</sup> Nesse sentido Lukács (2013, p. 436) observa que, “os animais não conhecem crueldade alguma”. O tigre devora a sua presa com a mesma necessidade biológica que condiciona o comportamento pacato do antílope.

ele fez de si mesmo, e dos outros seres, objetos do seu saber e da sua vontade. Vimos que Hegel, observou que a formação da consciência implicou na duplicação do homem. Marx amplia esse entendimento quando afirma que:

O objeto do trabalho é, portanto, a objetivação da vida genérica do homem: quando o homem se duplica não apenas na consciência, intelectualmente], mas operativa, efetivamente], contemplando-se por isso, a si mesmo num mundo criado por ele. (MARX, 2004, p. 85).

Embora a consciência seja uma peculiaridade da espécie humana, ela não é transmitida automaticamente, pelo nascimento. A assimilação da linguagem que forma os pensamentos envolve aprendizado. Desde quando adquire consciência, os homens passam a interagir de forma mediada com o mundo. Nos *Manuscritos*, Marx (2004, p.84) contrasta a autonomia do homem com o aspecto unilateral da atividade dos animais. Essa autonomia é possível somente para um ser consciente, isto é, aquele para o qual a sua própria vida lhe é objeto.

Os animais, segundo Marx (2004, p.84) não se distinguem da sua atividade vital, por isso eles não são capazes de estabelecer nenhum tipo de relação, falta-lhes os meios para relacionar objetivamente com os objetos que o cercam. O homem, por outro lado, é capaz de tomar a natureza como objeto e modificá-la conforme a sua vontade.

Devido a divisão do trabalho, a produção dos meios de existência é realizada pela atividade coletiva. A satisfação de uma necessidade enseja o surgimento de novas necessidades assim como os meios para satisfazê-las. Conforme Lukács (2013, p. 431). O desenvolvimento das forças produtivas permite a criação de necessidades que não poderiam ter existido antes. Mesmo as necessidades indispensáveis a reprodução da vida alcança novas formas de satisfação, em um nível mais social, mais elevado, mais afastado da reprodução imediata da vida. Isso pode ser verificado no caso da alimentação, que no curso do desenvolvimento histórico passa de um simples fenômeno fisiológico a condição de apetite, que já possui um caráter social.

De acordo com Fraga (2006, p. 118), uma das contribuições positivas do conceito de necessidades ao marxismo é admitir a consideração do elemento da subjetividade, de modo que a história não ficaria entregue a explicações estruturalistas ou teleológico-metafísicas. O intérprete prossegue postulando as necessidades como elemento central da teoria do marxismo. Todavia, Fraga (2006, p. 188) prossegue

afirmando a necessidade de uma teoria que seja capaz de mostrar que é possível romper com os fundamentos do idealismo sem se perder, contudo, da grandeza dos seus ideais de liberdade para com o espírito humano em meio às peias do materialismo tosco ou vulgar-interesseiro.

Embora a iniciativa de afirmar a liberdade humana, sem apelar para um idealismo metafísico ou um materialismo vulgar, seja válida, estabelecer as necessidades humanas fundamento desse propósito pode ser problemático à medida que as necessidades humanas, pelo menos as mais refinadas, são mais o resultado do que a causa da atividade humana.

Conforme Lukács (2013, p.48), somente no trabalho, como um ato destinado a atingir certo fim, ou seja, como uma ação teleológica, a consciência ultrapassa a simples adaptação ao ambiente, que é comum também aquelas atividades dos animais, e transforma objetivamente e de modo voluntário o seu âmbito. Sendo uma atividade que os homens exercem livremente, o trabalho consiste em uma série de decisões alternativas, essas decisões permitem, segundo Lukács (2013, p.55) a superação da animalidade através do salto para a humanização no trabalho e a superação do caráter epifenomênico da determinação meramente biológica da consciência.

Esse processo culmina com a formação de um ser, sem paralelo na natureza, o ser social. De acordo com essa perspectiva, a criação de novas necessidades seria o ponto de chegada da atividade humana, e não o seu ponto de partida, embora, as necessidades específicas do ser social sejam distintas daquelas encontradas nos outros seres da natureza.

O trabalho é a mediação primária, o meio pelo qual o homem sustenta a sua vida biológica. A partir dele, são estabelecidas novas formas de mediação, como a linguagem, família, a religião e o Estado. A própria consciência provém da atividade produtiva do homem. Por isso, até mesmo isolado em seus pensamentos o homem se comporta como ser social.

Para satisfazer as suas necessidades, os animais também devem trabalhar, eles constroem para si um ninho, habitações, como a abelha, o castor e a formiga. Todavia, os animais, segundo Marx, produzem apenas o estritamente necessário para a satisfação das carências do seu corpo. Eles produzem unilateralmente, enquanto o homem produz universalmente:

O animal é imediatamente um com a sua atividade vital. Não se distingue dela. É ela. O homem faz da sua atividade vital mesma um objeto da sua vontade e da sua consciência. Ele tem atividade vital consciente. Esta não é uma determinidade (*Bestimmtheit*) com a qual ele coincide imediatamente. A atividade vital consciente distingue o homem imediatamente da atividade vital animal, Justamente, [e] só por isso, ele é um ser genérico. Ou ele somente é um ser consciente, isto é, a sua própria vida lhe é objeto, precisamente porque é um ser genérico. Eis por que a sua atividade é atividade livre.” (MARX, 2004, p. 84).

O animal produz apenas sob a coerção da carência física, enquanto o homem produz mesmo livre de qualquer carência física, com efeito, ele produz melhor e verdadeiramente em sua liberdade em relação a ela. O animal produz apenas em conformidade com as determinações da sua espécie ao passo que: “o homem sabe produzir segundo a medida de qualquer *species* (sic), 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).

Segundo Márkus (1974, p. 49), a finalidade das ações dos animais coincide com o próprio objeto da ação. Entretanto, o objeto jamais se apresenta em sua objetividade, independente em relação a necessidade, mas aparece sempre confundido com ela: “Assim como, para o animal, não existe enquanto objeto um mundo independente de suas necessidades, assim também o próprio animal não existe como sujeito, independentemente do seu objeto” (Ibid.). O homem, por outro lado, é capaz de produzir objetos sem nenhuma relação imediata com necessidades naturais, como os objetos artísticos.

A consciência permite ao homem de produzir universalmente, esse atributo lhe confere autonomia em relação a natureza. A autonomia do homem frente a natureza é a prova do homem enquanto um ser genérico consciente, isto é, um ser que se relaciona com o gênero enquanto sua própria essência ou se relaciona consigo enquanto ser genérico: “A vida genérica consiste, tanto para o homem como para o animal, em primeiro lugar: “no domínio da natureza inorgânica do qual ele vive”. (MARX, 2004, p. 84).

Esse domínio requer o conhecimento objetivo da natureza, que é obtido por meio da atividade prática. Desse modo, os elementos que compõem o seu ambiente, como plantas, animais, pedras, ar, luz etc, também formam a dimensão teórica da consciência humana, fazendo parte da ciência natural e também dos objetos de arte.

Ele deve preparar esses objetos para consumi-los. Fisicamente o homem é dependente dos produtos da natureza, que lhe fornece a matéria prima para a produção de alimento, aquecimento, vestuário, habitação etc. Para Marx esses objetos são algo similar a uma extensão do corpo humano, eles são o seu “corpo inorgânico”:

A natureza é o corpo inorgânico do homem, a saber, a natureza enquanto ela mesma não é corpo humano, O homem vive da natureza significa: a natureza é o seu corpo, com o qual ele tem de ficar num processo contínuo para não morrer. Que a vida física e mental do homem está interconectada com a natureza não tem outro sentido senão que a natureza está interconectada consigo mesma, pois o homem é uma parte da natureza. (MARX, 2004, p. 84)

De acordo com Arthur, os trabalhadores realizam seu potencial e se tornam objetivos para si mesmos no contexto da produção dos seus meios de vida. Ele desenvolve seus poderes produtivos e se conhece por meio de sua atividade e de seu resultado. É importante observar que isso só é possível porque existe matéria-prima para trabalhar. Marx diz que o trabalhador não pode criar nada sem natureza, sem o mundo externo sensível. (ARTHUR, 1986, p. 5).

A força da categoria de "atividade produtiva" de Marx reside precisamente em sua dupla determinação como elemento de ligação entre o humano e o natural, o ideal e o material, teleologia e causalidade. A atividade produtiva é, ao mesmo tempo, um intercâmbio de materiais (a combinação e transformação de matérias-primas em bens para o consumo humano) e um processo - humano social por meio da qual a astúcia da prática humana realiza seus objetivos dentro do contexto de relações socioeconômicas definidas, historicamente determinadas e transformadas. (ARTHUR, 1986, p. 6).

Pelo trabalho o homem externaliza suas capacidades, que se materializam nos objetos produzidos. “Se, portanto, o produto do trabalho é a exteriorização, então a produção mesma tem de ser a exteriorização ativa, a exteriorização da atividade, a atividade da exteriorização” (MARX, 2004, p. 82). O processo em que o homem modifica a natureza exteriorizando as suas capacidades é conhecido como objetivação. Segundo David Leopold, a objetivação refere-se à relação entre seres humanos e objetos externos. O termo é usado por Marx para designar o processo histórico pelo qual as capacidades e o caráter da humanidade são incorporados e se refletem no mundo material (LEOPOLD, 2007, p. 151).

De acordo com Mézáros (2006, p. 114), o ponto de partida ontológico dos *Manuscritos* é o fato, evidente de que os homens são uma parte específica da natureza. Como tal, possuem necessidades primárias. Contudo, no curso da satisfação dessas necessidades, eles criam novas necessidades desenvolvendo “uma complexa hierarquia de necessidades não-físicas, que se tornam assim condições igualmente necessárias à satisfação de suas necessidades físicas originais. Segundo Márkus (1974, p. 55) o homem, como ser biológico, tem naturalmente necessidades constantes. Mas disso não resulta que o trabalho humano seja dirigido para a satisfação de necessidades eternas e imutáveis.

As necessidades que determinam a produção não são as grosseiras necessidades naturais, mas aquelas criadas pela produção. O caráter histórico das necessidades humanas deriva da própria atividade do trabalho, isso ocorre, entre outras razões porque: “O objeto que serve para satisfazer as necessidades não é um objeto natural imediato, mas um objeto que sofreu uma modificação por obra da atividade de trabalho” (MÁRKUS, 1974, p. 55).

Segundo Fraga (2006, p. 180), para Marx as necessidades humanas não são apenas determinações antropológicas em sentido próprio, mas verdadeiramente afirmações naturais da essência ontológica do homem. Com efeito, a filosofia de Marx não lida com uma terminologia de gênese abstrata, mas a partir de uma lógica de condições naturais inerentes ao homem, o ser social.

Conforme Geras (1983, p. 68) a produção, bem como a satisfação, de [suas] necessidades é um processo histórico, que não é encontrado no caso de uma ovelha ou um cachorro. A atividade animal é condicionada, basicamente, por fatores biológicos. Embora o homem possua necessidades naturais, tal como as outras espécies. A forma como ele satisfaz as suas necessidades é estruturada socialmente<sup>15</sup>. Por isso Marx observa que o sujeito, entregue ao domínio das rudes necessidades animais, regride a uma condição semelhante a animal.

Para o homem faminto não existe a forma humana da comida, mas somente a sua existência abstrata como alimento; poderia ela justamente existir muito bem na forma mais rudimentar, e não há como dizer em que esta atividade de se alimentar se distingue da atividade animal de alimentar-se. (MARX, 2004, p. 110).

---

<sup>15</sup> Postular as necessidades como fator primário da condição humana, como foi o caso criticado acima, pode ser problemático, porque as formas como elas se manifestam sofre a interferência das mediações sociais.

Pelo trabalho o homem foi capaz de transcender a natureza, reduzindo, mas sem nunca esgotar, a sua dependência do meio natural. De acordo com Khan (1995, p. 179): “Quando o homem cria novas ferramentas para satisfazer suas necessidades, a necessidade de novas ferramentas é em si uma nova necessidade humana, bem como o ato de criar novas necessidades”.

Os homens possuem história porque suas vidas não são determinadas por fatores hereditários. O homem não é apenas um elemento biológico. Por isso, as interações que ele opera como seu mundo são o registro da liberdade e da criatividade humanas. A partir da criação de novas necessidades, assim como os meios de satisfazê-las, eleva-se o padrão de vida. Um russo, argumenta Marx (2004, p. 113), cuja dieta alimentar se baseia em peixes rançosos não seria pobre em uma sociedade onde esse tipo de alimento é o padrão. Para Marx: “O homem rico é simultaneamente o homem carente de uma totalidade da manifestação humana de vida. O homem, no qual a sua efetivação própria existe como necessidade (*Notwendigkeit*) interior, como falta (*Not*)” (Ibid.).

Com efeito, a riqueza e a pobreza, segundo o filósofo alemão, são relativas, dependem de fatores sociais e históricos, e não apenas econômicos. Como veremos no próximo capítulo, Marx não estava interessado em uma simples elevação do padrão de vida dos trabalhadores somente em termos financeiros.

Conforme o exposto acima, a relação do homem com o mundo é mediatizada por categorias construídas socialmente. Segundo Arthur (1986, p. 5), esse aspecto é tão central para Marx quanto é para Hegel. No caso presente, quem argumenta que o homem nada mais é do que uma parte da natureza, um ser natural sujeito às leis naturais, está assumindo a posição em que o homem se encontra em unidade imediata com a natureza.

Segundo Marx (2004, p. 84), precisamente na elaboração do mundo objetivo, o homem se confirma como ser genérico, pela produção de sua vida genérica operativa, a natureza aparece como obra de sua efetividade. Pelo trabalho, o homem cria o seu mundo e se confirma como ser genérico. Através dessa produção, a natureza aparece como sua obra e sua atividade. Desse modo, a essência humana da natureza está, em primeiro lugar na condição de elo com o homem, na condição de elo com outro homem, na condição de existência para o outro e do outro para ele.

Nesse sentido, a existência natural se torna existência humana, e a existência humana existência natural: “Portanto, a sociedade é a unidade essencial completada

(*vollendete*) do homem com a natureza, a verdadeira ressurreição da natureza, o naturalismo realizado do homem e o humanismo da natureza levado a efeito.” (MARX, 2004, p. 107). Posto que raramente sou cientificamente ativo, uma atividade que dificilmente poderia efetuar sozinho, posso realizá-la com os outros, então sou ativo socialmente.

Por isso, seria ilusório acreditar que a genialidade resulta apenas do talento individual. Desde o nascimento o ser humano depende do auxílio dos outros, não só da família como das instituições sociais. Um indivíduo em particular pode ser portador de um talento nato, mas ele depende de condições objetivas para manifestar seu potencial.

Conforme Marx (2004, p. 106), não apenas a minha atividade, como a própria língua em que componho os meus pensamentos me é transmitida como um produto 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.” (*Ibid.*). Essa passagem indica que Marx não considera a consciência como algo que poderia existir por si mesma, como um fenômeno exterior e independente do homem. Segundo Khan (1995, p. 174), a consciência é uma qualidade do ser humano e não o contrário. Ela não foi obra do espírito absoluto, mas do ser humano real. Ela existe como um produto da sociedade, e confere ao homem a capacidade de construir a sua própria história.

Desse modo, a consciência é representação teórica daquilo que a coletividade, o ser social, é a figura viva a consciência universal é uma abstração da vida efetiva a atividade da consciência universal, enquanto uma tal é minha existência teórica do ser social. A manifestação de vida do homem, mesmo que não ocorra imediatamente com os outros homens, se expressa socialmente. A autoprodução do homem pelo trabalho implica que ele cria um mundo objetivo, mas também intersubjetivo, social e histórico.

### 3.2 A HUMANIZAÇÃO DOS SENTIDOS

Conforme o exposto acima, Marx considera a capacidade de realizar atividade consciente como atributo específico da espécie humana. Não obstante, a sua atividade não se esgota com a satisfação de suas carências físicas, ele até produz melhor na ausência delas. Antes do artista produzir uma obra de arte, ele deve se alimentar. A arte seria impensável em uma sociedade onde todo o tempo disponível deve dedicado a busca de alimentos, abrigo etc. Contudo, mesmo empenhado na satisfação de necessidades básicas, o homem é impelido a transcender seus

horizontes, à medida que aperfeiçoa os meios de satisfazer suas carências, ele e cria novas necessidades.

Segundo Khan, os sentidos especificamente humanos surgem no processo de objetificação. A crescente consciência do homem de suas necessidades não é um efeito "mecânico, automático de resposta da consciência humana a estímulos meramente físicos." (KHAN, 1995, p. 180)<sup>16</sup>. A natureza, compreendida em suas interconexões com o homem, é o ponto de partida das investigações de Marx sobre a natureza humana. Por intermédio da sensibilidade o homem conhece o mundo, representa-o idealmente em seus pensamentos por meio da linguagem. "O elemento do próprio pensar, o elemento da externalização de vida do pensamento, a linguagem, é de natureza sensível. A efetividade social da natureza e a ciência natural humana ou a ciência natural do homem são expressões idênticas." (MARX, 2004, p. 112).

Embora a sensibilidade seja a fonte primária das ciências, o conhecimento dos objetos não é alcançado imediatamente, pelos sentidos. A atividade científica do homem é uma produção social, cuja expressão teórica é realizada por meio da linguagem. O homem socializado é consciente porque interiorizou uma linguagem que lhe foi transmitida pela educação permitindo-lhe interagir objetivamente com o mundo. Vimos que os animais não se relacionam de maneira objetiva com os objetos, eles percebem apenas estímulos externos e internos, mas não se distinguem das suas sensações porque não a experimentam de maneira consciente<sup>17</sup>.

De maneira similar, o sujeito submetido a carência severa, se comporta de forma animal, por isso: "o homem carente, cheio de preocupações, não tem nenhum sentido para o mais belo espetáculo" (MARX, 2004, p. 110). Todavia, as condições para a libertação do jugo da natureza são desenvolvidas com o aprimoramento da atividade produtiva. Segundo Arthur (1986, p. 29), ao trabalhar

---

<sup>16</sup> Hegel, na *Fenomenologia do Espírito*, já polemizou com empiristas, e também com kantianos, a esse respeito. A consciência não constrói os seus conceitos a partir dos estímulos sensíveis, eles não são nem mesmo o resultado mecânico de uma combinação entre sensibilidade e formas a priori do intelecto. A dialética hegeliana destaca o papel da negatividade, da superação de figuras problemáticas da consciência, por formas mais elevadas até o absoluto. Marx, por sua vez, considera que esse processo não é efetuado apenas no plano das ideias, ele diz respeito ao indivíduo real, como sujeito histórico.

<sup>17</sup> Segundo Markus, os experimentos de Pavlov corroboram a tese marxista de que os animais não se distinguem da sua atividade. Em seus experimentos, o cientista russo constatou que após serem condicionados, os cães reagem de maneira idêntica a estímulos diferentes como um alimento e um sinal sonoro: "o animal reage tanto a um objeto que lhe é biologicamente importante (estímulo absoluto) quanto a um objeto que o animal sabe por experiência que se faz acompanhar ou que indica a presença do primeiro (estímulo relativo)" (MÁRKUS, 1974, p. 62).

sobre o objeto de produção, ocorre uma transformação recíproca, no nível da mediação de primeira ordem<sup>18</sup>.

Com efeito, o objeto se adapta a algum uso humano específico, como meio de consumo ou de produção. Por outro lado, o poder produtivo humano é ampliado e desenvolvido. Com o tempo, são desenvolvidas um conjunto de mediações que se sobrepõem nas relações entre o homem e o a natureza. Disso resulta, segundo Arthur (1986, p. 29), que a recalcitrância do mundo objetivo para o uso humano é ativamente superada com base no conhecimento teórico e na experiência prática de seus determinados potenciais.

Por meio das mediações, o homem supera sua relação imediata, espontânea com a natureza e passa a se relacionar humanamente com o seu mundo. “Eu só posso, em termos práticos, relacionar-me humanamente com a coisa se a coisa se relaciona humanamente com o homem” (MARX, 2004, p. 109). A produção de objetos humanos condiciona relações humanas com os objetos. A produção de instrumentos musicais induz o desenvolvimento de uma audição capaz de apreciar música. Entretanto, o ato de ouvir música não se resume a mera percepção de estímulos sonoros, o mesmo ocorre com os demais sentidos.

Conforme Mészáros (2006, p. 183), os sentidos verdadeiramente humanos são dotados de alta complexidade porque eles não estão apenas interconectados uns com os outros, mas também com as potências humanas e somente em virtude dessas interrelações é possível haver um sentido, como o da beleza. Por isso o filósofo húngaro ressalta, seguindo Marx, que o homem se apropria da sua essência unilateral de uma maneira unilateral, portanto como um homem total. Portanto, o sentido de beleza, assim como os demais sentidos, não são meras reações corporais a estímulos internos e externos. Eles são expressões da vida humana em sociedade. Por isso Marx compreende que:

O olho humano frui de forma diversa da que o olho rude, não humano [frui]; o ouvido humano diferentemente da do ouvido rude etc. Nós vimos. O homem só não se perde em seu objeto se este lhe vem a ser como objeto humano ou homem objetivo. Isto só é possível na medida em que ele vem a ser objeto social para ele, em que ele próprio se torna ser social (*gesellschaftliches Wesen*), assim como a sociedade se torna ser (*Wesen*) para ele neste objeto. (MARX, 2004, p. 109).

---

<sup>18</sup> Com os termos “mediações de primeira e segunda ordem”, o autor refere-se a expressão que Mészáros (2006) empregou para distinguir as atividades diretamente ligadas à produção dos meios de vida e aquelas secundárias, que se interpõem a relação direta do homem com a natureza.

Os sentidos humanos se diferenciam dos sentidos não humanos à medida que a sociabilização torna os sentidos mediados. O olho se tornou olho humano, da mesma forma como o seu objeto se tornou um objeto social, humano, proveniente do homem para o homem, “por isso, imediatamente em sua práxis, os sentidos se tornaram teóricos” (MARX, 2004, p. 109). Os sentidos humanos não captam apenas estímulos externos e internos, eles são capazes de perceber objetos materiais ou construções teóricas como produtos da atividade humana.

Com efeito, o ato de apreciar uma obra de arte envolve o conjunto das potencialidades humanas. O postulado marxiano de que o homem só pode se relacionar humanamente com o mundo, à medida que o mundo se relaciona humanamente com ele, pode parecer uma tautologia. Contudo, isso pode ser mais bem compreendido, se levarmos em conta os fatores históricos e sociais envolvidos na socialização/humanização do homem.

Conforme Márkus (1974, p. 60), “quem, pela primeira vez na vida, vê um relógio, e não sabe nem como nem para quê usá-lo, verá algo diferente daquilo que pode ser visto por quem conhece o relógio como instrumento de mensuração do tempo”. De acordo com Marx (2004, p. 11), os objetos só fazem sentido para o sujeito quando já correspondem as capacidades já desenvolvidas no sujeito. Um objeto só tem sentido para sentidos que lhes são correspondentes por isso: “o meu objeto só pode ser a confirmação de uma das minhas forças essenciais, portanto só pode ser para mim da maneira como a minha força essencial é para si como capacidade subjetiva” (MARX, 2004, p. 110).

Os sentidos humanos não se resumem a atividade fisiológica, tal como ocorre nos animais, porque eles englobam também fatores postos pelo contexto social. Por sentidos humanos, Marx não entende apenas as faculdades sensoriais: “mas também os assim chamados sentidos espirituais, os sentidos práticos (vontade, amor etc.), numa palavra o sentido humano” (MARX, 2004, p. 110). Sendo o resultado da práxis humana, os sentidos humanos se formam no contexto geral do desenvolvimento histórico. Com efeito: o sentido humano, a humanidade dos sentidos, vem a ser primeiramente pela existência do seu objeto, pela natureza humanizada. A música desperta o sentido musical no homem, por isso, a mais bela sinfonia não tem sentido para um ouvido não musical. Apenas com a objetivação da riqueza humana que os sentidos humanos se tornam efetivos.

Pois não só os cinco sentidos, mas também os assim chamados sentidos espirituais, os sentidos práticos (vontade, amor etc.), numa palavra o sentido humano, a humanidade dos sentidos, vem a ser primeiramente pela existência do seu objeto, pela natureza humanizada. A formação dos cinco sentidos é um trabalho de toda a história do mundo até aqui. (MARX, 2004, p. 110).

Para o indivíduo socializado, a efetividade objetiva se torna por toda parte efetividade das forças essenciais humanas, das suas próprias forças essenciais. Os objetos tornam-se a objetivação de si mesmo. Objetos que realizam a efetividade humana, de suas forças essenciais. Todos os objetos se tornam para ele confirmação da sua objetivação de si mesmo, os objetos realizam e confirmam sua individualidade enquanto objetos seus, isto é, ele mesmo torna-se objeto.” (MARX, 2004, p. 110). Entre os sentidos humanos, Marx confere atenção especial para os laços afetivos entre o homem e a mulher, que ele considera não somente a mais natural relação de indivíduo para indivíduo, como também o principal parâmetro para verificar até que ponto o homem naturalizou as suas determinações essenciais: “Nesta relação fica sensivelmente claro portanto, e reduzido a um *factum* intuível, até que ponto a essência humana veio a ser para o homem natureza ou a natureza [veio a ser] essência humana do homem” (MARX, 2004, p. 104).

Conforme Lukács, (2013, p. 432), o tornar-se homem acontece objetivamente no trabalho e com o desenvolvimento de capacidades subjetivas. Somente quando o homem não reage mais de modo animalesco, quando deixa de simplesmente se adaptar ao respectivo mundo exterior dado e, por seu turno, passa a participar de modo ativo e prático de sua remodelação em um meio ambiente humano cada vez mais social, criado por ele mesmo, assim também enquanto pessoa ele só pode se tornar homem se a sua relação com o seu semelhante humano assumir formas cada vez mais humanas, como relações entre homens e homens, e dessa forma se realizarem na prática.

Nesse caso, a emancipação feminina, para ser efetiva, deve ocorrer no contexto da emancipação geral da sociedade. Somente quando os homens deixarem de ser relacionar como objetos um para os outros, e assumirem relações efetivamente humanas, é que poderia haver uma verdadeira emancipação da mulher. Voltamos a falar sobre as relações entre os sexos no capítulo a respeito do comunismo.

Contudo, o trabalho exerce papel fundamental na humanização do homem, ele é, em primeiro lugar, a sua atividade vital, o modo como o homem sustenta o seu

corpo físico. Entretanto, se a sua atividade fosse restrita as suas necessidades primárias, como é o caso dos animais, ele não poderia se diferenciar dos outros seres da natureza. O surgimento do homem foi um exercício de autotranscedência pelo trabalho.

Desde então, ele pode se dedicar a fins genuinamente humanos, como apreciar arte. A produção artística é uma das formas mais sublimes de atividade humana. Posto que esse ela não ter uma utilidade imediata, o homem pode produzir arte somente quando as suas carências básicas, estão satisfeitas. Nessa trajetória o capitalismo, a princípio, exerceu papel fundamental, a medida desenvolveu as forças produtivas, porém, como veremos adiante, esse desenvolvimento ocorreu as às custas da alienação do trabalho.

### 3.3 AS POLÊMICAS A RESPEITO DA ESSÊNCIA HUMANA

Segundo Márkus, não existe uma antropologia marxista em sentido tradicional, logo: “o único resultado da análise da ‘essência’ humana [em Marx] é demonstrar que tal essência, entendida num sentido absoluto e metafísico, não existe de modo algum” (MÁRKUS, 1974, p. 47); por isso, é possível falar em uma antropologia marxista, na melhor das hipóteses, usando aspas. Vale ressaltar que o filósofo húngaro observou que a essência humana, tomada em sentido metafísico, não pode fundar uma antropologia marxista, entretanto, essa dificuldade pode ser resolvida se o conceito estiver fundado em bases materiais.

Por sentido materialista, não queremos dizer aquele que apreende a matéria como um fato dado, mas como resultado da ação do homem em sociedade, haja vista que a atividade social é indispensável para a humanização do homem. Com efeito, para que certas habilidades, como a fala, sejam adquiridas, é preciso se relacionar com indivíduos falantes.

Com efeito, mesmo um naufrago que vive isolado em uma ilha, possui certo número de habilidades sociais, haja vista que antes de chegar ao local ele necessariamente passou por experiências de socialização, na família, escola e etc, conforme Bertell Ollman (2001, p. 105): “seria um grande absurdo a imaginar o desenvolvimento da linguagem sem indivíduos vivendo juntos e conversando um com

o outro”. Sem o auxílio de outras pessoas, talvez não seria possível sequer aprender a andar em postura ereta<sup>19</sup>.

Embora as pessoas não nasçam falando, seu corpo possui um conjunto de características, que em um ambiente favorável, permite o aprendizado da fala. Com efeito, toda habilidade social tem como pressuposto o ser orgânico. A essência humana contempla tanto atributos físicos, como capacidades que embora também sejam naturais, se expressem de acordo com o contexto. Posto que essas capacidades são invariáveis, a essência humana também é, embora ela se manifeste de formas bastante distintas, dependendo do contexto histórico em questão.

Segundo Lukács, (2013, 148). o devir homem do homem pressupõe um desenvolvimento biológico ascendente de tais tendências, que serve como base para a formações puramente sociais. O homem certamente permanece irrevogavelmente um ser vivo biologicamente determinado, mas modifica radicalmente o caráter de sua interrelação com o meio ambiente, pelo fato de surgir, através do pôr teleológico no trabalho, uma interferência ativa no meio ambiente, pelo fato de, através desse pôr, o meio ambiente ser submetido a transformações de modo consciente e intencional.

Haja vista que o homem, como ser natural, biológico, é o pressuposto do pensamento de Marx, seria infundado atribuir a concepção de homem marxiana qualquer apelo fatores transcendentos. Ainda que esse mesmo desenvolvimento se volte contra ele e ensejando o resgate de uma liberdade que foi perdida em meio ao progresso técnico.

Na obra *Marx pensador de la técnica*, Axelos (1969, p. 17) afirma que em Marx a solução do enigma do devir histórico da humanidade exige superar a alienação. Contudo o drama histórico não é uma questão metafísica. Com efeito, Axelos (1969, p. 42) afirma que para Marx, a alienação é um problema real. No âmbito do desenvolvimento das forças produtivas as máquinas capitalistas, segundo Axelos (1969, p. 75), não amadurecem o trabalhador, mas sim o infantiliza e enfraquece. A roda da história esmaga aqueles que eles o colocaram em movimento.

---

<sup>19</sup> No livro publicado em 1755, *Discurso sobre a origem da desigualdade*, Rousseau faz o seguinte relato: “Dava-se o mesmo com a criança encontrada em 1694 nas florestas da Lituânia e que vivia entre os ursos. Não apresentava, diz Condillac, nenhuma mostra de razão, andava sobre os pés e as mãos, não tinha linguagem nenhuma e formava sons que em nada se pareciam com os de um homem”. (ROUSSEAU, 1755, p. 47). Embora não haja certeza da veracidade desses relatos, eles servem para ilustrar nossa hipótese.

A tecnologia capitalista, prossegue Axelos (1969, p. 79) envenena e alinha tudo, porém, com a superação da alienação técnica, a técnica será capaz de se desenvolver de uma maneira não alienante, mantendo-se sob controle de toda a comunidade humana. Segundo Axelos (1969, p. 122), a dificuldade para captar a análise marxiana da alienação consiste em compreender em que consiste essa natureza verdadeira do homem, a sua essência do qual ele se alienou. É possível perguntar: qual seria essa essência humana que se aliena, já que nunca, até hoje existiram homens não alienados. Marx, portanto, começa de uma ideia metafísica do homem, uma ideia de que ele não define, mas exige que a verdadeira realidade o realize. Por isso, Marx, de acordo com Axelos (1969, p.142) é obrigado a introduzir a metafísica (como um mundo derivado), isto é, representações e ideias, fazendo desse mundo um mundo complementar e suplementar, transpondo-o para o mundo físico-histórico e animal.

Dessa forma, Marx, embora tenha analisado acuradamente os problemas do capitalismo, teria que apelar para um ideal metafísico de homem e sociedade, haja vista que a alienação teria acompanhado a humanidade deste sempre. Logo, se nunca existiram homens não alienados, o filósofo alemão teria que retirar, mesmo que involuntariamente, a solução do enigma da história de um ideal metafísico de homem. Incapaz de encontrar uma saída para os problemas com o qual se defrontou o filósofo alemão teria sucumbido a metafísica que criticara em seus predecessores.

A respeito disso, é preciso observar que Axelos parece identificar dois conceitos, que embora sejam, de certa forma, correlatos em Hegel, não o são em Marx. Não é o caso, nessa dissertação, tratar em profundidade da diferença entre alienação (*Entfremdung*) e estranhamento (*Entfremdung*). Grosso modo, pode-se dizer que a primeira refere-se as realizações que os homens fazem ao objetivar o seu mundo, as exteriorizações das capacidades humanas, a segunda diz respeito aos obstáculos as realizações humanas que determinadas formações sociais podem assumir.

*Entäusserung* tem o significado de remissão para fora, extrusão, passagem de um estado a outro qualitativamente diferente, despojamento, realização de uma ação de transferência. Nesse sentido, *Entäusserung* carrega o significado de exteriorização, um dos momentos da objetivação do homem que se realiza através do trabalho num produto de sua criação... Por outro lado, *Entfremdung* tem o significado (de real objeção social à realização

humana, na medida em que historicamente veio a determinar o conteúdo das exteriorizações (RANIERI, 2001, p. 24).

Nesse caso, a alienação seria um fenômeno necessário, relacionado diretamente com as capacidades humanas, com a humanização do homem, haja vista que se o sujeito não se alienar, ele não poderia transcender a mera animalidade, se elevando a condição de humano. Conforme Lukács (2013, p. 302), a objetivação do objeto e a alienação do sujeito, formam o processo unitário que compõem o fundamento da práxis e teoria humanas. Conforme o exposto acima, os animais não se relacionam objetivamente com o mundo. Pelo trabalho, o homem toma consciência de seu mundo, passa a agir conscientemente sobre ele.

O estranhamento só pode ocorrer se houver alienação. Porém, disso não resulta que toda a alienação seja estranhada. Somente em sociedades onde o indivíduo não se realiza em seu trabalho. A identificação entre os dois fenômenos, tão comum na filosofia, provém, segundo Lukács (*idem*) de Hegel. Nos *Manuscritos de Paris* Marx protesta contra essa identificação afirmando que:

Um ser que não é objeto de outro ser, supõe, pois, que não existe nenhum ser objetivo. Tão logo eu tenha 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. 127).

Se não houvesse objetivação de maneira alguma, as ideias e os sentimentos e outros aspectos da humanidade, não passariam de meras possibilidades, que podem ganhar realidade somente no processo de sua objetivação. Conforme Lukács, (2013, p. 8), o ser, meramente natural, ultrapassa a condição de generalidade muda quando se torna existente para si. A generidade muda na natureza significa, por outro lado, um ser-em-si no sentido mais literal possível. Com o trabalho e a linguagem, essa mudez do gênero dá um salto para a generidade em si do ser social.

No processo de humanização da espécie humana, segundo Lukács (2013, p. 308), surge, mediada pelas alienações, uma consciência social. A extensão das singularidades naturais sempre existentes para uma individualidade constitui resultado de um demorado desenvolvimento socioeconômico, no qual a complexidade crescente da divisão social do trabalho e das tarefas propostas aos homens

singulares, transmuta sua singularidade natural gradativamente em individualidade social. Somente quando o sujeito se individualiza, toma consciência de pertencer, como indivíduo, a um gênero, e quando esse indivíduo é coagido por forças sociais antagônicas a ele, é que ocorre o estranhamento.

Considerando o exposto acima, as questões levantadas por Kostas Axelos, são problemáticas. Embora a alienação seja um fator constante na história, posto que diz respeito ao desenvolvimento do homem, a sua individualização e socialização. Por outro lado, o estranhamento não se manifesta de forma idêntica nos diversos períodos históricos. Voltaremos a essa temática no final dessa dissertação.

Vimos que para Hegel, e Marx, a consciência não é um fato dado, nem surge abruptamente a partir do indivíduo isolado. A individualização do homem ocorre por meio de uma série de mediações, que possibilitam o intelecto elevar-se, de sua consciência imediata, até atingir a consciência de si, espelhando-se nos outros. Podemos encontrar uma perspectiva bastante distinta em Kierkegaard, conforme o autor sugere abaixo.

O espírito não pode desembaraçar-se de si mesmo; tampouco pode apreender-se a si mesmo, enquanto ele se mantiver fora de si mesmo; nem tampouco o homem pode mergulhar no vegetativo, de jeito nenhum, pois ele está determinado, afinal, enquanto espírito. (KIERKEGAARD, 2010, p. 47).

A dificuldade dessas perspectivas, é que elas não explicam a origem da consciência. Os fatores históricos que efetivamente afetam o indivíduo são desconsiderados, em favor a um solipsismo que afirma a realidade do sujeito não ultrapassa os limites dele mesmo. Por isso, abordagens desse tipo, podem recorrer a fatores psicológicos para explicar fenômenos sociais. Esse é o caso de Robert G. Tucker, que na obra *Philosophy and myth in Karl Marx*, afirma que Marx não fez nada mais do que projetar sua interioridade no mundo. O que o filósofo alemão expressa, segundo Tucker (1972, p. 220), seria uma realidade interna, um mundo subjetivo, mas ele não o vê como subjetivo, nem descreve como tal.

Pode-se apontar como dificuldade das abordagens que tomam a consciência como um fato dado, que existe por si mesma, independente de fatores externos, e que até condiciona a partir da interioridade a forma como o indivíduo apreende o mundo,

é como a consciência poderia autoproduzir-se a partir de si mesma, sem nenhuma mediação.

Como vimos, para o grego, seria impensável um indivíduo subsistir independente de sua sociedade. Segundo Mészáros (2006, p. 240) O culto ao indivíduo é uma estratégia útil para proteger a ordem estabelecida do antagonismo das massas, massas, individual" preenche, assim, a dupla função de proteger e proporcionar uma solução escapista para o indivíduo isolado e impotente, que é mistificado pelos mecanismos da sociedade capitalista que o manipulam.

Disso não resulta que o marxismo despreze o papel do indivíduo, como simples abstração que serve a propósitos ideológicos. Conforme o exposto acima, Marx afirmou, nos *Manuscritos*, que o indivíduo produz e é produzido pela sociedade. Porém, disso não resulta que Marx seja um voluntarista, como se a sociedade fosse a manifestação literal das vontades individuais.

À medida que essas estruturas se desenvolvem, elas adquirem autonomia relativa em relação a sociedade, porém, o desenvolvimento social não suprime os atos individuais que são a sua base, conforme observa Lukács (2013, p. 424), a respeito das transformações estruturais, objetivamente necessárias, que parecem puramente sociais, caso não tomemos conhecimento das decisões alternativas individuais que – em última análise, estão ontologicamente na sua base. Para Lukács, ainda que as forças sociais tenham autonomia em relação ao indivíduo, elas não suprimem o papel sujeito, porque todo fenômeno social surge a partir desses atos.

Perspectiva bastante diversa é defendida por Althusser. Na interpretação do filósofo francês, o marxismo assumiu de Hegel o postulado da história como processo sem sujeito: “essa categoria de processo sem sujeito, que deve ser arrancada à teleologia hegeliana, representa, certamente, a mais alta dívida teórica que liga Marx a Hegel. (ALTHUSSER, 1967, p. 23).

Dizer que não há nenhum sujeito no processo de alienação, seja na História, na Natureza ou na Lógica, é simplesmente dizer que não se pode, em nenhum “momento”, determinar como sujeito no processo de alienação qualquer “sujeito” que seja: nem tal ser (nem mesmo o homem), nem tal povo, nem tal “momento” do processo, nem a História, nem a Natureza, nem a Lógica. (ALTHUSSER, 1967, p. 15).

Esse tipo de interpretação, parece incidir numa dificuldade que está no extremo daquela apresentada por Kierkegaard. Se o primeiro isola o indivíduo da sociedade,

lançando-o em um horizonte ahistórico, na segunda, o indivíduo absorvido pelas relações sociais, entendidas como processos alheios aos homens tomados individualmente.

Na concepção do homem, como genérico, existe um equilíbrio entre o fator biológico, social e a individual. O homem como ser consciente, é compelido o tempo todo a fazer, escolhas, que são orientadas por valores. Esses valores são produzidos coletivamente, no trabalho, e estão diretamente relacionados com a vida. Embora a evolução do processo social, torne as relações mais complexas, e relativamente autônomas em relação ao indivíduo. Os atos individuais, que são a base de todo o fenômeno social, nunca são suprimidos.

#### 3.4 A CRÍTICA FILOSÓFICA DA ECONOMIA POLÍTICA

Na seção anterior vimos, em termos gerais, como Marx descreve a evolução do homem, do estado de humanidade simples, até a condição de ser social. Todavia, o cenário com o qual o autor dos *Manuscritos* se defrontou, foi o da sociedade capitalista em formação. Embora o filósofo alemão tenha reconhecido os avanços do modo de produção burguês, ele observou que esse progresso afetou os sujeitos de maneira desigual, provocando consequências graves para a classe trabalhadora. A divisão do trabalho e a mecanização da atividade produtiva proporcionaram um aumento exponencial da produção, mas as custas de uma exploração implacável e do aviltamento das condições de vida da classe operária.

Conforme o exposto acima, os *Manuscritos de Paris* são a obra em que o filósofo alemão expõe sua primeira crítica a economia política. Marx atribuiu aos economistas o mérito de atribuir ao trabalho o fundamento das riquezas. Porém, uma contradição permanece sem explicação. Embora os trabalhadores dediquem suas vidas ao trabalho, eles estavam submetidos a todo tipo de privações.

Com o estabelecimento do sistema baseado na propriedade privada, o trabalho deixou de ser um fim em si, a atividade em que o homem se realiza como ser humano, e se tornou um meio para obter dinheiro para continuar sobrevivendo, não como ser humano, mas como um ser que mal se distingue de um animal de carga. Vimos que o trabalho criou o homem, porém, na situação em que tudo foi convertido em mercadoria, o homem também foi rebaixado a condição de um objeto. Nesse sentido, o trabalho deixou de ser manifestação da vida, e se reduziu em um meio de vida, e

uma vida desumana, posto que priva o homem da liberdade que é o atributo essencial da sua espécie.

Dessa forma, os valores, que antes eram derivados da própria vida dos homens, são submetidos as determinações do valor econômico. A lógica da economia política é a do lucro pelo lucro. Desse modo é o dinheiro, e não o homem, a medida de todas as coisas.

Em 1844 Marx estava convencido de que uma crítica radical da sociedade burguesa não deve ser apenas filosófica, ela deve começar por uma análise econômica. Vimos que o autor dos *Manuscritos* iniciou seus estudos econômicos sob a influência de Engels, que publicou um artigo chamado *Esboço de uma crítica da economia política* (1844), que o impactou profundamente. Segundo Khan: “Marx elogiou muito esse artigo, quinze anos depois, no *Prefácio à crítica da economia política* (1859), descrevendo-o como um esboço brilhante sobre a crítica das categorias econômicas” (KHAN, 1995, p. 167).

Nesse esboço, Engels compara a inovação da moderna economia política com a reforma protestante, porque a primeira rejeitou a riqueza como algo exterior ao homem: “Engels chamou, por isso, com razão, Adam Smith de Lutero nacional econômico” (MARX, 2004, p. 99). Da mesma forma que o segundo negou o clero e interiorizou a fé, o primeiro, negou a riqueza objetiva e a interiorizou no homem. De acordo com Mészáros, se ela (a riqueza) fosse uma objetividade absoluta, então seria “sacrossanta”. (MÉSZÁROS, 2006, p. 123).

Porém, Marx, que tinha formação filosófica, conduziu as descobertas do seu amigo muito além do terreno econômico<sup>20</sup>. As categorias da econômica política, para o filósofo alemão, não eram apenas econômicas, elas têm caráter social. De acordo com Arthur (1986, p. 6), onde as ontologias sociais idealistas tentam eliminar as categorias sociais do natural e os reducionistas biológicos evacuam as mediações sociais, a força da categoria de "atividade produtiva" de Marx reside precisamente em sua dupla determinação como elemento de ligação entre o humano e o natural, o ideal e o material, teleologia e causalidade.

Conforme Lukács (2012, p. 284), “pela primeira vez na história da filosofia, as categorias econômicas aparecem como as categorias da produção e da reprodução da vida humana, tornando assim possível uma exposição ontológica do ser social

---

<sup>20</sup> Conforme observa Alvineri (1968, p. 3), Marx teve, a princípio, formação filosófica, ao passo que Engels recebeu educação econômica enquanto atuava nos negócios da família.

sobre bases materialistas”. Desse modo, Marx foi muito além do esboço genial de Engels. Segundo Mészáros (2006, p. 77), embora Marx e Engels apresentem certa afinidade básica em sua abordagem, o escopo de Marx é incomparavelmente mais amplo. Eles abarcam todos os problemas filosóficos básicos em relação com a autoalienação do trabalho, da questão da liberdade até a do significado da vida. Todavia, o principal objetivo de Marx no estudo da economia política não era dirigido no sentido de encontrar os mecanismos que regulam a oferta ou demanda, a determinação de preços ou alocação de recursos, mas 'analisar como a atividade laboral das pessoas é regulada em uma economia capitalista.

O objeto da análise, segundo Khan (1995, p. 171), é uma determinada estrutura social, uma cultura particular, ou seja, capitalismo-mercadoria, uma forma social de economia em que as relações entre as pessoas não são reguladas diretamente, mas através das coisas. As categorias fundamentais da economia política, prossegue Khan (1995, p. 172), não são trabalho, capital, lucros, aluguéis, terra. Não obstante, considera-se como categoria fundamental o homem e suas atividades humanas. Essas atividades não podem ser abstraídas do homem, elas devem ser vistas como expressões integrais de sua humanidade.

Marx não busca apenas o fundamento da produção de riquezas, sua intenção a compreender as consequências da atividade econômica capitalista sobre o próprio modo de ser do homem. Posto que nesse sistema não se produz apenas mercadorias. À medida que o trabalho humano é reduzido a função de gerar riquezas, o homem e a sociedade se convertem em mercadorias. A mercadoria, para Marx, não tem uma função apenas econômica, porque ela compreende um conjunto de relações sociais que moldam a estrutura social.

### 3.5 A GRANDEZA E A LIMITAÇÃO DA ECONOMIA POLÍTICA: O RECONHECIMENTO E A NEGAÇÃO DO HOMEM

O reconhecimento do trabalho como categoria fundante da vida humana ocorreu em um passado recente em termos históricos. Na antiguidade, ele era considerado indigno para homens livres. Quando a burguesia assumiu a posição de classe dominante o trabalho deixou de ser estigmatizado. Conforme Farias (2010, p. 20), no capitalismo o trabalho assumiu um status diferente do que tinha nas sociedades escravistas e feudal que desprezavam o trabalho. A modernidade exalta o trabalho e o acúmulo de riquezas, fatores fundamentais para a formação do capital.

Segundo Bloch (2005, p. 252), somente na modernidade o trabalho passou a ser considerado como um bem em si. Neste momento tanto a classe dominante quanto a classe trabalhadora entram em atividade, e a atividade lucrativa passa a ser moralmente louvável. A ascensão do trabalho no plano das ideias tem como base o estabelecimento de “uma sociedade em que a classe dominante vê ou gostaria de ver a si mesma em atividade, portanto, trabalhando. Essa nova classe dominante se formou com: “burgueses provenientes de setores de antigos servos, praticantes de atividades manuais, que, comprando sua liberdade, se dedicavam ao comércio (Cf. SILVA, 2012, p. 28).

Na transição do feudalismo para o capitalismo surgiram diversas escolas econômicas, cada uma correspondendo a uma etapa desse processo. Nos *Manuscritos* (2004, p. 99), Marx criticou escolas econômicas que precederam a moderna economia política por atribuírem aos metais preciosos o fundamento da riqueza. Os partidários do sistema monetário e do sistema mercantilista, aparecem, diante da economia política esclarecida, como fetichistas e católico. A economia moderna descobriu a essência subjetiva da riqueza no interior da propriedade privada, enquanto uma essência somente objetiva para o homem. Engels chamou, por isso, com razão, Adam Smith de Lutero nacional-econômico.

Em seguida, Marx se dirige a fisiocracia. O principal representante desta escola é o francês Quesnay. Segundo Marx (2004, p. 101), a doutrina fisiocrática constitui a transição do sistema mercantilista para Adam Smith. A fisiocracia é, corresponde, a dissolução do sistema feudal, e a recomposição em linguagem que se torna econômica e não mais feudal.

Para os fisiocratas toda riqueza é gerada pelo cultivo de terras. Trata-se do reconhecimento de um elemento “universal-natural”, a terra, que além de gerar riqueza através do trabalho, constitui uma riqueza natural em si. Esse modo de ver as coisas contrasta com o sistema mercantilista. A fisiocracia não considera a atividade humana em conjunto, mas um tipo particular de atividade. Conforme observa Farias (2010, p. 36), nessa etapa a teoria econômica ainda considera a natureza anterior ao homem, pois não é qualquer atividade que gera riqueza, mas o trabalho na terra.

Segundo Cornú (1965, p. 576), os fisiocratas ainda não consideravam o trabalho em sua forma geral e abstrata porque ainda é apreendido em um modo particular de externalização das forças criativas do homem, e seu produto é considerado uma forma particular de riqueza, gerada mais pela natureza do que por

ela. A terra, por outro lado, é considerada como um elemento natural independente do homem. Neste caso, o capital não é concebido em suas relações de subordinação ao trabalho, que, por pelo contrário, está subordinado a ele.

Para avançar um passo à frente, segundo Marx (2004, p.101), seria preciso que a essência universal da riqueza seja reconhecida e, portanto, o trabalho, em sua completa abrangência seja elevado a princípio. Como vimos, o ápice dessa evolução foi atingido com o advento da moderna economia política, primeira corrente econômica que reconheceu não somente uma forma particular, mas o trabalho em geral como fonte de riquezas.

Por isso, a economia política é considerada, por um lado, como um produto da energia efetiva e do movimento da propriedade privada, como um produto da indústria moderna, ela representa: “a energia e o desenvolvimento dessa indústria, e fez deles um poder da consciência.” (MARX, 2004, p.101). A velha economia foi superada pelos economistas modernos, sobretudo por Adam Smith, que reconheceu como o princípio de toda riqueza: “não uma forma particular de trabalho, ligada a um elemento natural específico, mas a própria obra, considerada em sua forma abstrata” (CORNU, 1965, p. 576). Superado o fetichismo das escolas econômicas anteriores, a riqueza deixou de ser compreendida como exterior ao homem. Para Marx esse fenômeno é análogo ao ocorrido na reforma protestante.

Tal como Lutero reconheceu a fé como a essência do mundo exterior da religião, e por isso contrapôs-se ao paganismo católico; tal como ele suprimiu (aufhob) a religiosidade externa enquanto fazia da religiosidade a essência interna do homem; tal como ele negou o padre existindo fora do leigo porque deslocou o padre para o coração do leigo, assim fica suprimida (aufgehoben) a riqueza existente fora do homem e dele independente (MARX, 2004, p. 99).

Contudo, o reconhecimento do homem, pela economia política, vinculou a essência humana a propriedade privada, desse modo, o reconhecimento do homem implicou em sua negação: “na medida em que ele próprio (o homem) não mais está numa tensão externa com a essência externa da propriedade privada, mas ele próprio se tornou essa essência tensa da propriedade privada” (MARX, 2004 p. 100).

De acordo com Arthur (1986, p. 28), a superação das escolas econômicas anteriores reflete a própria dinâmica do capitalismo. Com a vitória do capital industrial a propriedade privada pode completar seu domínio sobre o homem e se tornar, em sua forma mais geral, uma potência histórica mundial. Somente quando trabalho é

apreendido como a essência da propriedade privada; este processo econômico pode ser analisado em sua real especificidade.

Por outro lado, Arthur (1986, p. 31) observa que a economia política, ao conceituar o trabalho como a essência subjetiva da riqueza, ao mesmo tempo absolutiza essas mediações alienantes. Como resultado, o homem é colocado dentro da órbita da propriedade privada. A economia política tem o mérito de desviar os holofotes da forma meramente objetiva de riqueza para o sujeito humano que a criou.

Segundo Mészáros (2006, p.136), a economia política faz abstração do lado humano das interrelações econômicas. Disso a concepção básica da economia política, que supõe ser a propriedade privada um atributo essencial da natureza humana. Por outro lado, Marx, segundo Cornú (1965, p.576), observou que o desenvolvimento da indústria, levou a propriedade territorial perder o seu caráter específico, tornando-se cada vez mais capital.

Segundo Marx (2004, p. 79), a economia política parte do fato dado e acabado da propriedade privada. Não nos explica o mesmo. Ela percebe o processo material da propriedade privada, que passa, na realidade, por fórmulas gerais, abstratas, que passam a valer como leis para ela.

Marx observa, de acordo com CORNÚ (1965, p. 577), que a economia política, não é capaz de conceber estas leis, isto é, não mostra como têm origem na essência da propriedade privada. Tirando a máscara da humanidade com a qual se cobriu no início, o a economia política revelou-se em todo o seu cinismo, justificando cada vez mais as consequências desumanas do regime de propriedade privada.

Para os economistas, as leis reveladas por seus estudos são universais e necessárias. Segundo Khan (1995, p. 232), a economia política eleva o modo de produção capitalista a condição de atividade universal e vê esse sistema como o fim da história (KHAN, 1995, p. 232). Por isso o modo burguês de produção é concebido como o único possível. Ao interiorizar a propriedade privada na essência humana, o capitalismo projeta-se como o único horizonte da sociedade.

Segundo Marx (2004, p. 149): “A sociedade, assim como aparece para o economista nacional, é a sociedade burguesa, na qual cada indivíduo é um todo de carências, e apenas é para o outro, assim como o outro apenas é para ele na medida em que se tornam reciprocamente meio”. Nessas condições, as pessoas não se relacionam como seres humanos, mas como coisas, postas no mercado regido pela concorrência. Com a privatização da natureza, transformada em propriedade privada,

o homem foi despojado do seu corpo inorgânico. O ambiente em que ele vive não está mais disponível, como a água para os peixes e o ar para os pássaros.

De acordo com Marx (2004, p. 28), o economista nacional considera que tudo pode ser comprado com trabalho. O capital nada mais é do que trabalho acumulado, porém, ele nos diz que o trabalhador, longe de poder comprar tudo, tem de vender a si mesmo e a sua humanidade.

#### 4 ALIENAÇÃO E EMANCIPAÇÃO HUMANA

Conforme o exposto no capítulo anterior, a espécie humana se humanizou por meio do trabalho, atividade em que exercita as faculdades peculiares ao gênero humano, destaque para a capacidade de produzir conscientemente. O elemento basilar desse processo é o trabalho, meio pelo qual o homem transforma a natureza para obter, em associação com os outros homens, os recursos necessários para sustentar a vida. Para isso os sujeitos devem modificar o seu meio, objetivando-o conforme o seu interesse. À medida que transforma o seu meio, o homem humaniza a natureza e naturaliza o humano, produzindo e simultaneamente sendo produzido pela sociedade. Esse processo atinge o ponto culminante na sociedade capitalista, quando o desenvolvimento das forças produtivas reduziu drasticamente a dependência da natureza.

Conforme o autor dos *Manuscritos*, a economia política teve o mérito de reconhecer a o trabalho como elemento fundamental da geração de riquezas, porém, os economistas realizaram esse feito incorporando a propriedade privada na essência humana, por isso, as consequências deletérias sofridas principalmente pelos trabalhadores foram tratadas como meras fatalidades que não dizem respeito a ciência econômica.

Com o estabelecimento da propriedade privada os trabalhadores foram despojados do seu corpo inorgânico, que se tornou-se posse de outrem. A sua própria pessoa tornou-se um tipo infeliz de mercadoria, cuja existência depende de outra pessoa que esteja disposta a contratá-lo. O poder sedutor do dinheiro, a mercadoria mais desejada, devido ao poder de comprar tudo, corrompe até mesmo os valores mais nobres., com efeito, o único valor que a economia política reconhece a o valor monetário.

Para Marx, a causa desse amesquinamento da vida, que afeta de forma mais severa a classe trabalhadora, é a alienação do trabalho. Grosso modo, o termo alienação refere-se à separação entre o homem e a essência humana. Vimos que Marx define o homem como ser genérico, devido a capacidade de efetuar atividade conscientemente. Porém, em condições alienadas o exercício dessa faculdade é comprometido.

À medida que o sujeito cria objetos, ele exterioriza as suas forças essenciais que se objetivam nos resultados do seu trabalho. Mas quando o trabalhador é

separado dos objetos que produz ele deixa de se realizar em sua atividade, ele não se reconhece mais em suas criações, que o confrontam como objetos estranhos. Pelo trabalho o homem produz o seu mundo, mas em condições alienadas quando mais o operário produz, maior a força do mundo estranho que se volta contra ele. Com efeito, o trabalho alienado acarreta o estranhamento do homem perante si mesmo, a sua atividade, os outros homens e a sua espécie.

Para Marx o socialismo deve reconciliar o homem com a sua essência humana. Proudhon apontou corretamente a abolição da propriedade privada como recurso necessário para se alcançar o socialismo, porém discordou do socialista francês a respeito da possibilidade de emancipar o trabalhador com uma mera elevação dos salários, tal medida não alteraria a relação do trabalhador com o produto do seu trabalho. O socialismo para ser efetivo, deve resgatar a capacidade de realizar atividade consciente que é o atributo essencial do homem enquanto ser genérico.

#### 4.1 A DIVISÃO DO TRABALHO E A OBJETIFICAÇÃO DO HOMEM

Segundo os economistas políticos, se as pessoas fossem autossuficientes, as trocas comerciais seriam desnecessárias. Não obstante, a divisão do trabalho permite a cada a cada um especializar-se naquilo que é mais competente. Nas outras espécies, a maior força ou habilidade de um indivíduo não apresenta nenhuma vantagem para o bando. No caso dos homens, o talento individual pode agregar benefícios para toda a sociedade.

Segundo Smith (1996, p. 73), a divisão do trabalho, embora tenha proporcionada inúmeras vantagens, não provem da sabedoria humana qualquer, da busca pela riqueza. Ela é a consequência necessária, embora muito lenta e gradual, de uma certa tendência inata da natureza humana que seria inclinada a intercambiar, permutar ou trocar uma coisa pela outra. Para o economista escocês, não se apela a humanidade das outras pessoas para obter o seu auxílio, mas ao seu egoísmo: “não é da benevolência do açougueiro, do fabricante de cerveja ou do padeiro que esperamos nosso jantar, mas da consideração deles pelo seu interesse próprio (cf. SMITH, 1996, p. 53).

Obtêm-se pelo comércio a maioria dos objetos que se precisa, a divisão do trabalho originou-se a partir desses intercâmbios. Para tirar maior proveito nas trocas, cada indivíduo se empenha uma ocupação em que é mais produtivo. Conforme Smith (1996, p. 74), um sujeito que fabrica muito bem flechas, pode trocar os seus artefatos

por gado, por exemplo. Para os animais, segundo (Smith, 1996, p. 75), a diferença de aptidões não proporciona nenhuma vantagem para os outros membros da espécie, ao passo que entre os homens a diversidade de talentos promove benefícios mútuos.

Segundo Mézáros (2006, p. 87), se a propensão ao intercâmbio e à permuta forem consideradas como naturais; a necessidade realmente natural e absoluta (expressa na auto-evidente verdade das palavras: “o homem deve produzir para não morrer”) se subordina a uma ordem pseudonatural. O comércio é uma mediação, criada em determinado contexto histórico para satisfazer certas necessidades, essas sim, naturais. O filósofo húngaro distingue as mediações primárias, aquelas estritamente vinculadas a atividade vital humana, das secundárias, chamadas de “mediações de segunda ordem”, que são criadas a partir das mediações de primeira ordem, ou seja, da produção dos meios de vida. No âmbito do capitalismo, as capacidades criativas humanas são absorvidas pelas mediações de segunda ordem porque:

As “potencialidades ideais” do indivíduo se transformam numa abstração vazia, não por serem “ideais”, mas porque são anuladas a priori pela instrumentalidade capitalista, que necessariamente subordina a atividade vital humana, como simples meio, para os fins dessas mediações de segunda ordem. Assim, ao invés de ampliar a gama de capacidades efetivas do indivíduo, o desenvolvimento capitalista termina restringindo e negando também as potencialidades da humanidade. (MÉSZÁROS, 2006, p. 258).

Segundo Marx (2004, p.79), o resultado natural da concorrência, entre os donos do capital, é a concentração da propriedade em poucas mãos. Com isso desaparece as diferenças entre capitalistas e rentistas fundiários, da mesma forma que entre os agricultores e os trabalhadores da manufatura. Com a transformação do escravo em trabalhador livre, isto é, em um trabalhador pago a soldo, o senhor da terra transformou-se em senhor de indústria, em capitalista. Nesse processo de conversão de propriedade fundiária em propriedade móvel e de trabalho em servil em trabalho assalariado a sociedade se decompõem, grosso modo, em duas classes: a dos proprietários e dos trabalhadores sem propriedade.

Com a consolidação da propriedade privada, os trabalhadores foram despojados dos seus meios de subsistência, sendo forçados a trabalhar para os capitalistas em troca de um salário. Contudo, as relações entre capitalistas e trabalhadores não são equitativas, haja vista que os patrões podem prescindir dos

trabalhadores por um tempo relativamente longo, ao passo que, os operários não possuem a mesma autonomia em relação aos capitalistas.

Os proprietários fundiários e os capitalistas podem incrementar os seus negócios de modo a obter maiores vantagens. Recursos desse tipo não são acessíveis aos trabalhadores. Conforme o exposto acima, a economia política reconhece o trabalho como o fundamento da riqueza, entretanto ela é incapaz de levar a sua descoberta até as últimas consequências. Marx (2004, p. 28) lembra que economista nacional diz que tudo é comprado com trabalho, contudo, o capital nada mais é do que trabalho acumulado.

Logo, a expansão do capital deve ocorrer com espoliação os trabalhadores. Segundo Ranieri (2001, p. 33), o trabalho assalariado é trabalho vivo gerador de capital. Como o capital é trabalho acumulado, o seu predomínio é exercido sobre o trabalho e seus produtos, ou seja, opõe-se ao próprio trabalhador. Capital e trabalho se opõem, mas um não pode existir sem a presença do seu oposto. O capital produz o trabalhador e o trabalhador, o capital. Sua relação é um confronto de contraposições recíprocas.

A separação entre capital, renda da terra e trabalho é mortal para o trabalhador. A renda dos trabalhadores consiste nos seus salários, que são fixados no âmbito da concorrência entre as classes dos patrões e empregados e no interior da própria classe trabalhadora. Segundo Smith (*apud* Marx 2004, p. 24), os salários são fixados no nível “mais baixo compatível com a simples humanidade (*simple humanité*), isto é, com uma existência animal”. A sua função é semelhante à do óleo que se adiciona a máquina para mantê-la funcionando (MARX, 2004, p. 92).

Segundo o economista escocês: “O trabalho...é, em última análise, o preço básico que se paga por qualquer coisa; e em países em que a remuneração da mão-de-obra é do mesmo nível, o preço do trabalho em dinheiro será proporcional ao preço da subsistência do trabalhador. (SMITH, 1996, p. 223). Sendo assim, a renda do trabalho é fixada da mesma forma que qualquer mercadoria, ela se estabelece de acordo com as leis de oferta e procura. A renda do trabalhador também sofre a ação das flutuações da economia.

Conforme observa Cornú (1965, p. 585) a situação dos trabalhadores tende a se agravar com a queda da produção, provocando, ao mesmo tempo, o agravamento da competição entre os trabalhadores, a redução dos salários e desemprego. Contudo, os trabalhadores sempre saem perdendo, estando a atividade econômica

em alta ou em queda. O próprio Smith, segundo Marx (2004, p. 28), adverte que uma sociedade onde a maioria sofre não pode ser considerada feliz. Com isso Marx, conclui que a infelicidade geral é a finalidade da economia política.

Sendo assim, Marx (2004, p. 90) observa que trabalhador produz o capital; o capital produz o trabalhador. O trabalhador produz, portanto, a si mesmo, como mercadoria, é o produto do movimento total. O homem nada mais é do que trabalhador e, como trabalhador, suas propriedades humanas o são apenas na medida em que correspondem a alguma demanda do capital, que lhe é estranho.

Segundo Ranieri (2001, p. 32), Marx aceita descobertas da economia política, como a relação entre declínio e progresso econômicos a partir da composição do capital e do trabalho; o trabalho como produtor de riqueza; a acumulação do excedente econômico como regra da acumulação capitalista. Por outro lado, ele critica os economistas em outros aspectos. Uma das diferenças cruciais entre Marx e a economia política reside no conceito de trabalho. Quando Marx se refere ao homem que trabalha, está se dirigindo, a atividade social realmente marcante da humanidade do homem, e não exclusivamente do homem que possui um serviço ou um emprego.

Não obstante, tão logo o capital deixar de existir para o trabalhador, o trabalhador também se anula, perde os seus meios de vida. Portanto ele não existe enquanto homem, mas enquanto trabalhador, podendo deixar-se enterrar, morrer de fome, etc, caso perca a sua utilidade para o Capital: “A economia política não conhece, por conseguinte, o trabalhador desocupado, o homem que não trabalha (*Arbeitsmenschen*), na medida em que ele se encontra fora da relação de trabalho” (MARX, 2004, p. 91).

Figuras indesejáveis como o mendigo, o desempregado, o faminto e o miserável não existem para ela, mas só os olhos do médico, do juiz, do coveiro, do administrador da miséria. Eles são fantasmas situados fora de seu domínio: “As carências do trabalhador são assim, para ela, apenas a necessidade (*Bedürfnis*) de conservá-lo durante o trabalho, a fim de que a raça dos trabalhadores não desapareça” (MARX, 2004, p. 92). Desse modo, o salário possui a função de preservar a utilidade do trabalhador como a de qualquer outro instrumento produtivo, de modo a continuar gerando lucros.

A produção produz o homem não somente o homem como uma mercadoria;” ela o produz, nesta determinação respectiva, precisamente como um ser desumanizado tanto espiritual quanto corporalmente —

imoralidade, deformação, embrutecimento de trabalhadores e capitalistas” (MARX, 2004, p. 93).

Embora o progresso da indústria tenha propiciado o refinamento das carências e dos seus meios para satisfazê-las, para o trabalhador, mesmo a carência de ar livre deixa de ser carência. O homem retorna à caverna, mas que agora está contaminada pela poluição e é propriedade de outra pessoa que lhe cobra aluguel, e o despeja de não arcar com a sua obrigação. Com efeito, ele: “tem de pagar esta casa mortuária” (MARX, 2004, p. 140).

O progresso técnico permitiu o aprimoramento das necessidades, assim como o refinamento dos sentidos, mas no caso dos trabalhadores houve um retrocesso no seu modo de vida em função da miséria a que foram lançados, de tal forma que nenhum de seus sentidos existe mais, não apenas em seu modo humano, mas também não num modo não humano, por isto mesmo nem sequer num modo animal (*Ibid.*).

A mecanização simplificou os afazeres a tal ponto que exige pouco esforço físico e intelectual: “máquina acomoda-se à debilidade do ser humano para tornar o ser humano débil uma máquina” (MARX, 2004, p. 141). Com efeito, a divisão do trabalho reduziu o homem a uma atividade abstrata e uma barriga.

Segundo Khan (1995, p.199), a economia política afirma a harmonia do trabalho e do capital, mas na verdade ela conhece o trabalhador apenas como um animal de trabalho, como uma besta reduzida as mais estritas necessidades corporais. A economia política deve, portanto, desumanizar o trabalhador, para tornar sua existência compatível com a desumanidade do sistema capitalista. A divisão do trabalho aumenta a força produtiva de trabalho e leva ao aumento da riqueza na sociedade, porém, isso não melhora a vida do trabalhador. Enquanto o trabalho contribui para a acumulação de capital e com isso a crescente prosperidade da sociedade, torna o trabalhador ainda mais dependente do capitalista, o leva a uma competição de uma nova intensidade, e o leva para a corrida precipitada de superprodução, com sua subsequente queda.

O homem se humanizou pelo trabalho, mas, com o estabelecimento da propriedade privada, os trabalhadores foram rebaixados a uma condição similar à de um animal de carga. De acordo com Vieira (2014, p. 244) Marx considera a emancipação social como uma negação da redução dos homens a mero fator econômico, submetido a uma atividade produtiva material mecânica e constante.

Segundo Khan (1995, p. 170). Esta sociedade desumanizada se torna o principal foco de atenção de Marx nos *Manuscritos*. Ele chega à conclusão de que esta sociedade em que o homem está desumanizado é devido ao fato de que o trabalho nesta sociedade é um trabalho alienado.

Conforme Mészáros (2006, p.143) se considerarmos do ponto de vista da liberdade, as relações de propriedade capitalistas representam um tremendo avanço em comparação com as relações as feudais. O incremento substancial das forças produtivas fez avançar muito, potencialmente, a liberdade humana. No entanto, Marx argumenta, essa grande potencialidade positiva encontra dois importantes obstáculos, primeiro: as forças produtivas, cada vez maiores, não são governadas pelo princípio da “associação consciente”, mas estão sujeitas a uma “lei natural” que prevalece cegamente sobre a sociedade; segundo: embora as crescentes forças produtivas pudessem realmente satisfazer as necessidades humanas reais, devido ao caráter irracional do processo como um todo (denominado pelo jovem Engels, em seu Esboço, de “condição inconsciente da humanidade”); “as necessidades parciais da propriedade privada — as necessidades abstratas da expansão da produção e do lucro — prevalecem sobre as necessidades humanas reais”.

O trabalho é, para o homem, um fim em si mesmo, o meio pelo qual ele constrói a si mesmo e o seu mundo, por extensão. Mas, com o advento da propriedade privada, ele deixou de ser um fim, se convertendo em meio de vida. No caso dos trabalhadores se trata de uma vida miserável tanto física quanto espiritualmente. Para Mészáros (2006, p. 135), esse aumento desmensurado de novas carências ao invés de libertar o homem de sua dependência da natureza, ela continua a criar limitações novas e artificiais, desnecessárias. Certamente nem todas as necessidades criadas artificialmente são desnecessárias, mas somente aquelas que servem mais aos propósitos de acumulação do capital do que finalidades genuinamente humanas.

Vimos que, o homem, enquanto produz meios de existência, produz, a si mesmo. Com efeito, ele é um produto e é produtor da sociedade em que vive. Com o estabelecimento do modo de produção capitalista, o trabalho deixou de ser um fim em si e se tornou um meio de vida. O trabalhador deve produzir mercadorias em troca de um salário.

Conforme Marx (2004, p. 80), “o trabalho não produz somente mercadorias; ele produz a si mesmo e ao trabalhador como uma mercadoria, e isto na medida em que

produz, de fato, mercadorias em geral”.<sup>21</sup> A transformação de todas as coisas em mercadorias, corrompe os valores, à medida que subordina todos os aspectos da vida, ao valor econômico. O dinheiro, observa MARX (2004, p. 157), na medida em que possui o poder de comprar qualquer coisa, de se apropriar de todos os objetos, é, portanto, o objeto enquanto posseção eminente.

Com efeito, Marx observa que o dinheiro promove: “À inversão e a confusão de todas as qualidades humanas e naturais, à confraternização das impossibilidades” (MARX, 2004, p. 159). O poder de sedução do dinheiro decorre de sua capacidade de conferir ao seu possuidor o poder de se apropriar de qualquer coisa. À medida que as mercadorias são expressão das capacidades humanas, todas as qualidades humanas são confundidas com as qualidades do dinheiro. Todas as paixões e toda atividade devem ser guiadas pela cobiça, a vida dos indevidos deve ser orientada por critérios estritamente econômicos. Entretanto, o trabalhador deve se conformar com uma vida modesta ao máximo, a ele “só é permitido ter tanto para que queira viver, e só é permitido querer viver para ter” (MARX, 2004, p. 142).

A respeito da inversão de valores provocada pelo dinheiro, Marx comenta que para o economista, comercializar seres humanos não contraíra as leis econômicas: “minha moral e religião nacional-econômicas nada tem a objetar-te, mas em quem devo acreditar mais agora, na economia política ou na moral?” (MARX, 2004, p. 143). Com o estabelecimento das relações capitalistas de produção, os laços que unem os indivíduos em torno de valores foram suplantados pela lógica do lucro. Com isso, todos os sentidos humanos foram reduzidos ao sentido do ter. Segundo Marx:

A propriedade privada nos fez tão cretinos e unilaterais que um objeto somente é o nosso [objeto] se o temos, portanto, quando existe para nós como capital ou é por nós imediatamente possuído, comido, bebido, trazido em nosso corpo, habitado por nós etc., enfim, usado. (MARX, 2004, p. 108)

De acordo com Cornú (1965, p. 632), o dinheiro, como mediador universal de trocas, desumaniza as relações sociais e subordina o homem ao mundo das coisas. Para Khan (1995, p.230), o dinheiro é a forma de valor mais impessoal. É aparentemente neutro. Um homem que tem uma obrigação direta para com outro, como um servo tem para com um mestre, conhece diretamente a fonte de poder sobre

---

<sup>21</sup> Conforme Farias (2010, p. 61), em 1844 Marx ainda não havia realizado a distinção entre trabalhador e força de trabalho. O empregado vende a sua mercadoria “força de trabalho”, e não a si mesmo, do contrário se tornaria escravo e não trabalhador livre.

ele. Mas aquele que vende sua força de trabalho por dinheiro pode se sentir livre. Conforme Arthur (1986, p. 116), “o dinheiro é a mediação que une e separa os indivíduos; é a essência da espécie alienante e alienante do homem, o vínculo de uma pessoa com a sociedade está literalmente ‘no bolso’”.

Segundo Frederico (2009, p.158), o dinheiro é, antes de tudo, uma mercadoria que desempenha a função de equivalente universal. Antes dele, outras mercadorias, como o ouro e os metais preciosos, exerceram essa função. De qualquer modo, ele é apenas um signo. Em 1844, o autor ainda não havia elaborado a sua teoria da mais-valia, por isso foi levado a confundir dinheiro com capital. O dinheiro, assim concebido prossegue Frederico (2009, p.159), é o próprio Deus feuerbachiana, um ente abstrato que se apropria das propriedades humanas alienadas.

No segundo capítulo abordamos as características gerais do ser genérico, segundos os *Manuscritos*, examinamos como, a partir do trabalho, o gênero humano evoluiu da condição de humanidade simples até chegar à condição de ser social. No capítulo seguinte, analisamos a evolução do processo de humanização do homem âmbito da sociedade capitalista. Nesse contexto, o desenvolvimento da indústria, ao mesmo tempo que ampliou as capacidades humanas de forma nunca vista, degradou a classe trabalhadora a condições aviltantes de vida.

Marx demonstrou que nesse ordenamento social, a produção visa o lucro acima de tudo, por isto, todas as coisas são convertidas em meios para se obter dinheiro. Embora o desenvolvimento das forças produtivas tenha criado uma liberdade potencial sem precedentes, essas mesmas forças aprisionam os homens em uma teia de relações que tolhem a sua liberdade e prejudicam o exercício das suas faculdades.

Grosso modo, o termo alienação indica a separação entre o homem e a essência humana. Conforme Mészáros (2006, p. 14), a alienação acarreta a perda de controle, corporificada numa força externa que confronta os indivíduos como um poder hostil e potencialmente destrutivo. O conceito de alienação possui raízes na tradição judaica e cristã. Conforme a narrativa bíblica, a queda do homem ocorreu devido a sua desobediência. Mészáros (2006, p. 32) prossegue afirmando que a missão messiânica consiste em resgatar o vínculo perdido com a ordem divina.

Todavia, na antiguidade os homens não se reconheciam como sujeitos atomizados, como pode ser verificado hoje, posto que sua individualidade se confundia com o *ethos* da *pólis*. Na era feudal, o homem descobriu a dimensão da interioridade, porém a sua existência estava subordinada ao ser divino. A sua

salvação só poderia ocorrer por obra de Deus. Na modernidade o homem se descobriu como autor da própria história, nesse contexto Hegel e Feuerbach, antes de Marx, expressam eloquentemente esse progresso em direção autoconsciência do homem.

Como vimos, Hegel postulou o movimento da história como resultado da atividade humana. Porém a filosofia hegeliana superestimou o papel da atividade intelectual em detrimento da dimensão natural do homem. Feuerbach denunciou esse aspecto do hegelianismo como uma inversão, como se o homem fosse o produto de seus próprios pensamentos, a natureza, segundo o autor da *Essência do cristianismo*, precede a consciência. Marx, que foi um hegeliano de esquerda, louvou Feuerbach por ter fornecido a chave para escapar do sistema de Hegel.

Porém, Marx apropriou-se das ideias feuerbachiana de maneira particular. A partir do homem como ser natural, o autor dos *Manuscritos* não se limitou a um empirismo contemplativo. O conceito de alienação, que em Feuerbach designa um fenômeno estritamente religioso, foi instrumentalizado por Marx como uma ferramenta de crítica dirigida a sociedade burguesa. A alienação econômica, segundo o autor dos *Manuscritos*, é a mais fundamental, dela, seguem-se todas as outras alienações. Em Marx, o esclarecimento é insuficiente para superar a alienação. A emancipação humana não poderia ser efetivada sem ações práticas, seria preciso transformar o mundo em direção a revolução socialista.

Entretanto, o filósofo alemão criticou o socialismo grosseiro que ainda estabelece as relações humanas em termos de posse. Para Marx, o crucial para a revolução é transcender as condições alienadas de produção. Com a libertação dos homens das mediações que obstaculizam a sua realização como ser humano total, seria possível a emancipação plena do ser humano. Por isso o autor designa o socialismo como o enigma resolvido da história.

#### 4.2 EMANCIPAÇÃO POLÍTICA E REVOLUÇÃO SOCIAL

Segundo György Márkus (1974, p. 77), o uso do termo “alienação”: era comum entre os filósofos alemães dos anos 1840, entre os hegelianos de esquerda, entre Feuerbach, Moses Hess e Marx, que atribuiu um significado peculiar ao termo, tal como fizera em relação ao conceito de ser genérico. Com efeito, o autor dos *Manuscritos* reuniu elementos de fontes diversas para formar sua ideia de alienação. Entre as principais referências de Marx, merece destaque Hegel e Feuerbach.

Para Hegel, a individuação e a alienação ocorrem simultaneamente. O espírito para sua condição de ser meramente em si, deve se alienar no outro, espelhando-se nos objetos exteriores para se reconhecer. Porém, quando o ser se torna autoconsciente ele percebe que aquilo com o qual se defronta é ele mesmo.

Conforme Arthur (1986, p. 50), Hegel começa com uma situação em que a consciência que conhece assume que o que se opõe a ela é a objetividade, ele supera essa oposição mostrando que toda forma superior de consciência postula a forma de conhecimento, e o objeto como é agora conhecido, como cada vez mais adequados um ao outro. O resultado é o conhecimento Absoluto, no qual a consciência sabe que o objeto que lhe contrapõem é apenas ela mesma.

De acordo com Arthur (1986, p. 54), Hegel reconhece que o espírito absoluto deve se tornar objetivo para si mesmo se quiser atualizar sua ideia. É porque não pode haver nada fora de tal absoluto que há um problema nisso. O espírito requer outro no qual se encontre refletido, ao mesmo tempo em que requer que não haja nada que não seja ele; que é uma totalidade auto-idêntica.

Segundo Luckács (2013, p. 419), os estranhamentos que Hegel elenca na Fenomenologia (como, riqueza, poder estatal etc.) seriam, por sua essência, meramente estranhamentos “do pensamento puro: Toda a história da alienação e toda a retirada da alienação, seriam nada além da história da produção do pensar abstrato, isto é, do pensar absoluto, do pensar lógico especulativo. Por essa razão, a questão central do surgimento e da superação do estranhamento é a essência e a suprassunção da objetividade em geral na consciência de si, que, enquanto processo, leva ao pôr do sujeito-objeto idêntico. Entretanto, essa possibilidade, conforme o exposto acima, foi descartada por Marx nos *Manuscritos*. O homem, como todo ser natural, deve ter objetos exteriores a si mesmo. A identidade entre sujeito e objeto só pode ser concebida abstratamente.

A respeito da posição hegeliana, que considera ser possível superar a alienação em pensamento, Marx responde claramente, segundo Bell (1959 p. 939): a alienação do homem não reside em alguma abstração filosófica, mas no sistema de propriedade. Na organização do trabalho, o homem se tornou um objeto usado por outros, e incapaz, portanto, de obter satisfação em sua própria atividade. Ao se tornar uma mercadoria, ele perdeu o senso de identidade; a noção de "si mesmo". O feito extraordinário Marx foi aproveitar um conceito, que a filosofia alemã tinha visto como um fato ontológico e lhe conferido um conteúdo social.

Vimos que na antiguidade havia concordância entre indivíduo e sociedade, o homem daquela época se via perfeitamente integrado a pólis. Coube a Hegel identificar um fenômeno peculiar a sociedade burguesa, a separação entre a sociedade civil e Estado. Com isso efetivou-se a diferenciação entre o *citoyen* (cidadão) e o *bourgeois* (membro da sociedade civil).

Conforme o exposto acima, para os economistas políticos, é no mercado, ou na chamada sociedade civil, que ocorre a integração social. Os indivíduos, ainda que sejam norteados pelo interesse particular realizam inconscientemente o interesse geral. Essa ideia é bastante semelhante ao conceito de “astúcia da razão” de Hegel.

Porém, o autor da *Fenomenologia do espírito* diverge de Smith a respeito da possibilidade de realizar o interesse universal mecanicamente, no âmbito da concorrência, porque nesse caso os sujeitos são norteados pelo egoísmo. Logo, o interesse universal deve ser realizado em outra esfera, que se ocupe com o interesse social. Esse papel deve ser atribuído ao Estado, entendido como a expressão máxima da razão universal, nesse sentido:

[...] o serviço do Estado exige o sacrifício das satisfações individuais, e arbitrarias, das finalidades subjetivas, mas reconhece o direito de, no cumprimento do dever, e só nele, (é possível) obter tais satisfações. Aí reside, neste aspecto, aquela união do interesse particular e do interesse geral que constitui o princípio do Estado e lhe dá a sua solidez interior). (HEGEL, 1997, p. 270).

Vimos que a influência de Feuerbach foi crucial para Marx e Engels superarem as limitações do sistema hegeliano. Segundo relato do próprio Engels (1886, p. 5), autor da *Essência do cristianismo*, revelou que a natureza existe independentemente de toda filosofia, constituindo a base sobre a qual os homens cresceram e se desenvolveram, como produtos da natureza que são; nada existe fora da natureza e dos homens; a religião e seus entes sobrenaturais nada mais são que reflexos fantásticos de nossa própria essência. Sendo assim a contradição estava resolvida, pois nada podia existir apenas na imaginação.

A despeito disso, Feuerbach, segundo Engels (1886, p. 11) não incidiu em um materialismo em sentido estrito. Embora as ciências formem o alicerce em que repousa o edifício do saber humano, elas não são o próprio edifício, posto que o

homem não vive apenas na natureza, mas vive também na sociedade humana, e esta possui igualmente, tanto quanto a natureza, sua história evolutiva e sua ciência.<sup>22</sup>

Conforme Hook (1962, p. 196), Hess complementou o humanismo feuerbachiano, observando que o comunismo depende de certas condições sociais para a sua concretização. Marx observou atentamente as considerações de Hess sobre o dinheiro, como pode ser verificado nas passagens *Manuscritos* que tratam desse tema. Com efeito, o autor da *Essência do cristianismo* foi uma das maiores referências do autor da obra de 1844. Porém, ao invés de tratar da alienação em termos religiosos, Marx aplicou o conceito no pensamento dos economistas políticos.).

As ideias de Hess, segundo Cornu (1965, p. 197), proporcionam a Marx novos insights sobre a natureza da atividade humana e de alienação, em particular na "Filosofia da Ação". Ao contrário dos idealistas, que reduziram tudo à atividade espiritual, Hess afirmou que para entender o papel da natureza é preciso considerá-la concretamente. A influência do autor da *Essência do cristianismo* sobre Marx pode ser verificada nas analogias que o autor dos *Manuscritos* estabeleceu entre a alienação religiosa e a econômica. Segundo Feuerbach (2007, p. 55) para enriquecer Deus o homem deve se tornar pobre para que Deus seja tudo e ele nada. Marx, que foi um hegeliano de esquerda no princípio de sua trajetória intelectual.

Sua ruptura ocorreu durante o trabalho de jornalista, e expressa em diversas obras escritas a partir de 1843. Aqui vamos destacar a *Questão Judaica*, obra em que o filósofo alemão, inspirado por Moses Hess, fez considerações a respeito do dinheiro que seriam exploradas mais profundamente nos *Manuscritos*. Em polêmica com Bruno Bauer que exaltava os judeus para abandonarem sua religião para serem incorporados ao Estado. Marx criticou essa proposta porque, embora a emancipação política tenha representado um progresso: "não chega a ser a forma definitiva da emancipação humana em geral, mas constitui a forma definitiva da emancipação humana *dentro* da ordem mundial vigente até aqui" (MARX, 2010, p. 41). A emancipação política é insuficiente porque mesmo reconhecendo a cidadania do judeu, este continuaria apartado do Estado: "Não termina aí nem a alienação política

---

<sup>22</sup> Pode-se verificar, nessas passagens, duas contribuições de Feuerbach que tiveram ampla repercussão, não apenas no marxismo, mas para a filosofia em geral. Primeiro, apontar que a natureza precede a consciência. Porém, as ideias não seria apenas subproduto da matéria, nisso consiste a segunda grande realização de Feuerbach, esclarecer que a consciência é fenômeno apenas natural, mas também humano. Sendo assim, esse autor, antes de Marx, simultaneamente naturalizou a filosofia, mas também humanizou a ciência.

nem a religiosa, e, portanto, a emancipação humana não se realiza” (FREDERICO, 2009, p. 84).

Assim, para Marx (2010), os direitos humanos referem-se ao homem egoísta, membro da sociedade burguesa e recolhido ao seu interesse privado e ao seu capricho privado e separado da comunidade. Esses direitos são alienados do ser genérico do homem, concebendo a vida do gênero, a sociedade como exterioridades que limitam a autonomia do indivíduo. Marx considera o modo de vida burguês artificial, e os direitos dos cidadãos “nada mais são do que os direitos do membro da sociedade burguesa, isto é, do homem egoísta, do homem separado do homem e da comunidade” (BOTTOMORE, 2012, p. 48). Para Marx, a emancipação humana só estará plenamente realizada quando

[...] o homem individual real tiver recuperado para si o cidadão abstrato e se tornado ente genérico na qualidade de homem individual na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais, quando o homem tiver reconhecido e organizado suas “*forces propres*” [forças próprias] como forças sociais e, em consequência, não mais separar de si mesmo a força social na forma da força política. (MARX, 2010, p. 54).

A determinação genérica do homem é negada, e os direitos humanos reconhecem apenas o indivíduo abstrato, egoísta e separado da sociedade: “Evidentemente, Marx considerava um avanço social a conquista dos direitos civis pelos judeus. Mas a questão central é outra: a luta pelos direitos civis não resolve alienação humana” (FREDERICO, 2009, p. 101).

A emancipação do gênero humano exige mais do que o esclarecimento da consciência e conquista de direitos políticos, ela exige a revolução social, conforme o autor declarou na *crítica a filosofia do direito de Hegel, introdução*, texto em que pela primeira vez o autor coloca a revolução socialista como condição para emancipação humana, tendo como agente, não indivíduos em geral, mas uma classe específica, o proletariado<sup>23</sup>. Nos Manuscritos o autor aprofundara o estudo dessa classe social e as condições para a sua emancipação.

---

<sup>23</sup> Para mais informações vide anexo A.

#### 4.3 A RECONCILIAÇÃO DO HOMEM COM A ESSÊNCIA HUMANA

Vimos que Hegel, segundo Marx havia identificado o homem com sua autoconsciência, de modo que a emancipação humana poderia ser realizada apenas no intelecto. Conforme Mészáros (2006, p. 222) “Hegel, representando “o ponto de vista da economia política”, identificou alienação com objetivação, impedindo assim a possibilidade de uma transcendência efetiva, prática, da alienação.

A perspectiva hegeliana, toda objetivação humana é estranhada. Isso pode ser válido no contexto das relações de produção capitalistas, porque nesse caso, os objetos produzidos não pertencem a aqueles aos produtores diretos. Nesse caso, o estranhamento não poderia ser um aspecto inevitável da existência humana, ele pode ser superado com a recuperação do controle da atividade produtiva da parte dos trabalhadores. Vimos que Feuerbach, segundo Marx, promoveu uma revolução teórica ao postular a sensibilidade humana como fundamento das ciências.

Segundo o autor da *Essência do cristianismo*, a religião despoja o homem das suas virtudes à medida que o fiel transfere seus atributos para Deus, o ser que ele mesmo criou e passou adorar como se o homem tivesse sido criado pelos produtos do seu cérebro. Marx aplica, por analogia, esse raciocínio a economia política, como indica a seguinte passagem: “O trabalhador se torna tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão” (MARX, 2004, p. 80).

Marx assevera que o trabalhador se esgota no trabalho alienado. Portanto, superar a alienação exige resgatar as virtudes do qual o homem foi privado no decorrer da história. O poder do mundo que ele mesmo criou, aumenta na razão inversa das suas próprias capacidades: “tanto mais poderoso se torna o mundo objetivo, alheio (*Fremd*) que ele cria diante de si: tanto mais pobre se torna ele mesmo, seu mundo interior, [e] tanto menos [o trabalhador] pertence a si próprio. É do mesmo modo na religião (MARX, 2004, p. 81). Quanto mais, o trabalhador se apropria do mundo externo, da natureza sensível, por meio do seu trabalho, tanto mais ele se priva dos meios de vida.

Conforme observou Mészáros (2006, p. 134) A divisão do trabalho, nessas condições, tornou o trabalho degradante. Ao invés de libertar o homem de sua dependência da natureza, ela cria limitações novas, artificiais e desnecessárias. Assim, paradoxalmente, devido à “lei natural baseada na inconsciência dos participantes”, quanto mais a propriedade privada — obedecendo à lei da

concorrência proporciona ao homem mercadorias em grande abundância, tanto mais tudo se torna sujeito a um poder exterior ao homem.

Embora os economistas políticos, segundo Marx (2004), apontem o trabalho como a alma da produção, eles concedem tudo à propriedade e nada ao trabalhador. Na verdade, eles enunciaram as leis do trabalho alienado. Em condições estranhadas, o resultado da objetivação não pertence ao trabalhador, mas ao capitalista, que em troca dos serviços prestados, paga um salário que satisfaz apenas as necessidades físicas do trabalhador. Por isso, a atividade que deveria ser um fim em si, a produção da vida em sentido pleno, é transformada em meio de subsistência.

O estranhamento do trabalhador expresso nas leis nacional-econômicas, demonstra que quanto mais o trabalhador produz, menos tem para consumir; que quanto mais valores cria, mais sem-valor e indigno ele se torna, enfim, quanto mais rico e poderoso é o mundo que o trabalhador cria com suas próprias mãos, mais indigno e aviltado se torna o operário.

A economia política desconsidera as consequências do trabalho alienado porque não considera a relação direta do trabalhador com a produção. O trabalho produz maravilhas para os ricos, mas produz privação para o trabalhador. Produz palácios, mas cavernas para o trabalhador. Produz beleza, mas deformação para o trabalhador. Substitui o trabalho por máquinas, mas lança uma parte dos trabalhadores de volta a um trabalho bárbaro e faz da outra parte máquinas. (MARX, 2004, p. 82).

Segundo o autor dos *Manuscritos*, o caráter estranho do trabalho torna-se evidente pelo fato de que tão logo inexista coerção física ou outra qualquer, o trabalhador foge do seu trabalho como de uma peste. O trabalho externo, o trabalho no qual o homem se exterioriza, é um trabalho de auto sacrifício, de mortificação em que o operário se arruína espiritualmente (MARX, 2004, p. 83).

Desse modo, o trabalhador não se sente junto a si em seu trabalho, mas somente quando está em casa, quando não trabalha e, quando trabalha, não está em casa. O seu trabalho não é voluntário, é trabalho obrigatório. O trabalho não é, por isso, a satisfação de uma carência, mas somente um meio para satisfazer necessidades fora dele. Seu trabalho aparece como se não fosse seu próprio, mas de outro.

Assim como na religião a autoatividade da fantasia humana, do cérebro e do coração humanos, atua independentemente do indivíduo e sobre ele, isto é, como

uma atividade estranha, divina ou diabólica, assim também a atividade do trabalhador não é a sua autoatividade. Privado da sua autonomia no trabalho o homem perde sua principal vantagem sobre as outras espécies. Desse modo, chega-se ao resultado de que o homem só se sente livre em suas funções animais, comer, beber e procriar. Nas suas funções humanas sente-se como animal. Desse modo:

O animal se torna humano, e o humano, animal. Comer, beber e procriar etc., são também, é verdade, funções genuínas[mente] humanas. Porém na abstração que as separa da esfera restante da atividade humana, e faz delas finalidades últimas e exclusivas, são [funções] animais (MARX, 2004, p. 83).

Conforme Mészáros (2006, p. 258), as “potencialidades ideais” do indivíduo se transformam numa abstração vazia, não por serem “ideais”, mas porque são anuladas a priori pela instrumentalidade capitalista, que necessariamente subordina a atividade vital humana, como simples meio, para os fins dessas mediações de segunda ordem, ou seja, o imperativo de realizar o lucro ao invés de necessidades genuinamente humanas. Assim, ao invés de ampliar a gama de capacidades efetivas do indivíduo, o desenvolvimento capitalista termina restringindo e negando também as potencialidades da humanidade. Segundo o autor dos *Manuscritos*, a alienação se expressa de quatro formas.

- 1) A alienação em relação ao produto: No capitalismo o produto trabalho não pertence ao trabalhador que o produziu, mas ao capitalista. Conforme Marx (2004, p. 86), o trabalhador, nessas circunstâncias se relaciona, com o produto do seu trabalho, com o seu trabalho objetivado, enquanto objeto estranho, hostil, pertencente a outro ser, poderoso. Se ele se relaciona com seu próprio trabalho como atividade compulsória, imposta por outro homem.
- 2) Auto estranhamento: O produto do trabalho é um “resumo” da atividade do trabalhador. Posto que o homem se constrói pela sua atividade, se o resultado do seu trabalho, não lhe pertence, então o homem não se reconhece mais nos objetos que produziu: “assim também a atividade do trabalhador não é a sua autoatividade. Ela pertence a outro, é a perda de si mesmo.” (MARX, 2004, p. 83)
- 3) Estranhamento do gênero: Esse estranhamento é consequência dos dois anteriores, e implica na negação do homem como ser genérico. Vimos que os homens se distinguem das outras espécies em função de sua autonomia relativa. Porém, se a sua liberdade é cerceada conforme Marx (2004, p. 84): na atividade vital encontra-se o caráter inteiro de uma espécie, seu caráter genérico, e a

atividade consciente livre é o caráter genérico do homem, mas em condições alienadas, a vida mesma aparece só como meio de vida.

- 4) Estranhamento do outro: Segundo Marx (2004, p. 85) esse aspecto da alienação é uma consequência imediata das outras alienações descritas acima. Ela consiste no estranhamento do homem pelo próprio homem. Quando o homem está frente a si mesmo, defronta-se com ele o outro homem. Em geral, a questão de que o homem está estranhado do seu ser genérico quer dizer que um homem está estranhado do outro, assim como cada um deles está estranhado da essência humana.

Segundo Vieira (2014, p. 247), a liberdade humana ocorre apenas quando sua vida é para ele um objeto, no sentido de que ele deve ser sujeito da totalidade de sua vida e não apenas de parte dela. Só então ele se dá como simultâneo objeto e sujeito de si mesmo. Marx deixa implícito assim que a atividade de produção material só é humana quando é conforme à vontade e à consciência ampla, integrada a gama de expressões da criatividade humana. O ser genérico é, por conseguinte, o ser que não é só trabalho, mas tem no trabalho uma atividade conscientemente relacionada com as demais esferas da sua vida. Sendo assim, o trabalho é o fundamento da liberdade.

Conforme Lukács: Se o homem não tivesse criado a si mesmo, no trabalho, como ente genérico-social, se a liberdade não fosse fruto da sua atividade, do seu autocontrole sobre a sua própria constituição orgânica, não poderia haver nenhuma liberdade real (LUKÁCS, 2013, p. 114).

Como vimos, Althusser considera a perspectiva humanista irrelevante para o marxismo, posto que é ideológica, em contraste o teor científico do materialismo histórico. Após o corte epistemológico, Marx teria abandonado o conceito de alienação. Por outro lado, Mészáros, afirma a continuidade na produção teórica de Marx, assim como a relevância do conceito de alienação, que é uma peça-chave do seu edifício teórico, à medida que serve como critério para estabelecer as condições de emancipação da classe trabalhadora, condições essas que vão muito além da satisfação de carências físicas. Aliás, essas necessidades podem muito bem de ser atendidas em um regime tirânico.

Para o autor dos *Manuscritos*, a emancipação do indivíduo depende da emancipação do gênero, logo o indivíduo não pode se emancipar sozinho, apenas em sociedade o homem pode ser livre. Essas considerações parecem ecoar Rousseau (1999, p. 26) que propõem um contrato social em que os indivíduos, abdicam de sua

liberdade natural, que não estabelece nenhum limite, em favor da liberdade civil, que garante a propriedade de tudo que possui. Desse modo o interesse individual se realiza pela concretização do interesse coletivo. Pode-se apontar como dificuldade, talvez intransponível, para se chegar a acordos desse tipo o consenso necessário para que todos assumam como seus objetivos postos de fora, e que representem de fato valores universais. A educação formal seria insuficiente, haja vista a consideração de Marx e Engels (2007, p. 533) que adverte a necessidade de educar o próprio educador. Contudo, se não houver um aprendizado que acrescente algo de novo na conduta humana, estaríamos condenados a repetir o presente por tempo indeterminado. Esses impasses sugerem que alienação pode ser superada por uma educação que ultrapasse o âmbito do ensino formal.

#### 4.4 O COMUNISMO

Até onde se sabe, Marx jamais deu muitos detalhes sobre como seria uma sociedade comunista. Nos *Manuscritos* o autor postula algumas condições gerais para a sua realização, e rejeita ideias que considera equivocadas a respeito. Vale lembrar que o filósofo alemão exaltou Proudhon, que diante do conflito entre proprietários e os trabalhadores, tomou partido dos operários. Entretanto, Marx (2004, p. 88) considera infundada a ideia de que seria possível melhorar a condição dos trabalhadores pela elevação dos salários, conforme a proposta do autor de *O que é a propriedade*, porque uma violenta elevação dos salários, não significaria mais que um melhor assalariamento do escravo, não restauraria a dignidade do trabalhador nem do trabalho. Mesmo a igualdade de salários, transformaria somente a relação do trabalhador contemporâneo com o seu trabalho na relação de todos os homens com o trabalho. A sociedade é, nesse caso, compreendida como um “capitalista abstrato” (MARX, 2004, p. 88). Por adotar o ponto de vista da burguesia, o pensador francês, segundo Marx, pretendeu superar o estranhamento no interior do estranhamento.

Segundo Marx (2004, p. 103), o comunismo não é uma simples negação da propriedade privada, o comunismo é a expressão da propriedade privada suprasumida. Todavia, o autor não pretende retomar um passado idealizado, e sim ultrapassar o atual estado de coisas, negando os aspectos negativos do presente e aproveitando os positivos na constituição de uma realidade nova. Com efeito, o filósofo alemão considera que o comunismo:

[...] 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 autoconfirmação (*Selbstbestätigung*), entre liberdade e necessidade (*Notwendigkeit*), entre indivíduo e gênero. É o enigma resolvido da história e se sabe como esta solução (MARX, 2004, p. 105).

Segundo Marx (2004 p. 106) A supressão positiva da propriedade privada, possibilita a reapropriação da vida humana, à medida que a supressão positiva de todo estranhamento (*Entfremdung*), promove o retorno do homem da religião, família, Estado etc., à sua existência (*Dasein*) humana, isto é, social.

Essa passagem deixa claro que filósofo alemão não está preocupado apenas com aspectos econômicos. Sua intenção é transformar radicalmente a sociedade, atingindo o âmago das contradições que entravam a expressão da essência humana.

Marx criticou o chamado “comunismo grosseiro” que visa apenas nivelar por baixo o padrão de vida. Segundo Marx (2004, p. 104), “o comunista rude é só o aperfeiçoamento desta inveja e deste nivelamento a partir do mínimo representado. Ele tem uma medida determinada limitada.” Os comunistas grosseiros ainda partem do ponto de vista da propriedade privada. Incapazes de considerar as relações humanas para além dos termos da posse, eles imaginam resolver as mazelas sociais apenas aperfeiçoando a distribuição das riquezas.

O autor dos *Manuscritos de Paris*, segundo Fromm (1975, p. 14), desaprovava a redução do comunismo a um sistema cujo objetivo seria apenas manter as pessoas bem nutridas e vestidas, porém sem alma. As críticas ao trabalho alienado e o comunismo grosseiro não deixam dúvidas de que Marx não estava preocupado apenas em erradicar a pobreza. Aliás, essa tarefa já foi realizada, em parte pelo menos, pelo capitalismo. Se o marxismo consistisse apenas em uma fórmula para combater a miséria, possivelmente ele já estaria superado.<sup>24</sup>

Como expressão desse tipo de comunismo, que ainda não foi capaz de superar a objetificação do ser humano, constata-se proposta de comunidade das mulheres. Segundo Marx (2004, p. 104) os defensores dessa ideia imaginam o casamento como uma forma de propriedade exclusiva, que eles querem contrapor a propriedade

---

<sup>24</sup> Segundo dados do Banco mundial, entre 1820 e 1910, a taxa de pobreza extrema caiu só doze pontos percentuais. Desde então, desabou cinco vezes mais rápido e caiu pela metade entre 1990 e 2010. Fonte: <https://exame.com/economia/um-grafico-para-ficar-otimista-com-a-queda-da-pobreza-global/> visitado em 22/04/2022.

comum do sexo feminino. O autor considera isso o segredo exposto de um comunismo totalmente irrefletido. Para Marx, a emancipação humana estará completa quando:

[...] a reprodução da sociedade promover o ser homem do homem, quando o indivíduo se realizar conscientemente em sua vida individual como membro do gênero. Esse é o segundo grande salto no autodesdobramento do ser social, o salto da generidade em si para a generidade para si, o início da verdadeira história da humanidade, na qual a irrevogável contraditoriedade entre indivíduo e totalidade social deixa de ter, no âmbito da generidade, um caráter antagônico (LUKÁCS, 2013, p. 308).

Vimos que o homem, no curso de sua autoprodução pela própria atividade, criou si mesmo e o mundo onde vive, em conjunto com os outros homens. No curso desse desenvolvimento histórico, à medida que desenvolve as forças produtivas, ele cria novos modos de vida, novas formas de organização social que, em um dado momento, passam a entrar em conflito com a sua própria individualidade.

Contudo, Mészáros (2006, p. 263) adverte que as relações sociais de produção reificadas sob o capitalismo não se perpetuam *automaticamente*, como se fossem dados das naturezas. Essas relações só o fazem porque os indivíduos particulares as *interiorizam* sob a pressão de forças externas. Eles adotam as perspectivas gerais da sociedade de mercadorias, como se fossem os limites inquestionáveis de suas próprias aspirações. É com isso que os indivíduos "contribuem para a perpetuação de uma forma específica de intercâmbio social, que corresponde àquela concepção do mundo. Da mesma forma que a alienação condiciona a produção de formas alienadas de vida, ela também produz mecanismos de autoperpetuação. Disso não resulta que a humanidade estaria condenada viver até o fim dos tempos em um mundo alienado.

Segundo Lukács (2013, p. 530), a oposição entre o desenvolvimento das capacidades singulares do homem e o desenvolvimento da sua personalidade, é o primeiro prenúncio histórico-social da oposição em que é preparado, no interior da consciência do homem, o fator subjetivo que será capaz de abrir o caminho para o reino da liberdade, quando soar a hora da suprassunção do reino da necessidade mediante a sua realização plena do homem.

Na obra *Educação para Além do capital*, Mészáros (2005, p. 23) cita Paracelso, um filósofo suíço do século XVI que considerava o aprendizado como um processo contínuo, que se inicia com o nascimento e dura até a morte. Não obstante, uma das funções principais da educação formal nas sociedades contemporâneas é: "produzir

tanta conformidade ou “consenso” quanto for capaz, a partir de dentro e por meio dos seus próprios limites institucionalizados e legalmente sancionados.” (MÉSZÁROS, 2005, p. 45).

Disso não resulta que o sistema de ensino seja incapaz contribuir para a emancipação social, pelo contrário, ela desempenha um papel de grande importância para: “romper com a internalização predominante nas escolhas políticas circunscritas à “legitimação constitucional democrática” do Estado capitalista que defende seus próprios interesses. (MÉSZÁROS, 2005, p. 61). Contudo, ações nesse sentido não precisam estar, necessariamente restritas ao âmbito do ensino oficial.

Sabe-se que a filosofia desde os seus primórdios se ocupa com o autoconhecimento, buscando realizar a máxima socrática do “conhece-te a ti mesmo”. Nesse sentido, o conhecimento que o homem teve de si mesmo evoluiu de modo que podemos situar como um dos pontos culminantes dessa trajetória, as descobertas de Marx. O autor dos *Manuscritos*, não compreende o homem como um conceito abstrato, mas como sujeitos reais, autores de sua própria história.

Entretanto, o filósofo alemão não dissolve o homem no âmbito das relações sociais. Com efeito, os indivíduos são entendidos como produtores e produto de seu trabalho. A emancipação humana, também não é simples ideia, ela deve ocorrer na prática, libertando o homem integralmente. A liberação deve ser omnilateral porque o homem também apreende o mundo de forma omnilateral.

Hoje a humanidade, no contexto da globalização enfrenta problemas gravíssimos, como os decorrentes da abissal desigualdade social e a devastação do meio ambiente provocadas por um sistema cujo objetivo é a realização do lucro pelo lucro. A incapacidade dos governos de estabelecer políticas que resolvam definitivamente essas questões colocam, cada vez mais em questão, a própria possibilidade de se encontrar soluções para problemas fundamentais no âmbito das relações de produção capitalista. Vale ressaltar que esse tipo de atividade econômica estabelece um modelo linear que pressupõe recursos ilimitados, a despeito do planeta ser finito.

Diante dessa contradição, István Mészáros alerta para o risco do sistema planetário entrar em colapso, em função da tendência do capital de reproduzir a sua acumulação sem reconhecer nenhum limite, nem mesmo os limites intrasponíveis dos recursos naturais que o homem depende para sobreviver. Conforme Mészáros (2001, p.14), ao contrário dos modos de produção anteriores, que buscavam em alguma

medida o atendimento das necessidades sociais, o sistema de sociometabolismo do capital constitui-se como um sistema que não se submete a nenhum tipo de controle.

Se na época em que Marx viveu os movimentos pela emancipação humana tinham como foco a libertação da classe trabalhadora de suas condições aviltantes de vidas, atulmente as contradições do sistema capitalista colocam em questão a própria existência da espécie humana. Nessa situação, seria um absurdo imaginar um sistema de ensino cujo objetivo seria reproduzir um modo insustentável de vida, se ele não estivesse comprometido de antemão a reproduzir o sistema, interiorizado as suas determinações como um dado eterno e imutável, ao invés de refletir criticamente sobre as suas contradições.

Uma educação emancipadora, capaz de fazer frente aos desafios colossais que se colocam diante da humanidade exigem, antes de tudo, uma compreensão adequada do que é o homem. Haja vista que a esfera humana possui múltiplas dimensões, o ensino também deve ser plural, mas deve contemplar a universalidade na diversidade. Por isso, um sistema de ensino que tenha como pressuposto as ciências como esferas separadas distintas entre si, e independentes do homem, pouco poderiam contribuir para o propósito de enfrentar os gravíssimos problemas expostos acima. Conforme Tonet:

Há uma sensação generalizada e causadora de mal-estar de que o conhecimento está excessivamente fragmentado; de que cada disciplina trata isoladamente de um determinado aspecto – econômico, histórico, sociológico, psicológico, filosófico, artístico, etc. – e que, assim, não é possível adquirir uma visão de conjunto dos objetos estudados. O resultado disto é uma formação construída com fragmentos desconexos e justapostos. (TONET, 2016, p. 123).

Nesse contexto em que as áreas do saber são agrupadas em campos desconexos, a própria compreensão do ser humano foi fragmentada a tal ponto, que a perspectiva da emancipação universal passou a ser criticada como arbitrária, etnocêntrica, como se não pudesse haver nada de comum entre os diversos povos do planeta, apesar de todos pertencerem a espécie humana. Vimos que as categorias que Marx tratou nos *Manuscritos* possuem significado ontológico, ou seja, não designam apenas conceitos econômicos, elas se referem a aspectos universais e necessários do ser social, logo devem ser atributos de qualquer indivíduo, independente da sua etnia ou nacionalidade. Aqui vamos destacar a condição de ser

natural do homem, que como ser natural, depende da natureza para sobreviver, e deve trabalhar, em conjunto com outros homens para obter os seus meios de subsistência. Somente fazendo abstração desses aspectos ontológicos, e, portanto, necessários, da espécie humana, seria possível desqualificar a proposta de emancipação humana como arbitrária.

A despeito disso, Boaventura de Souza (2018, p. 299) considera o marxismo como o exemplo mais destacado da tradição crítica burguesa. O problema, no seu entendimento, é que o marxismo compartilhou muito com a modernidade eurocêntrica burguesa. Além disso, o marxismo compartilhou não só os fundamentos filosóficos e epistemológicos da modernidade, mas também as suas soluções e suas propostas. Entretanto, o sociólogo português adverte que: “o repertório dos modos, modelos, meios e fins da transformação social é potencialmente muito mais vasto do que o formulado e reconhecido pela modernidade eurocêntrica, inclusive por suas versões marxistas.” (SANTOS, 2018, p. 300).

Nesse caso, o pensamento europeu, inclusive a sua versão marxista, não poderia atender a interesses universais porque corresponde aos valores próprios de uma determinada região do globo. Porém, ainda que o marxismo não possa atender a todas as demandas específicas de cada cultura, disso não significa que ele seja incapaz contemplar questões comuns a todos os povos do planeta. Ainda que a noção de uma história linear, que considera o progresso de acordo com interesses específicos de determinadas nacionalidades seja contestável, disso não resulta a impossibilidade de estabelecer uma estratégia global para a emancipação do homem. Sendo assim, a causa socialista, que pretende promover a emancipação universal pela reconciliação do homem com a sua essência a essência humana, continua válida.

## CONCLUSÃO

O objetivo desse estudo foi elucidar o significado do conceito de essência humana, segundo Karl Marx nos *Manuscritos econômicos e filosóficos de 1844*. Tal esforço se faz necessário porque parte significativa das interpretações a esse respeito se mostraram insatisfatórias devido à falta de apoio nos textos do próprio autor ou devido a ambiguidades que dificultam uma interpretação objetiva da obra. Para obter uma compreensão mais precisa a respeito, realizou-se uma análise dos *Manuscritos* buscando verificar o que o autor, em 1844, entendia por natureza humana. Como literatura auxiliar, destacamos as leituras de Althusser, Mészáros e Geras.

Segundo Althusser, a essência humana é uma ideia metafísica que condiciona de antemão a existência humana. Conceitos desse tipo correspondem a etapa filosófica do pensamento de Marx. Nesse período, o filósofo alemão, segundo Althusser (1967, p.19), era um feuerbachiano. Porém, Marx teria abandonado os conceitos filosóficos após efetuar um corte epistemológico que separou, de maneira estanque, a produção do jovem e do velho Marx. Mas após o corte, as categorias filosóficas foram suplantadas por uma teoria de rigor científico. Como evidência do “corte” Althusser salienta que na obra posterior do filósofo alemão não consta mais termos filosóficos como alienação.

Por outro lado, Mészáros descarta a suposta oposição entre filosofia e ciência existente em Marx. Na trajetória intelectual do autor dos *Manuscritos*, haveria progresso, mas sem rupturas. Em seu entendimento, a obra de Marx possui uma continuidade que se consolida justamente nos *Manuscritos*, quando o autor teria formulado os princípios fundamentais que nortearam sua trajetória intelectual posterior. Desse modo, a alienação não foi descartada; pelo contrário, ela compõe as bases do edifício teórico de Marx. Nesse caso, o filósofo alemão não rejeitou os conceitos filosóficos, mas apenas reformulou o seu significado mantendo a terminologia original para estabelecer diálogo com seus contemporâneos radicais, destaque para Feuerbach.

Entretanto, o autor da *Teoria da alienação em Marx*, considera que o filósofo alemão rejeitou a categoria de essência humana fixa, porque tal princípio seria ahistórico. Mas se entendermos por essência, uma característica universal, necessária e perene do ser, postular uma essência humana não fixa parece contraditório.

Segundo críticos da posição de Althusser, como Ranieri, a interpretação do filósofo francês carece de provas. Por outro lado, a interpretação de Mészáros, embora descarte a filosofia, não deixa muito claro o que Marx entende por essência humana, haja vista que o próprio significado de essência fica comprometido em sua interpretação, que rejeita uma natureza fixa para o homem.

Sabe-se que frequentemente a ideia de essência humana, foi usada para fins conservadores, talvez isso explique por que tal conceito é visto com tantas reservas por certos marxistas. Um dos casos mais notórios, ocorrido no passado recente foi o de Fukuyama (1989, p. 27) que, em meio a comoção gerada pela queda do muro de Berlin, afirmou que socialismo sucumbiu porque foi detido pela parede da natureza humana. Todavia, Marx, já em 1844, percebeu a argúcia dos economistas políticos que interiorizaram a propriedade privada na essência humana, de modo que a natureza do homem pudesse ser identificada com essência do homem burguês.

Haja vista o exposto acima, Geras poderia até concordar que Marx ressignificou o conceito de essência humana, mas sem descartar o seu caráter fixo. A natureza humana foi ressignificada, segundo o autor de *Marx and human nature: refutation of a legend*, à medida que esse conceito assumiu, no pensamento de Marx, um caráter materialista, histórico e situado no contexto das relações sociais vigentes. Dessa forma, o conceito de essência humana não implica em negação dos fatores históricos envolvidos no processo que Hegel e Marx definiram como autogênese do homem.

Segundo Geras, as controvérsias sobre essência humana em Marx remetem a uma interpretação equivocada da sexta das *Teses sobre Feuerbach*, ocasião em que Marx teria dissolvido a essência humana no conjunto das relações sociais. Para Geras, tal passagem não implica em rejeição a essência humana, mas apenas adverte que a essência humana não pode ser compreendida fazendo abstração do contexto social. A esse respeito, pode-se imaginar que Mészáros estaria de acordo. Entretanto, o autor de *Marx and human nature: refutation of a legend* diverge do filósofo húngaro a respeito da suposta rejeição do conceito de essência humana fixa. Ao invés de negar a existência de uma natureza humana, Marx, teria modificado o seu sentido, originando uma concepção de ser humano inovadora, materialista, histórica e apropriada para as suas pretensões revolucionárias.

Geras afirma que em Marx a essência humana é materialista, porque é apreendida das características naturais do homem. O ser humano, como qualquer ser natural, é dotado de capacidades que derivam do seu próprio corpo físico. Embora

as capacidades humanas sejam fixas, elas se manifestam de acordo com as contingências históricas. Nesse caso, o conceito de natureza humana não implica em rejeição da história.

Contudo, a argumentação de Geras fundamenta-se principalmente na sexta tese das *Teses sobre Feuerbach* e no escrito *A ideologia alemã*. Sabe-se que a trajetória intelectual de Marx entre 1844 e 1845 passou por uma evolução intensa, logo, para estender a sua interpretação do conceito de essência humana aos *Manuscritos* seria preciso verificar a compatibilidade.

Nosso objetivo foi demonstrar que empregando o conceito de essência humana fixa se alcança uma leitura mais coerentemente dos *Manuscritos*, dispensando o apelo a pressupostos que não encontram apoio satisfatório nos textos do próprio autor como um suposto “corte epistemológico” ou qualificações ambíguas como uma “essência humana não fixa”. Essa pesquisa foi dividida em três capítulos, cada um deles aborda aspectos relevantes para a compreensão da essência humana segundo Marx nos *Manuscritos*.

No primeiro capítulo foram examinados os fatores históricos que influenciaram na concepção de homem de Marx. Vale ressaltar que em Marx o indivíduo não é conceituado de maneira atomizada, fazendo abstração das relações sociais. A análise de Marx sobre a natureza humana é situada no âmbito das condições históricas em que os homens estão situados. Nos *Manuscritos*, o conceito de essência humana serve como pressuposto de uma crítica social que almeja libertar a classe operária da opressão do capital.

Nesse sentido, vimos que na Grécia antiga havia unidade entre o interesse individual e o coletivo. Essa harmonia teria sido perdida com a cisão entre Estado e sociedade civil ocorrida na modernidade. Também foram examinadas as referências teóricas que nortearam Marx em sua concepção de homem. Hegel e Feuerbach foram as duas grandes influências do autor, além da economia política. Conforme o próprio filósofo assinalou nos *Manuscritos*, a grandeza da *Fenomenologia do espírito* foi ter concebido a autogênese do homem como um processo. Porém, Hegel identificou o homem com a sua autoconsciência, por isso a sua filosofia teria superestimado a atividade intelectual em detrimento dos fatores materiais que afetam o homem, de tal forma que a liberdade poderia ser alcançada apenas no âmbito da consciência. Embora não seja tarefa simples diferenciar Marx de Hegel, a perspectiva da revolução proletária pode ser apontada como uma peculiaridade da teoria de marxiana.

Feuerbach, segundo Marx, foi o crítico mais sério de Hegel. Todavia, a consciência, segundo o autor da *Essência do cristianismo*, é produto do homem enquanto ser natural do homem. Hegel teria invertido essa ordem como se os homens fossem o resultado de seus próprios pensamentos.

Marx assimilou certos aspectos da crítica feurbachiana a Hegel, especialmente o propósito de converter a filosofia em antropologia e fundar as ciências na sensibilidade humana. Porém, o autor dos *Manuscritos* não rejeitou a dialética hegeliana, por isso o empirismo de Marx não se detém na contemplação do mundo como fenômeno estático. A realidade para Marx é dinâmica, em constante transformação.

O aspecto fundamental da espécie humana, segundo o autor dos *Manuscritos*, é sua condição de ser da natureza, mas, além de natural, ele também é histórico. Marx concorda com o autor da *Fenomenologia do espírito* a respeito da autocriação do homem pela sua própria atividade. Porém, a essência humana não se resume a sua consciência. O corpo e o intelecto formam a unidade que compõem o indivíduo, não como sujeito atomizado, mas como produto e produtor da sociedade.

Contudo, Marx entende como ponto de partida da autogeração do homem um estado de natureza simples, que foi gradativamente superada ao longo da história por de sua atividade. Esse fenômeno foi examinado no segundo capítulo, onde descrevemos como o homem se tornou humano pelo exercício de suas faculdades, especialmente a capacidade de realizar atividade consciente. Nesse ponto Marx se aproxima de Hegel, em sua ênfase no aspecto produtivo do homem.

Nos *Manuscritos* o autor concebe a autogeração do homem como resultado das suas interações com a natureza e os outros homens. Com efeito, o ser humano é simultaneamente natural e social. Como ser natural ele precisa realizar intercâmbios com a natureza continuamente para não perecer. No trabalho o homem não só adquire os seus meios de subsistência, mas também forma representações mentais dos objetos que compõe o seu mundo. Essas ideias são construções sociais que os indivíduos formam em conjunto e transmitem de geração em geração pela linguagem. Esse aprendizado é crucial para a individualização do sujeito. A objetivação da realidade permite ao sujeito assumir uma atitude ativa perante o seu mundo. Isso significa que o homem não reage mecanicamente aos seus impulsos, mas é capaz de tomar decisões a partir de alternativas.

Os animais também trabalham, porém sua atividade se restringe ao atendimento de suas carências físicas. O homem, por outro lado, é capaz de trabalhar mesmo livre de qualquer carência, e produz verdadeiramente nessa condição. Somente após a satisfação das suas carências básicas que ele pode se dedicar a atividades genuinamente humanas, como a arte.

A satisfação de carências básicas suscita o surgimento de novas carências, assim como os meios para satisfazê-las. Haja vista que a natureza não está imediatamente disponível para o homem, ele deve modificá-la. Ao fazer isso, o indivíduo externaliza as suas capacidades, imprimindo algo da sua personalidade nos objetos que produz. Não obstante, a sua atividade sempre tem caráter social, não só porque é feita em conjunto com os outros homens, dada a divisão do trabalho, mas também porque mesmo isolado em uma ilha, o ser humano atua conforme condicionamentos sociais, posto que até a língua em que forma os seus pensamentos lhe foi transmitida como um produto social.

Com isso, a espécie humana obtém o discernimento necessário para que cada indivíduo possa relacionar-se objetivamente como o seu mundo. Os sujeitos enxergam o seu mundo com seus próprios olhos, porém eles o interpretam a partir de construções sociais. Diferente das outras espécies, que tem apenas o sentimento de si, os homens têm *consciência* de pertencer a uma espécie, por isso ele é um ser genérico.

Com efeito, os sentidos da pessoa socializada são diferentes do homem não socializado. Pela mediação das categorias sociais, especialmente a linguagem, o indivíduo adquire capacidade para se relacionar objetivamente com o mundo. Através da práxis, os sentidos se tornam teóricos. Nesse sentido, Engels (1999) observou que embora a águia enxergue mais longe que o homem, o olho humano percebe muito mais coisas nos objetos que os olhos da ave.

A visão humana não capta apenas estímulos visuais, ela interpreta esses estímulos conforme categorias que o indivíduo assimilou pela educação. Com efeito, o homem não apreende o seu mundo unilateralmente, mas de uma forma omnilateral. Apreciar uma obra de arte é muito mais que visualizar cores e formas porque envolve fatores sociais. Por isso, um objeto artístico pode ser percebido de maneiras distintas por pessoas de culturas diferentes. A percepção de um objeto só pode ser a confirmação de capacidades que o homem já adquiriu.

Marx considera que os aspectos naturais do homem também fazem parte da sua humanidade. Por isso, comer beber e procriar são atividades humanas. Porém, quando essas atividades são abstraídas das construções sociais que dão suporte, elas se degradam a funções animais.

Nesse sentido, humano e o social são termos muito próximos, praticamente idênticos. Porém, o homem não é humano em sentido pleno, de forma imediata, ele deve passar por um processo de sociabilização, que envolve não somente os indivíduos que o cercam, sua família, mas todo o aprendizado acumulado pelas gerações anteriores. A natureza humana, em termos marxistas, não pode ser compreendida fazendo abstração da história. Vimos que o homem, diversamente dos animais, produz melhor e de forma genuinamente humana, quando está livre de carência física. Sendo assim, as expressões mais elaboradas da atividade humana, exigem certo desenvolvimento técnico, posto que o indivíduo limitado pela carência mal pode se diferenciar de um animal em sua luta pela sobrevivência. Nesse sentido, o capitalismo teve um papel ambivalente, posto que ao mesmo tempo que desenvolveu as forças produtivas, criando uma liberdade potencial sem precedentes, barbarizou os homens devido a instrumentalização das relações de produção.

Nesse contexto, em que ocorreu a dissolução das instituições feudais, o filósofo alemão analisou os reflexos do progresso econômico na evolução da economia política. Marx exaltou os economistas políticos por terem reconhecido o trabalho como o fundamento das riquezas. Nesse sentido, a riqueza deixou de ser exterior ao homem. Porém, esse reconhecimento foi feito a custas da interiorização da propriedade privada na essência humana, como se o ser humano tivesse sido burguês, desde sempre.

Não obstante, o reconhecimento do trabalho como gerador de riquezas no plano teórico contrasta com as condições da existência dos trabalhadores que apesar de passarem a vida trabalhando, estão submetidos a todo tipo de privações. A abundância de bens produzidos pela grande indústria não resultou em benefícios para todos, porque a riqueza ficou concentrada nas mãos dos capitalistas. Por isso, Marx ao mesmo tempo que louvou os economistas pelo reconhecimento do trabalho, criticou o seu cinismo diante dos aspectos negativos da atividade econômica sobre a classe operária.

Com a consagração do sistema de propriedade privada, os trabalhadores foram despojados dos meios de produção, sendo obrigados a trabalhar nas fábricas

em troca de um salário, que serve apenas para custear sua existência, não como homem, mas como trabalhador, ou seja, os pagamentos devem ser suficientes apenas manter o corpo físico do empregado em condições de executar as suas obrigações no interior da fábrica. Devido a mecanização, os afazeres dos operários foram reduzidos a movimentos simples, tão simples que podem ser executados por máquinas tão logo seja possível.

Ainda que o capitalismo tenha incrementado a produção de forma sem precedentes, os trabalhadores foram desumanizados a tal ponto que, segundo Marx (2004, p. 26), o trabalhador foi reduzido a uma atividade abstrata e uma barriga. Por isso, a atividade produtiva no âmbito do capitalismo produz maravilhas para os ricos, mas privação para os trabalhadores (cf. Marx, 2004, p. 82).

Não obstante, o objeto central da crítica do autor não é a pobreza — que posteriormente sofreu uma redução drástica, pelo menos na Europa, e outras regiões que fazem parte do seleto grupo de países ricos do sistema capitalista —, porque a erradicação da carência física não é suficiente para emancipar o homem. Como vimos no capítulo seguinte, o socialismo vai muito além do aumento da renda dos trabalhadores.

No terceiro capítulo examinamos a alienação humana e as condições para a sua superação em uma revolução socialista. O dinheiro, à medida que pode comprar qualquer coisa, torna-se o valor supremo, que subverte todos os outros valores. Nesse contexto, os homens tornam-se tão néscios que eles só têm um objeto para si quando o possuem como capital. No sistema de propriedade privada todos os sentidos são reduzidos ao sentido de ter.

Vimos que Marx afirmou, nos *Manuscritos*, que os sentidos do homem bruto diferem do sujeito socializado, e que os sentidos humanos são o resultado da atividade humana compreendida em toda a história. Contudo, esse progresso sofreu uma inflexão com estabelecimento da atividade produtiva baseado na propriedade privada e trabalho alienado. Com isso, o trabalho, que até então era um fim em si, tornou-se um simples meio para o trabalhador continuar vivendo. O meio ambiente, definido por Marx como corpo inorgânico do homem, tornou-se propriedade de outrem. Os objetos que ele produz com o seu próprio trabalho não lhe pertencem mais. Pelo trabalho o homem produz o seu mundo, mas em condições alienadas esse mundo o confronta como um ser estranho.

Como ser genérico, o homem possui autonomia relativa perante à natureza, produzindo não apenas o exigido pela carência física. Ele é capaz de criar algo novo, sem relação imediata com suas necessidades vitais, como os objetos artísticos. Porém, em condições alienadas, sua autonomia é restringida pela coerção de forças estranhas ao seu ser. O socialismo, sistema baseado na propriedade coletiva dos meios de produção, deve promover a reconciliação do homem com a sua essência, resgatando a liberdade que é um atributo essencial do seu ser.

Proudhon, segundo o filósofo alemão, apontou corretamente a necessidade de abolir a propriedade privada como o caminho para estabelecer uma sociedade socialista. Porém, Marx criticou a sua proposta de elevar violentamente os salários, em favor dos trabalhadores, porque seria insuficiente para resolver a situação da classe operária, posto que a relação dos produtores com seus objetos permaneceria em termos de posse. Desse modo, Proudhon teria identificado a sociedade como um capitalista abstrato. A realização do socialismo, exige como tarefa fundamental, suplantar as relações de produção que submetem o homem a condição de mera ferramenta, ou mecanismo, cuja única necessidade é adicionar óleo para continuar funcionando.

No lugar do egoísmo e das trapanças que caracterizam as relações comerciais no âmbito do mercado, o comunismo deve estabelecer relações transparentes, onde seria possível trocar amor por amor, amizade por amizade. Ao invés de trocas comerciais, cujo objetivo é acumular por acumular, deve-se criar condições para o homem se relacionar humanamente, livre de forças estranhas que entravam o exercício das suas faculdades.

Considerando o exposto acima, pode-se afirmar que nos *Manuscritos* a essência humana não é descrita como um princípio metafísico que define de antemão o destino dos homens, tal como pensava Althusser. O autor dos *Manuscritos* postula a natureza humana como um princípio material, baseado nos homens reais, situados em determinado contexto histórico. O autor designa o homem como um ser natural que, como todo ser natural, depende da natureza para obter os meios necessários para manter a sua vida. O trabalho é a atividade pelo qual o ser humano realiza os intercâmbios com seu meio. Através da atividade produtiva os indivíduos exercitam as capacidades que possui naturalmente. A capacidade peculiar do ser humano é a de produzir conscientemente. Pelo exercício de suas capacidades naturais o homem produz não somente os meios de existência como a si mesmo e, reciprocamente, a

sociedade onde vive. Posto isso, o conceito de natureza humana em Marx assume um significado materialista e compatível com os princípios do materialismo dialético.

Embora Mézszáros tenha apontado acertadamente que Marx ressignificou o conceito de essência humana, o autor dos *Manuscritos* não negou o caráter fixo da natureza humana. Embora as faculdades humanas seja fixas, posto que emanam dos atributos do corpo físico do homem, elas se manifestam de acordo com as contingências históricas. Marx deixa isso claro quando diferencia o homem não civilizado do homem que passou por um processo histórico de socialização e quando analisa as consequências do capitalismo sobre a sensibilidade e a sociabilidade do homem.

Nos *Manuscritos* o autor não faz abstração das relações sociais em sua concepção de homem, porém ele também não dissolve a essência humana nas relações sociais, posto que considera os indivíduos como produtos e produtores dessas relações.

Posto isso, a reconciliação do homem com a sua essência, de forma alguma significa conciliar a humanidade com um ideal transcendente, mas adequar as relações sociais de acordo com os atributos naturais do homem, com a sua condição de ser genérico.

A vantagem de se atribuir, como pressuposto, o conceito de essência humana fixa, na leitura dos *Manuscritos econômicos e filosóficos*, deve-se ao fato de que essa forma de interpretar a obra dispensa o uso de premissas sem respaldo suficiente nos textos do autor, como um suposto “corte epistemológico” ou uma “negação de uma essência fixa do homem”.

Postular a essência humana como princípio materialista corrobora a unidade entre a produção juvenil e madura do autor, de tal forma que o humanismo não seria um fardo ideológico com o qual o marxismo deveria se desvencilhar, porque se fundamenta em fatores que podem ser verificados cientificamente. Não obstante, a essência humana não se resume a materialidade, ela serve como parâmetro para uma crítica social voltada para a realização do socialismo e a emancipação da humanidade.

A partir do século XX surgiram novos tipos de movimentos sociais que lutam por causas específicas, como o movimento feminista, negro, gay etc. Embora a motivação desses movimentos seja legítima, eles remetem a um problema que Marx tratou ainda na *Questão Judaica*, e diz respeito aos limites das lutas por emancipações

parciais — no contexto em que a sociedade ainda não realizou a emancipação humana. Essas lutas por emancipações parciais tornam-se mais problemáticas se for considerado o fenômeno designado como “globalização”, que na verdade corresponde a tendência do capitalismo de se expandir por todos os cantos do planeta. Esse fenômeno evoca a necessidade de soluções globais para os problemas que afetam a humanidade. A mundialização do capitalismo tornou o problema da alienação econômica global. Segundo Mészáros (2001, p. 16), a dinâmica de acumulação do capital não conhece limites. Por isso, coloca em risco sobrevivência da espécie, pelo esgotamento dos recursos finitos do planeta.

Posto que o capitalismo corresponde apenas a uma etapa do desenvolvimento histórico e não a uma emanção da “essência humana”, esses acontecimentos não são necessários, o homem não é ganancioso e egoísta por natureza, ele assume esse tipo de comportamento em determinados contextos históricos e culturais. Se a organização da produção fosse pautada pelas necessidades humanas, seria possível organizar a atividade produtiva de forma verdadeiramente sustentável, atendendo as necessidades reais de todas as pessoas. Nisso consiste a importância de se conhecer o homem, não como ideia metafísica ou um princípio ahistórico útil para justificar o existente, mas como ser pertencente a uma realidade objetiva, a um determinado contexto histórico.

Todavia, os chamados críticos do etnocentrismo poderiam considerar arbitrária a pretensão de promover um projeto de emancipação global baseado em uma concepção originalmente europeia do homem. A despeito disso, a concepção de ser genérico, pode ser empregada para designar qualquer homem de qualquer época, ainda que cada um desses povos tenha costumes e crenças bastante distintos. Postulando o homem como o ser genérico, a diversidade cultural, longe de comprometer a validade do marxismo, reafirma a sua correção à medida que expõem a multiplicidade de formas que pode assumir a existência humana pelo exercício da sua liberdade que se expressa em sua autonomia em relação a natureza.

Não obstante, o conflito entre o marxismo e as questões colocadas pela chamada “pós-modernidade” ultrapassam o escopo dessa dissertação. Outra limitação que pode ser apontada nessa pesquisa é que nos *Manuscritos* o autor estava elaborando apenas os princípios básicos que iriam nortear o seu pensamento. Com efeito, a aplicação da categoria de ser genérico, seja em outras culturas seja ao conjunto da obra de Marx, exigiria uma pesquisa mais ampla.

Em tempos em que os ideais do humanismo foram abandonados em favor de causas parciais, compatíveis com uma sociabilidade baseada em relações de produção — que consideram os homens como objetos —, os princípios do humanismo marxista colocam no horizonte a possibilidade de construir um outro mundo, onde o valor supremo seja a realização plena de cada ser humano.

## REFERÊNCIAS

- ALTHUSSER, Louis. A querela do humanismo. **Revista Crítica Marxista**. 1967.
- ALTHUSSER, Louis. **Elementos de autocrítica**. Barcelona: Editorial Laia S. A, 1975.
- ALTHUSSER, Louis. **Pour Marx**. [S.l.]: UNICAMP, 2015.
- ALVINERI, Shlomo. **The social and political thouth of Karl Marx**. London: Cambridge University Press, 1968.
- ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- ARISTÓTELES. **Política**. São Paulo: Martin Claret, 2006.
- ARTHUR, C. J. **Dialectics of labour: Marx and his Relation to Hegel**. Oxford: Basil Blackwell, 1986.
- AXELOS, Kostas. **Marx, pensador de la tecnica**. Barcelona: Editorial Fontanela, S. A., 1969.
- BARROS, Ronaldo C. S. **O ser genérico: pressuposto da crítica da política do jovem Marx**. Campinas: UNICAMP, 2006.
- BELL, Daniel. The "Rediscovery" of Alienation: Some Notes along the Quest for the Historical Marx. **Jornal of philosophy**. 56 (24):933-952. New York, 1959.
- BLOCH, Ernest. **principio esperança**. [S.l.]: Contraponto, 2005.
- BOBBIO, Norberto. **Né con Marx né contro Marx**. Roma: Editori Riuniti, 1997.
- BOTTOMORE, Tom. **Dicionário do pensamento marxista**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2012.
- BOUDIN, Louis B. **The theoretical system of Karl Marx in the light of recent criticism**. Chicago: Charles H. Kehr & Company, 1920.
- CALVEZ, Jean. **El pensamiento de Carlos Marx**. 1966. Disponível em: <https://br1lib.org/ireader/5411026>. Acesso em: 10 out. 2021.
- CALVO-GÓMEZ, Walter. **El humanismo marxista**. Dialnet. 2019. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7498215>. Acesso em: 06 set. 2020.
- CHASIN, José. **Marx estatuto ontológico e resolução metodológica**. São Paulo: Boitempo Editorial, 1995.
- CORNÚ, Auguste. **Marx & Engels: Del Idealismo al materialismo histórico**. Buenos Aires: Editorial Platina y Editorial Stilcograf, 1965.

COUTINHO, Carlos N. **O estruturalismo e a miséria da razão**. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

ENGELS, Friedrich. **Esboço para uma crítica da economia política**. Trad. Ronaldo Vielmi Fortes. Rev. Vitor B. Sartori.

ENGELS, Friedrich. **Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã**. 1886. Disponível em: [http://www.escolapcdob.org.br/file.php/1/materiais/pagina\\_inicial/Biblioteca/54\\_](http://www.escolapcdob.org.br/file.php/1/materiais/pagina_inicial/Biblioteca/54_)

ENGELS, Friedrich. **Sobre o papel do trabalho na transformação do macaco em homem**. Ed. Ridendo Castigat Mores, 1999. Edição Eletrônica: <http://www.jahr.org/>, acesso em dezembro de 2021.

ESPÍNDOLA, Arlei D. **Feuerbach – em vistas do homem integral**. [No prelo]: [S.n.].

FARIAS, Tarcísio F. A. **O conceito de trabalho nos *Manuscritos econômicos e filosóficos* de Karl Marx**. João Pessoa: UFPB, 2010.

FEUERBACH, Ludwig. **Manifestes filosófiques**. Paris: Presses Universitaires de France, 1973.

FEUERBACH, Ludwig. **A essência do cristianismo**. Petrópolis: Ed. Vozes Ltda, 2007.

FEUERBACH, Ludwig. Teses Provisórias para a Reforma da Filosofia. **marxists.org**, 2008. Disponível em: [https://www.marxists.org/portugues/feuerbach/1842/mes/teses\\_provisorias.pdf](https://www.marxists.org/portugues/feuerbach/1842/mes/teses_provisorias.pdf). Acesso em: 28 nov. 2020.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

FRAGA, PAULO D. V. **A teoria das necessidades em Marx: da dialética do reconhecimento à analítica do ser social**. Campinas: UNICAMP, 2006.

FREDERICO, Celso. **O jovem Marx: 1843-1844- as origens da ontologia do ser social**. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

FROMM, Erich. **Conceito marxista de homem**. Zahar, 1970.

FUKUYAMA, Francis. **Fin de la historia y otros escritos**. academia.edu, 1989.

GERAS, Norman. **Marx and human nature: refutation of a legend**. London: Verso Editions and NLB, 1983.

HALLAK, Mônica. **A presença de Feuerbach *Manuscritos de 1844* de Marx**. Fortaleza : Revista dialéctus , 2015

HEGEL, Georg W. F. **Fenomenologia do espírito**. Petrópolis: Vozes, 1992.

HEIDEGGER, Martin. **Sobre o Humanismo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995.

HINKELAMMERT, Franz J. **A dialética marxista e o humanismo da práxis**. 2019.

HOBBSAWM, Eric. **Era dos extremos: o breve século XX: 1914-1991**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

HOOK, Sidney. **From Hegel to Marx**. Michigan: The University of Michigan Press , 1962.

KIERKEGAARD, Søren. **O conceito de angústia**. Trad. Álvaro Luiz Montenegro. Rio de Janeiro: Vozes, 2010.

KHAN, Nasir. **Development of the concept and theory of alienation in Marx's writings**. Oslo: Solum Forlag, 1995.

KOJÈVE, Alexandre. **Introduction of the reading of Hegel**. Ithaca: Cornell University Pres, 1969.

KONDER, Leandro. **Hegel: A razão quase enlouquecida**. Rio de Janeiro: Editora Campus Ltda, 1991.

KONDER, Leandro. **Marx: vida e obra**. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

LAKATOS, Eva M.; MARCONI, Marina D. A. **fundamentos de metodologia científica**. São Paulo: Atlas, 2017.

LEOPOLD, David. **The young Karl Marx**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

LIMA, Cinthia A. Breves considerações sobre o humanismo de Giovanni Pico della Mirandola e Blaise Pascal. **Revista Eletrônica Espaço Teológico**, 2017

LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo civil e outros escritos**. Tradução de e Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. Petrópolis: Editora Vozes, 1994.

LÖWY Michael. **A teoria da revolução no Jovem Marx**. Petrópolis: Vozes, 2002.

LUKÁCS, Georg. **Prolegômenos para uma ontologia do ser social**. São Paulo: Boitempo, 2012.

LUKÁCS, Georg. **O jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2018.

LUKÁCS, György. **O jovem Marx e outros escritos de filosofia**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2009.

LUKÁCS, György. **Para uma ontologia do ser social II**. São Paulo: Boitempo, 2013.

- LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna**. [S.l.]: José Olympio, 2009.
- MANDEL, ERNEST. **A formação do pensamento econômico de Karl Marx: De 1843 até a redação de O Capital**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968.
- MARCONDES, Danilo. **Iniciação à história da filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda., 2007.
- MARCUSE, Herbert. **Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- MÁRKUS, György. **A teoria do conhecimento no jovem Marx**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.
- MÁRKUS, György. **Marxismo y antropología**. Colección SOCIALISMO y LIBERTAD, 1965.
- MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política**. São Paulo: Expressão Popular, 2008.
- MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MARX, Karl. **Manuscritos econômicos e filosóficos**. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.
- MARX, Karl. **O capital**. Livro 1. São Paulo: Boitempo, 2011.
- MARX, Karl. **Sobre a questão judaica**. Tradução de Nélio Schneider (Karl Marx) e Wanda Caldeira Brant (Daniel Bensaïd). São Paulo: Boitempo, 2010.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. Tradução de Nélio Schneider e Luciano Cavini Martorano Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2007.
- MCLELLAN, DAVID. **Marx before marxism**. Londres: The Macmillan Press, 1980.
- MENESES, Paulo. **Para ler a Fenomenologia do espírito**. São Paulo: Edições Loyola, 1992.
- MENESES, Paulo. **Hegel & a Fenomenologia do espírito**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda., 2003.
- MÉSZÁROS, I. **Para além do capital**. São Paulo: Boitempo, 2002.
- MÉSZÁROS. **A teoria da alienação em Marx**. Tradução de Isa Tavares. São Paulo: Boitempo Editorial, 2006.
- MUSTO, M. **Os Manuscritos econômico-filosóficos de 1844 de Karl Marx: dificuldades para publicação e interpretações críticas**. Salvador: UFBA, 2019.

OLIVEIRA, Renato A. D. **O conceito de homem no jovem Marx**: uma exposição crítico-emancipatória. Fortaleza: UFC, 2009.

OLLMAN, Bertell. **Alienation**: Marx's conception of man in capitalist society. Cambridge: Press syndicate of University of Cambridge, 2001.

PROUDHON, Joseph P. **O que é a propriedade**. Lisboa: Editorial Estampa, 1975.

RANIERI, Jesus. **A câmara escura**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2001.

ROCKMORE, Tom. **Marx after marxism**: the philosophy of Karl Marx. Oxford: Blackwell Publishers, 2002.

ROJAHN, Jürgen. **The emergence of a theory**: the Importance of Marx's. [S.l.]: Rethinking Marxism, 2002.

ROJAHN, Jürgen. **The emergence of a theory**: the importance of Marx's notebooks exemplified by those from 1844. London: Routledge, 2006.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem da desigualdade**. <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/cv000053.pdf>, 1755. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/cv000053.pdf>. Acesso em: 04 abr. 2121.

SANTOS, Boaventura D. S. **Construindo as epistemologias do sul para um pensamento alternativo de alternativas**. Buenos Aires: CLACSO, 2018.

SCHAFF, Adam. **A concepção marxista do homem**. Buenos Aires: Editorial Arandú, 1966.

SEVERINO, Antônio J. **Metodologia do trabalho científico**. São Paulo: Cortez, 2017.

SILVA, Antônio C. D. C. E. **O trabalho como formação e deformação do homem nos *Manuscritos de 1844* de Karl Marx**. Fortaleza: UFC, 2012.

SINGER, Peter. **Hegel**: a very short introduction. Oxford: Oxford University Press, 2001.

SMITH, ADAM. **Riqueza das nações**: investigação sobre sua natureza e suas causas. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 1996.

SOUTO, Caio A. T. **Nietzsche e Foucault**: da morte de Deus à morte do Homem. 2011. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/saberes/article/download/941/868/>. Acesso em: 13 set. 2020.

TUCKER, Robert C. **Philosophy and myth in Karl Marx**. Cambridge: Cambridge at the University Press, 1972.

VAZ, Henrique C. D. L. **Antropologia filosófica**. São Paulo: Loyola, 1998.

VIEIRA, Júlia L. **Caminhos da liberdade no jovem Marx**: Da emancipação política à emancipação. 2014. 375p. Tese (Doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, Departamento de Filosofia, São Paulo, 2014.

## ANEXOS

### ANEXO I: Da emancipação política a revolução social. Breve relato da trajetória do jovem Marx até 1844

O pensamento marxiano se desenvolveu em estreita correlação com o contexto histórico que o autor viveu, quando as instituições estavam, com maior ou menor velocidade dependendo da região, sendo suplantadas pela ordem capitalista. A evolução vertiginosa ocorrida em seu pensamento, principalmente nos anos de 1843 e 1844 seria impensável se for desconsiderado o impacto das experiências vividas pelo filósofo alemão.

O advento do capitalismo proporcionou avanços sem precedentes no campo político, econômico e cultural, e o progresso parecia anunciar um novo mundo, livre da carência e da opressão presentes ao longo da história. Entretanto, essas promessas logo se revelaram ilusórias tão logo pode-se constatar que a enorme as enormes desigualdades sociais que opunham os donos dos meios de produção, de um lado, e os trabalhadores de outro.

No século XIX, o movimento operário emergiu reivindicando melhores condições de trabalho e vida. Marx participou ativamente destas organizações operárias, experiência que influenciou de maneira decisiva sua formação teórica. Nascido em Trier, uma província dominada pelos franceses durante o período napoleônico, essa coincidência facilitou ao filósofo o contato com ideias iluministas. Marx pertencia a uma família de origem judaica, de classe média. Seu pai, cristão convertido ao protestantismo, exerceu a profissão de advogado, e devido à influência paterna, Marx assumiu posições kantianas que o levaram a estudar direito. Em seu entendimento, esta era a carreira mais apropriada para servir ao bem comum (VIEIRA, 2014). Dotado de uma precoce sensibilidade social, o futuro líder do movimento operário manifestou ânsia por justiça ainda muito jovem.

Segundo Leandro Konder (1999), a infância do filósofo transcorreu em um período de estagnação e conservadorismo, que se seguiu após sua cidade natal, que havia sido contemplada pelos ideais iluministas enquanto esteve sob domínio francês foi reintegrada ao domínio prussiano. prejudicando especialmente os judeus, que eram discriminados pelo Estado autocrático cristão. Foi devido ao antissemitismo que o pai de Marx, Heinrich Marx, foi obrigado a converter-se ao protestantismo para obter

permissão para exercer a carreira de advogado. Seu pai era um liberal que apreciava o pensamento de autores como Voltaire, e que permitiu a Marx desfrutar de uma vida típica de classe média.

Sob o domínio do imperador Guilherme III estabeleceu-se um estado policial que perseguia todo e qualquer foco de subversão liberal. Wyttingach, o diretor do colégio em Marx que estudava, foi um protestante kantiano atingido pela repressão política. O jovem estudante demonstrou solidariedade pelo mestre que, apesar de não ter sofrido punição, passou a ser vigiado. Marx parece não ter feito muitas amizades no colégio, além de ser protestante de origem judaica, era irônico e demonstrava notável capacidade intelectual. Um dos seus raros amigos foi Edgar Von Westphalen, filho do Barão Ludwig Von Westphalen. Ao frequentar a casa do amigo, pela influência do Barão, passou a admirar Homero e Shakespeare.

Na escola, teve de redigir uma redação cujo tema era a profissão que deveria escolher. Neste texto, o estudante de dezessete anos escreveu que a melhor carreira era aquela que contribuiria para a felicidade do maior número de pessoas. E embora esta ideia pareça ingenuidade de adolescente, ele perseguiu este ideal pelo resto de sua vida. Em 1836 ingressou na Universidade de Bonn, onde estudou direito, história, filosofia, arte e literatura. Porém, seus primeiros dias como universitário parecem ter sido semelhantes ao de estudantes comuns, com bebedeiras e até brigas. Em 1836, seu pai o encaminhou para a Universidade de Berlim, onde encontrou um ambiente muito mais sério. Anos antes, um dos maiores filósofos da história, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, havia lecionado no mesmo campus e seu espírito ainda impregnava o ambiente acadêmico. Naquela época, os adeptos da filosofia hegeliana se dividiam em duas correntes, os de direita, defensores da ordem estabelecida, e os de esquerda, que empregavam a dialética hegeliana para criticar a monarquia. Marx se alinhou com o segundo grupo.

Para obter o título de doutorado, defendeu uma tese sobre a diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro. Desde então, passou a aspirar a carreira acadêmica e recebia o auxílio do professor de teologia e amigo, Bruno Bauer. No entanto, a universidade sofreu uma guinada reacionária. Bauer, hegeliano de esquerda, foi demitido em 1841, frustrando os planos do jovem universitário de seguir carreira acadêmica. Não obstante, Marx conseguiu um emprego na Gazeta Renana, um jornal mantido pela burguesia, onde publicou artigos defendendo a liberdade de expressão conseguindo, em pouco tempo, chegar ao cargo de editor chefe. Após a

publicação de um texto que atacava duramente o absolutismo russo, o czar pressionou o governo prussiano para fechar a Gazeta Renana (KONDER, 1999).

Foi no trabalho jornalístico que Marx se defrontou, pela primeira vez, com as “questões materiais”. Um decreto do governo proibiu os camponeses de colherem galhos nos bosques para usá-los como lenha, deixando-os sem condições de se aquecer para suportar o frio rigoroso do inverno. Equiparando a simples coleta com o roubo, o governo aboliu um direito consolidado pela tradição em favor da propriedade privada (VIEIRA, 2014). A contradição entre suas referências hegelianas e a realidade deixou evidente as limitações do seu referencial teórico para compreender tais acontecimentos. Após fechamento da Gazeta pela censura, Marx decidiu exilar-se e, na mesma época, casou-se com a filha do Barão Westphalen, Jenny von Westphalen, o grande amor da sua vida. Em sua lua de mel, em Kreuznach, dedicou-se a leitura de autores como Maquiavel, Montesquieu e Espinoza (KONDER, 1999), que resultou na sua *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, escrita em 1843, obra em que o autor realiza seu primeiro acerto de contas com o passado hegeliano.

Uma das principais realizações do pensamento político de Hegel foi ter identificado, como fenômeno específico da modernidade, a separação entre Estado e sociedade civil. Tanto no mundo antigo quanto no medieval a esfera da sociedade civil não era separada do Estado. Com notável refinamento teórico, Hegel percebeu que, na modernidade, ocorreu a cisão entre o público e o privado. O Estado moderno, como esfera pública racional autoconsciente, seria, para Hegel, a própria realização da liberdade, por isso afirma que “o Estado é a efetividade da liberdade concreta” (HEGEL *apud* BARROS, 2006, p. 122). A liberdade consistia, para este pensador, na possibilidade de o indivíduo buscar seu interesse particular em concordância com o interesse universal, que ele toma conhecimento pelos valores éticos:

O Estado, enquanto [elemento] ético, enquanto interpenetração do substancial e do particular, implica que a minha obrigação para com o substancial seja, simultaneamente, ser-aí da minha liberdade particular, isto é, que, nele, obrigação e direito estejam unidos numa e na mesma relação (HEGEL *apud* BARROS, 2006, p. 122).

Assim, o Estado garante a unidade entre o interesse particular e o universal, e sua força provém da autoconservação dos interesses dos indivíduos, e o que exige como dever é também o direito de cada um. Deste modo, ele realiza a expressão mais elevada da liberdade à medida que os indivíduos têm deveres, e em contrapartida,

direitos em face dele. A filosofia política hegeliana segue a tradição clássica, que atribui ao homem a qualidade de *zoon politikon*, neste sentido, a política recebe uma conotação positiva: o “Estado político não só é a esfera da resolubilidade racional dos conflitos sociais, mas também a esfera de coroação da liberdade concreta, efetiva” (BARROS, 2006, p. 124).

Marx (2010), no entanto, entende o Estado de maneira bastante diversa, para ele, o Estado não seria a esfera da resolução racional dos conflitos sociais nem da concretização da liberdade. Apesar disso, Hegel proporcionou um grande avanço para a teoria política concebendo o Estado como uma totalidade orgânica. A família e a sociedade civil são duas esferas que se diferenciam, mas que também se articulam, comparecendo como elementos constitutivos do Estado:

Hegel parte do Estado e faz do homem o Estado subjetivado; a democracia parte do homem e faz do Estado o homem objetivado. 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 constituição [...]. A democracia é, assim, a essência de toda constituição política (MARX, 2010, p. 50).

A realidade empírica é considerada racional, porém, não em função dela mesma e sim em função de fatores exteriores, por isso ela tem um significado diferente dela mesma. Contrapondo-se ao logicismo hegeliano, que buscava justificar o Estado por meio de artifícios lógicos, Marx (2010, p. 39) afirma que “a lógica não serve à demonstração do Estado, mas o Estado serve à demonstração da lógica”.

Para o autor da filosofia do direito, é por meio das instituições que os indivíduos particulares realizam o universal, contudo, o Estado precede a sociedade e lhe proporciona coesão. Para Marx, a filosofia hegeliana do direito procede de modo análogo à religião, que atribui a Deus a criação do homem, postulando o produtor como produto de seu produto. Para o autor da *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, a sociedade é anterior ao Estado e base onde as instituições sociais se fundamentam.

Segundo Marx (2010), existe uma contradição latente no âmago da teoria do direito hegeliana, pois sua lógica depende de um fator acidental, a hereditariedade do monarca. Assim como o cavalo nasce cavalo, o rei nasce rei. Para o autor, a fonte da soberania deve ser o povo e não o monarca. Em um tom que lembra Rousseau, afirma que, “Na monarquia temos o povo da constituição; na democracia, a constituição do povo. A democracia é o *enigma* resolvido de todas as constituições” (MARX, 2010, p. 50).

O idealismo hegeliano submete a realidade aos imperativos da ideia, como se a alma dos objetos estivesse pronta antes de seu corpo, convertendo “em um predicado da Ideia, o que é seu sujeito; ele não desenvolve seu pensamento a partir do objeto, mas desenvolve o objeto segundo um pensamento previamente concebido na esfera abstrata da lógica” (MARX, 2010, p. 37).

Após ingressar na universidade, trocou o curso de direito pelo de filosofia porque julgou que o último serve melhor ao bem comum. Depois de ver os seus planos de seguir carreira acadêmica serem frustrados, em função do caráter reacionário da Monarquia, passou a trabalhar em um jornal que fazia oposição ao soberano.

No trabalho jornalístico, Marx se defrontou pela primeira vez com as questões materiais. Um decreto do governo proibiu os camponeses de colherem galhos do chão para usá-los como lenha, deixando os pobres sem condições de suportar o frio do inverno. Equiparando a simples coleta com roubo, o governo aboliu um direito consolidado pela tradição em favor da propriedade (VIEIRA, 2014). A contradição entre as suas referências hegelianas e a realidade, deixou evidente as limitações do seu referencial teórico para compreender esses acontecimentos. Após fechamento da Gazeta pela censura, Marx decidiu exilar-se e na mesma época casou-se com a filha do Barão Westphalen, Jenny von Westphalen, o grande amor da sua vida. Em sua lua de mel em Kreuznach dedicou-se a leitura de autores como Maquiavel, Montesquieu e Espinoza (KONDER, 1999). O resultado desses estudos foi a *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (1843), obra em que o autor realiza o seu primeiro acerto de contas com o passado hegeliano.

Uma das principais realizações do pensamento político de Hegel foi ter identificado, como fenômeno específico da modernidade, a separação entre estado e sociedade civil. Tanto no mundo antigo quanto no medieval, a esfera da sociedade civil não era separada do Estado. Com notável refinamento teórico, Hegel percebeu que na modernidade ocorreu a cisão entre o público e o privado. O Estado moderno, como esfera pública racional autoconsciente é a própria realização da liberdade, por isso Hegel afirma que “o Estado é a efetividade da liberdade concreta” (HEGEL *apud* BARROS, 2006, p. 122). A liberdade consiste na possibilidade o indivíduo buscar seu interesse particular em concordância com o interesse universal que ele toma conhecimento pelos valores éticos.

O Estado, enquanto [elemento] ético, enquanto interpenetração do substancial e do particular, implica que a minha obrigação para com o substancial seja,

simultaneamente, ser-aí da minha liberdade particular, isto é, que, nele, obrigação e direito estejam unidos numa e na mesma relação (HEGEL apud BARROS, 2006, p. 122).

O Estado garante a unidade entre o interesse particular e o universal, sua força provém da autoconservação dos interesses dos indivíduos, o que ele exige como dever é também direito de cada um. Desse modo ele realiza a expressão mais elevada da liberdade à medida que os indivíduos têm deveres e em contrapartida direitos em face dele. A filosofia política hegeliana segue a tradição clássica que atribui ao homem a qualidade de *zoon politikon*, nesse sentido, a política recebe uma conotação positiva. “o Estado político não só é a esfera da resolubilidade racional dos conflitos sociais, mas também a esfera de coroação da liberdade concreta, efetiva.” (BARROS, 2006, p. 124).

Hegel parte do Estado e faz do homem o Estado subjetivado; a democracia parte do homem e faz do Estado o homem objetivado. 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 constituição. A democracia é, assim, a essência de toda constituição política. (MARX, 2010, p. 50)

Quando realizou a sua primeira crítica a Hegel, Marx não tinha começado seus estudos em economia política, por isso estava em certa desvantagem em relação ao seu antigo mestre. Nessa época, suas críticas tinham um teor predominantemente filosófico e político. A adesão ao movimento operário e os estudos econômicos provocaram mudanças profundas em seu pensamento, e passou a defender a via revolucionária para alcançar a emancipação social. Em seu exílio na França, Marx estreitou seu contato com o movimento operário.

A militância política dos trabalhadores franceses impressionou o filósofo alemão (KONDER, 1991, 27), que aderiu ao socialismo e passou a frequentar O círculo dos socialistas e comunistas franceses, onde teve a oportunidade de conhecer lideranças que iriam acarretar considerável influência teórica sobre ele, entre eles, Engels, um filho de um industrial e socialista alemão. Desse encontro originou-se uma profunda amizade e parceria intelectual que duraria o resto da sua vida. Vale ressaltar que Marx iniciou seus estudos em economia política por recomendação do amigo. Outra influência marcante neste período foi a de Proudhon, um líder dos socialistas franceses.

Nesta época, Marx publicou, nos Anais Franco Alemães, *A Questão Judaica*, onde rejeita a emancipação política em favor da emancipação humana, e uma introdução para sua *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Na primeira obra, polemiza com Bruno Bauer a respeito das condições necessárias para os judeus alcançarem a emancipação social. Para o jovem hegeliano, os seguidores do judaísmo buscam a emancipação apenas do seu grupo, sem abandonar sua religião, entretanto, o Estado cristão não pode conferir direitos aos judeus em função de seus preceitos religiosos.

Com efeito, os cidadãos que seguem a religião oficial usufruem de certos privilégios, e assim como os judeus não renunciam aos seus preceitos religiosos, o Estado não reconhece os direitos dos indivíduos de outras orientações religiosas. Por isso, os judeus devem renunciar a sua religião para que possam usufruir dos mesmos direitos que os cristãos: “[...] abolindo-se a religião efetivar-se-á a emancipação política” (OLIVEIRA, 2009, p. 74). Marx rebate este argumento afirmando que a oposição essencial entre Estado e religião, apontada por Bauer, é falsa, como pode ser verificado nos Estados Unidos, onde o povo é religioso e o Estado é laico.

Ao rejeitar a proposta de Bruno Bauer, de que os judeus deveriam se abster de seus preceitos religiosos usufruírem dos direitos políticos na esfera do Estado cristão, Marx (2010, p. 39) afirma que a liberdade religiosa não implica na liberdade de fato, porque “o Estado pode ser um Estado livre [*Freistaat*, república] sem que o homem seja um homem livre”.

A emancipação política é insuficiente porque mesmo reconhecendo a cidadania do judeu, este continuaria apartado do Estado: “Não termina aí nem a alienação política nem a religiosa, e, portanto, a emancipação humana não se realiza” (FREDERICO, 2009, p. 84). Por isso, com a revolução e o Estado meramente políticos, “o homem não se libertou da religião, ele obteve a liberdade religiosa. Não se libertou da propriedade, obteve a liberdade da propriedade” (MARX, 2010, p. 91).

Assim, para Marx (2010 p. 50), os direitos humanos referem-se ao homem egoísta, membro da sociedade burguesa e recolhido ao seu interesse privado e ao seu capricho privado e separado da comunidade. Esses direitos são alienados do ser genérico do homem, concebendo a vida do gênero, a sociedade como exterioridades que limitam a autonomia do indivíduo. A coesão social é proporcionada pela necessidade natural e o interesse próprio, visando a conservação propriedade do sujeito egoísta. Na sociedade burguesa tem-se, de um lado, o idealismo do Estado,

que zela pelo interesse geral, e o materialismo da sociedade civil, composta por indivíduos egoístas que atuam na esfera da vida privada.

Por fim, o homem na qualidade de membro da sociedade burguesa é o que vale como o homem *propriamente dito*, como o *homme* em distinção ao *citoyen*, porque ele é o homem que está mais próximo de sua existência sensível individual, ao passo que o homem *político* constitui apenas o homem abstraído, artificial, o homem como pessoa *alegórica, moral*. O homem real só chega a ser reconhecido na forma do indivíduo *egoísta*, o homem *verdadeiro*, só na forma do *citoyen abstrato*. (MARX, 2010, p. 53)

Neste contexto, ocorreu a diferenciação entre o *citoyen* (cidadão) e o *bourgeois* (membro da sociedade civil). Todavia, o usufruto de direitos civis não implica na emancipação do homem. Marx considera o modo de vida burguês artificial, e os direitos dos cidadãos “nada mais são do que os direitos do membro da sociedade burguesa, isto é, do homem egoísta, do homem separado do homem e da comunidade” (BOTTOMORE, 2012, p. 48). A determinação genérica do homem é negada em favor de uma abstração do indivíduo real: “Evidentemente, Marx considerava um avanço social a conquista dos direitos civis pelos judeus. Mas a questão central é outra: a luta pelos direitos civis não resolve alienação humana” (FREDERICO, 2009, p. 101). A emancipação política é, portanto, insuficiente para resgatar a unidade entre o indivíduo e a essência do ser genérico. Na *Questão Judaica*, criticou a concepção de indivíduo abstrata referente ao cidadão reconhecido pelo Estado. Segundo Marx (2010, p.54) a emancipação humana será efetiva quando o indivíduo tiver reconhecido e organizado as suas próprias forças como forças sociais e não separar a força social na forma de poder político.

Influenciado pelas ideias de Moses Hess, Marx efetua, neste texto, suas primeiras considerações a respeito do dinheiro, retomadas nos *Manuscritos*. Todavia, a partir da publicação da *Introdução à Crítica da filosofia do direito de Hegel*, escrita em 1843, o autor passará a considerar a emancipação social da perspectiva das classes sociais. Após sua adesão ao movimento socialista, o propósito de realizar a emancipação humana assume o caráter de revolução social como meio de libertar o homem por uma revolução social. Tal transformação não deve ser conduzida pelo povo em geral, mas por uma classe particular, a saber, o proletariado.

Em seu exílio, Marx escreve uma introdução para os *Manuscritos de Kreuznach*, porém, o segundo texto pouco tem a ver com a obra anterior. A rápida evolução teórica que sofreu no período é devida à sua adesão ao movimento operário.

Na *Introdução à Crítica da filosofia do direito de Hegel*, figura, pela primeira vez, a categoria proletariado, a classe que encaminharia a humanidade para a emancipação social. Neste texto, Marx busca efetivar a proposta dos Anais Franco Alemães que era aproximar a filosofia alemã e o movimento político francês (FREDERICO, 2009, p. 104).

No início do texto, declara que “Na Alemanha, a *crítica da religião* está, no essencial, terminada; e a crítica da religião é o pressuposto de toda a crítica” (MARX, 2010, p. 145). No entanto, a crítica da religião exige que o homem gire em torno de si próprio, que seja seu próprio Sol: o “Todo poderoso” é na verdade um reflexo do próprio homem, “a projeção fantástica da essência humana alienada” (FREDERICO, 2009, p. 104). Por esta razão, era preciso estender o alcance da crítica para além do campo religioso e chegar à política: “A luta contra a religião é, indiretamente, contra aquele mundo cujo aroma espiritual é a religião” (MARX, 2010, p. 145). Deste modo, a crítica da religião se converte em crítica do direito e a crítica do direito em crítica da política. Contudo, cabe a filosofia revelar a alienação em suas formas profanas.

Fazendo referência às condições políticas e sociais de sua terra natal, o autor assevera que enquanto as demais nações europeias já haviam realizado suas revoluções burguesas, a Alemanha permanecia atrasada, com seu Estado feudal e sua burguesia frágil e incapaz de romper com o *status quo*. E foi graças à filosofia de Hegel e à contestação feuerbachiana, os alemães tornaram-se contemporâneos do presente no plano das ideias sem sê-los na história real (FREDERICO, 2009, p. 105). O anacronismo alemão diz respeito ao descompasso entre a sociedade e a filosofia alemãs. Os alemães eram contemporâneos dos seus vizinhos no plano filosófico, mas não o eram no plano econômico, político e social.

A filosofia do direito de Hegel refletia a situação dos Estados burgueses desenvolvidos. Por isso, Marx considera a narrativa hegeliana como a história ideal da Alemanha. A burguesia alemã era incapaz de realizar uma revolução nos moldes da revolução francesa. Além disso, uma revolução desse tipo seria anacrônica e insuficiente. Para romper com tal estado de coisas, seria necessária uma revolução que ultrapassasse os limites estreitos da sociabilidade burguesa.

Mas quais as possibilidades de uma revolução na Alemanha? Marx (2010, p. 156) responde que é preciso a formação de uma classe da sociedade civil que não seja uma classe da sociedade civil, de um estamento que seja a dissolução de todos os estamentos. Devido às suas próprias condições de existência, esta classe deve

ansiar pela emancipação universal, em uma esfera que represente os sofrimentos universais porque seus sofrimentos também são universais, que não reivindique nenhum direito em particular, porque contra ela não se comete injustiças particulares. Uma esfera que não pode se emancipar senão emancipando todas as demais esferas, essa classe é o proletariado. Segundo o filósofo alemão, o poder material deve ser derrubado pelo poder material, mas a teoria também se torna material quando se apodera das massas. A filosofia é a cabeça da emancipação e o proletariado é o seu coração.

Na *Introdução à crítica da filosofia do direito*, o movimento operário precisa ser guiado pela luz da filosofia para alcançar seus desígnios. Vale lembrar que o autor escreveu estas páginas inspirado por Feuerbach, autor que considerava o pensamento (filosofia) como elemento ativo, em contraste com a passividade do coração (proletariado).

Opinião bastante diversa expressou pouco tempo depois, na ocasião da revolta dos trabalhadores da Silésia, quando o movimento operário de seu país demonstrou clareza teórica suficiente para agir por conta própria. Arnold Ruge, um dos parceiros do nosso filósofo nos Anais Franco Alemães, considerou que faltava “alma política” aos revoltosos. Conforme Frederico (2009, p. 114): “Marx refuta essa interpretação observando que, apesar de ensaiar os primeiros passos, o movimento operário em seu país já demonstrava uma maturidade teórica e uma consciência superiores ao da Inglaterra e da França”.

Contudo, da mesma forma que na revolução francesa a libertação do terceiro estado implicou na emancipação política de todos os estamentos, o filósofo alemão assevera que a libertação do proletariado proporcionará a emancipação de todas as classes sociais. Deste modo, a noção de emancipação humana transitou de concepções políticas até adquirir característica de revolução social. Isso não significa o abandono da causa da emancipação humana, mas um refinamento da estratégia para alcançá-la.

Marx reuniu, em 1843, duas vertentes teóricas, que se tornariam basilares para o seu pensamento. A filosofia alemã, e o socialismo francês. No ano seguinte, ele escreveu os *Manuscritos econômicos e filosóficos*, obra que reúne, além de elementos das duas vertentes citadas acima, os resultados dos seus primeiros estudos sobre economia política, a terceira vertente de pensamento fundamental para o pensamento marxista. Nessa obra, o autor reafirma a necessidade de operar uma revolução social

para efetivar a emancipação do homem sob a liderança do proletariado, classe social cujo modo de vida é analisado cuidadosamente pelo autor. Porém, o filósofo alemão aponta para a necessidade de superar a alienação, ou seja, os obstáculos a efetivação das capacidades humanas acarretados pela organização capitalista do trabalho, proporcionando a todos a possibilidade de viver uma vida plena, exercendo todas as suas forças criativas. Portanto, a publicação da obra de 1844, resultou de toda uma evolução, que levou o pensador a desacreditar da emancipação política apelado para a revolução social para emancipar o homem. Desde então, a perspectiva revolucionária acompanhará o autor até o fim da sua vida.