

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

*A Utopia do Sujeito nos Manuscritos Econômico-Filosóficos:
um estudo sobre a dialética marxiana da subjetividade*

Gutemberg da Silva Miranda

MESTRADO EM FILOSOFIA

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

***A Utopia do Sujeito nos Manuscritos Econômico-Filosóficos:
um estudo sobre a dialética marxiana da subjetividade***

Trabalho de dissertação apresentado pelo aluno
Gutemberg da Silva Miranda, ao Mestrado em
Filosofia do Centro de Filosofia e Ciências
Humanas da UFPE, na linha de pesquisa: Ética e
Filosofia Política, sob a orientação do Professor
Dr. Fernando Jader Magalhães, como requisito
final à obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Recife, abril de 2007.

Miranda, Gutemberg da Silva

A Utopia do Sujeito nos Manuscritos Econômico-Filosóficos: um estudo sobre a dialética marxiana da subjetividade. – Recife: O Autor, 2007.

128 folhas.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco. CFCCH. Filosofia. Recife, 2007.

Inclui: bibliografia

1. Marxismo. 2. Utopia. 3. Dialética – Materialismo. 4. Ser social. 5. Jovem Marx. 6. Materialismo histórico. 7. Proletariado. 8. Comunismo. I Título.

**141.82
335.43**

**CDU (2. ed.)
CDD (22. ed.)**

**UFPE
BCFCH2007/67**

TERMO DE APROVAÇÃO

GUTEMBERG DA SILVA MIRANDA

Dissertação de Mestrado em Filosofia **aprovada**, pela Comissão Examinadora formada pelos professores a seguir relacionados, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia, pela Universidade Federal de Pernambuco.

Dr. Fernando Jader de Magalhães Melo


ORIENTADOR

Dr. Mauro Castelo Branco de Moura


1º EXAMINADOR

Dr. Michel Zaidan Filho


2º EXAMINADOR

RECIFE/2006

AGRADECIMENTOS

“E ser mais si, será ser junto aos demais;”
(Lúcio Mustafá)

A classe trabalhadora nunca se viu tão próxima daquele presságio que antevia para futuro a barbárie, caso o socialismo não se efetivasse. Nunca nos sentimos tão bárbaros diante nossa própria essência, como nos dias atuais. Vivemos numa época em que centenas de povos estão sendo confinados a campos de extermínio, em nome da civilização burguesa. O capitalismo se nutre atualmente escancaradamente da vida de milhões de pessoas que não encontra outra saída para a sobrevivência senão arriscando a própria vida. Os homens-bombas, a criminalidade, a perda da soberania de milhares de povos, foi o que o capitalismo nos legou após séculos de existência em que se mantém graças ao poder alienante do capital.

Não existe indivíduo que não tenha sua vida marcada por esse caos social. A vida hoje em dia tornou-se o risco pela sobrevivência. Esta dissertação foi realizada sob o impacto dessa realidade e resulta das experiências diretas com que seu autor teve de defrontar-se ao tentar aplicar na prática as lições que da vida e dos livros conseguira extraír. Por isso, agradeço primeiramente aos camponeses preso-políticos de Quipapá, presos e torturados por reagirem contra a barbárie e a violência do estado policial-burguês brasileiro. Dedico esta também aos camaradas que lutaram em defesa desses camponeses, em especial ao senhor Marcelino, agricultor de Vicência, que foi preso e torturado ao reagir contra a prisão e tortura dos estudantes que estávamos protestando contra a prisão dos camponeses de Quipapá. Aos camaradas que juntos sofremos a repressão e tortura na luta pela dignidade do povo brasileiro, em especial o Camarada Leandro, pela sua memória que sempre nos dará coragem e boas lembranças. Aos camaradas do Grupo Ruptura, Magno, Rafael, Gláucio, Nilson, Rafael e Marcelo Bruno, Anderson, Marcelo, Patrícia, Bruno, Fred, por manterem viva a certeza na luta revolucionária. Aos militantes do Movimento Estudantil e dos Movimentos Sociais em geral que combatem a opressão burguesa. Aos camaradas do MEPR. Agradeço aos companheiros que atuaram no D. A de Filosofia, em especial, Germana, Washington, Joane, Angélica, Agenor, Israel, Fidel, Gustavo, Fabiano, Wilne, Cristóvão, Alexandra, Thiago, João Bosco, e outros que pretendo acrescentar a esta lista. A todos os amigos da graduação, não poderia deixar de citar, João Breda, Bruna, Bruno, João Rattis, Luíza,

Karla, Harin e outros. Agradeço aos membros do grupo Viramundo, pelo exemplo de dignidade na luta: Tatiane, Lívia, Edelson, Clodoaldo, Claudemir, Filipe, Viviane. Agradeço a amizade e combatividade dos membros do D.A de Geografia. Aos camaradas Maurício, Márcio e Karol. Aos Camaradas do Conlutas, em especial Bruno, advogado nas horas difíceis. Aos professores da ADUFEPE representados pelo prof. Evson Malaquias. À companheira Guiomar, por sua amizade e atuação política.

Agradeço profundamente a meus pais, José Augusto Miranda e Maria José Miranda; e meu irmão, Humberto Miranda e sua namorada Juliana; por me propiciarem a fruição filosófica. À Profa. Janete Rocha, minha eterna admiração.

Ao Professor Fernando Magalhães, pela dedicação com que orientou este trabalho acadêmico e por apresentar-me os *Manuscritos Econômico-Fiosóficos* enquanto fonte de pesquisa.

Ao Prof. Michael Zaidan, agradeço sua amizade e atenção nas horas difíceis e nos debates públicos constantes.

Ao Prof. Mauro Castelo Branco, por ter aceitado o convite e dedicar sua atenção a este modesto trabalho.

Ao Prof. Luis Vicente pela amizade, militância e sugestões preciosas a esta dissertação.

Ao Prof. Walteir Silva, pela sua amizade e sugestões a este trabalho.

Agradeço a meus alunos e aos colegas Professores da Faculdade Boa Viagem, pela amizade e reciprocidade.

Aos que fazem o Núcleo de Estudos da América Latina, meus agradecimentos, em especial Humberto Zapata e Luís Paulo.

Ao Pe. Paulo Meneses, minha homenagem. Aos amigos do Grupo Hegel da UNICAP.

Aos amigos do mestrado, em especial, Ângela, Conceição, Ana, Da paz, Danilo, Wandenbergs, Marlene, Isabel e aos demais. Ao Sr. Edson e Rose, minha gratidão pela atenciosidade de sempre. Ao casal Alexandra e Lucio Mustafá. Ao amigo Rafael pela contribuição bibliográfica e amizade.

Aos funcionários e bolsistas da biblioteca do CFCH; à Fátima, Carminha e Rodrigo pela atenção de sempre. A Sra. Evanise pela amizade e colaboração desde o início de minha graduação. Aos membros da cátedra Jose Martí, minha admiração; aos camaradas que lutam pelo passe-livre e redução de passagens de ônibus, dedico esta dissertação e minha eterna solidariedade e compromisso.

RESUMO

O panorama político-social da primeira metade do século XIX, fora suficiente para Marx perceber que, enquanto a reflexão acerca da essência humana estivesse dissociada da ciência, não haveria solução para a dominação da mercadoria sobre seus verdadeiros produtores, quer dizer, sobre o proletariado. A partir daí, deduzimos uma utopia marxiana do sujeito, decorrente do fato de que o homem ainda não efetivou sua essência na prática, e que tal constatação, ao invés de nos desanimar, deveria servir de fundamento para que os indivíduos venham a se tornar sujeitos de sua própria história. Não se limitando a verificar que o capitalismo inverte a essência humana, Marx aponta a realidade prática, humanamente constituída, como a única saída para o caos que representa o sistema capitalista de produção. Nossa essência não estaria num além idealizado, nem tampouco, num eu abstrato, mas na realidade concreta em que fora subtraída de nossa existência. O tema do sujeito no pensamento marxiano parece, dessa forma, se revestir de um caráter paradoxal, uma vez que não pode ser compreendido distante da problemática da utopia. A utopia do sujeito seria uma suspensão de juízo em torno da subjetividade metafísica, ou a confirmação desta última? O aparente enigma parece acirrar-se à medida que são apresentadas outras questões: a crítica de Marx à utopia acabaria negando consequentemente o sujeito, ou confirmaria sua existência nos limites da atual realidade? A crítica da utopia serviria para confirmar a existência do sujeito ou para decretar sua impossibilidade? Estas questões foram levantadas por diversos pensadores, e demandam grande complexidade teórica. O escopo de nossa pesquisa consiste em perceber os diversos posicionamentos acerca da problemática do sujeito no pensamento de Marx, procurando desenvolver uma interpretação crítica e, ao mesmo tempo, consciente das dificuldades inerentes ao tema pesquisado. Quanto mais o sujeito idealista pretendia ser um eu absoluto, mais se desligava da realidade. Diferentemente, ao compreendermos o sujeito enquanto um eu descentrado, uma utopia a ser realizada historicamente por meio da práxis, maiores são as possibilidades de nos aproximarmos de sua efetivação, enquanto um ser social e histórico, cuja realização transcorreria no sentido inverso do estranhamento que oblitera os caminhos de uma verdadeira apropriação humana de sua essência.

Palavras-chave: Marxismo; Utopia; Dialética – Materialismo; Ser social; Jovem Marx; Materialismo histórico; Proletariado; Comunismo.

RIASSUNTO

Il panorama politico-sociale della prima metà del secolo XIX a permesso Marx di percepire che, finché la riflessione riguardante l'essenza umana fosse dissociata della scienza, non ci sarebbe soluzione per la dominazione della merce su i suoi produttori, e cioè, sul proletariato. A partire di ciò, deduciamo un'utopia marxiana del soggetto, decorrente del fatto che l'uomo ancora non ha portato ad effetto la sua essenza in pratica, e che tale constatazione, anziché farci perdere l'animo, dovrebbe servire come fondamenta perché gli individui si tornassero soggetti della sua storia. Sorpassando l'idea di che il capitalismo inverte l'essenza umana, Marx indica la realtà pratica, umanamente costituita, come l'unica uscita per il caos che rappresenta il sistema capitalista di produzione. Nostra essenza non starebbe in un al di là idealizzato, nemmeno, in un astratto, ma nella realtà concreta nella quale la nostra essenza fosse stata sottratta. Il tema del soggetto nel pensiero marxiano sembra, in questo modo, si riveste di un carattere paradossale, giacché non può venir compreso staccato della problematica dell'utopia. L'utopia del soggetto sarebbe una sospensione di giudizio in torno della soggettività metafisica o a conferma di quest'ultima? L'apparente enigma sembra stremarsi nella misura in cui sono presentate altre questioni: la critica di Marx all'utopia finirebbe negando di conseguenza il soggetto, o confermerebbe la sua esistenza nei limiti dell'attuale realtà? La critica dell'utopia servirebbe per confermare l'esistenza del soggetto oppure per decretare la sua impossibilità? Queste domande sono state messe da diversi pensatori, e demandano grande complessità teorica. Lo scopo della nostra ricerca consiste nel percepire i diversi posizionamenti riguardanti la problematica del soggetto nel pensiero di Marx, cercando di sviluppare un'interpretazione critica e, allo stesso tempo, cosciente delle difficoltà inerenti al tema ricercato. Quanto più il soggetto idealista pretendeva esser un io assoluto, più si staccava della realtà. Inversamente, mentre comprendiamo il soggetto in quanto un io decentrato, un'utopia da essere realizzata storicamente tramite la prassi, maggiori sono le possibilità di avvicinarci alla sua concretezza, in quanto un essere sociale ed storico, la cui realizzazione trascorrerebbe nel senso inverso del straniamento che oblitera le vie di una vera appropriazione umana della sua essenza.

Parole chiavi: Marxismo; Utopia; Dialettica – Materialismo; Essere sociale; Giovane Marx; Materialismo storico; Proletariato; Comunismo.

Sumário

Introdução	8
1. Dos sentidos da Utopia à Utopia dos Sentidos	13
1.1 O lugar do não-lugar na teoria de Marx	14
1.2 O Sujeito das Cavernas	22
1.3 A crítica das utopias	30
2. O Jovem Marx Contra os Moinhos de Ventos da Abstração	34
2.1 Dialética da Suspeita ou Suspeita da Dialética?	46
2.2 Do Desocultamento do Criticismo Hegeliano à Crítica Oculta a Feuerbach nos <i>Manuscritos Econômico-Filosóficos</i>	57
2.3 A Inversão Dialética do Materialismo de Feuerbach	68
3. O sujeito entre a vida e a morte	77
3.1 A Filosofia em Meio ao Caos de uma Época	79
3.2 Os Descaminhos do Trabalho Rumo à Verdadeira Propriedade	90
3.3 Da Liberdade na Queda do Átomo à Queda da Liberdade na Atomização	103
4. Considerações Finais	118
Referências	124

Introdução

A problemática do sujeito no pensamento de Marx sempre ensejou diversas interpretações. Apenas com a publicação das obras tidas como de juventude de Marx, no século XX, foi possível uma maior elucidação das posições marxianas em torno das questões subjetivas. Dessa forma, escolhemos os *Manuscritos Econômico-Filosóficos*¹ - uma vez que pretendemos pesquisar a questão do sujeito no pensamento de Marx -, por certamente despontarem, dentre as várias obras de Marx, como uma das que mais contribuíram para a compreensão das fontes filosóficas do materialismo histórico-dialético. Talvez, por isso mesmo, tais escritos tenham gerado tanto debate e sofrido inúmeros ataques, ao mesmo tempo em que se destacava como um importante instrumento de batalha política e ideológica, principalmente na luta contra a ortodoxia marxista, num momento em que a herança de Marx passava por uma grande crise devido às distorções de seus próprios “epígonos”.

Não foi por que transcendeu sua época, assim como tantas outras obras que se imortalizaram na história da cultura humana, que os *MEF* se notabilizaram enquanto obra de grande referência para a compreensão do mundo atual, mas ao contrário, sua grandeza consiste justamente em ter mostrado o perigo que representa para o futuro, o fato de não tomarmos o presente em nossas mãos. Apesar de não ser novidade alguma que, em se tratando de filosofia, o alcance de determinadas obras atravessem séculos ou até mesmo milênios sem que seu conteúdo sucumba inteiramente pelo desenrolar do tempo, ainda assim, algumas delas como os *MEF* surpreende-nos pela atualidade de suas análises e também por projetar cenários e situações que se confundem bastante com a realidade dos dias atuais.

¹ A edição dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* que serviu de base para nossa pesquisa foi aquela traduzida por Jesus Ranieri, da Editora Boitempo. Doravante, registramos que, utilizaremos a abreviação *MEF* sempre que nos referirmos aos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Ademais, nas citações em que nos reportamos a tal obra, sempre estamos nos referindo à edição da Boitempo, e quando citarmos outras edições deixaremos sempre explícita sua referência editorial. É importante frisar que, nas traduções da Boitempo e das Edições 70, o título aparece como *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, tal como reproduzimos em nossa pesquisa, diferentemente de outras edições que no lugar do hífen usam a conjunção e, traduzindo-o como *Manuscritos Econômico e Filosóficos*. Manteremos a expressão suprassunção para o termo alemão *aufhebung*, porém não concordamos com a tradução de Ranieri para os termos *Entäusserung* e *Entfremdung*. Adotaremos, nesse caso, os critérios de Sergio Lessa, que traduziu *entfremdung* por estranhamento ou alienação, e *entäusserung* por exteriorização. In: LESSA, S. *Mundo dos Homens trabalho e ser social*. São Paulo: Boitempo, 2002, p. 121-153. Jesus Ranieri procura, entretanto, compreender a possível unidade conceitual entre ambos os termos, em seu livro “A Câmara Escura”. In: RANIERI, J. *A Câmara Escura*. Boitempo, 2001, p. 10.

As obras de Marx, em geral, não se limitam a proporcionar ao leitor uma fruição inerente ao valor que subjaz de sua vasta produção. Por isso, não podemos conceber a filosofia de Marx apenas enquanto objeto de contemplação, como propôs, por exemplo, José Arthur Giannotti, ao afirmar que a contribuição marxiana atualmente se resumiria ao fato de sua obra vir a preencher mais um espaço nas *prateleiras* dos “clássicos” em que repousa a história da filosofia. Segundo o autor de *Certa Herança Marxista*, a teoria de Marx estaria, do ponto de vista da práxis social, com a validade vencida, devido às transformações do mundo contemporâneo.² Depreende-se daí que o marxismo tornar-se-ia um objeto a ser contemplado e não realizado na prática.

Partindo da realidade social de seu tempo, marcada sobretudo por intensos conflitos sociais, Marx conseguiu oferecer-nos explicações que nos permitem compreender a sociedade de sua época a partir das relações históricas em que se confluem passado e futuro. Deve-se certamente, a esta abordagem da história enquanto processo de auto-criação humana, a perspectiva de unidade entre práxis e teoria enquanto grande novidade advinda do pensamento marxiano, que passa a valer-se das experiências humanas para forjar um projeto de sociedade, cuja meta estaria centrada, principalmente, na possibilidade de fruição das conquistas construídas através do próprio trabalho humano ao longo dos tempos.

Os MEF antecipam a descoberta marxiana segundo a qual “o indivíduo é um ser social”³ e que, portanto, não pode ser pensado em oposição ao meio coletivo no qual estabelece suas relações vitais. Dessa forma, “assim como a sociedade mesma produz o homem enquanto homem, assim ela é produzida por meio dele.”⁴ Também há presente, nessa visão de mundo pautada na relação do homem com a natureza e a sociedade, uma clara evidência da importância da esfera subjetiva, pois ao colocar a emancipação da humanidade como meta central de seu pensamento, acaba vislumbrando, consequentemente, um lugar de destaque para as questões concernentes ao desenvolvimento integral dos indivíduos, que não pode se efetivar sem a reivindicação humana de sua própria essência.

Podemos assim perceber, a dimensão utópica da concepção marxiana ao tratar da essência humana enquanto uma reivindicação política e social, que não está

² Vejamos como Giannotti reconhece ter tomado a herança de Marx como um clássico: “Reconheço que considerar o pensamento de Marx um clássico – posição que tomei desde meus principais trabalhos dedicados a ele – empresta a seus textos sentido diferente daquele que o próprio autor lhes conferiu.” GIANNOTTI, J. A. *Certa Herança Marxista*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 12.

³ MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 107.

⁴ *Ibidem*, p. 106

desligada da multiplicidade de variantes fundamentais para o desenvolvimento pleno da individualidade humana enquanto meta a ser alcançada socialmente. Tudo isso representa, antes de mais nada, uma advertência contra todos os riscos inerentes à reificação produzida pela divisão do trabalho, que segundo o próprio Marx, impede a plena efetivação do homem enquanto sujeito de sua própria história, se fazendo vislumbrar um outro tipo de sociedade para que efetive as potencialidades verdadeiramente humanas.

Através dos *MEF*, Marx procurou estabelecer uma análise realista acerca das inúmeras crises político-econômicas que afetaram sobremaneira as camadas mais pobres da população européia do século XIX: o proletariado. Com isso, ele tentou elaborar os fundamentos de um projeto político correspondente aos interesses da sociedade em geral, encontrando no proletariado a expressão mais apropriada para ilustrar as contradições da sociedade capitalista de produção, identificando na classe trabalhadora de seu tempo, o mais importante instrumento para a superação do problemático quadro social estabelecido a partir das injunções próprias ao sistema econômico vigente.

Segundo Marx, a necessidade de superar tal realidade dominada pelo capital representava uma atitude acima de tudo racional e filosófica. A própria consciência de nossa essência humana não poderia conformar-se com a dominação dos objetos sobre o sujeito, ou das mercadorias sobre os homens. Dessa forma, o pensamento marxiano baseia-se numa dialética entre o homem e sua essência, entre o sofrimento causado por estruturas econômicas perversas e a paixão que nos mantêm confiantes em nossos sonhos e utopias, para daí alicerçar uma teoria intrinsecamente ligada à práxis humana transformadora.

Marx nunca se desvinculou da tradição filosófica ao desenvolver suas investigações no terreno tanto sociológico, quanto no da própria teoria política. Percebemos de forma bastante clara nos *MEF*, a atenção que ele dedica ao próprio pensamento metafísico, quando de suas primeiras incursões no campo do pensamento social, tratando-se de uma clara aplicação de categorias hegelianas ao exame das contradições sociais de seu tempo. A temática da essência humana enquanto categoria fundamental dos *Manuscritos de 44* foi utilizada em tal obra inclusive para, demonstrar o quanto a própria filosofia idealista encontrava-se refém do caráter alienante do capitalismo, apontando desde aí uma nova direção para o pensamento filosófico em

geral, que viria desembocar tempos depois nas conhecidas *Teses Sobre Feuerbach*, onde conclama os filósofos a agirem por um mundo melhor.

Isso demonstra o esforço marxiano em superar todo o dogmatismo do próprio movimento materialista de sua época, recorrendo inclusive à filosofia idealista tanto para demonstrar a importância da filosofia em seu projeto de transformação radical da sociedade, quanto para forjar em oposição à metafísica, um outro pensamento fincado na realidade política e social como um todo. Ao criticar, nos *MEF*, a atitude dogmática dos jovens hegelianos, exceto Feuerbach, pela falta de profundidade com que encaravam o pensamento de Hegel,⁵ Marx demonstra a necessidade urgente de se consolidar um projeto teórico capaz de responder aos desafios de sua época, uma vez que a teoria revolucionária não poderia ser excluída do processo revolucionário em ascensão, como nos mostrou, por exemplo, os ensinamentos e práticas de Lênin inspirados pela própria dialética marxista. Trata-se de um projeto teórico obstinado em desenvolver uma crítica da metafísica, tendo ao mesmo tempo por finalidade última, sua superação definitiva na medida em que por meio da práxis, demonstra o caráter de classe de toda filosofia, sendo por isso que Marx se posiciona ao lado dos trabalhadores.

O objetivo central de nossa pesquisa consiste em compreender as raízes filosóficas da concepção do sujeito de Karl Marx através dos *MEF*, procurando ressaltar o significado de suas idéias para o desenvolvimento da filosofia contemporânea. Além da riqueza tanto literária quanto teórica, de tal texto em que nos debruçamos para a realização deste trabalho, podemos destacar sua importância no desenrolar de acontecimentos históricos do século XX, haja vista que ao serem conhecidos apenas a partir de 1932, causaram enorme polêmica, justamente por desvelar aspectos do pensamento marxiano que contrastavam nitidamente com a teoria e a práxis dos setores ortodoxos que se diziam marxistas.

Procuramos demonstrar o tratamento dialético oferecido por Marx aos temas políticos e sociais de sua época, capaz de alicerçar uma filosofia profundamente comprometida com a emancipação da humanidade em geral sem, contudo, esquivar-se dos grandes temas da tradição filosófica, como o do “conflito entre existência e essência”,⁶ investigado exaustivamente por ele próprio nos *MEF*. A teoria marxiana evitou “fixar mais uma vez a sociedade como abstração frente ao indivíduo”,

⁵ Marx chega a denominar de “teólogos críticos” aqueles que negavam o pensamento de Hegel sem antes desenvolver com profundidade uma crítica filosófica do sistema hegeliano, e por isso eram chamados assim, justamente por não ascenderem ao espírito filosófico necessário para tal crítica de Hegel.

⁶ MARX, K. Manuscritos Econômico-Filosóficos. p. 105.

demonstrando-nos que “a vida individual e a vida genérica do homem não são diversas”⁷. Dessa forma, podemos perceber claramente sua tentativa em estabelecer uma concepção transindividual em torno da relação entre o homem e sua realidade política e comunitária, numa tentativa de superar os dualismos metafísicos em torno de tais questões.

⁷ *Ibidem*, p. 107.

1. Dos sentidos da Utopia à Utopia dos Sentidos

Neste capítulo procuraremos compreender os elementos utópicos que acompanham a visão marxiana em torno do sujeito, uma vez que este último não pode efetivar-se no sistema capitalista de produção. Partindo da realidade social de seu tempo, marcado sobretudo por intensos conflitos de classes, Marx sugerirá o resgate da essência humana - enquanto socialmente produzida pelo trabalho - como o único meio de nos libertarmos das injunções inerentes ao sistema capitalista de produção sob o qual os sujeitos são transformados em objetos.

A necessidade de se compreender concretamente o homem a partir do conjunto de relações políticas, econômicas e culturais que o rodeia, tal como encontramos nos *MEF*, teria por meta a emancipação do indivíduo em todas as suas aspirações e especificidades subjetivas, não fazendo sentido portanto, a tese segundo a qual Marx não teria suficientemente se preocupado com a individualidade humana. Ao propor um novo olhar sobre o sujeito, indicando a impossibilidade de sua efetivação no “âmbito do atual sistema de valores”⁸, a filosofia marxiana demonstrará que o homem já não pode mais ser enxergado de forma compartmentada, mas tão somente em sua unidade com a natureza, com a sociedade e consigo mesmo.

Dessa forma, o indivíduo passa a ser compreendido como um ser-genérico, cujas necessidades ao invés de um entrave deveriam constituir a meta de todas as riquezas desdobradas de nossos esforços. Pretendemos demonstrar os traços singulares dessa visão em torno dos problemas subjetivos, e a preocupação marxiana em superar o dualismo da metafísica, que sempre encarou o sujeito como uma entidade abstrata e inumana, cindido da realidade social que o forjou historicamente e portanto, de sua própria essência.

⁸ MAGALHÃES, Fernando. *Tempos Pós-Modernos*. São Paulo: Cortez, 2004. pág. 54.

1.1 O lugar do não-lugar na teoria de Marx⁹

Mesmo debatendo insistentemente – tanto no interior das pesquisas sociais, quanto no terreno político da época - a problemática em torno das bases científicas dos projetos socialistas em geral -, o pensamento de Marx não deixa de ser interpretado seja enquanto uma “utopia redentora” do tipo messiânico-salvacionista,¹⁰ seja através de um outro extremo, ao confundi-lo com uma espécie de positivismo-mecanicista. Segundo Erich Fromm, por maior que seja, principalmente na atualidade, o acesso irrestrito às fontes bibliográficas em geral é “uma das estranhas ironias da história não haver limites para os erros de interpretação e as deturpações das teorias; ... não havendo exemplo mais drástico desse fenômeno do que o acontecido com a teoria de Karl Marx”.¹¹ Tais exageros não podem ser abstraídos do processo de luta de classes que os engendrou,

⁹ O termo utopia tem origem grega: *ou* = não e *topos* = lugar, e indica comumente um “lugar inexistente”, cuja conotação é a que pretendemos problematizar a partir da expressão não-lugar a que estamos referindo em nosso trabalho. Segundo Teixeira Coelho essa expressão surgiu “apenas no século XVI, quando um inglês, Thomas More, faz publicar em latim, em 1516, um livro onde se relata vida melhor levada pelos habitantes de uma ilha situada em algum lugar, nenhures. Não deixa aliás de ser curioso e de ter um certo sabor amargo que a designação daquela vontade de uma vida melhor, que sempre esteve e está espalhada por toda parte, acabasse fazendo referência exatamente a parte alguma, a lugar algum. No entanto, não foi por acaso que isso aconteceu, e o motivo da escolha dessa palavra já mostra que desde sempre os adversários da plena realização do homem, os poderes constituídos (por natureza conservadores e mesmo reacionários), procuram reprimir e esmagar a imaginação utópica”. COELHO, Teixeira. *O que é Utopia*. São Paulo: Círculo do Livro S.A., 1980, p. 86.

¹⁰ Muito embora esta tese seja mais uma oposição que necessariamente uma posição de seus formuladores em relação ao pensamento de Marx, reportaremos a um intérprete cuja trajetória intelectual esteve de algum modo associado aos esforços academiscistas em introduzir a discussão em torno do pensamento de Marx na vida universitária brasileira. Devemos frizar, que este autor abandonou hoje, sua fileira ao marxismo. Estamos falando de José Arthur Giannotti, cuja obra *Origens da Dialética do Trabalho* dedica um capítulo denominado Dialética Redentora onde procura apontar as limitações da relação homem e natureza na obra do jovem Marx, como se este deslocasse para um plano ideal o desaparecimento completo da alienação. Giannotti não percebe que no *Jovem Marx* temos o início da tão anunciada crítica de Marx ao núcleo da lógica hegeliana. Giannotti, porém, simplesmente cinde como num golpe de faca a concepção marxiana em torno de Hegel muito mais radicalmente que o “corte” althusseriano: “Na medida em que progride em suas análises situadas concretamente, cada vez mais Marx deixa de lado as questões metodológicas”. GIANNOTTI, J. A. *Origens da Dialética do Trabalho*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1966.

¹¹ FROMM, Erich. *Conceito Marxista do Homem*. Zahar Editores: Rio de Janeiro, 1975. pág. 13. Nessa obra Fromm encara de frente o embate em torno dos fundamentos filosóficos do marxismo, demonstrando o humanismo de Marx e combatendo as falsificações tanto da direita, quanto advindas da própria ortodoxia de esquerda, representada segundo ele principalmente pelos marxistas clássicos: “É verdade que os intérpretes de clássicos de Marx, que fossem reformistas como Bernstein, ou marxistas ortodoxos como Kautsky, Plekhânov, Lênin ou Bukharin, não explicaram a obra de Marx em função de seu existencialismo humanista”. FROMM, *Id*, p. 72. Fromm não ver nada contra a caracterização do marxismo com o messianismo-profético, pois este último faz parte das resistências históricas contra a opressão. *Ibidem*, pág. 73. Algo que dessa forma é admitido por Marx na Introdução à Crítica da Filosofia do Direito, mas que deveria ser superado com o fim da luta de classes, não fazendo sentido para Marx persistir nessa condição apenas de gemido ante o sofrimento humano e por conta disso não concordamos com esta perspectiva de Fromm, muito embora admitimos a proximidade da visão de Fromm e Marx quanto o valor desse messianismo em sua condição social numa perspectiva histórica. MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução*. São Paulo: Boitempo, 2005.

cujas bases históricas e sociais podem ser explicadas não apenas pelo próprio marxismo, mas também por outras vertentes teóricas capazes de perceber os interesses em jogo nas disputas em torno da interpretação da teoria de Marx.¹² Por outro lado, cabe-nos também suspeitar da relação que as raízes de tais confusões possam vir a ter com a própria teoria de Marx – concebida inclusive enquanto práxis social - uma vez que ao pretendermos “utilizar o próprio materialismo histórico para compreender o marxismo”,¹³ não podemos excluir a necessidade de suspensão de juízos em torno da própria teoria marxiana e das ações a partir dela consubstanciadas, pois para se compreender o marxismo também se faz necessário criticá-lo, caso contrário reproduziríamos uma atitude dogmática que estaria na contramão da dialética marxiana. Vemos a luta de classes não apenas enquanto objeto de estudos sobre o qual o marxismo se debruça e intervêm, mas enquanto sujeito que também interfere e perpassa o interior do próprio movimento socialista e nele também transmite suas contradições, e vice-versa.

Discutir a problemática da utopia, segundo o pensamento de Marx, nos remete necessariamente a uma discussões do teor epistemológico,¹⁴ não apenas para que se promova uma descortinação da raiz social ou dos interesses materiais inerentes às metodologias prático-teóricas - algo negligenciado tanto na constituição da maioria dos projetos utópicos concretos, quanto na negação teórica desses projetos políticos cristalizada pela resignação liberal – mas também para engendrar as táticas e estratégias da própria práxis transformadora. A ausência de um corolário científico que sempre transpôs as estratégias dos movimentos emancipatórios aduz a determinações também de ordem econômica, cujos reflexos nunca favoreceram a uma primazia da práxis sobre a especulação. Por conta disso, não poderíamos reduzir as utopias e a própria filosofia apenas à metafísica subjacente a estas análises e expectativas sociais. O ambiente filosófico alemão do século XIX seria um exemplo do quanto as relações econômicas

¹² Muitos autores que nem mesmo se denominam marxistas perceberam o quanto a filosofia de Marx sofrera inúmeras deturpações, inclusive por parte de seus “discípulos”. Ricouer e Foucault podem ser tomados como exemplos dessa constatação tanto da apropriação indevida do pensamento de Marx, quanto de sua rejeição por diversos setores da sociedade e da filosofia.

¹³ Dentre os vários estudiosos do pensamento de Marx que partiram do próprio materialismo histórico enquanto referencial metodológico e que desenvolveram uma reflexão em torno da própria epistemologia marxista, podemos citar Michael Löwy, Etienne Balibar e Ernest Mandel.

¹⁴ Ao referir-se aos socialistas utópicos no *Manifesto do Partido Comunista*, por exemplo, Marx os associa ao movimento crítico da época – ao século XVIII fundamentalmente, de forma que tais pensadores embora muito precariamente, suscitaram as primeiras incursões no terreno das possibilidades de transformação social a partir do método e ação científicos. MARX, Karl. *Manifesto do Partido comunista*. Rio de Janeiro: ZAHAR EDITORES, 1978, p. 120.

interferem no imaginário e produção cultural de uma época, uma vez que não se desvincilhavam do *ethos* feudal. Do mesmo modo com que combateu, insistentemente, as alas esquerdistas que desprezavam as utopias, Marx também refutou as idealizações abstratas dos setores mais conservadores contaminados pela metafísica. Dessa forma, a teoria marxiana desvela a profundidade da temática da subjetividade e de suas implicações práticas, relacionando-a aos esforços ao mesmo tempo empíricos e racionais, capazes de nortear as discussões em torno das perspectivas do presente e futuro das amplas camadas sociais ávidas por emancipação e liberdade.

Não obstante, as experiências concretas de orientação marxista, tanto através do “socialismo real” quanto enrijecimento teórico incapaz de perceber as virtualidades da história, quanto por meio do escamoteamento eclético-revisinista a desfigurar os principais fundamentos da teoria de Marx¹⁵, perfazem as obnubilações engendradas pelas simplificações escatológicas que não apenas os *MEF*, mas as obras do *Jovem Marx* publicadas na primeira metade século XX, tanto contribuíram em superar. Contudo, esta simbiose de fatos e manuscritos achados em arquivos, revigoraram o marxismo e as próprias estruturas filosóficas do mundo contemporâneo, havendo Marx “conseguido” mesmo postumamente alavancar importantes debates que refletem tanto o conjunto e desenvolvimento de suas obras, quanto também as “obras” do conjunto e desenvolvimento da história por ele interpretadas.

Dessa forma, através do pensamento de Marx é possível apreender dialeticamente que o não-lugar (a utopia) não pode encerrar-se na fixidez dos limites de nenhum lugar em que doravante pudesse conter ou ser em si o não-lugar mesmo. O lugar do não-lugar não pode ser o nada, nem tampouco um lugar determinado, fixo, ou único, tratando-se de um *telos* ou de um horizonte ininterrupto cujo alcance representa “uma verdadeira batalha que temos de travar a cada instante em que vivemos” cujo

¹⁵ É interessante observar os contornos teóricos das acirradas discussões no interior da *Segunda Internacional* que aglutinava os partidos de esquerda ou a social-democratas nas duas primeiras décadas do século XX. A social-democracia alemã por exemplo, viveu acaloradas disputas em torno dos fins que o socialismo representa. Como bem demonstrou Isabel Maria Loureiro, “é de Bernstein a famosa frase: ‘o movimento é tudo e o fim nada significa’.” Tal afirmação gerou a contundente oposição de Rosa Luxemburgo, para quem “o objetivo final do socialismo ‘é o único elemento decisivo na distinção entre o socialista e o radical burguês’.”, a revisão sugerida por Bernstein visaria apenas “uma única coisa: conduzir-nos ao abandono do objetivo último, a revolução social, e, inversamente, fazer da reforma social, de simples meio de luta de classes, o seu fim.” In: LOUREIRO, Isabel Maria. *Rosa Luxemburgo: Vida e Obra*. Expressão popular: São Paulo, 2006. Através desse exemplo observamos a importância prática ensejada pela discussão em torno de um *telos*, ou utopia para os movimentos sociais, passando a clássica polêmica em torno de uma raiz teleológica ou de causalidade - que sempre norteou as discussões acadêmicas em torno do estatuto teórico do marxismo – a suscitar embates no terreno prático-político.

alcance depende do *érgon*, da ‘função’, ‘trabalho’, ou tarefa própria do homem”¹⁶, e por isso o não do não-lugar remonta ao conteúdo praxeológico com que os gregos já problematizavam os fundamentos do devir humano¹⁷. Exemplo disso encontramos em Heráclito ou Aristóteles, e Marx fazia questão de resgatar tal circularidade¹⁸ em sua definição do comunismo:

O comunismo é a posição como negação da negação, e por isso o momento efetivo necessário da emancipação e da recuperação humanas para o próximo desenvolvimento histórico. O comunismo é a figura necessária e o princípio enérgico do futuro próximo, mas o comunismo não é, como tal, o termo do desenvolvimento humano – a figura da sociedade humana.¹⁹

Não se pode imaginar, a partir daí, uma utopia ou um comunismo que resolva todas as contradições humanas e estabeleça um calendário para o fim da história como muitos críticos de Marx o acusam. Ao mesmo tempo em que não resolve tudo, o comunismo abre caminho a um outro-lugar permanente que sempre subsistirá na história humana enquanto “*movimento concebido e sabido do seu vir a ser*”²⁰. Ou seja, as utopias não constituem um fim em si mesmas, mas devem ser pensadas através das demandas estratégicas inerentes aos conflitos sociais perpassados por classes antagônicas capazes de ditar historicamente o ritmo da história, mas que não consegue detê-la.

A crítica que se cristalizou ao ideário e movimentos utópicos através de Marx reflete mais uma divergência contra as utopias idealistas redentoras e salvacionistas, que propriamente uma negação de nossa capacidade de sonhar e projetar o futuro a partir de nossos desejos. Marx deixa muito claro nos *MEF* que é a riqueza de nossas carências, a

¹⁶ PAIXÃO, Márcio Petrocelli. *Problema da Felicidade em Aristóteles – a passagem da ética à dianoética aristotélica no problema da felicidade*. Pós-Moderno: Rio de Janeiro, 2002. pág.25.

¹⁷ Segundo Emmanuel Carneiro Leão este *telos* representava para os gregos “Um elo, que não se deixar quebrar, liga sempre todo desejo ao inanimado e encaminha todo querer ser feliz pelos caminhos do não-ser. Em todo desempenho de ser feliz, o homem se confronta com seu próprio desejo de ser e não-ser homem. Este confrontar-se é o haver fundamental do homem, que dentro de condições e limites, constitui o homem como sujeito... Todo sujeito se sustenta pelo não-nascido, pelo não constituído, pelo não existente em tudo que perfaz seu nascimento, sua constituição, sua existência”. LEÃO, Emanuel Carneiro. In: PAIXÃO, Márcio Petrocelli. *Problema da Felicidade em Aristóteles – a passagem da ética à dianoética aristotélica no problema da felicidade*. Pós-Moderno: Rio de Janeiro, 2002. pág. 14 e 15.

¹⁸ Vejamos como Marx se refere diretamente a esta questão nos *MEF*, demonstrando que o ponto de vista lógico aristotélico é suficiente para demonstrar ao indivíduo particular o progresso da criação humana enquanto processo circular : “Tens também de não largar o movimento circular, que é sensivelmente intuível naquele progresso, segundo o qual o homem repete a si próprio na procriação, portanto, permanecendo sempre sujeito”. MARX, K. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. p. 113.

¹⁹ MARX, K. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. p. 114.

²⁰ *Ibidem*, p.105.

nossa capacidade em desejar permanentemente, e não efemeramente, aquilo cuja fruição não pode ser confundida com as necessidades estranhas e perdulárias do capitalismo, o grande impulsionador do projeto social que ele pretende formular, buscando substituir o “esbanjamento desenfreado e o consumo inconsistente e improdutivo [que] condicionam o trabalho e, com isso, a subsistência do outro”²¹, pelas carências autenticamente humanas que encontram-se subordinadas à ilusão infame desdenhadora da vida humana promovida pelo capital. Dessa forma, Marx empenha-se em efetivar no lugar dos “caprichos e idéias arbitrariamente bizarros”²² as forças essenciais humanas que só no comunismo podem livremente se desabrochar.

Comparados aos grandes filósofos franceses do Século XVIII, cuja admiração Marx sempre fizera questão de manifestar, o socialismo utópico representa um importante progresso prático-teórico, por acumularem uma compreensão da realidade efetiva e social marcada pelos efeitos da revolução francesa que vai muito além do ideário liberal, como observou Engels, que em sua plena fase de maturidade teórica fez questão de anunciar explicitamente os avanços de tais socialistas ante as ideologias burguesas precedentes:

Faltavam apenas os homens que pusessem em relevo o desengano, e esses homens surgiram nos primeiros anos do século XIX. Em 1802, vieram à luz as cartas de genebra de Saint-Simon; em 1808, Fourier publicou a sua primeira obra, embora as bases de sua teoria datassem já de 1799; a 1 de janeiro de 1800, Robert Owen assumiu a direção da empresa de new Lanark²³.

Ao contrário do que se dissemina, a compreensão do socialismo na fase de maturidade de Marx e Engels, corresponde não apenas a um olhar de admiração em torno de suas vertentes utópicas, bem mais longe que isto, procuram ressaltar tanto a sobriedade da análise desses teóricos, quanto o mérito de seu aspecto sonhador: “Quanto a nós, admiramos os germes geniais de idéias e as idéias geniais que brotam por toda parte sob essa capa de fantasia que os filisteus são incapazes de ver”²⁴. O que havia de fantasia nessas utopias certamente contrastava com a lógica metafísica que impregnava não apenas o ideário dos socialistas utópicos, mas remonta também aos próprios ideólogos da Revolução Francesa, e incidia também na filosofia alemã dos

²¹ *Ibidem*, p. 147

²² *Ibidem*, p. 140

²³ ENGELS, F. *Do Socialismo Utópico ao Socialismo Científico*. Global Editora: São Paulo, 1986, p34.

²⁴ *Ibidem*, p. 35

idealistas até os jovens hegelianos, demandando uma superação científica dessas contradições. O “delírio” dos utópicos clamava à emergência da ciência e à superação da metafísica.

Entrementes, podemos observar que Marx resistia menos aos ideais das utopias que a utopia das idéias concebidas enquanto o motor da história. As possibilidades oriundas de efetivação das mais diversas aspirações humanas a partir do desenvolvimento da indústria moderna traziam um novo cenário que aproximava as necessidades humanas da realidade mais que da utopia, e por isso o socialismo precisava conectar-se com este novo contexto que de todo não era negligenciado por parte dos socialistas utópicos, e que já nos *MEF* é descrito por Marx:

Vê-se como a história da indústria e a existência objetiva da indústria conforme veio a ser o livro aberto das forças essenciais humanas, a psicologia humana presente sensivelmente, a qual não foi, até agora, apreendida em sua conexão com a essência do homem, mas sempre apenas numa relação externa de utilidade, porque –movendo-se no interior do estranhamento – só sabia apreender enquanto efetividade das forças e enquanto atos genéricos humanos a existência universal do homem, a religião, ou a história na sua essência universal-abstrata, enquanto política, arte, literatura etc... Uma psicologia para a qual este livro, portanto precisamente a parte mais presente e perceptível de modo sensível, a parte mais acessível da história, está fechado, não podendo se tornar uma ciência real, plena de conteúdo efetivo”.²⁵

Há uma certa linearidade, no que concerne aos desdobramentos da teoria marxiana ao longo de seu desenvolvimento, em relação à problemática da utopia em geral, e por maiores que sejam as variações epistemológicas sofridas, percebemos a resoluta convicção de Marx na defesa do proletariado e do comunismo que perpassa desde os textos juvenis às obras de maturidade. Não fazendo sentido, assim, a afirmação de que o Jovem Marx seria um “*comunista não marxista*” como propõe Louis Althusser. No próprio *Manifesto Comunista*, obra seminal para a fundamentação científica do socialismo, Marx ratifica o valor inexorável das posições dos socialistas utópicos, classificando-os de crítico-utópicos e associando-os aos comunistas, num único capítulo em que se debruça sobre ambos movimentos analisando-os conjuntamente, como veremos abaixo, por corresponderem aos primeiros passos do

²⁵ MARX, K. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. p. 111.

proletariado cujas condições materiais e ideológicas mesmo quando ainda eram rudimentares não deixava de antever as contradições do capitalismo:

Todavia, essas obras socialistas e comunistas também contém um elemento crítico. Atacam todos os princípios da sociedade vigente. Portanto, fornecem valioso material para o esclarecimento da classe operária. as medidas práticas que propõem – tais como a supressão da distinção entre a cidade e o campo, a abolição da família, das indústrias nas mãos de particulares, do sistema de salários, a proclamação da harmonia social, a transformação do estado em mero administrador da produção – anunciam o desaparecimento dos antagonismos de classes que mal começam e que são encarados por tais obras de maneira indefinida e imprecisa”²⁶.

Portanto, duas questões são fundamentais para a compreensão da dialética marxiana da utopia. Primeiro, a situação histórica advinda das novas bases sobre a qual se assentaram a indústria de seu tempo e o crescente ritmo da incorporação do proletariado enquanto parte desse cenário, cuja consequência imediata são a precarização de suas condições de vida e o potencial que representa suas demandas enquanto fatores essenciais de uma época, cuja concretização deve representar o ponto central da política, da ciência e do desenvolvimento da humanidade em geral; segundo, a inversão da compreensão da causa da insuficiência do socialismo utópico enquanto modelo e projeto para o momento em questão, ou seja, o século XIX e suas especificidades²⁷. Essas causas subtraem-se menos das possíveis fantasias ensejadas por tais socialistas, que do caráter metafísico imbricado na gênese de tais ideologias, cuja superação dependeria fundamentalmente de condições sociais favoráveis e propícias, porém jamais de uma adjudicação subjetiva das idealizações e especulações humanas - pois esta já é a causa das limitações de tais socialistas -, haja vista ser o processo histórico e social o principal responsável pela aquisição humana de suas capacidades em resolver seus problemas tanto práticos, quanto teóricos:

²⁶ MARX, Karl. *Manifesto do Partido comunista*. Rio de Janeiro: ZAHAR EDITORES, 1978.

²⁷ Contudo, muitos estudiosos da obra de Marx insistem numa “depreciação” dos utópicos esboçada principalmente no *Manifesto do Partido Comunista*, entre eles, Haroldo J. Laski, que identifica enquanto injustas grande parte das críticas de Marx e Engels aos socialistas utópicos: “Marx e Engels subestimaram, em 1847 as contribuições dos utópicos...”, apontando razões meramente políticas e não teóricas para tais iniciativas, que ficariam bastante claras à medida em que uma vez diluídos tais conflitos, Marx e Engels procuraram retificar e até mesmo reverter tais comentários como por exemplo em 1878, onde puderam “ser mais generosos com aqueles que estabeleceram as bases do edifício que tão bem souberam construir”. LASKI, Haroldo J. *O Manifesto Comunista de 1848*. Rio de Janeiro: ZAHAR EDITORES, 1978. pág 44 e 45.

Vê-se como subjetivismo e objetivismo, espiritualismo e materialismo, atividade e sofrimento perdem a sua oposição apenas quando no estado social, por causa disso, a sua existência enquanto tais oposições; vê-se como a própria resolução das oposições teóricas só é possível de um modo prático, só pela energia prática do homem e, por isso, a sua solução de maneira alguma é apenas uma tarefa do conhecimento, mas uma efetiva tarefa vital que a filosofia não pôde resolver, precisamente porque a tomou apenas como tarefa teórica.²⁸

Marx procura desde os *MEF*, uma teoria que se aproxime do real e não do ideal, mesmo que para isso seja preciso indicar as limitações da filosofia e da teoria em geral. Dessa forma, ele nos apresenta outros vetores fundamentais para a compreensão da realidade social, cuja direção – desses vetores – apontaria mais para a situação concreta dos homens, que para as abstrações obliterantes do próprio desenvolvimento da realidade humana. Ao escancarar do óbvio – quer dizer, a situação dos trabalhadores – por meio das estatísticas sociais em torno da penumbra social do proletariado, sobre as quais nada se poderia inferir além de que o “trabalhador se tornara um servo do seu objeto,”²⁹ o pensamento marxiano conseguiu demonstrar o quanto a filosofia idealista refratava e dissimulava o contexto social de então. Tudo isso se constituía na prova mais latente do quanto nossa essência encontrava-se nitidamente abjurada pelo poder do capital, e que os trabalhadores eram os que mais sofriam as consequências da alienação humana, enquanto a filosofia reproduzia a lógica do estranhamento engendrada pelo capitalismo. Não é de estranhar, portanto, a conclusão marxiana segundo a qual o meio prático-social constitui a “verdadeira resolução (*Auflösung*) do conflito entre existência e essência, entre objetivação e auto-confirmação (*Selbstbestätigung*), entre liberdade e necessidade (*Notwendigkeit*), entre indivíduo e gênero”³⁰.

²⁸ MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. p. 111.

²⁹ *Ibidem*, p. 81.

³⁰ *Ibidem*, p. 105

1.2 O Sujeito das Cavernas

No capítulo em que discute *Propriedade privada e Carências*, Marx demonstra o processo de evolução de nossas necessidades, enquanto determinações transsubstaciadas ao longo da história humana. Pelo fato de serem engendradas socialmente, nossas carências tendem a nos humanizar, desde que estejam fincadas no solo que as originou, como por exemplo, a sociedade – compreendida enquanto força motriz capaz de nos reintegrar a nossa natureza. Diante da pré-história do homem em que somos projetados pelo sistema capitalista de produção em detrimento de nossa essência humana, Marx indica o comunismo como um retorno do homem à sua natureza, “o naturalismo realizado do homem e o humanismo realizado da natureza levado à efeito.”³¹

A nossa capacidade de nos relacionarmos subjetivamente em meio à realidade objetiva deve-se a uma conquista histórica, não apenas do homem, mas inclusive da natureza, não podendo esta última ser tomada como uma antítese do sujeito, pois se nossa existência natural se tornou humana, a natureza se tornou para nós o próprio homem também.³² Conquanto somos objetivamente forjados genericamente a partir da unidade socialmente mediada entre o homem e a natureza, o sistema capitalista de produção passa a sepultar nossa existência cindindo a subjetividade da realidade objetiva, tornando intransitiva a relação do homem com a natureza e consigo mesmo. Daí a necessidade de demonstrar, tal como fizera Marx, o lastro material e natural da constituição da essência humana, desvelando consequentemente que a desconstrução da subjetividade metafísica passa pelo modo com que se relaciona o sujeito com as condições econômicas de vida; a forma como os homens estão ferreamente intricados e ávidos em se libertar.

A subjetividade humana, sob o capitalismo, depara-se com o seu retorno as mais primitivas condições de existência, porém isto se dá enquanto desvalia ou desefetivação de algo já conquistado e construído a partir da evolução e riqueza dos próprios sentidos humanos. Regressamos segundo Marx à caverna, porém não mais como um *neanderthal*

³¹ KARL, Marx. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004, p. 107.

³² Marx expressa da seguinte forma a relação do homem com a natureza: “a essência humana da natureza está, em primeiro lugar, para o homem social; pois é primeiro aqui que ela existe para ele na condição e elo com o homem, na condição de existência sua pêra o outro e do outro para ele; é primeiro aqui que ela existe como fundamento da sua própria existência humana e a natureza se tornou para ele o homem”. *Ibidem*. p. 107.

para o qual tais condições representava sua condição natural de existência, mas regressamos a ela

*... sob uma figura estranhada, hostil. O selvagem na sua caverna – esse pitoresco elemento oferecendo-se para fruição e abrigo – não se sente estranho, ou sente-se antes, como em casa, como o peixe na água. Mas o porão dos pobres é uma habitação hostil, ‘que a ele resiste como potência estranha, que apenas se lhe entrega na medida mesma em que ele entrega a ela seu suor de sangue’, que ele não pode considerar como seu lar – onde ele pudesse finalmente dizer: aqui estou em casa -, onde ele se encontra, antes, como estranhado na casa de um outro, numa casa estranha, que diariamente está à espreita e o expulsa, se não pagar o aluguel.*³³

Desse modo, este estranhamento a que somos submetidos pelo capitalismo surge em oposição à evolução de nossos sentidos, representando uma perda de algo conquistado historicamente a partir da realização objetiva de nossas necessidades, as quais regressamos enquanto determinação artificial do capital e não humana. Nisso consiste a teoria da alienação segundo o pensamento de Marx, que parte do trabalho alienado, das injunções materiais que fazem do homem uma mercadoria cada vez mais alienada de seu valor.

A inversão de tal realidade depende fundamentalmente da ação humana, que surge em decorrência de nossa necessidade em sermos sujeitos. Portanto, a consciência de nossas necessidades em contraposição às carências introduzidas aleatoriamente sem conexão com as demandas do ser social, representa o único meio pelo qual podemos nos efetivar em sintonia com nossa essência. Se estranhamos as injunções do capital é porque nossas carências evoluíram tornando nossa natureza incompatível com os desmando e o irracionalismo do sistema capitalista. A práxis dialética proposta por Marx faz de nossas carências a nossa riqueza, transforma nossos sentidos em nossas paixões; ao invés de estranhar o sofrimento humano, procura compreender sua raiz, fazendo de sua superação a base sobre a qual nos tornamos sujeitos, enquanto nossos desejos não são tomados em oposição à nossa fruição. Com isso, a teoria marxiana consegue tratar de nossas carências sem o pietismo cristão ou o ascetismo dos estóicos, das paixões sem o arrebatamento cego dos românticos. Consegue referir-se ao sofrer sem a conotação nauseante dos existencialistas, e da fruição sem a fulguração supersensível do idealismo, numa síntese de relações vitais da qual emana nossa capacidade em fruir a

³³ *Ibidem.* p. 146

existência sem a superficialidade contemporânea viciadora e esbanjadora que refrata toda e qualquer possibilidade coletiva de felicidade.

Um dos traços marcantes dos *MEF* é sua expectativa em reverter todas essas agruras que nos acomete. A fidelidade com que descreve a situação da classe trabalhadora, compreendendo seus limites e suas potencialidades, serve ainda hoje para a compreensão da crise em que vem se arrastando o proletariado desde o século XIX. Caso não mais existisse o caos social que ainda hoje nos envolve, certamente não seríamos tão sensíveis ao que Marx transcreve em suas análises. Isso porque acharíamos no mínimo distante, deslocado ou até mesmo pretensioso, uma vez que teríamos ali – nos *MEF* – previsões de um futuro que uma vez não se confirmado, se traduziria em reivindicações para aquele momento; momento que não refletiam ao certo o quadro político e social condizente com a lógica do capital por ele analisada, à medida que as reivindicações do presente projetam, em certo sentido, também o futuro.

A caverna representa nos *MEF*, a incompatibilidade entre o homem e sua essência, entre a natureza e a sociedade. O homem ao se defrontar estranhamente, no capitalismo, com a sua condição genérica, retorna a um estágio anterior de sua existência, fixando-se em sua pré-história sem usufruir das potencialidades adquiridas pela superação dessas carências que reaparecem de forma estranhadas. Diferentemente do significado atribuído por Platão em sua alegoria, que identificava a caverna com o mundo sensível, para Marx o retorno à caverna é a negação de nossa sensibilidade, nossa morte física e subjetiva, constituindo um entrave que nos impedem de efetivarmos-nos enquanto sujeitos.

O sistema capitalista não apenas reduz os homens a sujeitos meramente físicos,³⁴ mas restringe também fisicamente o pleno desenvolvimento humano e da natureza como um todo.³⁵ Sem a natureza o trabalhador nada pode criar – pois “*ela é a matéria*

³⁴ Marx procura demonstrar, nos *MEF*, a desumanizante relação de trabalho estabelecida no sistema capitalista de produção, cujo progresso depende da morte do trabalhador: “*Quanto mais eles querem ganhar, tanto mais tem de sacrificar seu tempo e executar trabalho de escravos, desfazendo-se (sich entäussernd) de toda a liberdade a serviço da avareza. Com isso, eles encurtam o seu tempo de vida. Este encurtamento de sua duração de vida é uma circunstância favorável para a classe trabalhadora em geral, pois, em função disso, se torna sempre necessária a nova oferta.* *Ibidem.* p. 26.

³⁵ Através dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, podemos ter uma nítida clareza da postura de Marx diante as questões de cunho ecológico, questão que ainda hoje suscita dúvidas e debates. O pensamento de Marx foi durante muito tempo como desvinculado das questões ecológicas e até mesmo enquanto anti-ecológico, o que pode representar seja, um grave desconhecimento de sua obra ou, a tomada das experiências de alguns países socialistas como referência para o julgamento de sua posição quanto a esta temática. Por outro lado, estudo com o de John Bellamy Foster tem demonstrado a radicalidade com que Marx se preocupava com a relação entre o homem e a natureza, citando por exemplo os *MEF* em diversas passagens de seu livro *A Ecologia de Marx*. Uma importante preocupação de John Bellamy é introduzir a

na qual o seu trabalho se efetiva, na qual o trabalho é ativo, e a partir da qual e por meio da qual o trabalho produz”,³⁶ -, pois dela advêm as fontes de sua manutenção física e dos meios de produção em geral. Enquanto mundo externo, a natureza é deslocada cada vez mais do alcance do homem, deixando tanto de ser objeto à disposição da criação humana em geral, quanto também fonte de subsistência física do próprio trabalhador, cuja sobrevivência encontra-se em enorme desvantagem se comparada aos primeiros habitantes humanos das cavernas, uma vez que “*esta classe tem sempre de sacrificar uma parte de si mesma, para não perecer totalmente*”³⁷.

Aquilo que o trabalho transformou durante milhares de anos através da natureza em sujeito,³⁸ vemos o capitalismo transformar em mercadoria, e como Marx bem ressaltou, “uma mercadoria tão mais barata quanto mais mercadoria cria.”³⁹ As carências cruciais para nosso desenvolvimento passam a ser estranhadas e substituídas por necessidades inumanamente forjadas, alheias aos interesses do trabalhador. A riqueza de nossas carências que antes constituíam nossa liberdade e libertavam os homens de sua condição animal, agora, segundo Marx, nos transforma em animais. Por isso não podemos concordar com as críticas segundo as quais o pensamento de Marx resguarda um determinismo histórico, ou que propõe uma dialética redentora. Marx comprehende as necessidades históricas sem o fatalismo da metafísica idealista, e por isso parte do real sem nenhuma concessão a qualquer matriz teleológica da história,

filosofia de Marx no debate ecológico atual: “Marx se referiu ao ‘metabolismo natural do homem’ ao discutir o processo bioquímico complexo, independente, envolvido na ingestão de nutrientes e na produção de excrementos ou dejetos humanos... Marx empregou o conceito de ‘falha’ na relação metabólica entre os seres humanos e a terra para captar a alienação material dos seres humanos dentro da sociedade capitalista das condições naturais que formaram a base de sua existência – o que ele chamou ‘as perpetuas condições da existência humana impostas pela natureza’. O que nos chama atenção no trabalho de Foster é o fato de ter demonstrado que a preocupação marxiana com a questão ecológica perpassa o conjunto de sua obra, desde a Tese de Doutorado de Marx até *O Capital*. FOSTER, John Bellamy. *A Ecologia de Marx – Materialismo e Natureza*. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, 2005. pág. 228 e 229.

³⁶ KARL, Marx. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004, p. 81.

³⁷ *Ibidem*. 26.

³⁸ Não poderíamos deixar de mencionarmos o esforço de Engels em dotar o marxismo das mais avançadas descobertas no campo da ciência, em especial, dos conhecimentos advindo da Antropologia. Em seu trabalho a Humanização do Macaco através do Trabalho afirma que: “E assim surgiu, no decorrer do tempo, essa concepção idealista do mundo a qual, principalmente depois do ocaso do mundo antigo, dominou a maioria das cabeças. E ate hoje domina ainda, e tal ponto, que mesmo os naturalistas da escola darwiniana não conseguem estabelecer uma clara idéia a respeito da origem do homem; isso porque, sob essa influência ideológica, não reconhecem o papel desempenhado pelo trabalho nessa mesma origem ”. In: ENGELS, F. A *Dialética da Natureza*. São Paulo:Paz e Terra, 1977, p. 222. Em *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*, também demonstra grande interesse em aprofundar tais conhecimentos e daí fundar uma concepção materialista do homem, chegando inclusive a desenvolver tal trabalho com o antropólogo L. H. Morgan . *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*. Rio de janeiro: Civilização Brasileira, 1982, p.21.

³⁹ *Ibidem*. p.80.

todavia assevera a impossibilidade puramente teórica de superação da metafísica, bem como da religião ou de qualquer forma de alienação. Tal superação não pode ser especulativa, mas tão somente a partir do meio prático que as originou.

O quadro social retratado por Marx em suas análises desconstrói qualquer otimismo puramente teórico, qualquer idéia de progresso espontâneo ou natural da história. Marx não acreditava ser possível, como imaginava Platão, que o homem pudesse retornar à caverna, após ter superando a alienação através da luz do saber, e mesmo pondo sua vida em risco, conseguisse libertar a humanidade das sombras que a cercam. Muita embora a luz de que nos fala Platão tenha um componente acima de tudo ético inspirado, sobretudo, na experiência socrática, porém precisamos lembrar que a própria ética sob o capitalismo se viu esvaziada de sua força transformadora que os antigos nutriam tanta confiança. Ou seja, o capitalismo expurgou todo e qualquer senso ético e moral das relações humanas em geral, promoveu chacinas das mais inacreditáveis, solapou qualquer possibilidade de projeto político que não seja baseado na luta ou violência para a efetivação de suas premissas, promoveu genocídios que nunca desbotarão nem de nossas memórias, nem das gerações futuras.

Superar tal realidade não se trata de uma obsessão iluminista contraída por osmose, mas uma constatação básica inerente à qualquer indivíduo que tenha o menor resíduo de sangue nas veias e cujo cérebro possa fazer deduções com o mínimo de capacidade cognitiva para desenvolver compreensões lógicas. Marx está mais preocupado com o caráter de nossa evolução que necessariamente a evolução de nossa espécie. Se Darwin desvelou a teoria da evolução, Marx identifica as retroações da natureza provocadas pela desumanização do homem, que antes de evoluir enquanto espécie precisa deixar de retroagir. Isto não significa necessariamente uma crítica da teoria da evolução, mas acima de tudo levá-la às últimas consequências sem deixá-la escapar aos processos contemporâneos que deve permear o interesse das investigações das ciências como um todo, até porque sabemos as aberrações teóricas das teses suscitadas no terreno sociológico a partir das teorias de Darwin, como por exemplo, o evolucionismo social, de forte teor positivista.

O retorno à caverna a que ele se refere em varias passagens dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* apreendeu a essência da época enquanto um apelo e urgência por transformação social. Hoje as cavernas tornaram-se privilégios e muitos indivíduos moram em lixões, palafitas, embaixo de pontes ou viadutos, ruas e até em beira de esgotos. A cidade do Recife, por exemplo - cujas palafitas e indigência de sua

população nos faz recordar os inúmeros trabalhos de Marx e Engels sobre as habitações proletárias, perduram uma situação a que o próprio Darwin se referiu enojadamente no século XIX quando de sua vinda a esta cidade⁴⁰ -, testemunhou aquilo que talvez Marx nunca imaginara, o tráfego de órgãos humanos entre “sujeitos”, mostrando mais que qualquer outro exemplo, aquilo que constitui o cerne dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*: a reificação humana, o homem tornado mercadoria.

A luta de classes deslocou os seres humanos para os estágios mais primitivos de nossa existência, fazendo da vida humana uma eterna luta pela existência, tal como Darwin explica em *A origem das espécies*, ao descrever a luta de seres de uma mesma espécie ou de espécies diferentes como a mola propulsora da evolução natural. Tais análises, porém, referem-se a uma época em que ainda não existiam os meios capazes de forjar um crescimento abundante de alimentos, remontando muito mais a um período em que a racionalidade humana não tinha evoluído ao ponto de poder reproduzir seus meios de subsistência e produção, isto é, de efetivar na prática todas as suas carências materiais.

Fala-se sempre da enorme influência de que Marx teria sofrido de Darwin. Entretanto, nos *MEF*, que datam de 1844, temos uma importante discussão acerca da evolução do homem de forma tão brilhante quanto a que Darwin demonstrará a partir de 1850; de modo que podemos encontrar elementos muito semelhantes entre ambas teorias. Vejamos as seguintes idéias de Darwin:

Pode-se verdadeiramente dizer que dois animais da raça canina, em tempo de míngua, lutam entre si para ver quem vai conseguir o alimento e sobreviver. Mas pode-se dizer que uma planta à beira de um deserto luta pela vida contra a seca, embora se devesse dizer com mais propriedade que ela depende da umidade... a erva-de-passarinho depende da macieira e de algumas outras poucas árvores, pois se uma quantidade excessiva destes parasitas crescer na mesma árvore, ela vai definhlar e morrer. Mas pode-se dizer mais verdadeiramente que uma série de brotos de erva-de-passarinho, crescendo colados uns aos outros num mesmo galho, luta entre si. Como a erva-de-passarinho é disseminada pelas aves, a sua existência depende das aves; e pode-se dizer metaoricamente que ela luta com outras plantas frutíferas, a fim de tentar as aves a devorar e disseminar as suas sementes lugar das sementes de outras plantas. Em

⁴⁰ Como relata o historiador Antonio Paulo Rezende, Darwin se mostrou horrorizado diante o cenário humano e urbano de Recife, demonstrando enorme repulsa à escravidão “O cientista Charles Darwin esteve no Recife em 1836, aos 27 anos. Suas impressões, reunidas no livro *Viagem de um Naturalista ao Redor do Mundo* revelam a admiração e o espanto de um inglês em terras tropicais”. REZENDE, A.P. *O Recife. Histórias de uma cidade*. Recife: Fundação de Cultura da Cidade do recife, 2002, p.159.

todos estes sentidos, que se entrecruzam, eu por conveniência uso a expressão geral luta pela existência.⁴¹

Poderíamos dizer que Darwin transpõe para a explicação do desenvolvimento biológico dos seres vivos aquilo que Marx já havia prognosticado para a esfera social da realidade humana sem descrever empiricamente a interconexão das espécies na natureza como um todo. A interdependência dos objetos de que nos fala Marx nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* justamente no capítulo dedicado à crítica da dialética hegeliana, prenuncia o enorme impacto que as idéias materialistas viriam a causar no século XVIII, estendendo à natureza, a aplicação de métodos e teorias que a sintonize com a realidade e essência humanas:

... por outro, enquanto ser natural, corpóreo, sensível, objetivo, ele é um ser que sofre, dependente e limitado, assim como o animal e a planta, isto é, os objetos de suas pulsões existem fora dele, como objetos independentes dele. Mas esses objetos são objetos de seu carecimento (*Bedürfnis*), objetos essenciais, indispensáveis, para a atuação e confirmação de suas forças essenciais. Que o homem é um ser corpóreo, dotado de forças naturais, vivo, efetivo, objetivo, sensível significa que ele tem objetos efetivos, sensíveis como objeto de seu ser, de sua manifestação de vida (*Lebensäußerung*), ou que ele pode somente manifestar (*äussern*) sua vida em objetos sensíveis efetivos (*wirkliche sinnlich Gegenstände*). É idêntico ser (*sein*) objetivo, natural, sensível e ao mesmo tempo ter fora de si objeto, natureza, sentido para um terceiro. A fome é uma carência natural; ela necessita, por conseguinte, de uma natureza fora de si, de um objeto fora de si, para se satisfazer, para se saciar. A fome é a carência confessada de meu corpo por um objeto existente (*seienden*) fora dele, indispensável à sua integração e externação essencial. O sol é o objeto da planta, um objeto para ela imprescindível, confirmador de sua vida, assim como a planta é objeto do sol, enquanto externação da força evocadora de vida do sol, da força essencial objetiva do sol.⁴²

A cisão do homem com a natureza e consigo mesmo reflete o fato de termos conseguido isolar as carências das emoções e sentimentos que nos fazem humanos. A separação do homem com a natureza e seu meio social tem graves consequências psíquicas. Por isso os desejos hoje se confundem com os instintos mais primitivos, e os sentimentos ou emoções passam a ser considerados como algo distante, impossível, quixotesco, caturro, anacrônico e piegas. Nós suplantamos o elemento emocional dos

⁴¹ DARWIN, Charles. *A Origem das Espécies*. São Paulo: HEMUS, p. 69.

⁴² KARL, Marx. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004, p.127.

nossos desejos, substituindo os sentimentos por puros instintos, numa perspectiva a-histórica e antidialética dos processos inconscientes que perpassam nossa natureza instintiva, reconduzindo nossos sentidos humanos as mais primitivas esferas de sociabilidade, que deveriam há muito tempo ser superadas tanto histórica, quanto subjetivamente. O capitalismo nos arremessa a uma fase em que predominavam os maiores obstáculos de nossa hominização, num momento – ou seja, nos dias atuais - que erigimos potencialmente as bases que nos permitem satisfazer plenamente nossas carências e abarcá-las enquanto nossa maior riqueza. Por uma simples razão: foi sobre tais necessidades humanas que constituímos nossa subjetividade.

Por que negar nossas carências no melhor momento de realizá-las, de efetivá-las concretamente, abrindo caminho para outros horizontes de desejos que nos tornariam mais ricos em experiências de sensações plenamente humanas? O sistema capitalista de produção substitui nossas necessidades vitais pelo supérfluo, fazendo de nossos desejos um instrumento de dominação - à medida em que os utilizam enquanto moeda de troca para a manutenção da miséria humana sobre a qual erguem-se os interesses perdulários da burguesia e das classes médias aburguesadas em geral.

Destarte, a evolução de nossa espécie transcorreu em razão inversa dos fatores determinantes da banalização da vida tal como hoje nos acomete. Se é verdade que guerras e violência sempre existiram em todas as comunidades e agrupamentos humanos, não podemos afirmar, entretanto, que isto tenha se dado satisfatoriamente ou em mesmas condições de superação de tais conflitos como é possível hoje a partir do patamar técnico-científico - erigidos não para perpetuar nossos sofrimentos, mas ao contrário, para suplantá-los. O que nos espanta é perceber que, paralelamente à conquista do estágio mais desenvolvido das forças produtivas, tenhamos as mais drásticas estatísticas de sofrimento humano. Na África, mergulhada no vírus do H.I.V. e que poderia ser evitado tal como os países de primeiro mundo conseguiram controlar; Na Ásia, naufragada em conflitos étnicos acirrados pela interferência dos interesses do Ocidente em suas riquezas, e na América Latina cujo desemprego de suas populações e a pilhagem de seus recursos naturais tem se agravado com as políticas econômicas incentivadas e imposta pelo mercado financeiro internacional. Tudo isso representa esse retorno do homem à caverna que Marx relata nos *MEF*, em uma época que talvez nem possamos comparar à pré-história humana. Era de selvageria que nem mesmo Marx poderia imaginar.

1.3 A crítica das utopias

É bastante compreensível imaginar o marxismo enquanto um crítico das utopias de um modo geral, porém jamais avesso. O marxismo nasceu das tradições utópicas e até hoje se mantém fortemente atrelado aos movimentos postuladores de uma nova realidade política e econômica, interessados em superar o caos e desajustes sociais persistentes nos dias atuais. Poderíamos defini-lo como esperança na ciência, ou ciência que nasceu dos sonhos de um mundo melhor. Não é muito difícil constatar isto, pois este sentimento utópico perpassa praticamente todas as fases da teoria marxiana. Constitui uma das principais fontes de seu arcabouço teórico. Marx é muito mais crítico ao que há de abstrato, inumano e formalista nas ciências e na filosofia do que, propriamente, no que há de ilusório, romântico ou extravagante nas aspirações dos “utópicos” em geral.

É uma exigência o resgate do entusiasmo que Marx sempre teve perante os movimentos e teorias que fervilhavam a Europa do século XIX, com suas reivindicações e iniciativas repletas de um fulgor capaz de espalhar nos mais amplos setores sociais da época a mensagem cunhada pelos ideais de liberdade e igualdade econômica. Ao imaginário convulsivo herdado da revolução francesa pelas massas em geral, inclusive pela burguesia liberal da Europa, somemos o novo contexto social econômico da época de Marx. A nova realidade do sistema produtivo, alavancada pelas conquistas técnico-científicas, incomparavelmente mais desenvolvidas, e com maiores possibilidades de transformar a realidade, conseguiu cimentar, seja pela abertura das mentalidades que engendravam, ou por conta da mundialização das relações históricas e sociais permitida pela expansão dos mercados no plano internacional, as bases para o socobrar dessa nova ordem ou desordem internacional que perpassa todo o século XIX.

O erro dos utópicos está menos em transferir para um além as possibilidades de transformação social, do que em precipitar-se ao real na ânsia incomensurável de efetivar a felicidade no plano terreno mesmo, em seu próprio contexto e época. Foi justamente por conta dessa euforia e radicalidade recrudescentes, que não media esforços em acreditar num mundo diferente a partir do próprio segundo em que o imaginavam, que essas idéias utópicas não “vingaram”. Nesse sentido, podemos dizer que Marx era bem mais cauteloso, por esperar o amadurecimento das bases sociais correspondentes aos planos e ações políticas a serem executados, se baseando sempre em estudos e no contexto ideológico em que se acirravam as contradições em torno das

lutas de classes. Não se pode dizer tal como hoje é amplamente difundido, que Marx desprezava o imaginário, que Marx não respeitava o *ethos* do povo. É claro que Marx nunca valorizou a idéia de um *ethos* ossificado, nem tampouco corroborava com a idéia de um imaginário puramente evanescente sem raízes no solo econômico que o engendrou. Entretanto, Marx levara em conta todas essas coisas hoje tão apreciadas pelo pensamento pós-moderno. Procurava distingui-las, todavia, do irracionalismo, do niilismo, ou do otimismo que transfere para o acaso, e não para a ciência, a esperança de construir um mundo melhor.

Dessa forma, Marx nunca desenvolveu uma metafísica da utopia. Ao contrário, procurou estudá-las a partir do que viessem a representar no contexto de luta em que tanto ele, quanto os utópicos, se “atreveram” em participar. Basta vermos, por exemplo, sua posição em torno dos movimentos religiosos e sociais que estabeleceram as bases da política e da ideologia que suscitaram a reforma protestante. Talvez estivesse bastante claro para Marx que os utópicos eram menos utópicos do que se imaginava, ou mais realista que muitos cientistas sociais do tipo positivista, assim com ele demonstrou ser Hegel menos idealista do que muitos materialistas de sua geração.

Nesse sentido, temos nos *MEF*, uma demonstração cronologicamente invertida, mas coerentemente ordenada a partir do grau de abstração em que se apresenta as teorias de Poudhon, Fourier e Saint-Simon, numa clara referência ao desenvolvimento lógico-abstrato com que é desenvolvida a argüição utópica na prática, tratando de mostrar que a necessidade de superação da utopia enquanto método de ação política é uma determinação histórica e política:

A supra-sunção do estranhamento-de-si faz o mesmo caminho que o estranhamento-de-si. Considera-se, primeiro, a propriedade privada só em seu aspecto objetivo – mas, ainda assim, o trabalho como a sua essência. A sua forma de existência é, portanto, o capital, que deve ser suprimido ‘enquanto tal’ (Proudhon). Ou o modo particular do trabalho – enquanto trabalho nivelado, parcelado e por isso não-livre – é apreendido como a fonte da nocividade da propriedade privada e da sua existência estranhada do homem – Fourier, que correspondentemente aos fisiocratas apreende mais uma vez o trabalho da agricultura pelo menos como o trabalho por excelência, ao passo que Saint-Simon, ao contrario, declara o trabalho da indústria como tal como a essência e pretende também a dominação exclusiva dos industriais e a melhoria da situação dos trabalhadores. O comunismo é, finalmente, a expressão positiva da propriedade privada supra-sumida, acima de tudo a propriedade privada universal.⁴³

⁴³ KARL, Marx. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004, p. 103.

Proudon representaria, dessa forma, o ápice da abstração de nosso estranhamento em relação à propriedade privada, cujos argumentos em torno da supressão da propriedade sintetiza o unilateralismo da divisão entre propriedade e trabalho sobre o qual ergueram-se as mais diversas teorias que não conseguiram suprasumir a propriedade privada. O tom radical do discurso proudoniano em relação à propriedade não fôra suficiente para superar o olhar pequeno-burguês dos socialistas utópicos, contribuindo para a manutenção daquilo que os anarquista mais combatera, ou seja, a propriedade. Todavia, em *A Sagrada Família* encontramos referências bastante positivas de Marx a Proudhon, o que revigora nossa justificativa da profundidade com que a teoria marxiana abarca os principais autores e movimentos sociais depositários dos ideais utópicos. É suficiente lembrar, que em um só ano - o de 1844 - lança profundas críticas ao pensamento de Proudon, mas é simultaneamente capaz de reconhecer sua contribuição, ao ponto de caracterizar como científica algumas de suas reflexões:

Todos os desenvolvimentos da economia política supõe a propriedade privada. Esta hipótese básica é considerada pela economia política como um fato incontestável: ela não o submete a qualquer exame e mesmo retomando a confissão ingênua de Say, só fala dela acidentalmente. E eis Proudhon que submete a propriedade privada, base da economia política, a um exame crítico, ao primeiro exame categórico, tão impiedoso quanto científico. Ai está o grande progresso científico que ele realizou, um progresso que revoluciona a economia política, tornando possível, pela primeira vez, uma verdadeira ciência da economia política. A obra de Proudhon, “*O Que é Propriedade?*”, é tão importante para a economia política moderna quanto a obra de Sieyès, “*O Que é o Terceiro Estado?*” para a política moderna.⁴⁴

Considerada por muitos estudiosos a obra inaugural da concepção efetivamente materialista da história desenvolvida por Marx,⁴⁵ a *Miséria da Filosofia*

⁴⁴ MARX, Karl. *A Sagrada Família*. Editora Moraes: São Paulo, 1987, p. 33.

⁴⁵ José Carlos Orsi Morel faz questão de destacar este dado, ou seja, a importância de A Miséria da Filosofia enquanto marco inaugural do Materialismo Histórico para destacar a relevância de Proudhon para o desenvolvimento do pensamento de Marx: “Mas, muito embora o texto de Marx seja um panfleto anti-proudhoniano antes de mais nada, onde a ênfase é ridicularizar e abater o adversário, muito embora ainda hoje não possamos ler serenamente muitas das “citações” de Proudhon que Marx faz no texto, de tanto elas serem distorcidas, muito embora hoje em dia Proudhon seja um desconhecido para o grande público, de modo que as invectivas de Marx contra ele muitas vezes passam por pura verdade em matéria de conhecimento de proudhonismo, não podemos deixar de ver no texto de Marx, embora subordinada à verve polêmica, uma outra intenção: trata-se aqui, como muitos marxólogos já o apontaram, de uma primeira formulação explícita que Marx faz dos postulados do seu materialismo histórico”. MOREL, J.C. *Nota do Tradutor*. In: Marx. K. *Miséria da Filosofia*. Ícone Editora: São Paulo, 2004, p. 17.

sintetiza a riqueza relacional sobre a qual se desenvolve a teoria marxiana: o materialismo histórico. Este teria nascido desse diálogo de Marx com as vertentes “carentes” de scientificidade, cuja relação aduz ao próprio nascimento do método marxista. Nessa obra, Marx desenvolve uma leitura pormenorizada do pensamento de Proudhon, combatendo os desvios já criticados em 1844 nos *MEF*. Dito isto, fica bastante latente a idéia que defendemos. Marx sempre nutriu bastante respeito às utopias de uma maneira geral sem, contudo, deixar de apontar os seu limites. Era a fórmula que o estimulava a alcançar o mais breve possível, o que até então não passava de um sonho: a abolição de todas as classes a partir da libertação da classe laboriosa, do proletariado.⁴⁶

⁴⁶ MARX, Karl. *Miséria da Filosofia*. São Paulo: Ícone Editora, 2004, p.215.

2. O Jovem Marx Contra os Moinhos de Ventos da Abstração

A amplitude dos temas abordados pelas pesquisas que sedimentam o ideal filosófico da construção sistemática do saber,⁴⁷ aduz aos críticos desse procedimento metodológico de pesquisa, diversas frentes de batalhas, contra as quais seus opositores necessariamente terão de se debater. Marx, provavelmente, mais do que outros filósofos, encarou de frente estes desafios, levando-os até suas últimas consequências. Diante dos que comodamente buscavam, por meio da especulação, resolver os graves problemas que é tarefa da filosofia não só compreender, a teoria marxiana ensinou que também é papel do filósofo forjar, através de sua práxis, os meios para transformar a realidade. Vejamos como Marx critica, por exemplo, nos *MEF*, o fato de Hegel especular “frente à filosofia precedente, reunir seus momentos isolados, e apresentar sua filosofia como a filosofia”⁴⁸.

Isso fica muito evidente, por exemplo, na crítica à visão moral do mundo, desenvolvida por Hegel na *Fenomenologia do Espírito*, em que a *boa consciência* é associada ao que não consegue se extrusar, à personalidade ingênua que se guia por princípios abstratos sem nenhuma conexão com o “*sincerismo de contradições ... que colapsa dentro de si*”⁴⁹. Ao criticar o fato da *bela alma* não se curvar ante o dilaceramento real que nos acomete, por ainda estar contaminada pelo ideal de um dever puro, enquanto sendo o absolutamente determinado, Hegel passa a se

⁴⁷ Para clarear a discussão em torno do posicionamento de Marx em relação à idéia de sistema no campo filosófico, vejamos o ponto de vista de Lukács acerca dessa questão: “Nas críticas que os clássicos do marxismo dirigiram a Hegel, surge sempre a polêmica contra a idéia de sistema. E tinham plena razão, já que precisamente aqui vão concentrar-se todas aquelas tendências filosóficas que Marx recusa com a máxima decisão. Assim, o sistema enquanto ideal de síntese filosófica contém antes de mais nada o princípio da complexidade e do acabamento, idéias que são *a priori* inconciliáveis com a historicidade ontológica do ser e que já no próprio Hegel provocam antinomias insolúveis. Mas uma tal unidade estática surge inevitavelmente no pensamento quando as categorias são ordenadas segundo uma determinada conexão hierárquica. E também essa aspiração a uma ordem hierárquica contrasta com a concepção ontológica de Marx. Não, porém, no sentido de que ele recuse a idéia da supra-ordenação e da subordinação; falando de Hegel, tivemos ocasião de observar que foi precisamente Marx quem introduziu, tratando da interação, a questão do momento dominante [*übergreifendes Moment*].

Uma hierarquia sistemática, todavia, não é apenas algo dado de uma vez para sempre; além disso, para sistematizar as categorias numa conexão definitiva, deve também – muitas vezes ao preço de empobrecer-las e violentá-las em seu conteúdo – torná-las homogêneas, reduzi-las o mais possível a uma só dimensão das conexões. Os pensadores que possuem um verdadeiro senso ontológico para a riqueza e a variedade da estrutura dinâmica da realidade concentrarão seu interesse, ao contrário, precisamente sobre aquele tipo de relações que não pode ser adequadamente inserido num sistema. Mas exatamente aqui se vê como esse repúdio à sistematização tem um caráter inteiramente oposto àquele do empirismo igualmente anti-sistemático”. LUKÁCS, G. *A Ontologia de Marx: Questões Metodológicas Preliminares. Ontologia do Ser Social*. In: NETTO, José Paulo (Org.) Georg Lukács. Sociologia. São Paulo: Editora Ática, 1992, p. 102.

⁴⁸ MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004, p.124.

⁴⁹ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Editora Vozes, 2002, p. 429.

assemelhar ao proprietário burguês que também “*deplora seu adversário como um simplório, ignorante de sua própria natureza*”⁵⁰, no intuito de afirmar o capitalismo em detrimento do *ethos* feudal e da moral precedente - assim como o hegelianismo se defronta com a filosofia e a história anterior -, lastimado seus adversários de uma maneira geral, como se fossem um:

Dom Quixote que, sob a aparência de retidão (*Gradheit*), da probidade, do interesse universal, da estabilidade, esconde a incapacidade de movimento, o sibarismo avarento, o egoísmo, o interesse particular, a má intenção [o grifo é nosso].⁵¹

Marx procura se precaver, dessa forma, das acusações de ressentimento com as quais a burguesia desde sempre atacou seus adversários, não havendo, portanto, nenhuma novidade, mas ao contrário, mera reprodução da ideologia burguesa “tradicional” - por exemplo, as críticas que Nietzsche endereça aos movimentos de contestação em geral, ao considerá-los produtos do ressentimento de sua própria condição de fraqueza. Nos *MEF*, Marx antecipa e prevê a importância de se responder a tais acusações, uma vez que estas vêm promovendo enorme serventia à dominação burguesa ao despertarem, tanto na massa, quanto na própria intelectualidade mundial, uma desconfiança diletante e, consequentemente, um anestesiamento diante das agruras contemporâneas produzidas pelo capital

Por isso, segundo Marx, “este comunismo – que por toda parte nega a personalidade do homem – é precisamente apenas a expressão consequente da propriedade privada, que por sua vez é esta negação”⁵². A própria propriedade privada gera esse comunismo grosseiro, e acomete os homens dessa repugnância cega com a qual o próprio regime capitalista se beneficia, uma vez que no lugar de sua superação, se realiza com ainda mais força a dominação do capital, instaurando a “inveja universal constituindo-se enquanto poder [que] é a forma oculta na qual a cobiça se estabelece e apenas se satisfaz de um outro modo”⁵³. Marx, porém não lastima esse comunismo que denomina de rude, como por exemplo, o faz a burguesia diante seus opositores. Nem concebe, enquanto produto da evolução interna desse comunismo, a

⁵⁰ MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Lisboa: Edições 70, 1993, p. 178.

⁵¹ MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004, p. 96.

⁵² *Ibidem*, p.104

⁵³ *Ibidem*, p. 104.

verdadeira suprassunção da propriedade privada. Ao contrário, o comunista rude só reforça aquilo que apenas em aparência nega:

A idéia de toda a propriedade privada como tal [propriedade] está pelo menos voltada contra a propriedade mais rica como inveja e desejo de nivelamento, de tal modo que estes inclusive constituem a essência da concorrência. O comunista rude é só o aperfeiçoamento desta inveja e deste nivelamento a partir do mínimo representado. Ele tem uma medida determinada limitada.⁵⁴

Ao romper, dessa forma, com a lógica especulativa com que Hegel pretende solucionar imanentemente os problemas da história, Karl Marx demonstra-nos que “o sujeito revolucionário não é imanente à história, mas constituído nas luta, a partir da manifestação das múltiplas contradições intrínsecas de um sistema maquínico, baseado na exploração do trabalho pelo capital e no fetichismo da mercadoria”⁵⁵. A solução da dialética hegeliana substitui sempre por mais estranhamento aquilo que doravante, ao ser supra-sumido, deveria ser superado mediante as necessidades humanas, e não reproduzidos como acontece, por exemplo, no pleno reino da certeza do espírito. Aqui tudo desemboca sempre numa reconciliação da razão com o misticismo, semelhante a um “deus que se manifesta no meio daqueles que se sabem como sendo o puro saber”.⁵⁶

A *boa consciência* não só incorre no erro de tomar apenas o dever puro, no lugar do sincretismo de contradições que a envolve - enquanto o verdadeiramente absoluto em sua determinidade e conteúdo -, mas ao trazer consigo essa determinidade estranha faz dela um caminho para suprassumir seus enganos, como se o estranhamento fosse o motor da história, assim como o comunista rude faz do aperfeiçoamento da inveja e do nivelamento da propriedade privada, o princípio de sua existência. Em ambos os casos, o estranhamento é uma consequência natural que se expressaria seja, no momento ulterior de uma nova figura da consciência, seja num novo estágio da alienação da propriedade, não concebendo o próprio homem enquanto força capaz de reverter tal determinação, mas outorgando sempre ao espírito, ou ao capital, essa tarefa. Não é pura coincidência, o fato dessa abstração em que está imersa a *bela alma*, ser resolvida unicamente pelo saber puro, livre de toda mácula da ação, e que

⁵⁴ *Ibidem*, p. 104.

⁵⁵ LEITE, J.C. *Um Marxismo para o nosso Tempo*. In: LOWY, M e BENSAID, D. *Marxismo Modernidade e Utopia*. São Paulo: Xamã, 2000, p. 17.

⁵⁶ HEGEL, G. F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Editora Vozes, 2002, p. 457.

por isso, “tanto pode rejeitar, quanto acolher”⁵⁷ qualquer tipo de agir ou todo conteúdo determinado, já que a ação “tem valor e ser-aí efetivo”⁵⁸, resolvendo dessa forma qualquer contradição entre o agir e o dever.

Transpondo tal conclusão para o terreno social, Hegel passa a justificar o liberalismo, reproduzindo literalmente o pensamento de Adam Smith no seu sistema filosófico⁵⁹ enquanto realidade efetiva que pretende superar a abstração do moralismo pietista; tanto do cristianismo, quanto do kantismo, e salta substancialmente para a efetividade do saber absoluto:

O que o singular faz para si, redunda em benefício para o universal: quanto mais cuidou de si, tanto maior é não só sua possibilidade de ser proveitoso aos outros, mas também sua efetividade mesma é somente isto: ser e viver em coesão com os outros.⁶⁰

Com isso, Hegel pretende nos mostrar a importância que o princípio liberal, desenvolvido por Adam Smith, segundo o qual o interesse particular resguarda e consegue alavancar o interesse comum, possui ao conseguir tornar-se uma alternativa efetiva, mediada pelo saber absoluto, para a ingênuo pretensão do idealismo kantiano em erigir uma sociedade orientada pelo pensamento e por ações individuais guiadas por máximas moralmente estabelecidas⁶¹, tal como ambicionava o ideal iluminista do esclarecimento, que também não passaria, segundo Marx de uma vitória do

... interesse pessoal declarado, mundano, incansável, muito proficiente do Iluminismo (*Aufklärung*) sobre o interesse pessoal local, honesto, indolente e fantástico da superstição, assim como o dinheiro tem de triunfar sobre a outra forma de propriedade privada.⁶²

Certamente, Hegel pretendia solapar os resquícios medievais baseados na moral feudal-cristã, resguardando clara e intencionalmente em sua filosofia, os interesses da

⁵⁷ *Ibidem*, p. 440.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 440.

⁵⁹ Segundo Arthur Morão o conceito de eticidade em Hegel indica: “... a unidade nuclear de uma comunidade política, em cujo seio apenas os indivíduos atingem a sua realização verdadeira. Simultaneamente, porém, semelhante esquema da teoria política clássica é, em parte, modificado e complementado pelo contributo da economia política inglesa: daí a importância que o trabalho, o dinheiro e a propriedade começavam a adquirir em Hegel”. In *Sistema da Vida Ética*. Edições 70, rio de janeiro, 1991.

⁶⁰ HEGEL, G. F. *Fenomenologia do Espírito*. p. 440.

⁶¹ MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. p. 96.

⁶² *Ibidem*, p. 97.

burguesia em geral. Se, por um lado, a boa consciência representa esse trânsito lógico cujo fim seria sua própria dissolução por faltar-lhe “a força da extrusão, a força para se fazer coisa e para suportar o ser”⁶³ - ou seja, a força do empreendedor, do empresário capitalista, e em última análise, do capital em si mesmo - por outro lado, representa um caminho sobre o qual alterou-se apenas o asfalto, cimentado pela industrialização, e revestindo as estradas de terra da propriedade imóvel sem alterar sua origem e destino. Em outras palavras: a acumulação de capital.

É da subjetividade abstrata que Hegel pretende extrair uma justificação para unidade do Si que reconcilia os sujeitos atomizados pelo sistema capitalista de produção, cindidos na realidade reificadora até que um deus os unifiquem, enquanto saber, à unidade do Si. Tal solução da filosofia de Hegel é tão tímida quanto aquela ingênua consciência que pretendia solapar, representando uma conciliação mística com a bela alma, mantendo dessa última a passividade que não incomoda o saber absoluto, mas que, ao contrário, o deixa livre para efetivar-se enquanto justificação teórica do interesse privado. Ao não abandonar a dissimulação da visão moral do mundo, mas apenas os entraves que impedem a propriedade de desenvolver-se livremente, Hegel pretende resolver a crise da subjetividade moderna por meio da abstração que enseja os eus abstratos a expandirem-se em dualidade permanecendo iguais a si mesmos, na pura tautologia que entrelaça disfarçadamente a consciência antiga com a da então moderna burguesia. Isso apenas para impedir-nos de ver a hegemonia do capital sobre nós, tal como nos mostra Marx *MEF*, ao desmascarar a “sofistaria” dissimulante entre os donos do capital:

A propriedade móvel indica, por seu lado, o prodígio da indústria e do movimento, é a cria da era moderna e seu filho legítimo e unigênito; ela lastima seu adversário como um pateta não-esclarecido sobre a sua essência (e isto é inteiramente correto), que quer por no lugar do capital moral e do trabalho livre a crua violência (*Gewalt*) imoral e a servidão; ... expõe-no como um monopolista espertalhão, atenua suas reminiscências, sua poesia, seu fanatismo mediante a enumeração histórica e sarcástica da vilania, da crueldade, do aviltamento, da prostituição, da infâmia, da anarquia, da revolta, dos quais foram oficinas os castelos românticos.⁶⁴

⁶³ HEGEL, G. F. *Fenomenologia do Espírito*. p. 448.

⁶⁴ MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. p. 96.

Este aparente interesse geral que a burguesia vende e anuncia subsistir nos fins particulares é uma concepção tão dissimuladora quanto aquela boa consciência que Hegel propôs especulativamente superar, servindo apenas para mascarar os reais interesses da classe em jogo nessa discussão. Por essa razão, tudo que a indústria livre e o encantador comércio “alegue em seu proveito seria verdadeiro apenas para o agricultor de terra (o capitalista e os servos do trabalho), cujo inimigo seria sobretudo o proprietário fundiário; ele testemunha, portanto, contra si próprio”.⁶⁵ Esta defesa dos agricultores em detrimento aos proprietários fundiários, não passaria de um artifício com o qual toda classe dominante procura travestir-se de interesse universal, tal como a burguesia com sua ideologia de ética universalizante e filantrópica. Fato que não passaria de interesse privado em contraposição ao interesse geral, porquanto em todo interesse universal subjaz interesses de classes. Contudo, somente os explorados carregam consigo a necessidade universal para que tal situação venha a se reverter, efetivando na prática a racionalidade humana vilipendiada pelo capital.

Diferentemente da economia-política clássica, de onde Hegel extrai sua eticidade, Marx não estabelece uma dependência do universal pelo particular, tratando este último como se fosse a fonte, a gênese do primeiro. Essa eticidade hegeliana seria uma espécie de antítese do absoluto, que justificaria a anarquia dos interesses privados, enquanto transfere a razão para um lugar onde “*nenhum ser humano pode alcançar a perspectiva daquilo a que Hegel chamava Conhecimento Absoluto*”.⁶⁶ Marx, ao contrário, procura entender a sociedade civil, o interesse geral, a partir de uma transindividualidade em que o geral e o particular não são postos antagonicamente de forma estranhada, sem transpor para a teoria o estranhamento cuja origem é social e econômica. Como se sabe, a exteriorização humana requer a superação desse tipo de estranhamento que é objetivo da razão desmistificar, procurando compreender a raiz dessa alienação que historicamente se perpetrou entre nós, enquanto processo fincado na objetividade, e não como produto da idéia:

Acima de tudo [diz Marx] é preciso evitar fixar mais uma vez a ‘sociedade’ como abstração frente ao indivíduo... a vida individual e a vida genérica do homem não são diversas, por mais que também – e isto necessariamente – o modo de existência da vida individual seja um modo mais particular ou mais universal da vida genérica, ou

⁶⁵ *Ibidem*, p. 97.

⁶⁶ RICOEUR, P. *Ideologia e Utopia*. Lisboa: Edições 70, 1991, p. 42.

quanto mais a vida genérica seja uma vida individual mais particular ou universal”⁶⁷.

Embora admitisse que o interesse particular serve de pretexto e alavanca para o interesse coletivo, Hegel também sabia que por trás do interesse coletivo também há sempre algum interesse particular; ambos estão imbricados na realidade, e a negação desta imbricação mantém intacta a fragilidade da boa consciência, como bem salientou Paulo Meneses: “Mesmo quando se opta pelo bem mais universal contra o particular, este universal tem também conteúdo determinado (enquanto oposto ao singular)”.⁶⁸ Entretanto, “o que se faz pelo singular é que beneficia o universal; e o singular não conseguiria cuidar de si tão exclusivamente que não redundasse em bem para os demais”⁶⁹. Temos aqui a prova do determinismo histórico hegeliano que Marx se põe radicalmente a criticar. Trata-se de um determinismo de orientação burguesa, que reproduz o ideário da economia política, tratando o egoísmo enquanto interesse universal, para daí justificar toda sorte de ambição, e que por isso não pode afastar por completo a boa consciência, mantendo-se nos limites daquele silogismo da dissimulação: “A bela alma, o mal e o seu perdão”⁷⁰, em que no lugar de sua determinidade histórica, o agir é confundido com a contingência, a ingenuidade e a hipocrisia, confinado a simples esfera individual, a que tudo faz parte e se pulveriza, exceto o absoluto. Desse modo,

“o que o Singular faz para si, redunda em benefício para o universal: quanto mais cuidou de si, tanto maior é não só sua possibilidade de ser proveitoso aos outros, mas também sua efetividade mesma é somente isto: ser e viver em coesão com os outros. Seu gozo singular tem por isso essencialmente a significação de entregar aos outros o que é seu, e de ajuda-los na obtenção de seu próprio gozo. No cumprimento do dever para com o singular – portanto para consigo – cumpre-se assim também o dever para com o universal”.⁷¹

Nesse sentido há, latentemente, na obra de Marx, um realismo – não aquele que se contrapunha ao nominalismo - muito mais astuto, pragmaticamente racional, do que a astúcia da razão apregoada por Hegel, e que Maquiavel certamente admiraria bastante. Não precisamos agir conscientemente em nosso próprio interesse para estarmos agindo

⁶⁷ MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. p. 107.

⁶⁸ MENEZES, P. *Para Ler a Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Edições Loyola, 1992, p. 164.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 164.

⁷⁰ HEGEL, G. F. *Fenomenologia do Espírito*. p. 431.

⁷¹ *Ibidem*, p. 441.

a favor de nossa causa individual. Agindo pelo outro, pela coletividade, mesmo “esquecendo-se” temporariamente de si, também estamos intervindo em defesa do interesse particular, como acontece no caso do comunista rude descrito por Marx. E por que agimos também assim, é possível superar o ideal cristão de santidade que a burguesia ainda utiliza e por traz do qual procura mascarar seus fins. Antes de representar um fim em si mesmo, o comunismo é a “*apropriação efetiva da essência humana pelo e para o homem*”,⁷² que não se confunde com a consciência vil ou ressentida. A solidariedade humana não pode ser concebida como uma invenção cristã, nem enquanto algo sobrenatural, mas como algo que o interesse particular não se opõe necessariamente, não precisando este último ser afirmado em oposição ao universal para que o interesse geral seja realizado, como sugere a dialética liberal-hegeliana.

Por outro lado, agindo por um determinado fim conscientemente, inclusive um fim particular, posso está negando inconscientemente tal finalidade. Antevemos para além dessa relação entre individualidade e universalidade, uma ponte entre o inconsciente e o universal, de onde se subtrai o inesperado, um resultado imprevisto ou um destino que não se pode prever com exatidão o lugar de chegada, seja em proveito ou contra a sociedade, rompendo com todo determinismo histórico, tal como a teoria marxiana sinaliza numa eventual aproximação de Don Quixote com o sistema feudal. Marx prefere suspender todos os juízos sobre qualquer ação humana, não temendo por em prova o personagem de Cervantes, que visto sob o olhar burguês, não passaria de um farsante, dissimulador de sua incapacidade e avareza sob a aparência de retidão e do interesse universal. Ao tentar desmoralizar todos os seus adversários, inclusive aqueles que também são proprietários, a burguesia acaba desvelando seu complexo de Édipo, ao renegar sua ligação genética com a propriedade fundiária, cujo “capital incompleto”⁷³ lhe dera a vida, e com o próprio trabalho alienado que a engendrou. Dessa forma, assim como “sem capital, a propriedade fundiária seria matéria morta, sem valor”⁷⁴, algo que a própria economia política e os socialistas utópicos já haviam revelado⁷⁵, sem a propriedade fundiária a burguesia também não teria como existir. Tais ataques contra o capital imóvel não passariam de uma tentativa em dissimular sua

⁷² MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. p 105.

⁷³ *Ibidem*, p. 97.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 97.

⁷⁵ Segundo Marx, o triunfo do capital deve suas origens à propriedade fundiária, apontado os economistas clássicos e os socialistas utópicos como formuladores aos quais devemos tal conclusão: “Seu triunfo civilizado seria justamente ter descoberto e criado, no lugar da coisa morta, o trabalho humano enquanto fonte de riqueza. (Vide Paul Louis Courier, St. Simon, Gailh, Ricardo, Mill, Mac-Culloch, Destutt de Tracy e Michel Chevalier). MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. p. 97.

essência, tanto objetiva, quanto subjetiva, para não ter de dar satisfação perante aqueles que lhe deram e mantêm-lhe a vida, como a propriedade fundiária e o trabalho alienado.

Dessa forma, se de algum modo Hegel introduz na filosofia, aquilo que Merleau-Ponty denomina de pensar ampliado, Marx certamente contribui bastante para que nos dias atuais, se possa compartilhar de tal visão sobre Hegel. Consegue ele, inclusive, levar até às ultimas consequências este ampliação do pensar, aplicando-a não apenas em sua interpretação de Hegel, mas também em relação a si próprio e seus pensamentos, ao perfazer aquilo que Foucault chama de “interpretação que se vira sempre para si próprio.”⁷⁶

Não é mera coincidência o fato de um dos movimentos mais importantes da filosofia contemporânea ter se inspirado em Marx ao empreender a crítica e assimilação do pensamento freudiano, como ocorreu com a escola de Frankfurt. Podemos aproximar muito bem o pensamento de Marx do horizonte de virtualidades com que os devaneios de Don Quixote conseguem desbravar. Ao ser comparado com os injuriados pelo capital nos *MEF*, tal personagem se notabiliza em oposição ao regime burguês, transfigurando-se numa alternativa não-ressentida, nem invejosa, mas no contrário daquela imagem desenhada pelo capitalista e que a análise de Marx desfez.

Muitas vezes apenas o delírio desmascara aquilo que a consciência pretende ocultar, havendo por isso nos *MEF* uma aposta de Marx em enveredar no inconsciente hegeliano, nas entrelinhas da obra de Feuerbach, apreendendo coisas que apenas através da razão não se pode encontrar, nem entender, mas que por outros meios, como por exemplo, o intuir e o pressentir, as podemos alcançar, como o próprio Marx afirmou. Podemos a partir daí enxergar, no pensamento marxiano, um outro modelo de modernidade, do tipo preconizado por Cervantes; um modelo romântico e realista, crítico e apaixonado, que busca a certeza sem excluir o mito, a ilusão, uma vez que é de reconhecimento público a aptidão marxiana pelas questões de literatura e cultura antiga em geral.

Falamos aqui de uma modernidade que de Cervantes à Kant se perguntava pelos limites da razão e até onde ela iria parar?⁷⁷ Kant nos mostrará, por exemplo, que somente a coação política poderia afugentar a razão, tal como ele respondeu à pergunta

⁷⁶ FOUCAULT, M. *Nietzsche, Freud e Marx*. Porto: Anagrama, 1980, p. 10.

⁷⁷ Reproduzimos a pergunta kantiana : “Pois com que direito quer-se proibir a razão, a qual, de acordo com sua própria declaração, foi tão bem sucedida naquele campo, de ir mais longe no mesmo? E onde está, então, o limite em que ela tem de parar?” KANT, I. *O que quer dizer: orientar-se no pensamento?* In: BECKENKAMP, J. *Entre Kant e Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 25.

pelos limites da razão, a partir das pressões políticas e econômicas que historicamente limitam nossa capacidade de viver e pensar racionalmente:

...quanto e com que correção haveríamos de pensar, se não pensássemos como que em comunidade com outros, aos quais comunicamos nossos pensamentos e os quais nos comunicam os seus! Portanto podemos bem dizer que aquela força exterior que tira dos homens a liberdade de comunicar publicamente seus pensamentos também lhes toma a liberdade de pensar: a única preciosidade que nos resta ainda com todos os fardos burgueses, e somente pela qual se pode ainda encontrar remédio contra todos os males desse estado.⁷⁸

Inerente à liberdade de pensar subsiste a possibilidade de errar, ou melhor, a certeza do erro ao se investigar seja empiricamente, seja especulativamente os objetos. Mesmo os devaneios e descrenças são previstas por Kant, entretanto sem poderem diretamente por si suplantar a razão, uma vez que crescemos intelectualmente também nesses casos. Até mesmo a loucura, ou a razão seja em “desmesura” ou “exígua”, sem saber de seus limites - que em seus excessos ou carências se retira do meio em que coexiste a virtude -, desvelam a necessidade da autonomia da razão enquanto um direito socialmente estabelecido, jamais imposição do arbítrio autoritário, seja do devaneio ou da inteligência.

Somente quando intervêm no jogo as “autoridades”, ou forças exteriores à razão, é que a racionalidade não pode proceder, mesmo querendo subsistir “*independente das leis da própria razão*”⁷⁹. Kant denuncia a repressão, a ausência de liberdade da razão em decidir a partir de sua autonomia o seu próprio ser, inclusive de ser seu ocaso, ou seja, a libertinagem. Esta última, embora “deforme” a razão, alimentando devaneios e a imaginação, não elimina a liberdade da razão. O que na verdade impossibilitaria, segundo Kant, a liberdade de se efetivar, seriam os “obstáculos externos,” que atuariam como moinhos de ventos a impedirem o desenrolar do processo de educação de uma época, cuja didática é bastante diferente da educação burguesa, preocupada apenas com o sujeito particular que é bem mais fácil de ensinar.⁸⁰ Kant não

⁷⁸ *Ibidem*, p. 35.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 37.

⁸⁰ Trata-se de uma interessante comparação, feita pelo próprio Kant, entre um época e indivíduos singulares, de onde percebemos sua preocupação política com a educação da massa: “Portanto é bem mais fácil lançar esclarecimentos em sujeitos singulares através de educação: basta começar cedo a acostumar as jovens cabeças a esta reflexão. Mas esclarecer uma época é bastante moroso, pois encontram-se muitos obstáculos externos, que em parte proíbem e em parte dificultam aquela forma de

exclui nem a imaginação, nem o inconsciente, do processo racional, alertando-nos para os riscos inerentes à liberdade do pensar, que envolve tais dimensões subjetivas, bem como questões práticas e sociais, ao afirmar que a liberdade não pode se efetivar apartada da realidade política de uma época.

Ao propugnar pela educação da massa como único caminho para a superação de sua alienação e das injustiças que sempre recaem sobre ela, Kant enxerga a liberdade “conforme ao fim do melhor para o mundo”⁸¹, que somente pela socialização do saber se pode alcançar, atribuindo a morosidade de tal processo aos obstáculos políticos e econômicos que impedem tal democratização do saber de se efetivar. Agindo como D. Quixote, Kant parece entender que por trás dos moinhos de ventos existem sempre exércitos poderosíssimos; e mesmo que tais moinhos não passem de ilusão, apoiaria o pleno uso da racionalidade, que no exercício de sua liberdade, vivencia na prática os seus limites quando se depara com o irracional⁸².

Enquanto o burguês se limita a zombar dos devaneios de Quixote - como Marx faz questão de nos demonstrar -, não consegue esconder a vontade de poder que de sua petulância subjaz, denunciando a si próprio nesta inquirição em que submete as classes que se lhe opõe em geral. Não passando sempre de autopropaganda, o discurso burguês em geral é incapaz de refletir a sério os problemas sociais, desconfiando sempre de tudo sem nunca desconfiar de si. Por isso é desmascarado por Marx, que ao contrário da autopromoção burguesa, submete o quixotismo - inclusive o seu -, a uma metaforização aplicada, principalmente, a si próprio. À primeira vista deixa bastante suscetível o personagem de Cervantes, mas ao final desmascara a arrogância sem caráter do discurso burguês, e reafirma tanto Don Quixote, quanto o comunismo, em oposição aquela dissimulação que antes estes eram acusados, e que agora recai sobre o acusador.

Ciente das armadilhas ideológicas do discurso preconceituoso burguês, nem Marx, nem o proletariado, se oporiam em ser submetido a questionamentos, seja de qual classe viessem, pois assim como o proletariado é a única classe universal por

educação”. KANT, I. *O que quer dizer: orientar-se no pensamento?* In: BECKENKAMP, J. *Entre Kant e Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p 37.

⁸¹ *Ibidem*, p. 38.

⁸² Segundo Galvano della Volpe: “A debilidade deste moralismo kantiano, deste purismo ético, não reside verdadeiramente onde a viu a tradição ética pós-kantiana, romântica, e auto-denominada histórico-dialética, de Schiller a Croce. Não reside (para nos determos na objeção mais corrente) num rigorismo moral, num abstracionismo, que sacrificaria o indivíduo, a paixão, o “concreto” hedonístico. Nisto está, quando muito, o seu mérito histórico, enquanto corretivo interior ao iluminismo, cujo princípio do *separe aude*, ou “tem a coragem de te sevires da tua inteligência”, aquele moralismo desenvolve coerentemente até às últimas consequências”. VOLPE, G.D. *Rousseau e Marx – a liberdade igualitária*. São Paulo: Edições 70, 1982, p. 24.

excelência, Marx também sempre pautou sua vida a duvidar de tudo, inclusive de si. Ao estabelecer o conhecimento científico, a filosofia, a poesia, em suas tentativas de compreender o mundo - rejeitando a ética e o humanismo burguês da bela alma com que se encobrem a ânsia capitalista que a tudo deseja devorar -, Marx demonstra-nos que as contradições entre o interesse universal e o interesse particular não se resolve a partir da atomização do sujeito; tampouco através de um macrosujeito absoluto, mas tão somente por meio de uma transindividualidade de um sujeito prático, que através da luta de classes contra a reificação do trabalho procura superar os antagonismos não só entre o indivíduo e a sociedade, mas inclusive do indivíduo em torno de si, de sua personalidade.

2.1 Dialética da Suspeita ou Suspeita da Dialética?

Foi através do estudo das técnicas de interpretação que perpassaram diversos períodos da história da civilização humana, que Michael Foucault conseguiu amalgamar, em um único roteiro teórico, a discussão em torno do caráter hermenêutico inerente às idéias de três grandes pensadores, cujos nomes intitulam uma obra do filósofo francês: *Nietzsche, Freud e Marx*⁸³. Suspensos a partir da modernidade, com o advento das críticas principalmente de Bacon e Descartes,⁸⁴ outros sistemas de interpretações parecem ressurgir, situando-nos “ante uma possibilidade de interpretação por fundamentarem de novo a possibilidade de uma hermenêutica”.⁸⁵ Nesse sentido Foucault coloca para si a seguinte questão:

Interrogo-me se não se poderia afirmar que Freud, Nietzsche e Marx, ao envolverem-nos numa interpretação que se vira sempre para si própria, não tenham constituído para nós e para os que nos rodeiam, espelhos que nos refletam imagens cujas feridas inextinguíveis formam o nosso narcisismo de hoje.

O debate em torno da relação entre tais filósofos passa a ter um certo destaque no cenário cultural europeu, principalmente a partir da segunda metade do século XX, estabelecendo importantes releituras das obras de tais pensadores, tendo muito destaque as “bifurcações” e “amalgamas” entre as idéias de Marx e Freud. As possíveis congruências e especificidades existentes entre tais filósofos, inspiraram Paul Ricouer a designar Marx, Nietzsche e Freud de *Mestres da Suspeitas*, e mais que isso, o levou a desenvolver metodologias de investigações a partir da interligação de elementos em comum entre tais pensadores. No que concerne ao pensamento marxiano, defenderá a idéia de uma dialética da suspeita, possível de se entrever nas obras de Marx, baseada no entrelaçamento da capacidade hermenêutica de que Foucault já vislumbrara, com o

⁸³ Foucault, M. *Nietzsche, Freud e Marx*. Porto: Anagrama, 1980.

⁸⁴ Segundo Foucault, remonta ao século XVI, o sistema de interpretação baseado na semelhança, que será criticado por Bacon e Descartes, e que servirá de base para a fundamentação do sistema de interpretação no Século XVIII, sistema a que pertencemos ainda hoje segundo o filósofo francês: “Para entender que o sistema de interpretação tenha fundamentado o século XIX, e como consequência, a que sistema de interpretação pertencemos todavia, parece-me que seria necessário acudir-nos de uma referência passada, por exemplo, que tipo de técnica pôde existir no século XVI. Naquela época, o que dava lugar à interpretação o que constitui simultaneamente o seu plano geral e a unidade mínima que a interpretação tinha para trabalhar, era a semelhança. Aí, onde as coisas se assemelhavam, aquilo que isto se parecia, algo que desejava ser dito, e que podia ser decifrado; sabe-se o suficiente do importante papel que a semelhança desempenhou e todas as nações que giram como satélites à sua volta, na cosmologia, na botânica e na filosofia do século XVI”. In: Foucault, M. *Nietzsche, Freud e Marx*. P. 7-8. .

⁸⁵ *Ibidem*, p. 9.

potencial crítico da dialética materialista de Marx, tomando principalmente os *MEF* como importante fonte para desenvolver tal proposta metodológica.⁸⁶

Foucault considera os próprios textos econômicos de Marx como uma forma de interpretação, sem necessariamente reivindicar a dialética para dar um caráter consistente à hermenêutica marxiana, sendo o próprio *Capital* um exemplo desse modelo de interpretação.⁸⁷ Dessa perspectiva de Foucault, extrai-se a noção de que o pensamento de Marx estaria bem mais próximo do estruturalismo e da contemporaneidade, do que da dialética ou da filosofia moderna, como pretendera aproximar a interpretação de Ricoeur.

Indagado sobre o tom depreciativo que a décima primeira tese sobre Feurbach ensejaria ao separar interpretação e ação, Foucault aponta as análises econômicas de Marx como um ponto de intersecção entre agir e interpretar⁸⁸. Designando tais análises de economia política, e não de crítica da economia política, acreditamos que esta última opção certamente fragilizaria, ou se contraporia, ao fio condutor de tal linha de argumentação, que tenta distinguir politicamente as *Teses sobre Feuerbach* e *O Capital*, além de que, uma vez recordando as desconfianças de Marx contra a própria natureza de interpretação da economia política,⁸⁹ e da filosofia em geral, Foucault prefere distorcer o pensamento de Marx, para não ter que revelar o equívoco sobre o qual estava baseado seu próprio argumento.

⁸⁶ Em *O Marxismo de Marx*, Raymond Aron nos fornece importantes elementos para uma compreensão da discussão epistemológica do pensamento de Marx, tanto das fontes dessa teoria, quanto da metodologia que o marxismo enseja. In: ARON, R. *O Marxismo de Marx*. São Paulo: Arx, 2005.

⁸⁷ Foucault associará *O Capital* a outros modelos de interpretação que se assemelham enquanto forma de ruptura com o modelo precedente de tipo cartesiano, por exemplo: “No primeiro volume do *Capital*, textos como o Nascimento da tragédia, A Genealogia da Moral, a *Traumdeutung*, situam-nos de novo ante técnicas interpretativas. E o efeito de seu impacto, o gênero de ferida que estas obras produziram no pensamento ocidental, deve-se provavelmente ao fato de terem significado para nós o que o mesmo Marx qualificou de hieroglíficos”. Foucault, M. *Nietzsche, Freud e Marx*. p. 10.

⁸⁸ Reproduzimos a resposta de Foucault a Boehm: “Já esperava que me opusesse essa frase de Marx. Mas de qualquer modo, se o senhor se remeter “a economia política, notara que Marx a utiliza sempre como uma maneira de interpretar. O texto sobre a interpretação diz respeito à filosofia e ao fim da filosofia. Porém a economia política, tal como a entende Marx, não poderia constituir uma interpretação, que não fosse condenável, porque poderia tomar em conta a mudança do mundo e a interiorizaria num certo sentido?” Foucault, M. *Nietzsche, Freud e Marx* p. 23.

⁸⁹ Nesse sentido, tal resposta de Foucault é tão embarçosa que causa estranhamento até a um pós-moderno como Vattimo, que ao perceber a inconsistência Foucault se contrapõe com a seguinte pergunta: “Se comprehendi bem, Marx deveria ser classificado entre os pensadores que, como Nietzsche, descobrem a infinitude da interpretação. Estou perfeitamente de acordo com você quanto a Nietzsche. Porém, não haverá em Marx, necessariamente uma meta final? Que quererá dizer infra-estrutura senão que deve considerar-se como base? Foucault responde da seguinte forma: “quanto a Marx, não somente não revelei a minha idéia a acerca dele. Tenho inclusivamente medo de, todavia, não a poder revelar. Pense porém no *Dezoito Brumário*, por exemplo: “Marx não apresenta nunca a sua interpretação como interpretação final. Sabe perfeitamente e disse-o, que se poderia interpretar a nível mais profundo ou a nível geral, e que não há explicação que se situe à superfície do solo”. Foucault, M. *Nietzsche, Freud e Marx*. p.25-26

Diante disso, acreditamos que a inversão materialista de Marx não se refere apenas a uma inversão metodológica em que se manteria intacto o “prestígio” da dialética conferido pelo hegelianismo. Trata-se muito mais de um “corte” epistemológico diante da filosofia precedente, a medida que inverte a posição da própria dialética diante o real, ao invés de submeter o real à lógica da idéia.

Outrossim, a suspeita da dialética não representa um desprezo por esta, mas a submete à lógica do objeto, e não o objeto à lógica da dialética, perfazendo um novo itinerário em que a dialética passa da condição de um sujeito absoluto à condição de um objeto a ser estudado, pois se a prática é o critério da verdade, a dialética não pode ser uma exceção: “Não só no pensar, portanto, mas com todos os sentidos o homem é afirmado no mundo objetivo”⁹⁰. Por isso se faz necessário questionar o que representa método da suspeita proposto por Ricouer, ou o sentido que assume a interpretação enquanto método que Foucault acredita haver na obra de Marx. Suspeitariam também acerca de si, sem contudo cair no velho círculo vicioso do ceticismo - uma vez que estão em jogo aqui discussões práticas, políticas e existenciais – que sempre cai num niilismo? Ou enveredam na suspensão abstrata de juízos metafísicos, propostos pela dúvida metódica, cujo resultado nega a própria dúvida uma vez que esta não pode duvidar de si mesma? Não haveria já na afirmação cartesiana do *ego* a dúvida enquanto o mundo em si, constituindo a certeza do mundo um tipo de suspeita que sempre duvida de si?

Este rico debate, que certamente os *MEF* ajudaram a “esquentar”, uma vez que abriu caminho para um aprofundamento do sentido da dialética em Marx, teve seu valor histórico-político inegável, suscitando por exemplo, sérias suspeitas em torno dos “aparelhos soviéticos de estado”. Ao invés da obsessão metafísica pela dialética do reconhecimento, vemos da teoria marxiana desabrochar uma dialética da suspeita, que desmascara o estranhamento e não se satisfaz com a alienação em que estamos imersos. Certamente contribuiu bastante o procedimento de inversão tão empregados nos textos jovem-marxianos, que impulsionam a desconfiança em relação a si próprio, ou seja, para com a dialética e com o próprio ato de suspeitar, promovendo um tipo de *cogito* que nos incita o tempo todo a questionar - a partir, inclusive, de outros parâmetros que não o da pura lógica e da abstração. Ao se relacionar criticamente consigo mesmo, atitude que Marx desconhece no jovem hegelianismo, uma vez que estes mantêm um

⁹⁰ MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. p. 110

“comportamento totalmente acrítico consigo mesmo”⁹¹, o marxismo se configura enquanto uma teoria crítica que não se abala, mas ao contrário, se fortalece ao ser criticado também. Há bem mais racionalidade nessa visão marxiana que no próprio racionalismo cartesiano; consegue ser mais crítico que o criticismo kantiano; bem mais dialético que a dialética hegeliana; daí o marxismo justifica-se enquanto “filosofia insuperável de nosso tempo”, porque nele a crítica não exita em superar a si mesmo continuamente, até que “passa-se da arma da crítica à crítica das armas”⁹², ou seja, que a crítica ou a filosofia se realize materialmente.

A descoberta marxiana segundo a qual o grande mérito de Hegel ou o seu grande legado, estria mais naquilo que ele não falou, no lado inconsciente de sua filosofia, do que na sua vasta produção filosófica, nos habilita a uma série de questionamentos, entre os quais, a importância do inconsciente para o pensamento de Marx, na medida que ele “antecipa” muitas das discussões que somente a partir da terapêutica freudiana vieram à tona - como a escola de Frankfurt com muito êxito conseguiu abordar. Desde 1843, quando redige a *Critica da Filosofia do Direito de Hegel*, Marx observa os elementos místicos, irracionais, inconscientes do sistema hegeliano. Ao apontar o lado instintivo, obscuro, e ilusório que, por exemplo, perfaz a tese hegeliana do poder soberano do princípio, justificada na hereditariedade que adjudicaria ao princípio a legitimidade de seu agir pessoal e de sua vontade, a crítica marxiana vislumbra uma implícita ou inconsciente conotação sexual em tal raciocínio:

A hereditariedade do princípio resulta de seu conceito. Ele deve ser a pessoa especificamente distinta de todo o gênero, de todas as outras pessoas. Qual é, então, a diferença ultima, precisa, de uma pessoa em relação a todas as outras? O corpo. A mais alta função do corpo é a atividade sexual. O ato constitucional mais elevado do rei é, portanto, sua atividade sexual, pois por meio dela se faz um rei e da continuidade a seu corpo. O corpo de seu filho é a reprodução de seu próprio corpo, a criação de um corpo real.⁹³

No entanto, apesar do tom irônico da hermenêutica marxiana em torno dessa questão “específica” da figura do princípio na *Filosofia do Direito de Hegel*, Marx consegue desvelar mais um equívoco decorrente das contradições do sistema hegeliano, produzido pelas obnubilações que decorrem do sistema idealista, concebendo tais

⁹¹ MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. p. 117.

⁹² MARX, K. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005, p.156.

⁹³ *Ibidem*, p. 60.

elementos irracionais sem emprestar-lhes conotação pejorativa. Ao contrário, considera os como a principal herança de Hegel. Insiste ele em tratar o lado misterioso dessa filosofia com seriedade e rigor analítico, isto é, como o único elemento crítico do pensamento de Hegel.

O legado teórico de Hegel é visto por muitos como um divisor de águas em relação ao desenvolvimento do pensamento marxiano, consistindo numa das principais razões para a divisão da obra de Marx entre duas fases distintas, tal como se convencionou denominar através da expressão althusseriana do corte epistemológico. Nesse ponto se verificaria uma fase de juventude, demarcada pela produção anterior às *Teses Sobre Feuerbach*, e a fase de maturidade representada pelos escritos posteriores à *Ideologia Alemã*. Entre uma fase e outra Althusser detecta um período de transição em que se alicerçaria o caminho do Jovem Marx rumo a um comunismo realmente marxista, distanciando-se dessa forma dos resquícios ideológicos burguês, e consequentemente da própria filosofia hegeliana.

Contudo, sabemos que o próprio Althusser identifica em sua compreensão acerca da evolução teórica de Marx certo vício teoriscista,⁹⁴ o que nos leva a questionar os aspectos ideológicos de tal desvio. Caberá-nos, portanto, desvendar o caráter social de tal crítica e autocrítica para, em seguida, podermos avaliar o teor dessa análise em torno da relação entre Hegel e o pensamento de Marx em geral, haja vista ter ficado bastante clara a confusão estabelecida entre os aspectos gerais da teoria althusseriana em detrimento da relação entre o todo e as partes constitutivas da filosofia marxiana, incluindo aí as influências teóricas que recaem sobre esta última.

Tal discussão em torno do itinerário teórico de Marx viera à tona principalmente na primeira metade do século XX, com a publicação de obras como os *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, *Teses Sobre Feuerbach* e a *Ideologia Alemã* até então desconhecidos, perpassando as décadas subseqüentes. Esse fato ocorre devido ao grande interesse que tais escritos provocara entre os intérpretes do marxismo, fundamentalmente por conta das implicações políticas inerentes ao confronto de tais obras com a conjuntura política e ideológica da época em que foram editadas. Para ilustrar tal cenário, basta lembrarmos que Lukács, o primeiro “a reviver o humanismo de Marx”,⁹⁵ na opinião de Erich Fromm, fora obrigado pelo Partido Comunista da União Soviética a uma confissão pública de seus erros, justamente por introduzir uma

⁹⁴ ALTHUSSER, L. *Posições I*. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1978. p. 91.

⁹⁵ FROMM, Erich. *Conceito Marxista do Homem*. Zahar Editores: Rio de Janeiro, 1975, p. 72.

releitura da teoria marxiana sem desprezar sua relação com o hegelianismo - ou com as categorias metafísicas utilizadas por Marx principalmente em seus textos juvenis. Nesse sentido, os *MEF* foram muito importantes na remoção das “crostas das ortodoxias” que persistiam em retardar “a hora propícia para o despertar das virtualidades há muito desprezadas ou ignoradas”⁹⁶ no movimento marxista internacional, tal como assinala Daniel Bensaïd, em seu livro *Marx, O Intempestivo*, ao referir-se a necessidade de se reverter o cenário asfixiante que mina o movimento comunista quando hegemonizado por vertentes dogmáticas.

Dessa forma, mais que um divisor de águas, percebemos que o pensamento de Marx desenvolve-se a partir da forma com que ele interpreta, dialoga e se confronta com seus interlocutores. Por este ângulo, não faz sentido a tese segundo a qual o Jovem Marx não passaria de um comunista não marxista, tal como propusera Althusser, apenas pelo fato de haver mais explicitamente nessa fase da teoria marxiana, uma referência direta às fontes de seu pensamento. Ao lado de Feuerbach, Hegel exerce uma importante influência sobre a filosofia de Marx. A recusa de tal constatação - que vimos transcorrer explicitamente na ex-União Soviética, após a morte de Lênin (o debate sobre a necessidade ou não da leitura de Hegel para a compreensão do marxismo enquanto questão de estado) - não passa de uma compreensão irrefletida que gera por si mesma uma conclusão oposta e equivocada: o questionamento acerca da retomada do papel revolucionário da obra de Hegel e se tal conteúdo revolucionário teria se esgotado ou não com a leitura crítica de Marx.

Destarte, não é fácil definir a relação entre Hegel e Marx a não ser que se queira repetir as soluções simplistas de certos setores, incluindo aí as posições do marxismo ortodoxo, bem como os arroubos escolásticos que se jactam em postular a superioridade especulativa face ao conteúdo da filosofia da práxis e seus efeitos históricos, fechando os olhos para uma verdade latente na filosofia de Hegel e que Marx apenas tornara mais clara, tal como escreve Michael Löwy: “a Aufhebung do conflito entre a existência individual sensível e a existência genérica dos homens é a emancipação humana”.⁹⁷ Em última análise Hegel defende a emancipação humana, porém isto não basta, é o que nos mostrará Marx em toda sua trajetória e não apenas em sua fase de “maturidade”. Se por um lado Hegel “emprestou” importantes subsídios à trajetória de Marx, esta dívida parece ser bem mais que “quitada” ou “retribuída,” à medida em que sem as análises

⁹⁶ BENSAID, D. *Marx, O intempestivo*. São Paulo:1995, p. 15.

⁹⁷ LOWY, M. *A Teoria da Revolução no Jovem Marx*. Petrópolis: Vozes, 2002.

de Marx a filosofia de Hegel não teria a mesma dimensão política, utópica e social; e isto certamente deve custar bastante aos hegelianos, principalmente os de direita, que sempre trataram abstratamente o pensamento filosófico, principalmente o de Hegel, evitando uma relação consistente com a vida concreta e a história dos homens.

Remonta à tese de doutorado de Marx a perspectiva segundo a qual os fundamentos da filosofia hegeliana não tinham sido suficientemente apreendidos pela geração filosófica de então, para que em seguida se pudesse desenvolver uma crítica consistente a este sistema. Ao comentar tal tese de doutorado, Flickinger observará que ele teria conseguido demonstrar a modernidade de Epicuro justamente por ter encontrado neste “a visão hegeliana quanto à constituição de uma teoria que toma como ponto de partida a autonomia e liberdade da consciência intelectual”.⁹⁸ Modernidade que a filosofia da época também não conseguira atingir, por faltar-lhe caminhos que certamente a filosofia de Epicuro poderia indicar. Entretanto, Marx já teria discernimento das contradições internas do sistema de Hegel, apontando o materialismo Epicurista como suporte da crítica à *Fenomenologia*. Esta era uma forma de reivindicar ao hegelianismo uma coerência que o próprio Hegel não conseguira solucionar ao menos conscientemente:

Por um lado, [sustenta Flickinger] a filosofia de Hegel do direito tinha oferecido a descrição adequada das estruturas jurídicas pelas quais as relações sociais mediatizavam-se de modo abstrato, suportando assim a idéia igualmente abstrata da liberdade universal e abstraindo simultaneamente da repressão real e material dos indivíduos. Refletindo por outro lado, sobre a teoria dialética, tanto com respeito a Fenomenologia do Espírito, quanto à Ciência da Lógica, Marx fizera-se consciente de sua fundamentação na liberdade intelectual, representada ali, respectivamente, na autonomia do pensamento e na autoconsciência!”⁹⁹

Marx mantém desde seus escritos juvenis um posicionamento firme contra o conteúdo abstrato da dialética hegeliana, ao mesmo tempo em que procura imprimir certas modificações na forma de se enxergar as próprias categorias do sistema de Hegel: “A apropriação das faculdades objetificadas e alienadas do homem é, pois, em primeiro lugar, apenas uma apropriação que ocorre na consciência, no pensamento puro, isto é, em abstração”. Segundo Jorge Dotti, em seu trabalho acerca d’*A Crítica ao Universal*

⁹⁸ FLICKINGER, H-G. *Marx: nas pistas da desmistificação filosófica do capitalismo*. São Paulo, L&PM, 1985, p. 10.

⁹⁹ FLICKINGER, H-G. *Marx e Hegel. O porão de uma filosofia sócia*. São Paulo: L&PM, 1986, p.58.

Hegeliano em Marx e Stirne, “tudo isso significa que Marx parte da – digamos – ausência de científicidade do proceder hegeliano e conclui reconhecendo a involuntária capacidade do mesmo para oferecer a chave de acesso ao específico do presente.”¹⁰⁰

Acreditamos que o pensamento hegeliano aponta para uma esfera de discussão que não poderia fixar-se mais nos limites do idealismo alemão – algo detectado pelo próprio Marx – havendo sido Marx o principal observador dessa guinada iniciada por Hegel na história do pensamento filosófico que “inaugura a contemporaneidade racional do planeta”.¹⁰¹ Em contrapartida, como assinala José Arthur Giannotti, em seu livro *Certa Herança marxista*, o marxismo fora o grande responsável pelas “experiências mais radicais de reconstrução social”, construindo dessa forma “uma engenharia social capaz de reconstruir a sociedade por inteiro”. E nada disso seria possível sem a influência Hegel e do idealismo alemão em geral. Tanto o postulado da autonomia humana, quanto tais experiências de transformações sociais sempre constituíram demandas latentes as quais devem propender sempre os filósofos.

O chamado à transformação do mundo anunciado das *Teses sobre Feuerbach* reflete a aurora de um tempo a se construir em que a filosofia não pode ficar de fora. Marx evoca todos os filósofos a verter em práxis o pensamento, não apenas enquanto tarefa a ser executada por futuros pensadores, mas da própria filosofia historicamente edificada por milhares de gerações a reclamar sua realização. Ao invés de desprezar a filosofia de Hegel, ou mesmo a de Feuerbach – já que estamos falando das *Teses* – Marx nos mostra que uma filosofia não se encerra nos limites da interpretação, mas ultrapassa toda hermenêutica e exige se realizar. Nesse sentido, o hegelianismo representa um grande exemplo do desejo oculto que perpassa as filosofias, uma vez que estas também são produzidas como resultado de nossas emoções. Assim como é no interior do homem que nascem os sentimentos, a reflexão filosófica também surge dessa nossa interioridade e, por isso, convive e se insere no plano de nossa existência sentimental. Nesse sentido, Marx procura resgatar uma afetividade pelo pensar, demonstrando-nos que na filosofia também há sentimentos ocultos, sem encarar a reflexão teórica como um estágio de superação dessas emoções, nem circunscrevendo estas últimas apenas aos limites do mundo da representação, no sentido hegeliano do termo.

¹⁰⁰ DOTTI, J. A *Crítica ao Universal (das Allgemeine) hegeliano em Marx e Stirner*. In: *Filosofia Política*. Série III, N. 5. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2003, p. 17.

¹⁰¹ GIANNOTTI, J. A. *Certa Herança Marxista*. p.8.

Por mais que se pretenda destruir os edifícios teóricos da dialética em geral, em especial aqueles arquitetados por Hegel e Marx, percebemo-os firmes, ao menos se comparados com alguns edifícios símbolos do capital financeiro internacional. O marxismo não pode nivelar-se a um procedimento rivalizante de disputa teórica, seja com o hegelianismo, ou com qualquer outra filosofia, transformando numa concorrência a capacidade de se compreender o real. Saber avaliar ideologicamente a situação de determinada teoria face à luta de classes é uma questão política, qualitativa, que os operários fundadores da resistência histórica contra o capital nos tem ensinado mais do que aprendido com os intelectuais. Dessa forma, Marx não tinha nenhum problema em estudar e aproveitar as descobertas científicas advindas dos mais diversos segmentos da sociedade – como apreciava obras artísticas a partir de critérios estéticos e não apenas políticos.

Ao debruçar-se sobre o pensamento de Hegel, Marx pretendeu desvelar os elementos críticos imersos em tal sistema filosófico idealista e desvendar os mistérios de um pensamento cujas respostas não se encontram menos ocultas que seus segredos, e que apenas autosuplantando-se, uma vez que a *Fenomenologia do Espírito* suplanta o ponto de vista hegeliano, demonstra conter “ocultos todos os elementos da crítica”.¹⁰² As chaves dos mistérios da filosofia hegeliana não descerram apenas o conteúdo oculto do hegelianismo, mas aduzem à filosofia como um todo, dizendo respeito a um movimento que é “ainda acrítico em Hegel”, mas que também ainda não fora superado pelos críticos do hegelianismo em geral, como observa Marx nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* :

A falta de consciência sobre a relação da moderna crítica com a filosofia hegeliana em geral e com a dialética em particular era tão grande, que críticos como Strauss e Bruno Bauer, o primeiro completamente, e o segundo em seus Sinópticos onde, ele, frente a Strauss, põe a “consciência-de-si” do homem abstrato no lugar da substância da “natureza abstrata”), e mesmo ainda em “Cristianismo desvelado”, estão, pelo menos em termos potencias, totalmente constrangidos no interior da lógica de Hegel. Assim, diz-se, por exemplo, em “Cristianismo desvelado”.¹⁰³

¹⁰² Segundo Marx: “A *Fenomenologia* é, por isso, a crítica oculta, em si mesma e ainda obscurae mistificadora; mas na medida em que ela retém o estranhamento do homem – ainda que também este último apareça apenas na figura do espírito -, encontram-se nela ocultos todos os elementos todos os elementos da crítica, muitas vezes preparados e elaborados de modo que suplantam largamente o ponto de vista hegeliano. MARX, K. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. p. 122.

¹⁰³ MARX, K. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. p. 115.

Mesmo Feuerbach, único segundo Marx a encarar seriamente a dialética de Hegel, embora tenha conseguido ao criticar o hegelianismo, destruir o embrião da velha dialética, só o conseguiu porque efetuou “*descobertas importantes*” no próprio interior da dialética hegeliana. Dessa forma, o sistema de Hegel não se resume ao idealismo de sua filosofia, até porque as premissas da superação do caráter abstrato de sua dialética já encontram-se também em Hegel, como Marx expõe:

A ‘*Fenomenologia*’ é, por isso, a crítica oculta (*verborgene*), em si mesma ainda obscura e mistificadora; mas na medida em que ela retém (hält fest) o estranhamento do homem – ainda que também este último apareça apenas na figura do espírito -, encontram-se nela ocultos todos os elementos da crítica, muitas vezes preparados e elaborados de modo que suplantam largamente o ponto de vista hegeliano.

Ora, ao superar o ponto de vista do próprio Hegel, não há porque não imaginar a *Fenomenologia* enquanto pensamento à frente de seus próprios críticos, inclusive de Feuerbach, haja vista que para Marx, ele só consegue esclarecer a dialética hegeliana e conceber criticamente tal sistema a partir de premissas hegelianas. Nesse sentido, ao não detectar enquanto algo superado, os resquícios idealistas que persistiam em influenciar negativamente a realidade política e social de então, os *MEF* anunciam a urgência de se preparar os fundamentos filosóficos que não se abstraiam do contexto revolucionário do período que começava a se agitar e que tinha no movimento filosófico uma importante expressão.

Ao tratar do fim da filosofia clássica alemã, Engels define a dialética enquanto tarefa do pensar em contraposição à maneira precedente de se conceber o trabalho filosófico. Dessa forma, é preciso entender as raízes dessa relação do marxismo com a dialética. Defendemos a tese segundo a qual a defesa marxiana da dialética deveu-se antes de mais nada, ao fato de uma investida do próprio Marx contra os críticos de Hegel conhecidos como os jovens hegelianos, inclusive contra Feuerbach. Há indícios, contudo, de que no ano anterior - em 1844 - Marx já elaboraria as bases dessa cisão, ao contrário de que muitos estudiosos imaginaram. Esses analistas viam o primeiro meramente como discípulo do segundo.

A polêmica que Marx resolveu encampar decididamente, mesmo pagando o preço do isolamento, e que conteve posteriormente com a ajuda de Engels, teve um conteúdo político diretamente arraigado à luta ideológica do ciclo em que estava

diretamente inserido. A dialética foi, antes de tudo, usada por Marx mais como uma arma de luta, do que propriamente enquanto um método filosófico. O próprio fato de Marx iniciar suas reflexões em torno do hegelianismo a partir da *Crítica à Filosofia do Direito de Hegel*, em especial em relação ao estado, parece propor-nos as verdadeiras intenções de Marx em relação à dialética: um valioso instrumento de luta política, capaz de desmascarar a cristalização das contradições tanto dos sistemas idealistas, quanto do anti-hegelianismo nascente. Com isso pôde agitar ainda mais o contexto conturbado da época, ultrapassando as soluções simplistas dos jovens hegelianos, o que dava ao pensamento de Marx a força de uma poderosa artilharia capaz de atingir inúmeros alvos em um só tempo.

2.2 Do desocultamento do criticismo hegeliano à crítica oculta a Feuerbach nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*

A intenção de interpretar criticamente a dialética idealista nos *MEF*, ou de se contrapor à dialética acrítica de Hegel e dos jovens hegelianos, demonstra os esforços de Marx em forjar sua independência diante do hegelianismo e da moderna crítica alemã,¹⁰⁴ inclusive de Feuerbach. As constantes referências à necessidade de se elaborar uma crítica da dialética, que permeiam várias passagens dos *MEF*, ao lado do constante procedimento da inversão das categorias filosóficas em geral, demonstra o interesse de Marx em ampliar seu horizonte epistemológico. Algo que para Lukács representaria uma nítida insatisfação marxiana em relação à dialética enquanto método, possibilitando uma guinada rumo a um novo horizonte teórico, que o filósofo húngaro denominara de “ontologia do ser social”.¹⁰⁵

Ao apontar a acriticidade da dialética de Hegel, ao mesmo tempo que invoca a necessidade da crítica, Marx propõe uma superação da dialética antiga perfazendo, entretanto, uma crítica da própria dialética. Algo que muitos estudiosos inferirão como um retorno à teoria kantiana, uma vez que Feuerbach já iniciara tal interlocução e de certa forma teria influenciado, também nesse aspecto, o jovem Marx. A dialética, a partir de Marx, não goza mais daquele *status* outorgado pela filosofia de Hegel, de criadora do real, de fonte do efetivo. A dialética com Marx perde sua aura de mito fundador outorgada pelo idealismo.

A tentativa de uma superação não-dialética do hegelianismo, tal como fôra desenvolvida por Feuerbach, estaria muito aquém daquela suprassunção oculta que, por exemplo, subsistiria na *Fenomenologia do Espírito*. Somente a partir desses elementos críticos, ocultados pelo idealismo, se poderia “legitimar,” em certa medida, o pensamento de Hegel. Decorre daí a necessidade de inversão da dialética, que só poderia ser realizada mediante uma leitura crítica de Hegel, tal como nos explica Karl Marx, nos *MEF*: “Considerei o capítulo final do presente texto, a exposição

¹⁰⁴ Em vários momentos dos *MEF*, Marx denomina os jovens hegelianos de moderna crítica alemã.

¹⁰⁵ A identidade abstrata entre sujeito e objeto enquanto fundamento da dialética idealista sofre um duro golpe a partir de Marx, que ao inverter a dialética, não a aplicaria, segundo Lukács, ao ser em geral, como fizera Hegel. Antes de ser um método filosófico, a dialética seria um procedimento humanamente posto, a partir das relações de trabalho. Inspirado em Marx, Lukács assegurará que “jamais haverá a identidade ser social /ser natural, a identidade sujeito / objeto. Seu argumento é que essa relação entre ser social e a natureza permanecerá, sempre, uma base imprescindível do mundo dos homens.” LESSA, S. *O Mundo dos Homens – trabalho e ser social*. São Paulo: Boitempo, 2002, p 182.

(*Auseinandersetzung*) da dialética e da filosofia hegelianas em geral, extremamente necessário, posto que semelhante trabalho jamais foi realizado”¹⁰⁶.

Criticar, para Marx, não estaria muito distante do desvelamento das intenções e interesses encobertos por sistemas que se julgam não acometidos por nenhuma motivação de ordem pessoal ou econômica. A crítica desfaz as aparências e abstrações, descortinando o que há por trás destas, tratando-se de uma suspensão de juízo daquilo que muitas vezes não aparece sob a forma de juízo, ou seja, do inconsciente. Ao demonstrar os elementos críticos inconscientes do sistema de hegeliano, Marx desmascara a infalibilidade do idealismo que se jactava em compreender o real de forma absoluta, de forma que tais elementos ocultos destoaria, inclusive, do sistema elaborado por Hegel.

A retomada crítica da dialética não pode ser abstraída da necessidade em superá-la, em efetivá-la na práxis, assim como toda filosofia só tem razão de existir em função de sua realização prática. Nesse sentido, Marx empreendeu primeiramente uma crítica da dialética idealista através de sua *Crítica à Filosofia do Direito de Hegel*, percebendo em seguida que: “... a crítica dirigida apenas contra a especulação, combinada com a crítica de diversas matérias particulares seria completamente inoportuna, refreando o desenvolvimento e dificultando a compreensão”¹⁰⁷. Por isso seria necessário um novo modo de proceder, diferente daquele aforístico de Feuerbach, que Marx considerava muito arriscado, por “produzir a aparência de um sistematizar arbitrário”¹⁰⁸, optando assim, por reunir num trabalho específico, a conexão do todo após desenvolver em “brochuras independentes a crítica do direito, da moral, da política, etc.”¹⁰⁹

Trata-se de uma ruptura não tão explícita, em torno das bases do pensamento feuerbachiano, anunciando a categoria da totalidade social enquanto novo ponto de partida para a crítica da abstração, a substituir aquela visão compartimentada que excluía a possibilidade de qualquer tipo de mediação. Segundo István Meszáros: “quase todas as observações feitas por Marx em suas Teses sobre Feuerbach, nos primeiros meses de 1845, podem ser encontradas nos Manuscritos de 1844, embora sem referências críticas explícitas ao próprio Feuerbach”¹¹⁰. Embora tal visão seja criticada por Celso Frederico, em seu livro *O Jovem Marx*, considerando-a inclusive como

¹⁰⁶ KARL, Marx. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. p. 20.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 19.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 19.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 19.

¹¹⁰ MÉSÁROS, I. Marx: a teoria da alienação. Rio de Janeiro: Zahar, 1981, p.213.

exagerada, não deixa tal autor brasileiro de perceber, nos *MEF*, uma ruptura anunciada entre Marx e Feuerbach, haja vista que

a tensão entre a ontologia materialista aí proposta e a influência persistente e residual da filosofia contemplativa de Feuerbach atinge um tal paroxismo que, sob pena de inviabilizar a coerência da reflexão marxiana, tornava urgente desembaraçar-se daquele materialismo passivo e paralisante. A ruptura com Feuerbach, portanto, está anunciada, mas ainda aguardando a oportunidade de sua efetiva consumação.¹¹¹

Não obstante, Marx dedicará grande atenção às entrelinhas do sistema hegeliano, desenvolvendo em 1844 sua *Crítica da Dialética e da Filosofia de Hegel em Geral*. Os elementos críticos, ocultos do sistema hegeliano, revelam que as análises de Feuerbach, embora importantes, não conseguiram detectar o núcleo da dialética idealista. Por isso, acreditamos não ser abrupto este processo que conduziria às transformações da visão de Marx em torno de Feuerbach dos *MEF* às *Teses Sobre Feuerbach*. Trata-se de algo que vinha paulatinamente sendo arquitetado por Marx desde 1843, e que já na sua tese de doutorado apresenta uma discussão em torno do materialismo que destoa do ponto de partida do materialismo feuerbachiano, resgatando autores antigos para, dessa forma, fundamentar sua visão em torno da constituição do real.

A “superioridade” do legado inconsciente de Hegel diante sua filosofia e de seus críticos, seria a prova cabal de que tal pensador precisava ainda ser compreendido e superado - tanto politicamente, quanto filosoficamente. E tal verificação marxiana acerca do hegelianismo não deve ser confundida com um retorno a Hegel, como observa Galvano Della Volpe, ao sustentar a independência metodológica de Marx já em 1843 e 1844: “Os primeiros escritos propriamente filosóficos, metodológicos, de Karl Marx são dois escritos póstumos, ditos de juventude, que se intitulam: *Crítica da Filosofia Hegeliana do Direito* e *Manuscritos Econômico-Filosóficos...*”¹¹²

Se os críticos em geral se debruçavam sobre o que Hegel havia explicitado em sua filosofia, Marx traz à tona os elementos implícitos da dialética hegeliana, mostrando que nem mesmo Hegel compreendera a si próprio. Apesar dos avanços de análises feuerbachianas, tal filosofia ainda não teria efetivado a compreensão do sistema

¹¹¹ FREDERICO, C. *O Jovem Marx: as origens da ontologia do ser social*. São Paulo: Cortez, 1985.p. 183.

¹¹² VOLPE, Galvano Della. *Rousseau e Marx – a liberdade igualitária*. São Paulo: Edições 70, 1982, p. 133.

hegeliano, pois demolira a velha dialética sem apresentar bases sólidas para o soerguimento do pensamento filosófico.

Dessa forma, podemos compreender os motivos dos esforços marxianos em empreender tal incursão na filosofia idealista para, a partir dela, demonstrar a urgência de uma supressão revolucionária, e não pacífica, da filosofia precedente. Vemos aí a coerência dos passos de Marx em seu itinerário teórico, atitude que certamente esteve presente em toda sua vida, e não apenas em sua teoria.

Diferentemente de Hegel, Marx não acredita que a dialética possa explicar a si própria. É necessário não apenas um retorno aos sentidos humanos, mas a transmutação desses sentidos, seu movimento real e histórico em contraposição ao movimento abstrato do puro pensar, de que o próprio Feuerbach ainda era refém,¹¹³ com seu materialismo ingênuo; um materialismo que contrapunha o objeto à qualquer processo de mediação. Diferentemente de Feuerbach, Marx parte da realidade objetiva. Não descarta a necessidade de uma supressão fincada na práxis, que se origina no objeto e dele não se distinga, para afirmar o próprio reconhecimento da objetividade, não enquanto uma *aufhebung* abstrata, nem tampouco de uma negação também abstrata da própria dialética.

O homem rico de necessidades e que tome até as últimas consequências práticofilosóficas esta condição, é o ponto nodal que desde os MEF Marx se contrapôs ao pensamento de Feuerbach, até isto ficar muito claro em 1845. É o momento que passa a denunciar a resignação feuerbachiana, sua vida e consciência tranqüila diante os graves problemas da época, e os vícios idealista de seu pensamento que não se separam de sua acomodação política. Se Feuerbach convoca um retorno aos sentidos, trata-se de um retorno limitado, estático, aquém e em contraposição à radical evanescência dos fenômenos em Hegel. Contrapõe-se a este último, contrariando-o imediatamente, mas não mediatamente, não o suprassumindo por meio do pensamento materialista, nem da prática comunista.

¹¹³ Referindo-se ao pensamento de Marx elaborado em 1843, Celso Frederico demonstrará que muito embora Marx tivesse recebido desde essa época um forte influencia do pensamento de Feuerbach, não deixa de assinalar a passividade da concepção feuerbachiana diante os problemas políticos e sociais da época: “O pensamento filosófico da época iria, portanto, cindir-se em torno da questão da natureza, do substrato autopropulsor, da realidade na filosofia de Hegel. As divergências se centralizariam nas teorias a respeito de Deus e do Estado. Foi justamente nos termos dessa discussão que Marx se baseou, na busca da autonomia doutrinária, na proposta de um desdobramento racional ativo do futuro, contraditoriamente, por meio de uma filosofia crítica, a de Feuerbach, que se dispunha antes à contemplação passiva do mundo do que à sua modificação ativa”. SAMPAIO, A. S. & FREDERICO, C. Dialética e Materialismo. Marx entre Hegel e Feuerbach. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2006.

Apenas a evolução histórica e humana de nossos sentidos, de nossa subjetividade, poderia superar o idealismo, por tratar-se de um movimento que resolveria na prática os antagonismos que antes não passavam de objetos da especulação. O erro de Feuerbach decorreria do fato de que, este não conseguira perceber que toda mediação deve sempre decorrer da própria evolução histórica dos homens, consistindo numa práxis que faz do homem sujeito, e não um resultado imediato, espontâneo sem uma mediação socialmente construída, como no caso do comunismo. O sentido marxiano de mediação e da supressão pode ser comparado ao de revolução, e representa um avanço não apenas perante a dialética antiga, bem como também em relação ao antigo modo de agir.

Por esses motivos, Marx considerará ingênuo e grosseiro o materialismo de Feuerbach, algo que certamente já se antevê nos *MEF*. O retorno aos sentidos não poderia excluir uma mediação pelo pensar que também brota em nós, enquanto determinação de nossa natureza e objetividade. Apenas assim se poderia destruir a velha *aufhebung* e instaurar em seu lugar a revolução ou a mediação comunista. Desde 1844, Marx ataca a filosofia, sem excluir a necessidade de um novo pensamento, humanamente posto, em diferença ao pensar abstrato e que consiga romper os limites da especulação idealista e de suas cisões:

“O filósofo – portanto, ele mesmo uma figura abstrata do homem estranhado – se coloca como a medida do mundo estranhado. Toda a história da exteriorização não é, assim, nada além da história da produção do pensar abstrato, do pensar absoluto, do pensar lógico, especulativo. O estranhamento, que forma, portanto, o interesse intrínseco dessa exteriorização e a supressão dessa exteriorização, é a oposição do em si e do para-si, de consciência e consciência-de-si, de objeto e sujeito, isto é, a oposição do pensar abstrato e da efetividade sensível ou da sensibilidade efetiva do interior do pensamento mesmo”.¹¹⁴

A necessidade de se interpretar Hegel não teria se extinguido com Feuerbach, e a prova disso é a própria disposição de Marx em anunciar e levar até as últimas consequências tal tarefa. Marx não tinha como negar os avanços produzidos por Feuerbach no campo da crítica ao hegelianismo. Contudo, já teria em 1844 conseguido perceber os limites de Feuerbach e embora não anunciasse explicitamente tal posição, esta se torna bastante evidente à medida que, de acordo com a lógica do próprio Marx,

¹¹⁴ KARL, Marx. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. p. 121.

precisamos está atento às intenções e pressentimentos que perfazem as entrelinhas do discurso filosófico. Marx talvez, até mesmo conscientemente, preferisse deixar para um momento ulterior seu confrontamento com Feuerbach, optando por criticar subliminarmente a teoria feuerbachiana. Dessa forma, Marx dá vida ao que é implícito e utiliza conscientemente tal prática como procedimento político e estratégico no interior da filosofia. Dessa forma, a hermenêutica não poderia escapar da dimensão política, uma vez que o oculto também reflete interesses, assim como o desocultar também é uma ação política.

Uma vez não havendo uma crítica consistente à dialética idealista, Marx compreendeu que não poderia se precipitar imediatamente na crítica ao pensamento de Feuerbach, isto porque, uma vez não possuindo os instrumentos necessários, tal como uma dialética materialista, certamente sabia que não poderia avançar. Não foi por acaso que, somente a partir de 1845, após ter desenvolvido as bases do materialismo dialético nos *MEF*, pôde daí em diante efetivar, como por exemplo, nas *Teses sobre Feuerbach* e na *Ideologia Alemã*, sua crítica tanto a Hegel, quanto a Feuerbach. Porém, não podemos nos esquecer que este processo se inicia antes mesmo de 1845, mas cuja data especificamente não podemos determinar.

Marx deixa claro sua insatisfação com a Moderna Crítica Alemã, por esta não ter levado a sério a dialética hegeliana – à exceção de Feuerbach -, uma vez que este último teria compreendido e triunfado sobre a velha filosofia. No entanto, este triunfar sobre a velha dialética, não representa a suplantação do hegelianismo; o próprio legado inconsciente de Hegel já havia permitido tal empreendimento, através da crítica implícita que haveria no sistema deste filósofo contra seu próprio idealismo. Marx apresenta estas contradições apontando os elementos progressistas da filosofia de Hegel enquanto sendo “preparados e elaborados de modo que suplantam largamente o ponto de vista do hegelianismo”¹¹⁵.

Marx não apenas conclama à desmistificação da dialética de Hegel, mas chama também atenção para fato de que a crítica a este filósofo se reveste de importância histórica e social. Isto o preocupava bastante, uma vez que a hostilidade e acriticidade com que o hegelianismo vinha sendo encarado pelos críticos de então, representava certamente um prenúncio de irracionalismo, cuja origem encontrava-se no próprio Hegel, e que seus detratores não faziam nada mais que o reproduzir. Algo muito

¹¹⁵ KARL, Marx. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. p. 122.

parecido com as críticas do comunismo rudimentar à propriedade privada, que acabava por reproduzir inconscientemente a lógica daquilo que imaginavam abolir.

Ao tomar para si o objetivo de criticar o sistema de Hegel, não se iludindo que os jovens hegelianos efetivara tal tarefa, Marx demonstra que embora Feuerbach tenha lançado as bases dessa crítica, não conseguira levá-la até o fim. Embora este tenha demolido o embrião da velha filosofia, Marx não admitia que os jovens hegelianos concebessem como ato realizado a superação do idealismo filosófico:

... após todas estas desopilantes administrações do idealismo prostrado sob a forma da crítica (do jovem hegelianismo), este também não expressou nem uma vez o pressentimento de ter de se explicar agora criticamente com sua mãe, a dialética hegeliana, e nem mesmo soube declarar alguma relação com a dialética feuerbachiana. Um comportamento totalmente acrítico para consigo mesmo.¹¹⁶

Como podemos perceber no trecho supracitado, Marx identifica Feuerbach com os jovens hegelianos. A atitude acrítica destes últimos para com a dialética feuerbachiana é definida, nos *MEF*, como “um comportamento totalmente acrítico para consigo mesmo.” Logo, fica bastante evidente a filiação de Feuerbach à dialética hegeliana, uma vez que esta seria a mãe do movimento jovem-hegeliano.

Dessa forma, a teoria marxiana demonstra que este retardamento da superação do hegelianismo representava uma falta de compreensão das demandas de uma época e que a filosofia não poderia ser um reflexo automático do espírito do tempo. Tudo isso vinha provocando inúmeros prejuízos, que não se circunscreviam apenas a este contexto específico da hermenêutica filosófica em torno da obra de Hegel, mas tinha implicações seríssimas para o próprio futuro do pensamento filosófico, impedido-o de intervir e transformar o mundo, uma vez que era hipostasiado pelo idealismo.

Segundo Herbert Marcuse, “a história do idealismo é a história da resignação em face do existente.”¹¹⁷ Advém dessa conclusão a urgência que Marx reivindicava em superar os métodos e práticas que se nutrem da abstração filosófica. Algo que realmente se confirmou na prática, dado o fato dessa discussão ter extrapolado os limites da academia, transpassando-se, ao adubar o terreno para as grandes transformações históricas da humanidade, para a colheita dos frutos históricos. Foi no terreno da práxis que verificamos a eficácia da crítica marxiana à *aufhebung* abstrata, pois não demorou

¹¹⁶ KARL, Marx. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*.p. 117.

¹¹⁷ MARCUSE, H. *Sobre o Caráter Afirmativo da Cultura*. São Paulo: Paz e Terra, 2004, p.13.

muito em vermos a teoria revolucionaria de Marx solapando importantes bases do capital.

Não fazia, portanto, sentido, imaginar que nas *Teses Sobre Feuerbach*, Marx chegaria a uma conclusão completamente oposta aos desdobramentos dos *MEF*, como imaginam alguns autores que atribuem demasiada influência de Feuerbach sobre a obra do Jovem Marx. Uma coisa é o fato dessa influência realmente existir e perpassar inclusive os textos de maturidade; outra é imaginar que em algum momento o pensamento de Marx se diluiu por completo nesta influência feuerbachiana, e que por conta disso, nos textos de juventude, nenhuma contribuição propriamente marxiana se poderia extrair.

Ao contrário, a relação que Marx privilegia com seus interlocutores nesse período denominado de sua juventude teórica, desvela uma enorme capacidade de formulação própria, ao mesmo tempo em que não despreza o adversário, como ocorre com o tratamento dado por ele tanto a Hegel, quanto à Feuerbach. Que nem Feuerbach, nem os jovens hegelianos em geral teriam, portanto, conseguido destrinchar todas as implicações do sistema de Hegel, é o que Marx tenta nos mostrar nos *MEF*, sinalizando para a urgência de tal tarefa. Esta conclusão constituiu um importante argumento contra os Jovens Hegelianos e contra o próprio Hegel também, servindo de base para sua tentativa de “ir além” e revolucionar a teoria à exemplo da realidade que se move através de revoluções. A filosofia de Marx não é simplesmente o espírito de uma época, mas o ar respirado por uma época que aspirava fazer da realidade aquilo que antes se imaginava com sendo privilegio apenas da filosofia. Em resumo, algo dotado de racionalidade.

As contradições do sistema de Hegel nos impele a que recorramos ao caroço dessa filosofia, seu núcleo racional: a dialética. Entretanto, tal núcleo encontra-se contaminado pelo idealismo, e não podemos reverter tal contágio exceto através do movimento da história, do materialismo socialmente forjado pela exteriorização humana através trabalho, capaz de engendrar socialmente nossa consciência, permitindo-nos resistir contra as tentativas de obnubilações de nossa realidade objetiva. Os sentidos humanos, a vida e a realidade concreta, engendraram a dialética e não o contrário. O absoluto de Hegel mascara o mundo sensível, e o mundo sensível não pode ser mais pensado pela via do absoluto hegeliano, que é a pura abstração em relação ao mundo concreto. É o mundo sensível que funda a dialética e a determina como procedimento de ação e como objeto humanamente fundado, posto.

Ao demonstrar que o homem projeta sua essência em um deus,¹¹⁸ Feuerbach propõe inverter essa essência alienada de si, para daí fazer na terra o paraíso que antes era monopólio dos céus. Porém, não aponta os caminhos para tal inversão, mas ao contrário, concebe a transformação do mundo como imanente ao próprio sofrer, cujas dores não impediriam o que existe de sentir “necessariamente um prazer, uma alegria em si mesmo,”¹¹⁹ tal como expõe em *A essência do Cristianismo*:

“Por isso, onde o sentimento não é repudiado e oprimido, onde sua existência é alimentada, como nos estoicos, aí já é também aceita a sua importância e o seu poder religioso, aí já atinge ele também o grau em que ele se reflete em si, em que pode se mirar em Deus como num próprio espelho. Deus é o espelho do homem.”¹²⁰

A este otimismo feuerbachiano, Marx contrapõe a ação comunista. Um dos fatores que habilitaram Marx a demonstrar em 1845, o quanto o pensamento de Feuerbach tinha de idealismo mascarado, situando este último aquém do próprio Hegel e do idealismo em geral, foi certamente este otimismo feuerbachiano. Enquanto Hegel conseguiu inconscientemente ultrapassar teoricamente a si, Feuerbach recuava para um materialismo conscientemente grosseiro, ou de um idealismo até certo ponto inconsciente – pelo menos até antes de Marx o ter desmascarado. Os próprios elementos críticos, antes ocultos na própria *Fenomenologia do Espírito*, superariam o ponto de vista do idealismo de Hegel, e o materialismo ingênuo de Feuerbach.

Feuerbach também se encaixaria na crítica que Marx faz nos *MEF*, segundo a qual, a moderna crítica alemã só se preocupava o mundo antigo, algo demasiadamente desproporcional na geração de filósofos de então, que em razão inversa a tal preocupação demonstravam seu mínimo interesse para os problemas reais que certamente mereciam uma maior atenção:

“A ocupação com o conteúdo do velho mundo, mundo cuja substância frustra o desenvolvimento da moderna crítica alemã, era tão violenta, que teve lugar uma completa relação acrítica sobre o método de criticar, e uma completa falta de consciência sobre a pergunta aparentemente formal, mas efetivamente essencial: o que fazer diante da dialética hegeliana”¹²¹.

¹¹⁸ FEUERBACH, L. *A Essência do Cristianismo*. São Paulo: Papirus, 1997. p. 107.

¹¹⁹ FEUERBACH, L. *A Essência do Cristianismo*. São Paulo: Papirus, 1997. p. 107.

¹²⁰ *Ibidem*.

¹²¹ MARX, K. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. p. 115.

É bastante latente o fato de que Marx distingue o conteúdo do velho mundo, do conteúdo da filosofia hegeliana. O velho mundo seria aquele dos resquícios escolásticos que permeavam as variadas discussões filosóficas de sua época, e que embora estivesse também presente na filosofia idealista, parecia ressurgir entre as novas gerações, enquanto a velha guarda filosófica comparada à juventude hegeliana, parecia sepultar tais influências. Dessa forma, fica bastante claro que Marx trata diferentemente a velha filosofia daquilo que há implícito na filosofia hegeliana. Ao referir-se à Filosofia de Hegel, enquanto mãe do movimento jovem-hegeliano, estende isto também à Feuerbach, e reconhece o fato de que Feuerbach a tenha tratado com seriedade e operado verdadeiras descobertas nesse campo de investigação, demonstrado que a superação da velha filosofia depende de descobertas ainda no interior do hegelianismo, e não será descartando tal filosofia, refutando-a, que se superaria a velha dialética:

“... após todas estas desopilantes administrações do idealismo prostrado sob a forma de critica (do jovem-hegelianismo), este também não expressou nem uma vez o pressentimento de ter de se explicar agora criticamente com sua mãe, a dialética hegeliana, e nem mesmo soube declarar alguma relação critica com a dialética feuerbachiana. Um comportamento totalmente acrítico para consigo mesmo. Feuerbach é o único que tem para com a dialética hegeliana um comportamento sério, crítico, e o único que fez verdadeiras descobertas nesse domínio, ele é em geral o verdadeiro triunfador (*Überwinder*) da velha filosofia. A grandeza da contribuição e a discreta simplicidade com que Feuerbach a outorga ao mundo estão em flagrante oposição à atitude contrária”.¹²²

Ora, se Feuerbach triunfa sobre a velha filosofia, deve-se ao fato de que este consegue efetuar descobertas na filosofia de Hegel, logo o hegelianismo não pode ser visto como algo meramente circunscrito ao terreno da velha filosofia, dessa forma, não podemos considerar este triunfar sobre a velha filosofia, como um triunfo sobre o hegelianismo. Marx anuncia não apenas a necessidade de se criticar Hegel, como também o próprio Feuerbach, e a si próprio, caso contrário se pagaria o preço do movimento jovem-hegeliano “tão acrítico para consigo mesmo”¹²³. Outra coisa importante a depreender-se daí é que, ao referir-se à superioridade de Feuerbach sobre a velha filosofia, não podemos encarar tal posicionamento enquanto uma superação efetiva do pensamento de Hegel, uma vez que Marx faz questão de manifestar a

¹²² MARX. K. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. p. 117.

¹²³ *Ibidem*, p. 117.

importância de se desenvolver descobertas dentro do hegelianismo, insistindo permanentemente na necessidade de se compreender sua dialética.

Ao expor resumidamente, no começo da *Crítica da Dialética e da Filosofia Hegelianas em Geral*, os objetivos desse capítulo ou parte dos *MEF*, percebemos a ausência de uma referência direta a Feuerbach, incluindo-o certamente no bojo do novo movimento crítico alemão, o que reforçaria ainda mais nossa posição, tanto de que há em Hegel muitos elementos que o situam além do que Marx considera velha filosofia, quanto ao fato de Feuerbach e os jovens hegelianos em geral, ainda não terem efetivado por completo a crítica do hegelianismo, justamente por ainda ocupar-se com o conteúdo da velha filosofia sem a ter superado por completo, como por exemplo, nem mesmo o que há de explicitamente conservador na obra de Hegel.

A moderna crítica alemã não passaria de hegelianismo disfarçado, dessa forma, tanto tal movimento acrítico quanto o hegelianismo seria o que haveria aparentemente de oposição à velha filosofia, mas que na prática representava sua conservação. Sendo necessário um grande esforço crítico para superar a situação, e não fórmulas simples, como as desenvolvidas pela jovem crítica da época. A juventude hegeliana estava “totalmente constrangido no interior da lógica de Hegel”¹²⁴, conclusão que Marx chegará a estender, em suas *Teses sobre Feuerbach* ao próprio Feuerbach, mas que nos *MEF* já é possível ao menos pressenti-la. Esse jovem-hegelianismo estaria inclusive atrasado em relação à Hegel por possuir uma relação acrítica sobre o método com o qual pretendem criticar e ao que pretendem superar, aparentemente distintos, mas que não passa de um só procedimento puramente abstrato, ou seja, de um hegelianismo acrítico que o próprio Hegel não conseguira disfarçar.

A relação que Marx procura estabelecer nos *Manuscritos* com suas fontes não se limita a introjeção de tais conhecimentos ao seu corolário teórico, mas uma relação crítica, em que procura estabelecer os alicerces de seu edifício teórico com bastante precaução e responsabilidade teórica, para somente dessa forma seguir os rumos de sua independência filosófica. Não apenas ao conamar o valor da crítica nos *MEF*, mas ao exercer a própria crítica nesse seu trabalho, vemos emergir no Jovem Marx os traços marcantes daquilo que há de melhor na tradição filosófica, manifesto em sua constante preocupação em guiar-se pela razão, ao mesmo tempo em que questiona a própria razão

¹²⁴ MARX. K. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. p. 116.

sem ser irracionalista, ou quando questiona o sujeito sem aniquilá-lo, e do mesmo modo que afirma Hegel negando-o, consegue criticar Feuerbach mesmo elogiando-o.

2.3 A Inversão Dialética do Materialismo de Feuerbach

Não é difícil perceber nos MEF que muito do que se apresenta sob o manto de elogios, tanto a Feuerbach, quanto a Hegel, constituiu o alicerce sobre o qual se ergueriam as bases teóricas que viriam forjar a independência teórica de Marx. Enquanto Feuerbach estava preocupado em dividir “o modo de produção” filosófico em dois tipos, o conservador e o reformista, anunciando a necessidade de se romper com o pensamento precedente, Marx se insurgia contra tal visão, apontando a necessidade de debruçar-se criticamente em torno da filosofia de Hegel, para daí tratar desta cisão - conservação e revolução -, no plano que realmente interessava, isto é, no terreno prático-político, e não simplesmente na esfera teórica, como propôs Feuerbach em 1842:

Uma nova filosofia que se situa numa época comum às filosofias precedentes é algo de inteiramente diverso de uma filosofia que incide num período totalmente novo da humanidade; isto é, uma filosofia que deve a sua existência apenas à necessidade filosófica como, por exemplo, a de Fichte em relação à kantiana, é uma coisa; mas uma filosofia que corresponde a uma necessidade da humanidade é outra coisa inteiramente diferente; uma filosofia que se inscreve na história da filosofia e só indiretamente, por meio dela, se relaciona com a história da humanidade é uma coisa; mas uma filosofia que é imediatamente a história da humanidade é outra coisa de todo diversa.¹²⁵

Embora não fale de uma transformação da teoria apenas do ponto de vista filosófico, pois nesse caso “encará-la-íamos de um modo demasiado restrito,”¹²⁶ Feuerbach considera ser possível, desde que amparado por determinadas condições históricas, suplantar o nexo causal da sistematização abstrata com a qual sempre foram perfiladas historicamente as idéias filosóficas. A partir daí, seria possível fazer progredir a marcha histórica do desenvolvimento filosófico, que seria a mesma do mundo concreto, acreditando assim superar a filosofia ou o tempo retrógrados, somente porque seria supérfluo tudo que a este velho procedimento se assemelhasse¹²⁷.

¹²⁵ FEUERBACH, L. *Necessidade de uma Reforma da Filosofia*. In: FEUERBACH, L. Princípios da Filosofia do Futuro. Lisboa: Edições 70, 1988, p. 13.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 13.

¹²⁷ Reproduzimos a posição de Feuerbach sobre o que ele denomina de novidade filosófica: “A necessidade de uma filosofia essencialmente nova brota ainda de que nós temos diante dos olhos o tipo já acabado da filosofia antiga. É, pois, supérfluo tudo o que se lhe assemelha”. FEUERBACH, L.

Segundo tal visão, a filosofia não teria como ponto de partida uma teoria especulativamente estabelecida, mas a vida, a realidade ou o ser, concretos. Algo que certamente inspirou as idéias de Marx. Por outro lado, ao depositar demasiada confiança no papel da filosofia e no seu potencial transformador da realidade, certamente difere bastante da teoria marxiana. Marx preferiu questionar a própria história, para não ter de encará-la enquanto um sujeito pressuposto, tal como Hegel e Feuerbach a conceberam, o que os conduziu a encontrar apenas “a expressão abstrata, lógica, especulativa para o movimento da história”¹²⁸ - tal como se expressa na concepção hegeliana do trabalho, ou na tentativa feuerbachiana em fundar uma filosofia que seja imediatamente a própria história da humanidade.

É bastante diferente o proceder marxiano ante os sistemas filosóficos. Ao invés de descartar, por exemplo, a dialética de Hegel, Marx propõe invertê-la, e com isso se torna bem mais independente do hegelianismo, do que aquele corte superficial - proposto por Feuerbach - em que facilmente as próprias “células” do local atingido cuidariam logo em regenerá-lo. Isto se torna latente na reforma filosófica proposta Feuerbach, em que anuncia que a filosofia devia se tornar uma religião mais religiosa do que as antigas filosofias sem nenhuma religião.¹²⁹ Marx, inversamente, propõe transformá-la em ciência.

Tomando como exemplo a inversão materialista da dialética de Hegel, que significa menos uma necessidade de um retorno a Hegel, que uma demonstração daquilo que se encontra implícito em seu sistema, podemos do mesmo modo dizer que, ao inverter nos *MEF* dialeticamente o materialismo de Feuerbach, o jovem Marx teria de ante mão, percebido os resquícios da dialética idealista implícita no pensamento feuerbachiano, uma dialética que ainda não era materialista. Dessa forma, torna-se

Necessidade de uma Reforma da Filosofia. In: FEUERBACH, L. Princípios da Filosofia do Futuro. Lisboa: Edições 70, 1988, p. 15.

¹²⁸ MARX. K. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. p.118. Marx se refere especificamente a Hegel, porém, acreditamos ser possível estender à Feuerbach, principalmente se tomarmos o que Marx escrevera sobre ele um ano depois destas palavras. E que se aplica perfeitamente – tais palavras citadas - à intenção de Feuerbach em fundar uma filosofia que seja imediatamente uma história da humanidade

¹²⁹ Vejamos a posição feuerbachiana em torno da relação entre filosofia e religião “a filosofia toma o lugar da religião; mas é justamente por isso que também uma filosofia totalmente diversa entra para o lugar da antiga. A filosofia prevalente não pode substituir a religião; ela era filosofia, mas nenhuma religião, era sem religião. Deixava fora de si a essência peculiar da religião, pretendia unicamente a forma do pensamento. Para substituir a religião, a filosofia deve tornar-se religião enquanto filosofia, deve introduzir-se em si mesma, de um modo a ela conforma, o que constitui a essência da religião, o que faz a vantagem da religião sobre a filosofia”. FEUERBACH, L. *Necessidade de uma Reforma da Filosofia*. In: FEUERBACH, L. Princípios da Filosofia do Futuro. Lisboa: Edições 70, 1988, p. 15.

latente que a inversão materialista da dialética engendrada por Marx se aplica tanto à Hegel, quanto ao próprio materialismo de Feuerbach.

Partindo dessa inversão materialista para analisar o pensamento de Feuerbach, Marx não contemporiza com a tese feurbachiana, segundo a qual, “a negação consciente funda uma época nova”¹³⁰ e que dessa negação se fundaria também uma nova filosofia. Contradictoriamente, ao descartar a transformação da filosofia apenas do ponto de vista filosófico, não resolvendo se a filosofia fundaria uma nova época, ou se uma nova época fundaria a nova filosofia, Feuerbach desloca para o plano da consciência e não da realidade social concreta, a força criadora de novidade que, segundo ele próprio afirma, advém da coragem em ser absolutamente negativo. Porém, compreendida sob este prisma meramente subjetivo, tal força negativa não passaria de uma “conservação sob a forma da negação”¹³¹.

Sendo assim, a inversão materialista proposta por Marx, estende-se para além de Hegel, ao perpassar também a crítica ao pensamento de Feuerbach. Trata-se, pois, de um desocultamento daquilo que se encontrava implícito sem renegar o papel ou o conjunto de elementos explicitados.eis por que tornou-se possível para Marx investigar, tantos as causas, quanto as consequências desse “jogo de espelhos.” É o que o cenário filosófico da época demandava elucidar.

Diante do exposto, acreditamos que a exegese de um texto não pode implicar numa total adesão aos seus desdobramentos por parte daqueles que se encontram na condição de intérpretes, muita embora numa interpretação não haja limites entre o texto e seu leitor, ou comentador. Isso devido ao fato de que toda interpretação é também uma interlocução que traz consigo deslocamentos, margens destoantes inerentes ao texto e ao leitor. Por isso, em relação às obras do jovem Marx, em que observamos uma intensa interlocução na leitura das obras por ele analisadas e estudadas, não podemos esperar daí uma finalização ou acabamento de seu pensamento, mas ao contrário, devemos enaltecer o rico processo experimental e anti-dogmático com que se debruça tão seriamente sobre as fontes que pretende criticar; justamente por proceder cientificamente, é que tal caráter experimental de sua obra nunca se esgotará. É por reconhecer o valor das fontes de seu pensamento que Marx não se incomoda em criticá-las, em utilizá-las para fins políticos e sociais, ao invés de desprezá-las.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 15.

¹³¹ FEUERBACH, L. *Necessidade de uma Reforma da Filosofia*. In: FEUERBACH, L. Princípios da Filosofia do Futuro. Lisboa: Edições 70, 1988, p. 14.

Experimentando-as relationalmente entre si, de modo cético e ao mesmo tempo recíproco, enquanto acúmulo dessas experiências sobre suas posições, e de seus posicionamentos sobre o experimentado, consubstanciado um processo social de conhecimento:

Posto que sou cientificamente ativo etc., uma atividade que raramente posso realizar em comunidade imediata com outros, então sou ativo socialmente porque [o sou] enquanto homem. Não apenas o material da minha atividade – como a própria língua na qual o pensador é ativo – me é dado como produto social, a minha própria existência é atividade social; por isso, o que faço a partir de mim, faço a partir de mim para a sociedade, e com a consciência de mim como um ser social.¹³²

Este procedimento marxiano é incompatível com a neutralidade, com a abstenção tanto política do indivíduo, quanto da individualidade na própria política -, e com o niilismo cético-dogmático que não enxerga a história humana enquanto unidade entre subjetividade e atividade. O ato de interpretar encontra eco também na produção científica ou intelectual, pois a ciência também é interpretação, um exemplo desse processo de exteriorização humana descrito por Marx.

Na inversão materialista da dialética de Hegel, Marx segue um caminho diferente da inversão feuerbachiana da relação entre sujeito e predicado, colocando a cisão entre capital e trabalho enquanto elemento causal da problemática do estranhamento humano, como podemos perceber através das seguintes palavras: “O estranhamento religioso enquanto tal somente se manifesta na região da consciência, do interior humano, mas o estranhamento econômico é o da vida efetiva – sua supra-sunção abrange, por isso, ambos os lados.”¹³³ Para Feuerbach, a inversão especulativa da relação entre essência humana e mundo sensível, constituía o núcleo da crítica ao pensamento alienado. Se o idealismo tomava a consciência como sujeito, e o mundo sensível enquanto predicado dessa essência subjetiva, Feuerbach acreditava poder superar tal alienação, ao propor teoricamente o mundo sensível como sujeito, e a consciência enquanto um objeto desse mundo empírico, sem fundamentar historicamente ou socialmente as bases dessa inversão: “Temos apenas de fazer sempre do predicado o sujeito e fazer do sujeito o objeto e princípio – portanto, inverter apenas

¹³² MARX. K. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. p. 107.

¹³³ *Ibidem*, 106.

a filosofia especulativa de maneira a termos a verdade desvelada, a verdade pura e nua”.¹³⁴

Entretanto, se a verdade é segundo esta concepção feuerbachiana, o empírico, o finito, uma vez que “a afecção precede o pensamento”¹³⁵ - e por conta disso apresenta a necessidade de inverter a filosofia idealista - , por que apenas alcançaríamos o empírico através da especulação? Como explicar o fato dessa mesma “especulação ou filosofia verdadeira nada mais ser do que a empiria verdadeira e universal”¹³⁶?

Deveríamos inverter a filosofia ou apreender os objetos tais como eles são por meio da ciência - da sensibilidade que não exclui a consciência genérica, os sentidos espirituais -, e não da especulação? Seguindo essa lógica do raciocínio de Feuerbach, deveríamos inverter a filosofia especulativa para ela se tornar o que já seria em essência, ou seja, o real enquanto efetividade, algo que Hegel já definira como sendo o racional.

Outra compreensão em torno dessa ambigüidade, mas que não a resolveria, seria admitirmos duas formas de especulações, uma falsa e outra verdadeira, a ser constantemente testada antes do objeto a se conhecer, numa condescendência cega com a especulação pura, como se nada, ou nenhum outro tipo de recurso pudesse estabelecer critérios mínimos de verdade, a não ser a própria especulação em torno da especulação, para que em cada caso particular, descobrissemos antes o tipo de especulação que haveria por trás deles, ou o que a idéia primeiro teria a dizer, para em seguida, após as benções da filosofia, encarar o objeto enquanto sujeito.

Trata-se de um retorno imaturo aos “limites racionais de Kant”¹³⁷, que Hegel pretendera ter vencido racionalmente¹³⁸, aos quais retorna Feuerbach irracionalmente. Imagina “o que uma vez é resolvido no entendimento deve por fim resolver-se também na vida”¹³⁹, como se a filosofia fosse a solução de todos os enigmas práticos ou teóricos como ele fez questão de frisar: “A filosofia nova é a resolução plena, absoluta, não contraditória da teologia na antropologia. Com efeito, é a solução da mesma não apenas,

¹³⁴ FEUERBACH, L. *Teses Provisórias para uma Reforma da Filosofia*. In: FEUERBACH, L. *Princípios da Filosofia do Futuro*. Lisboa: Edições 70, 1988, p. 20.

¹³⁵ *Ibidem*, 25.

¹³⁶ *Ibidem*, p. 25.

¹³⁷ FREDERICO, C. *Dialética e Materialismo – Marx entre Hegel e Feuerbach*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2006, p. 54.

¹³⁸ Segundo Celso Frederico: “Feuerbach volta exatamente de onde Hegel pretendera racionalmente a finitude e, portanto, os limites racionais de Kant; de onde, enfim, a dialética idealista objetiva queria ter vencido o mundo da experiência sem romper o fio da razão, sem ser obrigada a cruzar suas fronteiras e apelar para a fé ou perder-se em contradições insuperáveis. FREDERICO, C. *Dialética e Materialismo – Marx entre Hegel e Feuerbach*. p.54.

¹³⁹ FEUERBACH, L. *Princípios da Filosofia do Futuro*. Lisboa: Edições 70, 1988, p. 95.

como a antiga filosofia, na razão, mas também no coração, em suma, no ser total e real do homem”¹⁴⁰.

É notório que a filosofia feuebachiana representa uma tentativa de retorno ao iluminismo e ao kantismo, como bem salientou Celso Frederico, em seu livro *Marx, entre Hegel e Feuerbach*. Porém, Feuerbach confunde claramente a autoconservação da razão do critiscismo kantiano, com o “assentimento por fundamentos subjetivos do uso da razão.”¹⁴¹ Esquece, todavia, de um importante conselho do mestre: “o dogmatismo com a razão pura no campo do supra-sensível é o caminho direto para o devaneio filosófico, e que somente a crítica precisamente desta mesma faculdade racional pode combater a fundo este mal”¹⁴².

Ao se combater o erro com o auto-engano, com a mistificação, a alienação ganha mais densidade, se protege sob uma cortina de fumaça que ao longe não se pode distinguir o crepúsculo da poluição. Este é um grande risco que promana do sensualismo intuitivo de Feuerbach, criando fronteiras intransponíveis entre pensamento e intuição: “Mas justamente a intuição sensível é a parte contrária do pensamento;”¹⁴³ e reconciliando-os especulativamente: “a intuição esclarece a cabeça, mas nada determina e decide; o pensamento determina, mas limita também muitas vezes a cabeça; a intuição por si não tem princípios alguns, o pensamento não tem por si nenhuma vida;”¹⁴⁴, ao invés de encará-los historicamente por meio da unidade genérica do ser social:

É apenas pela riqueza objetivamente desdoblada da essência humana que a riqueza da sensibilidade humana subjetiva, que um ouvido musical, um olho para a beleza da forma, em suma as fruições humana todas se tornam sentidos capazes, sentidos que se confirmam como forças essenciais humanas, em parte recém cultivados, em parte recém engendrados. 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”¹⁴⁵.

No lugar de cindir teoricamente intuição e pensamento, Marx os concebe a partir da história, de uma mediação social, demonstrando como historicamente esta cisão não

¹⁴⁰ FEUERBACH, L. *Princípios da Filosofia do Futuro*. p. 95.

¹⁴¹ KANT, I. *O que quer dizer: orientar-se no pensamento?* In: BECKENKAMP, J. *Entre Kant e Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p 27.

¹⁴² *Ibidem*, p. 27

¹⁴³ FEUERBACH, L. *Princípios da Filosofia do Futuro*. p. 92.

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 92.

¹⁴⁵ MARX. K. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. p, 110.

passa de uma abstração: “O elemento do próprio pensar, o elemento da externação de vida do pensamento, a linguagem, é de natureza sensível”¹⁴⁶. Porém, a raiz dessa separação, ou seja, a raiz da abstração, do idealismo, é que deve ser superada, a partir da inversão materialista. A posição social das classes que as engendraram é o que precisa ser “separado” da realidade, analisado, cindido na prática e da história, por meio da ação comunista ou, caso contrário, nós seres humanos continuaremos cindidos da história, tal como viemos sendo cindidos de nossa essência devido à ação desumanizadora do capitalismo.

Segundo Marx, nos *MEF*, tomar os objetos ou o mundo tal como se encontra, enquanto sujeitos, e a consciência como predicado desse mundo empírico - acreditando que tal inversão produziria uma superação do idealismo filosófico - seria permanecer no elemento abstrato de uma mediação especulativa que, não entrevendo nada além de puras contradições formais, se acomoda nos braços dessas aporias por não compreender a raiz do estranhamento que envolve a realidade humana. Dessa forma, “Todas as outras oposições e movimentos dessas oposições,” diz Marx, “são apenas a aparência, o envoltório, a figura exotérica dessa oposições unicamente interessantes, que formam o sentido das outras oposições profanas.”¹⁴⁷ Enquanto Feuerbach, reproduzindo Hegel, declara a filosofia especulativa como medida de todas as coisas, Marx considera o filósofo como “a figura abstrata do mundo estranhado, que se coloca como a medida do mundo estranhado”¹⁴⁸. Ao atacar abertamente a filosofia especulativa de Hegel, Marx ataca implicitamente também a crença de Feuerbach na especulação, nas oposições especulativamente postas e incorporadas alienadamente como fundamento da teoria feuerbachiana da alienação.

Muito embora Marx reconheça, nos *MEF*, que o grande empreendimento de Feuerbach consistiria na “fundamentação do autêntico materialismo e da ciência positiva, na medida em que Feuerbach faz da relação social do homem ao homem o princípio básico de sua teoria”¹⁴⁹, não podemos nos esquecer que neste ponto, Feuerbach se aproxima conscientemente de Hegel.¹⁵⁰ Ele vislumbra o homem enquanto

¹⁴⁶ MARX. K. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. p. 112..

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 121.

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 121

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 117.

¹⁵⁰ Feuerbach admite claramente esta afinidade, salvaguardando ele próprio algumas diferenças: “Com toda razão, pois, Hegel transformou as determinações lógico-metafísicas de determinações de objetos em determinações autônomas – autodeterminações do conceito; de predicados, que elas eram na antiga metafísica, fez sujeitos, e deu assim à metafísica ou à lógica a significação do saber auto-suficiente e divino. In: FEUERBACH, L. *Princípios da Filosofia do Futuro*, p. 93.

uma mediação para todas as nossas contradições, pois o homem seria “a medida da razão”¹⁵¹, ou uma *aufhebung* inerente à realidade dos objetos, não exterior a eles – por isso em sua filosofia objeto significa o sujeito – abolindo assim qualquer possibilidade real, concreta, de contradição no mundo dos objetos : “A unidade imediata de determinações contrárias só é possível e valida na abstração. Na realidade efetiva, os contrários estão sempre conexos apenas mediante um termo médio. Este termo médio é o objeto, o sujeito dos contrários.”¹⁵²

Assim como na dialética idealista a *aufhebung* seria inerente à idéia, na dialética de Feuerbach a suprassunção seria inerente ao objeto. O termo-médio determinista que torna a dialética de Hegel abstrata, mística, também se evidencia na *aufhebung* imante ao objeto idealizada por Feuerbach. Por isso Marx afirmará nos *MEF* que tal materialismo feuerbachiano encontra-se contaminado pela filosofia hegeliana, uma vez que só consegue fundamentar o ponto de partida do positivo através do esclarecimento da dialética abstrata.¹⁵³

Segundo Marx, Feuerbach só conseguira chegar ao “princípio subsistente positivamente fundado em si mesmo”¹⁵⁴, contrapondo-o ao positivo absoluto ou ao absolutamente positivo de Hegel, somente a partir do momento em que ele consegue explicar a filosofia hegeliana e ao esclarecer esta última. Contradiz-se, dessa forma, ao admitir, por um lado, a impossibilidade racional da superação de toda e qualquer contradição, e por outro, ao afirmar que os objetos conteriam em si a solução para todos os enigmas, como se na realidade efetiva tudo fosse somente racional, indo bem mais longe do que mistiscismo hegeliano, segundo o qual apenas o efetivamente real seria racional.¹⁵⁵ Os objetos passariam, enquanto sujeitos, a subjuguar a razão, enquanto esta não passaria de um predicado, ou de algo inferior, no silogismo feuerbachiano. Com isso se mantém a mesma subjugação idealista dos objetos.

¹⁵¹ FEUERBACH, L. *Princípios da Filosofia do Futuro*. p. 94.

¹⁵² *Ibidem*, p. 90.

¹⁵³ Segundo Marx: “Feuerbach esclarece a dialética hegeliana e fundamenta com isso o ponto de partida do positivo, da consciência sensível”. In: MARX. K. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. p. 118.

¹⁵⁴ MARX. K. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Lisboa: Edições 70, 1993, p. 240.

¹⁵⁵ Segundo Paulo Menezes “nenhuma frase de Hegel provocara tanto escândalo” quanto a que afirma, segundo a tradução portuguesa de Orlando Vitorino da Filosofia do Direito de Hegel, que “o racional é real.” Para Menezes, a tradução correta da palavra *Wirklich* seria efetivo ou efetivamente real. Logo, o que seria realmente efetivo seria racional, e o racional o realmente efetivo, segundo a lógica do tradutor brasileiro. In: MENEZES, P. *Abordagens Hegelianas*. Recife: UNICAP, 2004, p. 92. Tal perspectiva agrava ainda mais o teor escandaloso da frase hegeliana, uma vez que poderíamos deduzir, por exemplo, ser o Estado moderno um ente efetivamente real, como os críticos da época verificaram no pensamento de Hegel.

As descobertas a que Feuerbach chegara a partir de sua crítica ao sistema de Hegel, longe de apresentar um novo patamar filosófico correspondente aos anseios de uma época que não mais se conformava com soluções especulativas, acabava se aproximando da resignação idealista justificadora do real. Ao constatar isso, Marx passa a propor uma alternativa prático-teórica capaz de solucionar os problemas sociais de seu tempo, à medida em que vai se afastando do empirismo ingênuo de Feuerbach, cuja adaptação à ordem vigente se verificaria em *Princípios da Filosofia do Futuro*: “Não nos é permitido pensar as coisas de outro modo a não ser como ocorrem na realidade efetiva. O que na realidade está separado, também não se deve identificar no pensamento... as leis da realidade são também leis do pensamento”.¹⁵⁶

O caminho que Feuerbach aponta como resolução de todos os problemas não passa de uma especulação abstrata, idealizada e sem conexão com a realidade social e política da época. Trata-se de um humanismo empírico que concebe o homem através de sua particularidade circunscrita aos interesses da sociedade burguesa, em que os indivíduos encontram-se atomizados, estranhados de si e dos demais membros da sociedade, enquanto Marx parte do homem determinado pelo trabalho, e que somente pelo trabalho pode se autodeterminar, e efetivar-se transindividualmente. Entretanto, para isso precisa percorrer difíceis caminhos, que destoam desse otimismo exagerado de Feuerbach. Por conta disso, o termo médio que é o homem para Feuerbach, não passaria de uma *aufhebung* abstrata, de um reflexo do homem atomizado que diz: “no próprio pensamento, também enquanto filósofo, sou um homem com os homens,”¹⁵⁷ e ao mesmo tempo se contradiz ao afirmar: “a verdade não existe no pensamento, no saber por si mesmo.”¹⁵⁸ Logo, ou os homens não existiriam com os homens no pensamento, ou a verdade existiria por si mesmo. Por fim, o verdadeiro projeto de Feuerbach não passaria de uma solução abstrata, de comunidade idealizada enquanto unidade de seres solipsistas e filósofos, onde a essência humana estaria contida e se fundaria enquanto um deus na “unidade do eu e do tu”.¹⁵⁹ A partir daí, podemos afirmar em relação ao pensamento de Feuerbach que “*deparamo-nos, pois, bem no centro de sua idéias, com a*

¹⁵⁶ FEUERBACH, L. *Princípios da Filosofia do Futuro*. p. 90.

¹⁵⁷ Ibidem, 98.

¹⁵⁸ Ibidem, p. 99.

¹⁵⁹ Segundo Feuerbach: A essência do homem está contida apenas na comunidade, na unidade do homem com o homem...”. FEUERBACH, L. *Princípios da Filosofia do Futuro*. p. 98.

sombra de uma ambigüidade, que vai resultar em todas as contradições de que seu pensamento é acusado”¹⁶⁰.

¹⁶⁰ FREDERICO, C. *Dialética e Materialismo – Marx entre Hegel e Feuerbach*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2006, p. 65.

3. O sujeito entre a vida e a morte

O panorama político-social da primeira metade do século XIX, na Europa, fora suficiente para Marx perceber que, enquanto a reflexão acerca da essência humana estivesse dissociada da ciência, não haveria solução para a dominação da mercadoria sobre seus verdadeiros produtores, quer dizer, sobre o proletariado. Apenas esta classe – o proletariado – representaria a possibilidade da efetivação concreta do sujeito, pois sua existência contrasta diretamente com os devaneios e misticismo da metafísica e da economia política.

Não se limitando a verificar que o capitalismo inverte a essência humana, Marx aponta a realidade prática, humanamente constituída, como a única saída para o caos que representa o sistema capitalista de produção. Nossa essência não estaria num além idealizado, nem tampouco, num eu abstrato, mas na realidade concreta em que fora subtraída de nossa existência.

Não obstante, o tema do sujeito no pensamento marxiano parece se revestir de um caráter paradoxal, uma vez que não pode ser compreendido distante da problemática da utopia. Este conteúdo utópico é o que lhe dá validade e certeza objetivas, uma vez que não parte de uma justificação da realidade burguesa, como fizera o pensamento econômico liberal: “Nos manuais beatos da economia política, ao contrário, reina sempre o idílio. De acordo com esses manuais, nunca houve outros meios de enriquecimento senão o trabalho e o direito”¹⁶¹. Porém, “nos anais da história real, o que sempre tem prevalecido é, ao contrário, a conquista, a dominação, a rapina à mão armada, o predomínio da força bruta.”¹⁶²

A utopia do sujeito seria uma suspensão de juízo em torno da subjetividade metafísica, ou a confirmação desta última? O aparente paradoxo parece se acirrar à medida que suscitemos outras questões: a crítica de Marx à utopia acabaria negando consequentemente o sujeito, ou confirmaria sua existência nos limites da atual realidade? A crítica da utopia serviria para confirmar a existência do sujeito ou para decretar sua impossibilidade? Estas questões foram levantadas por diversos pensadores, e demandam grande complexidade teórica. O escopo de nossa pesquisa consiste perceber os diversos posicionamentos acerca da problemática do sujeito no pensamento de Marx, procurando desenvolver uma interpretação crítica e, ao mesmo tempo,

¹⁶¹ MARX, K. *A Origem do Capital – a acumulação primitiva*. São Paulo: Global, 1977, p. 13.

¹⁶² *Ibidem*, 13.

consciente das dificuldades inerentes ao tema pesquisado. Quanto mais o sujeito idealista pretendia ser um eu absoluto, mais se desligava da realidade. Diferentemente, ao compreendermos o sujeito enquanto um eu descentrado, uma utopia a ser realizada historicamente por meio da práxis, maiores são as possibilidades de nos aproximarmos de sua efetivação, enquanto um ser social e histórico. Tal conclusão, a extraímo dos exemplos históricos, das revoluções operárias, cujas experiências demonstraram que, apenas a unidade dos trabalhadores pode resgatar a essência humana aviltada pelo capitalismo, sendo muito acertada aquela máxima marxiana: “Proletários de todos os países, uni-vos”.

3.1 A Filosofia em Meio ao Caos de uma Época

É bastante compreensível que entre os séculos XVIII e XX tenha surgido um período histórico que, sem deixar de ser revolucionário, tenha-nos legado importantes reflexões em torno da práxis humana. Não seria exagero se, a exemplo do modo como Gramsci “alcunhou” o pensamento de Marx, utilizássemos o termo filosofia da práxis para designar as principais inquietações ou um dos temas que mais “preenchera” as mentes dos filósofos no século XIX. Estamos nos referindo a um período que talvez tenha possibilitado, como em raros momentos da história, uma efetiva sintonia entre teoria e ação, cujos reflexos certamente é atestado no desenrolar dos fatos históricos que se sucederam a partir de então, desembocando nas mais incríveis experiências de transformação social que a humanidade já conhecera.

As teorias filosóficas que surgiram no século XIX, certamente evidenciam este clima social de um período histórico que sucedeu à Revolução Francesa e antecedeu à Revolução Russa, constituindo a vida e a obra de Karl Marx um bom exemplo para retratar esta época. Assim como o século XIX, este filósofo nasceu sob o impacto de importantes movimentos políticos, culturais e filosóficos, e foi certamente o principal mentor dos movimentos revolucionários que se sucederam a tal época. A magnitude, tanto das expectativas sociais desse período, quanto do pensamento de Marx - não seria exagero se afirmássemos que ambos chegam inclusive a se confundir -, só pode ser compreendida, por um lado, à luz das diversas influências herdadas das manifestações político-culturais da época anterior, ou seja, o século XVIII, e por outro, através do impacto refletido no século XX oriundo dessa fase que Marx tão intensamente colaborou.

Somente aparentemente, as duas grandes revoluções, entre as quais desbota o século XIX, parecem comprimir este último, mas ao contrário, trata-se de uma fase em que as expectativas em torno de uma transformação revolucionária da sociedade começava a ganhar força em diversas partes do planeta.¹⁶³ A literatura e os costumes em geral demarcam um novo sentimento que transborda nas ruas configurando uma

¹⁶³ Segundo Marx, a história humana só poderia se realizar enquanto processo histórico-mundial, pondo fim “à imundície anterior” da pré-história em que o homem generalizava a penúria à medida que se restringia a uma vida local : “O proletariado só pode, portanto, existir à escala da história universal, assim como o comunismo, que é o resultado de sua ação, só pode concretizar-se enquanto existência histórico-universal. Existência histórico-universal dos indivíduos, isto é, existência dos indivíduos diretamente ligada à história universal”. Apenas dessa forma seria possível superarmos a razão pela qual “Até hoje, tem-se feito da violência , da guerra, da pilhagem, do banditismo, etc., a força motriz da história”. MARX, K. *A Ideologia Alemã I*. Lisboa: Editoria Presença, 1980, p. 43-87.

verdadeira revolução cultural. Além do clima que contagia os grandes momentos revolucionários, enuncia a partir do exemplo da revolução francesa e das experiências contestatórias em geral, que os ideais revolucionários não constituem um fim em si mesmo - a ser ossificado nos limites do liberalismo como sempre pretendeu a burguesia -, mas que engendra uma teoria e uma ação que tendem cada vez mais a um único objetivo: a concretização prática das exigências humanas cuja possibilidade de efetivação o próprio processo histórico semeou, e por conta disso, tais necessidades não podem ser negligenciadas. Era preciso, portanto, vacinar-se contra todo tipo de bonapartismo, muito embora tal vacina não tenha se mostrado historicamente tão eficaz, uma vez que a teoria não pode resolver todos os nossos problemas, em especial os mais práticos ou políticos.

Essa efervescência social e cultural em que vivia a Europa do século XIX refletia bastante no interior da família de Karl Marx, e certamente daí adveio importantes traços de sua identidade teórica e pessoal. Seu pai, Heinrich Marx, “sob a influencia de Voltaire, de Rousseau, de Lessing e outros pensadores progressista do século XVIII, assimilou o espírito do século das luzes e era-lhe totalmente alheio a qualquer tipo doutrinarismo religioso”¹⁶⁴. Os próprios vizinhos também contribuíram nessa assimilação cultural iluminista e ampliavam o horizonte intelectual do jovem filósofo: “Entre os que influenciaram o jovem Marx encontrava-se o barão von Westphalen, que era vizinho e mantinha relações de amizade com Heinrich Marx; interessava-se ... pela doutrina de Saint Simon, e tinha uma inclinação para o romantismo”¹⁶⁵. Foi com a filha do Barão Westphalen que Marx veio a se casar em junho de 1843, e com que viveu toda sua vida. Jenny von Westphalen foi imprescindível à Marx, juntos sofreram e resistiram as agruras do capitalismo, mas como dizia o próprio Marx – certamente influenciado por essa história de amor que resistiu a tudo -, “porque é um ser que sofre seu tormento, [o homem] é um ser apaixonado.”¹⁶⁶

Esta relação sentimental entre Marx e Jenny daria por si só um grande romance, cujo potencial cinematográfico a indústria cultural ainda não assimilou, porém, mais que isso, tal romantismo aduz uma grande motivação para o movimento socialista, e o exemplo que subjaz dessa relação configura um marcante testemunho de renúncia e

¹⁶⁴ LÁPINE, Nicolai. *O Jovem Marx*. Lisboa: Editorial Caminho, 1983, p. 33.

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 33.

¹⁶⁶ MARX, K. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004, p. 128.

compreensão, que faz dessa história real de amor uma grande referência e fonte tanto para os adeptos da nova história, para aqueles que preferem a história do cotidiano, quanto aos que optam pelos acontecimentos mais gerais sem subtrair os sentimentos ou a paixão, sem os quais, como já dizia Hegel, nada de grande seria feito no mundo.

Embora a cidade natal de Marx, Trier, não acompanhasse os índices de industrialização que vinham crescendo nas principais cidades européias, mas pelo contrário, resguardava os traços coloniais que a tornava uma das cidades mais antigas da Alemanha, representava, contudo, através de seus cidadãos, um espaço de forte vínculo com os ideais liberais franceses, uma vez que mantinha:

... viva a memória da liberdade política de que, de 1794 a 1815, os habitantes de Trier tinham beneficiado como cidadãos da república Francesa e que em grande medida e perdeu após a anexação da Província Renana à Prússia. Durante a revolução francesa de 1830, os habitantes de Trier leram e releram uma brochura que apelava para a luta pela libertação da Província Renana do domínio prussiano.¹⁶⁷

É importante observar que o Senhor Heinrich Marx participara ativamente dessa atmosfera liberal crescente da cidade de Trier. Isto certamente ofereceu ao pai de Marx os fundamento morais de sua desfiliação oficial ao judaímos - requerido pelo desenvolvimento de sua carreira jurídica -, sem que lhe causasse nenhum constrangimento, do mesmo modo que Marx não se absteve em caracterizar a emancipação reivindicada pelos judeus alemães como destoante de uma reivindicação verdadeiramente humana em que deve-se apoiar toda luta por emancipação:

... a emancipação política da religião não é a emancipação integral, sem contradições, da religião, porque a emancipação política não constitui a forma plena, livre de contradições, da emancipação humana.¹⁶⁸

As preocupações sociais de Marx remontam desde sua adolescência, sendo muito conhecido o trabalho dissertativo desenvolvido quando este possuía apenas 17 anos, intitulado de *Um Jovem perante a Escolha de Uma Profissão*. Tal texto pode “ser tomado como ponto de partida de seu desenvolvimento intelectual”¹⁶⁹, por encontramos traços que coadunam bastante com o conjunto de sua obra, uma vez que desvela uma

¹⁶⁷ LÁPINE, Nicolai. *O Jovem Marx*, p. 34.

¹⁶⁸ MARX, K. *A Questão Judaica*. In: *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Lisboa: Edições 70, 1993, p. 42.

¹⁶⁹ OLIVEIRA, Avelino Rosa. *Marx e a Liberdade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997, p. 18.

transindividualidade entre as escolha particular de um indivíduo em busca de sua profissão, com o interesse da sociedade, tomada desde aí, como a meta de uma verdadeira satisfação particular. Marx acaba concluindo nesta fase embrionária de sua vida teórica que, a felicidade para pertencer a milhões, como ele mesmo descreve com suas próprias palavras, não deve ser concebida enquanto fruição egoísta, mas que apenas socialmente se concretiza.

A partir daí, compreendemos o quanto importante era desde os primeiros passos da teoria marxiana, tratar dialeticamente o tema da emancipação humana, que desde muito cedo se apresentava para Marx enquanto questão prática, ligada, por exemplo, a escolha de uma profissão. Isso indicava, igualmente, a imbricação das escolhas pessoais com os assuntos universais e sociais, como por exemplo, o caso felicidade coletiva dos homens. De tudo isso talvez adviesse os inúmeros conflitos com que se deparara em sua vida universitária, marcada pela divisão entre a poesia e a necessidade de uma profissão que lhe garantisse uma sobrevivência digna capaz de permitir, ao menos, consolidar seu romance com Jenny von Westphalen, oriunda das camadas abastadas de Trier.

Não estaria prenunciando em 1835, ao atrelar a escolha profissional ao interesse coletivo, a necessidade que o acompanhou desde sempre, em combater a atomização capitalista do sujeito, optando o jovem Marx desde aí por uma concepção não atomizada da liberdade humana? Ao encarar a escolha individual como um meio para se atingir um fim coletivo, não estaria renunciando aos fins particulares e interesses meramente privados, atomizados, a favor do bem coletivo, algo que se verificaría, por exemplo, em sua própria escolha profissional ao priorizar o relacionamento com Jenny e os conselhos do pai, Sr. Heinrich Marx que o convenceu em levar a diante o bacharelado em direito?

Muito embora tenha procurado, por motivos de subsistência, seguir a carreira jurídica, não conseguiu se conter ante a atmosfera teórica que pode fruir em sua passagem seja, pela Universidade de Bonn, quanto a de Berlim, destacando-se não apenas na vida acadêmica propriamente dita, mas inclusive na participação dos ciclos estudantis que sempre representaram um misto de atividade política e intelectual ao mesmo tempo. Desde que ingressara em 1936 na vida universitária, Marx aprofundou seus conhecimentos em filosofia, história e literatura antiga, uma vez que estas áreas do saber sempre lhe despertara forte atração. Contudo, teve de sacrificar sua paixão pela poesia à medida que as demandas materiais lhe impunham obstáculos que somente uma estabilidade profissional poderia superá-los.

Em 1837 Marx se transfere para a Universidade de Berlim, cujo ambiente intelectual certamente lhe proporcionaria horizontes mais nítidos e abrangente. Porém desde 1836 se interessa por associações estudantis e passa a freqüentar o Clube dos Poetas na Universidade de Bonn. Tal estilo engajado e apto a polêmica sempre foi uma constante na vida do jovem filósofo e sempre o acompanhou, ao ponto de transpor-se a sua filosofia, que em última análise podemos resumir a de: militante e sempre engajada em polêmicas. Não foi obra do acaso o fato de Marx chegar a comprometer sua saúde em 1838, devido sua intensa dedicação aos estudos filosóficos. Sentira-se tão conturbado ante o hegelianismo que chega a escrever para o pai relatando suas dificuldades. Em 1838 Marx ingressa no Clube dos Doutores, ciclo que abarcava os estudantes influenciados pelo hegelianismo e que buscavam aproximar tal filosofia dos anseios progressistas da época, e passa a se envolver intensamente nos debates dos ciclos universitários num tempo e espaço em que a filosofia hegeliana era tomada como fonte de inquietação filosófica e política ao mesmo tempo. Segundo Celso Frederico:

Após a morte de Hegel, ocorrida em 1831, travou-se uma acirrada polêmica sobre o significado de sua herança intelectual. Em vários pontos desta haveria uma tensão, habilmente contornada por Hegel, que tudo conciliava e mantinha precariamente unido ... A esquerda hegeliana recorria ao caráter negativo da dialética para argumentar que o movimento ininterrupto da Idéia nunca cessa e, portanto, em sua marcha ascendente, superaria o presente, negaria o Estado prussiano monárquico, anunciaria os novos tempos.¹⁷⁰

Certamente tais discussões foram fundamentais para a decisão marxiana em abandonar os estudos jurídicos e se voltar completamente para os estudos filosóficos. As contradições do sistema hegeliano espelhavam o caos político e econômico que passava a predominar no contexto social da época, e o contato que os estudos de jurisprudência lhe proporcionara com a Filosofia do Direito de Hegel lhe deixara certamente bastante atônito, por sugerir esta última uma conciliação entre filosofia e realidade por meio do estado moderno:

É assim que este nosso tratado sobre a ciência do Estado nada mais quer representar senão uma tentativa para conceber o Estado como algo racional em si. É um escrito filosófico e, portanto, nada lhe pode ser mais alheio do que a construção ideal de um Estado como deve ser. Se nele se contém uma lição, não se dirige ela ao Estado, mas

¹⁷⁰ FREDERICO, Celso. *O Jovem Marx – as origens da ontologia do ser social*. São Paulo: 1995, p.21.

antes ensina como é que o Estado, que é o universo moral, deve ser conhecido: *Hic Rhodus, hic saltus*.

A missão da filosofia está em conceber p que é, porque o que é, é a razão. No que se refere aos indivíduos, cada um é filho de seu tempo; assim também para a filosofia que, no pensamento, pensa seu temp. tão grande loucura é imaginar que uma filosofia ultrapassará o mundo contemporâneo como acreditar que um indivíduo saltara para fora do seu tempo, transporá *Rhodus*. Se uma teoria ultrapassar estes limites, se construir um mundo tal como entenda dever ser, este mundo existe decerto, mas apenas na opinião que é um elemento inconsciente sempre pronto a adaptar-se a qualquer forma.

Um pouco modificada, a formula expressiva seria esta: Aqui está a rosa, aqui vamos dançar.

O que há entre a razão como espírito consciente de si e a razão como realidade dada, o que separa a primeira da segunda e a impede de se realizar, é o estar ela enleada na abstração sem que se liberte para atingir o conceito.

Reconhecer a razão como rosa na cruz do sofrimento presente e contempla-la com regozijo, eis a visão racional, medianeira e conciliadora com a realidade, o que procura a filosofia daqueles que se sentiram alguma vez a necessidade interior de conceber e de conservar a liberdade subjectiva no que é substancial, de a não abandonar ao contingente e particular, de a situar no que é em si e para si.¹⁷¹

Dessa forma, os jovens hegelianos “censuravam” Hegel por não ter se preocupado com o futuro, por ter esbanjado confiança no Estado tal como este se apresentava na prática, ao ponto de comparar no prefácio supracitado a filosofia com o Estado, a razão com o efetivo e nunca com aquilo a que o mundo deva ser transformado, ou seja, com uma utopia ou um projeto de transformação social. Alguns jovens hegelianos, entre eles, August von Cieszkowski, se empenharam bastante em apontar os limites e a resignação do idealismo hegeliano, como nos mostra Celso Frederico:

A dialética hegeliana, sem especular sobre o futuro, sem avançar para frente, estava incompleta ... O conhecimento do futuro era possível por meio da emoção, do pensamento e, sobretudo, pela vontade, pela práxis, levantada pela primeira vez entre os jovens hegelianos por Cieszkowski, seria retomada por Marx a partir de 1844.¹⁷²

Se por um lado, encontramos nos *MEF* o conceito de práxis já tematizado pelos jovens hegelianos como fica evidente na citação acima, por outro, tal obra engendra uma crítica dos jovens hegelianos em geral, que segundo Marx não possuíam uma relação crítica e seria com a filosofia de Hegel, exceto Feuerbach. Por certo, a dimensão

¹⁷¹ HEGEL, G.F. *Prefácio aos Princípios da Filosofia do Direito*. In: *Princípios da Filosofia do Direito*. Lisboa: Guimarães Editores, 1990, p. 14 -15.

¹⁷² FREDERICO, Celso. *O Jovem Marx – as origens da ontologia do ser social*. p. 22.

que a questão da práxis assume na teoria marxiana é bem diferente desse especular sobre o futuro,¹⁷³ que não só Cieszkowski, mas também Feuerbach proclamaram em suas filosofias. Além disso, Marx sempre criticou também as utopias de um modo geral, e em sua crítica da filosofia do direito hegeliano, abjura o idealismo, a forma especulativa, e ausência de um rigor científico nas análises hegelianas, diferenciando-se um pouco das críticas acometidas por um certo espanto ensejado pelo realismo político advindo da contemplação do estado que na *Filosofia do Direito* de Hegel é concebido como um guia que nos conduz a deus.

Uma vez que há não só nos *MEF*, como na evolução do pensamento de Marx em geral, uma constante releitura crítica do pensamento de Hegel, que o afasta mais que aproxima dos jovens hegelianos em geral, inclusive de Feuerbach, como se verifica nas *Teses Sobre Feuerbach* de 1845, por exemplo, acreditamos que não se pode pensar a práxis sem uma crítica consistente da dialética idealista, diferentemente da juventude hegeliana que acreditava já ter estabelecido o desfecho em relação à compreensão filosófica da obra de Hegel. Marx surpreende a todos, demonstrando a fragilidade das argumentações anti-hegelianas, com que se arvorava a moderna crítica alemã improcedentemente em querer superar a todo custo as idéias sobre as quais ainda erigiam muitas da suas opiniões.

Destarte, o desafio de coadunar as expectativas dos setores marginalizados da Europa, que começavam a despertar para a transformação do cenário social vigente através de uma alternativa racional amparada nos crescentes avanços da filosofia e da técnica da época, impulsionou não apenas o *Jovem Marx* à prática e reflexão de cunho radicalizado, mas representa o espírito de uma geração que desde a morte de Hegel, já não suportava as discrepâncias profundas entre o agir e o pensar. Por mais que divergisse dos jovens hegelianos, não podemos descartar a influência e a importância deste setor da intelectualidade alemã para o desenvolvimento teórico não só de Marx, mas para a história política e cultural do século XIX, e cujo legado usufruímos até os dias atuais. Não há outro movimento que tenha preenchido as lacunas deixadas pelo idealismo alemão, senão aquele que denominamos de hegelianos de esquerda ou de

¹⁷³ Na Ideologia Alemã Marx apresenta o comunismo como algo inerente aos anseios de uma época ou momento histórico, diferente da utopia especulativa jovem-hegeliana e do conservadorismo anti-utópico hegeliano: “Para nós, o comunismo não é um estado que deva ser implantado, nem um ideal a que a realidade deva obedecer. Chamamos comunismo ao movimento real que acaba com o atual estado de coisas. As condições deste movimento resultam das premissas atualmente existentes”. MARX, K. A *Ideologia Alemã I*. p. 42.

jovens hegelianos, que bem mais que discípulos do idealismo, subverteram a ordem filosófica e política da época.

Em 1842 Marx ingressa na *Gazeta Renana*, órgão oposicionista em que os jovens hegelianos aliados à jovem burguesia local combatiam principalmente as mediadas autoritárias do estado prussiano, representado nessa época por Frederico – Guilherme IV que ascende ao trono em 1840, contrariando todas as expectativas, tanto da burguesia liberal, quanto dos setores médios da *intelligentsia* com sua política conservadora e autoritária. As esperanças em torno de seu governo eram tantas, que Bruno Bauer chegou muito esperançosamente a compor versos em homenagem ao monarca. Entretanto, as esperanças de reformas constitucionais e da unificação da alemanha foram logo frustadas, como relata Rubens Enderle, em seu artigo “O Jovem Marx e o ‘Manifesto Filosófico da Escola Histórica do Direito’”.¹⁷⁴

A esperança nutrida em torno de Frederico Guilherme IV pelos setores mais adiantados da época se dava no sentido de pretender transformar a Prússia num estado racional, tal como Hegel já considerava realizado, perfazendo tal expectativa mais que uma questão política, porém principalmente filosófica. Basta observarmos o desfecho que a decepção ante tal governo gerava na intelectualidade da época. A intensa censura aos órgãos de impressa, o afastamento de professores hegelianos das universidades, inclusive do Bruno Bauer, e um ministério extremamente retrógrado inspirado em ideais românticos e pietistas constituíram as primeiras medidas do novo governo, motivando a oposição principalmente dos setores liberais e democráticos de então a este governo, em especial dos hegelianos. Tal cenário fomentou ainda mais as críticas contra não apenas o estado prussiano, ou contra o estado moderno, mas contribui para desvelar a essência do estado e arrefecer as ilusões em relação a este.

A partir daí, ou seja, do ano de 1942, temos um Marx jornalista e filósofo. Seus primeiros artigos revelam uma enorme preocupação em torno filosofia hegeliana, tal como podemos perceber através de suas críticas à Gustav Hugo, autor da obra *Manual de Direito Natural, como uma filosofia de direito positivo, especialmente de direito privado* (1799), cujo conteúdo conservador perpetrava-se cada vez mais na conjuntura política então instalada, e por isso a necessidade de criticá-lo, tal como Max se colocou a fazer. Sua denúncia ao caráter egoísta do interesse privado tão comum à sua obra como um todo, certamente firmara-se a partir dos exemplos práticos do dia-a-dia

¹⁷⁴ ENDERLE, Rubens. *O Jovem Marx e o ‘Manifesto Filosófico da Escola Histórica do Direito’*. Crítica Marxista. Rio de Janeiro: Editora Revan, Vol. 20.2005, p. 111.

propiciados a partir de sua experiência na redação do jornal (como o exemplo dos proprietários de florestas denunciados por ele na *Gazeta Renana*), cristalizando-se também através de suas análises em torno da filosofia do direito e do estado de Hegel, bem como dos intérpretes e críticos deste último.

As questões tanto jurídicas, quanto relacionadas ao estado passaram a ocupar um espaço considerável nas reflexões marxianas de 1842 a meados de 1844, justamente porque as mínimas garantias constitucionais e sociais eram negligenciadas, tornando insuportável o clima político no território prussiano, ao ponto do exílio tornar-ser a única saída. Desse período podemos ver emergir sua prioridade em relação às questões sociais vistas como categorias centrais de sua filosofia. A liberdade de imprensa, as questões trabalhistas, a dignidade aviltada em todas as esferas da vida humana, dão a base sobre a qual Marx começa a desenvolver sua lógica própria para compreender tais fenômenos sociais e sua relação com a filosofia. Em seu primeiro artigo, traduzido por Avelino da Rosa como *Advertências Sobre o Recente Código de Censura Prussiano*¹⁷⁵, demonstra o perfil enfático com que Marx sempre corajosamente se posicionou ante os desmandos autoritários do estado da época, aponto que a melhor saída para a censura era sua abolição.

A carreira universitária que Marx pretendera substituir pela jurídica, relaciona-se principalmente com sua vontade política em querer influenciar no debate ideológico da época. Em 1841 obtêm o doutoramento com uma tese sobre as *Diferenças Entre as Filosofias da Natureza em Demócrito e Epicuro*¹⁷⁶, revelando desde aí uma dialética materialista em torno da problemática da liberdade, e uma preocupação em fazer da filosofia antiga um instrumento de intervenção social.

O próprio ambiente intelectual em que Marx estava inserido desde o início de seus trabalhos acadêmicos para fim de seu doutoramento, constitui um importante indicativo para a compreensão da relação de suas idéias filosóficas com o contexto político que sua filosofia pretende alterar. Marx encara a filosofia nesse período como uma forma de atuação política, e faz da própria discussão em torno dos “antigos”, um meio para auxiliá-lo na compreensão e no alicerçamento de sua crítica do hegelianismo e do antihegelianismo crescente.

¹⁷⁵ OLIVEIRA, Avelino Rosa. *Marx e a Liberdade*. p. 52.

¹⁷⁶ MARX, K. *Diferenças Entre as Filosofias da Natureza em Demócrito e Epicuro*. Global Editora: São Paulo.

Mesmo para quem o jovem Marx é definido como um jovem hegeliano, como por exemplo, Hans-Georg Flickinger, em tal tese Marx já haveria “buscado, assim, a validade e os limites objetivos da concepção sistemática de Hegel”¹⁷⁷, sevindo-se de sua “análise imanente da teoria hegeliana para ultrapassá-la, [revelando] consciência altamente desenvolvida quanto aos problemas metodológicos de um conhecimento objetivo”.¹⁷⁸ Como podemos observar, no modo com que inicia sua interlocução com Hegel - de forma bastante crítica, e ao mesmo tempo com a esperança de através do conteúdo dessa interlocução poder encontrar soluções capazes de nortear a embarracosa situação política e social de seu tempo, que não podia ser compreendida sem possuir de antemão uma clara postura ante o hegelianismo -, Marx se debruça sobre tal filosofia mais enquanto um militante político, do que enquanto um discípulo, como muitos costumam provocativamente sustentar. Deste 1941 o pensamento marxiano percebe a distância em que se encontrava a filosofia de Hegel em relação a seus críticos e seus seguidores, podendo o jovem Marx a partir desta constatação prever a distância a que seu vôo terá de alçar afim de sobrevoar horizontes que o hegelianismo já não poderia mais alcançar.

A partir daí subentende-se a progressiva necessidade de Marx em estreitar cada vez mais sua teoria com o mundo concreto da práxis social. As crescentes mudanças sociais na Europa decorrentes da revolução industrial provocavam sensíveis mudanças, principalmente nas grandes cidades que começavam a ficar “abarratadas” devido às crises geradas no campo pelo capitalismo devastador. O proletariado representava o que havia de mais importante nessa novidade que era o *ethos* dessa época que começava a surgir. A burguesia já não inspirava a esperança que no século XVIII a massa ainda depositava nessa classe:

Assim vemos, na França, a constituição de agrupamentos e correntes operárias autônomas separados do republicanismo ou do jacobinismo puramente burgueses: é o rápido desenvolvimento das ‘unões operárias’, das sociedades de resistência, das sociedades secretas de composição e ideologia operária, do comunismo neobabovista, é a onda de coalizões, greves, tumultos e insurreições populares. Na Inglaterra, os *trade-unions* se desenvolvem, as massas operárias se organizam politicamente (cartismo), as greves e as sublevações se sucedem. Na Alemanha, as principais associações operárias aparece e também as primeiras revoltas dos trabalhadores. No exílio, os

¹⁷⁷ FLICKINGER, Hans-Georg. *Marx e Hegel – o porão de uma filosofia social*. São Paulo: L&PM Editores, 1986 p. 28.

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 29.

artesões alemães constituem sociedades secretas babovistas. Em suma, a classe operária europeia aparece na cena da História: começa a agir por suas próprias organizações e a esboçar seu próprio programa.¹⁷⁹

Tanto a experiência na *Gazeta Renana* e os debates nos círculos filosóficos da época, quanto a efervescência política advinda dos movimentos sociais da época, possibilitaram um estreitamento progressivo de Marx com os ideais socialistas. Segundo Michael Löwy, 1843 “foi o ano da ruptura definitiva dos jovens hegelianos com o estado prussiano e o liberalismo burgues,”¹⁸⁰ o que determinava um novo horizonte político que não mais nutria esperanças nas forças nem políticas, nem ideologicamente dominantes, o que abria caminho para uma radicalização dos setores mais avançados. Não por coincidência, nesse ano de 1843, Marx havia preparado sua crítica do estado hegeliano, que culminaria com sua *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, o que demonstra sua sintonia com os fatos e expectativas do movimento político em ebuição.

Remonta a 1844 o momento em que podemos demarcar a adesão de Marx ao comunismo, a partir de seu contato tanto com a literatura socialista parisiense, quanto com os grupos revolucionários que inundava a capital francesa de ideais igualitários. O jacobinismo que impregnava o movimento prático dos grupos proletários certamente exerceu enorme influência sobre a teoria marxiana, não refletindo uma interesse passageiro ou imediato com o qual o pensamento marxiano teria se apropriado automaticamente. Mas ao contrário, em 1844, quando redige os *MEF*, observamos a preocupação de Marx em estabelecer uma relação crítica com as idéias e práticas políticas em geral, cimentando paulatinamente, a partir de profundas reflexões filosóficas e científicas, seu caminho rumo a uma teoria revolucionaria consistente, cuja solidez nos beneficiamos até os dias atuais.

¹⁷⁹ LÖWY, Michael. *A Teoria da Revolução no Jovem Marx*. Petrópolis: Editora Vozes, 2002, p. 51.

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 73.

3.2 Os Descaminhos do Trabalho Rumo à Verdadeira Propriedade

Sempre que se refere ao sujeito, nos *MEF*, Marx o associa a um ser que ainda não se efetivou, criticando toda tentativa de se compreender “*o homem enquanto um sujeito pressuposto*”¹⁸¹, nos limites de uma história que ainda não é verdadeiramente humana. A partir daí, deduzimos uma utopia marxiana do sujeito, decorrente do fato de que o homem ainda não efetivou sua essência na prática, e que tal constatação, ao invés de nos desaninar, deve servir de fundamento para que os indivíduos venham a se tornar sujeitos de sua própria história.

Talvez, decorra desse elemento teleológico com que Marx encara a subjetividade humana nos *MEF*, que Lukács em sua *Ontologia do Ser Social*, tenha nos advertido ser “*natural que o jovem Marx não fosse capaz de atingir uma colocação ontológica direta e consciente em seus primeiros escritos, ainda influenciados por Hegel*”¹⁸². Não queremos dizer com isso que os *MEF* sejam, do ponto de vista lukacsiano, apreendido enquanto um texto de juventude, tal como, por exemplo, era classificada por este a tese doutoral escrita em 1841 por Marx. Até porque de acordo com o filósofo húngaro, o modo de investigação concreto-ôntrico ou ontológico subsistente no pensamento marxiano encontraria

... sua primeira expressão adequada nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, cuja originalidade inovadora consiste, não em ultimo lugar, no fato de que, aqui – pela primeira vez na história da filosofia -, as categorias econômicas aparecem como as categorias da produção e reprodução da vida humana, tornando-se assim possível uma descrição ontológica do ser social sobre as bases materialistas¹⁸³.

Entretanto, o próprio Lukacs reconhece que, “*a cuidadosa e cada vez mais profunda compreensão crítica da dialética hegeliana, culmina numa clara repulsa do modo pelo qual o marxismo era entendido até então.*”¹⁸⁴ Observamos que, para ele, uma compreensão acertada do hegelianismo servia de duro golpe contra o dogmatismo e o ecletismos crescentes. Algo que se confirma à luz da própria crítica de Marx contra a juventude hegeliana, cujo teor consistia em demonstrar a superioridade de Hegel ante o

¹⁸¹ KARL, Marx. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004, p. 118.

¹⁸² LUKÁCS, G. A *Ontologia de Marx: Questões Metodológicas Preliminares. Ontologia do Ser Social*. In: NETTO, José Paulo (Org.). *Georg Lukács. Sociologia* São Paulo: Editora Ática, 1992, p.88.

¹⁸³ *Ibidem*, p. 102.

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 106

que ele denominava de moderna crítica filosófica, ainda imersa no idealismo e carente de modernidade em suas análises sempre voltadas para o velho mundo. Se os *MEF* representam por um lado essa “originalidade inovadora”, por outro dá início a um intenso processo de interlocução com a filosofia de Hegel, sem vislumbrar ainda latentemente neste último, mas apenas ocultamente¹⁸⁵, alguma tendência materialista. Por conta disso, não podemos “classificar” tais manuscritos naquela fase de maturidade assinalada por Lukács, em que Marx ao mesmo tempo que se afasta conscientemente de Hegel, se convence dos elementos materialistas inerentes ao idealismo objetivo:

... enquanto tanto Marx quanto Engels, no processo de seu afastamento consciente de Hegel, põe no centro da sua argumentação e da sua polêmica, com inteira razão, a marcada oposição entre o idealismo hegeliano e o materialismo por eles renovado, passam a sublinhar com força, ao contrário, numa etapa posterior, as tendências materialistas que atuam de modo latente no interior do idealismo objetivo.¹⁸⁶

Dessa forma, mesmo que não demarquemos os *MEF* na mesma “circunscrição” epistemológica da tese doutoral de Marx escrita em 1841, e os vejamos enquanto um primeiro passo rumo à fase de maturidade da teoria marxiana, acreditamos que esta obra não representa o melhor exemplo, nem de ruptura com o hegelismo, nem de confirmação de tendências materialistas explicitadas por Hegel no interior de seu próprio sistema idealista. Apesar de seu esforço em através da desmistificação da filosofia de Hegel, erigir também as bases da superação desta última, não podemos, contudo, afirmar que em 1844 se disfarça por completo a influência de Hegel sobre o pensamento marxiano, e isto implica num grave empecilho que compromete a descrição ontológica vislumbrada por Lukacs no interior desses manuscritos redigidos em Paris.

Além do mais, a não observância, por parte de Marx em 1844, dessas tendências materialistas explícitas no sistema de Hegel, parece confirmar, segundo a lógica do próprio Lukács, que apenas numa etapa posterior aos *MEF* podemos falar de uma maturidade plena do pensamento Marx. Logo, embora haja um afastamento consciente em relação ao pensamento de Hegel nos *MEF*, esta obra estaria bem mais próxima daquela fase em que a influência hegeliana impossibilitaria o jovem Marx de atingir

¹⁸⁵ Marx deixa bem claro nos *MEF* que os elementos críticos da obra de Hegel aparecem de forma oculta, principalmente, na Fenomenologia do Espírito. Ver nota 101.

¹⁸⁶ LUKÁCS, G. *A Ontologia de Marx: Questões Metodológicas Preliminares. Ontologia do Ser Social*. In: NETTO, José Paulo (Org.). *Georg Lukács. Sociologia*, p. 88.

conscientemente uma colocação ontológica, como se verificaria nos seus primeiros escritos, do que propriamente possibilitaram efetivamente, a partir de sua originalidade, uma “descrição ontológica do ser social.”¹⁸⁷

Depende dessa discussão em torno do estatuto metodológico da filosofia marxiana, a compreensão de inúmeras categorias elaboradas por Marx, uma vez que este não se limitou a uma influência ou modelo determinado. Inversamente, insere-se em amplas discussões em torno de diversas matizes de pensamento, e dessa complexa investigação procura orientar-se, buscando sempre o meio mais eficaz para fazer da filosofia um instrumento de transformação social. Assim, acreditamos haver uma ontologia no pensamento de Marx, porém não como aquela de Parmênides, em que o não-ser não passava de uma ilusão, mas que partindo do ser-social, essa ontologia não subtraia o elemento relacional, tal como Etienne Balibar reivindicou para demonstrar o caráter transindividual do ser humano, em seu constante vir-a-ser.

Se por um lado, o conceito de propriedade serviu durante séculos para justificar uma metafísica do homem enquanto ser egoísta, isto não passaria de uma generalização abstrata elaborada a partir dos interesses dos proprietários privados. Isto denota mais uma apropriação pelas classes dominantes do pensamento e das categorias elaboradas historicamente no interior da própria filosofia, sempre hegemonizada enquanto sistematização do saber por tais interesses, do que propriamente a realidade do ser e consequentemente de várias teorias que procuram compreender o real. A ideologia burguesa sempre se arvorou em definir a si próprio, seja por meio da filosofia, ou da economia política, contaminando as bases do pensamento que doravante tentam explicar o desejo, o interesse, a apropriação humana de sua essência, o próprio ser do homem. Por outro, Marx empreenderá uma batalha para livrar, não só a teoria dessa armadilha arquitetada pelas classes dominantes, mas inclusive alguns setores do movimento comunista que dela tornara-se vítima ao defender um retorno “... à simplicidade não natural do ser humano pobre e sem carências ...”¹⁸⁸. Segundo Sérgio Lessa:

“..., nem a ontologia tem como sua única possibilidade o horizonte metafísico tradicional, nem, por outro lado, é possível a constituição de qualquer concepção de mundo autenticamente revolucionária sem que resolvamos algumas questões ontológicas mais tradicionais, entre elas e acima de tudo, a questão da essência humana.

¹⁸⁷ *Ibidem*, p. 102.

¹⁸⁸ KARL, Marx. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. p. 104.

Marx distingue a propriedade enquanto reapropriação humana de sua essência, daquela propriedade circunscrita ao interesse particular, mostrando-nos como esta última substitui a essência humana pelo estranhamento de nossa própria humanidade. Daí parte para mostrar que a economia-política não explica a propriedade privada, mas a concebe como lei dada e acabada, sob a qual não restaria nada ao homem senão submeter-se às injunções do proprietário. As propriedades humanas tornaram-se estranhas ao próprio homem, que submetidos ao sistema capitalista, tem a sua essência humana subjugada pelo capital. Para o capitalista apenas esta estranheza não lhe é estranha, fazendo do estranhamento a base de toda relação social. O homem passa a ser um produto, e como toda mercadoria, vai perdendo cada vez mais seu valor a partir dos caprichos do mercado, da “evolução” de seu ser e de suas carências que passam a ser tomadas como um obstáculo, transfigurando-se num “ser desumanizado, tanto espiritualmente, quanto corporalmente”.¹⁸⁹

Nesse sentido, não podemos nos guiar por essa lógica alienante a que somos conduzidos pelo capital, que subsiste inclusive quando o rechaçamos, tal como aquele comunismo “rude” descrito por Marx, que ao invés de compreender cientificamente os fenômenos econômicos, passa a negar moralmente sua existência, tentando combater apenas com a vontade ou com a negação dos desejos, aquilo que se mascara de interesse humano, mas que na verdade é nossa destruição.

Não é possível compreender a propriedade privada sem apreender sua relação com o trabalho, com o capital, e por conseguinte, a relação destes dois últimos. Se a economia política partia do estranhamento enquanto uma determinação natural que se auto-estabelece, Marx a concebe enquanto uma realidade que devemos superar. O estranhamento é uma determinação a que somos acometido no regime capitalista de produção, não enquanto uma condição natural sobre a qual involuntariamente o capitalismo se forjou. Todavia não foi por obra do acaso, da ausência do assentimento humano que o irracionalismo do capital se efetivou. O irracionalismo capitalista não é uma determinação natural a que tenhamos de nos acostumar e resignar por ser o inconsciente a essência do nosso ser, como postula a pós-modernidade. Dessa forma, o marxismo se projeta muito além tanto do naturalismo-positivista, quanto do irracionalismo pós-moderno, demonstrando que o estranhamento é a base da qual parte

¹⁸⁹ KARL, Marx. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. p. 93.

não apenas a economia política, mas a filosofia idealista-irracional. Exemplo disso seria a dialética hegeliana que substitui o fundamento humano dos processos mediadores das contradições, por determinações inumanas apreendidas pelos próprios homens enquanto abstrações da realidade, já que se impõe sobre os homens com seu próprio consentimento.

Marx enxerga o trabalho como essência subjetiva da propriedade privada, enquanto o homem alienado, estranhado, transformado num objeto seria a essência objetiva do interesse privado, sem o qual o capital não se efetivaría. O trabalhador reúne em si a contradição de ser ao mesmo tempo trabalho e mercadoria. O capital sem trabalho não teria o poder de determinar as relações humanas, de ser o único sujeito no regime capitalista de produção.

O homem diante da propriedade privada se relaciona tanto com o trabalho, quanto com o capital, e por ser o trabalho uma essência subjetiva é que o homem pode nele se reconhecer, ao mesmo tempo em que estranha o capital, que lhe é algo não apenas exterior, mas também estranho. Dessa forma, o trabalho desponta como o lado subjetivo determinante para propriedade, sem o qual o capital não se efetivaría, mas que não o determina sob o regime de alienação. O trabalho alienado é em última análise a propriedade alienada de si, a propriedade privada enquanto negação do ser em geral. Esta carência absoluta de sua essência só é percebida pelo homem quando este se confronta na prática com a dominação social da propriedade privada, que se tornara latente a partir do desenvolvimento industrial.

Os caminhos que levariam o homem a se reconhecer não podem ser mais definidos por meio da especulação, nem através de uma dialética abstrata. Apenas socialmente o homem se volta para si e este reconhecimento só tem sentido quando baseado nas relações de trabalho em transformação. A verdade da certeza de si para o trabalhador pode até ser aquele “delírio báquico em que não haveria membro que não estivesse ébrio.”¹⁹⁰ Hegel, porém, equivocou-se ao imaginar que a embriaguêz do escravo se confundiria com a do senhor, nauseado este último até sua vertigem lhe deixar completamente de cabeça para baixo, completamente alienado de si, como Marx caracterizou a dialética hegeliana. Ao contrário, a embriaguêz do trabalhador é

¹⁹⁰ HEGEL, G.F. *A Ciência da Lógica* In: Enciclopédia das Ciências Filosóficas. São Paulo: Loyola, 1995.

aquela do frevo, que “entra na cabeça, toma conta o corpo e acaba no pé,”¹⁹¹ na ação revolucionária que nos faz cair “no passo para a vida gozar”, como nos ensinou os escravos e operários pernambucanos. Essa embriaguêz advinda do frevo, dos trabalhadores e dos escravos que viveram a escravidão concretamente, em vida, pode ser comparada aquela ação teleológica a que nos remete o ato de trabalhar; e assim como não podemos prescindir de uma ação teleológica no do ato do trabalho, não é possível prescindir também do elemento subjetivo que tal ato implica, entretanto:

“Contudo, o fato da teleologia ser necessariamente posta pela consciência não a reduz a mera e simples pulsão da subjetividade. Sem subjetividade não há teleologia – mas a consciência, assim como a teleologia, apenas existe no interior do ser social e, portanto, em relação com sua materialidade... A teleologia portanto, não é mera pulsão da subjetividade nem simples elevação à subjetividade das categorias do real (embora, como veremos, sem uma e outra ateleologia não seria possível).¹⁹²

À medida que o trabalho aparece enquanto produção da atividade humana dominada pelo capital, as relações que os homens engendram com a natureza, com a sociedade, entre si e consigo mesmo, são todas contaminadas por esta atividade estranha que tem por base o trabalho estranhado, alienado. É daí que se origina também o estranhamento humano em relação à apropriação real da vida humana, como se fosse um pecado desejar, e querer fruir as coisas. Como nos mostra Horkheimer: “a estas condições [da propriedade privada] reagiram os utopistas com a palavra de ordem: a culpa é da propriedade.”¹⁹³ Ao não perceberem a essência subjetiva da propriedade, desconhecem as causas da propriedade privada, e se tornam dela reféns. Deve-se à alienação do trabalho o fato das mercadorias agirem sobre os indivíduos como se fossem sujeitos; do contrário, teríamos de admitir que a propriedade seria um sujeito também.

O capital passa a dominar os homens, se torna sujeito, enquanto os homens são produzidos como mercadorias, porém esta dominação tem por base a alienação do trabalho enquanto uma essência subjetiva, humana. O estranhamento também é social, se introduz na realidade humana a partir dos homens entre si, e que não exclui a relação

¹⁹¹ BANDEIRA, L. *Voltei, Recife*. In: VALENÇA, A. Marco Zero – ao vivo. Rio de Janeiro: Records, 2006.

¹⁹² LESSA, Sergio. *O mundo dos Homens* – trabalho e ser social. São Paulo: Boitempo Editorial, 2002, p. 71- 72.

¹⁹³ HORKHEIMER, Max. *Origens da Filosofia Burguesa da História*. Lisboa: Editorial Presença, 1984, p. 76.

do homem consigo próprio. Marx chega a denominar de não-existencia, de um puro nada, a posição do homem que se encontra na condição do trabalhador. Este nada enquanto angústia que Heidegger atribui ao *Dasein*, Marx já vislumbrara no ser-aí do proletariado. Isto significa que os objetos perdem sua condição natural e social, transformados em seres especiais, divindades sobre-naturais, ou seja, em capital. Esta oposição entre trabalho e capital levada ao extremo “é necessariamente o auge, a culminância e o declínio de toda a relação”.¹⁹⁴

A partir dessa visão, Marx procura estabelecer uma relação crítica, não apenas contra os defensores do capital, mas através do auxílio de explicações racionais, que modifiquem a realidade social. Procura também encontrar uma saída para os equívocos que circundam o próprio ambiente político e filosófico em que transitam os próprios trabalhadores e seus aliados. Segundo Luis Vicente Vieira,

Primeiramente, ao descobrir que a base da propriedade privada é o trabalho alienado, nele localizou a origem do desenvolvimento das formas capitalistas de propriedade privada. Torna-se-ia, desta maneira, evidente que a medida que se abole a propriedade privada sem a abolição do trabalho alienado jamais ocorreria um enfraquecimento radical no capitalismo. Essa descoberta permitiu a Marx opor-se aos socialistas utópicos ao mostrar que a preconizada reforma da propriedade privada, por eles reivindicada, não iria afetar a condição básica do capitalismo – o trabalho alienado.¹⁹⁵

Apenas quando transformada em um poder histórico-mundial, exercendo seu pleno domínio sobre os homens, é que podemos vislumbrar o princípio do dilaceramento sobre o qual a propriedade privada está assentada. Segundo Marx, “*Na medida em que fazem da propriedade privada, em sua figura ativa, sujeito, acabam fazendo, ao mesmo tempo, do homem, essência, e simultaneamente do homem enquanto não-ser, ser*”¹⁹⁶. Sendo assim, esta contradição não passa do próprio princípio com que se originou a propriedade em geral, e quanto mais se desenvolve este conflito entre o trabalhador e o propriedade, mais se concretiza a essência contraditória da propriedade privada. A indústria moderna representa a tensão por excelência, a partir da qual se expõe “*a figura objetiva tornada completa da propriedade privada*”¹⁹⁷, possibilitando

¹⁹⁴ KARL, Marx. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, p. 93.

¹⁹⁵ VIEIRA, Luiz Vicente. *Marx e a crítica Social após Rousseau. A Democracia em Rousseau – a recusa dos pressupostos liberais*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997, p. 128.

¹⁹⁶ KARL, Marx. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, p. 100.

¹⁹⁷ KARL, Marx. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, p. 102

no plano histórico global, a superação da oposição indiferente entre propriedade e não-proprietários - tomada enquanto contradição efetiva apenas quando “*concebida como a oposição entre o trabalho e o capital*”,¹⁹⁸.

Ao ocupar o imaginário da época moderna, a propriedade privada pôde ser dissecada teoricamente, enquanto milhares de homens eram colocados à margem da história e da própria vida humana:

Mas, na situação em progresso da sociedade, o declínio e o empobrecimento do trabalhador são o produto de seu trabalho e da riqueza por ele produzida. A miséria que resulta, portanto, da essência do trabalho hodierno mesmo. A situação mais rica da sociedade- um ideal que é contudo, contudo, aproximadamente alcançado, é pelo menos a finalidade da economia nacional, assim como da sociedade burguesa – é miséria estacionária para os trabalhadores.

É evidente por si mesmo que a economia nacional considere apenas como trabalhador o proletário, isto é, aquele que, sem capital e renda de terra, vive puramente do trabalho, e de um trabalho unilateral, abstrato. Ela pode, por isso, estabelecer a proposição de que ele, tal como todo cavalo, tem de receber o suficiente para poder trabalhar. Ela não o considera como homem no seu tempo livre-de-trabalho (arbeitslose Zeit), mas deixa, antes, essa consideração para a justiça criminal, os médicos, a religião, as tabelas estatísticas, a política e o curador da miséria social (*Bettelvogt*).¹⁹⁹

Diante da alienação e total perda de sua essência, a humanidade não tem outro caminho senão determinar os meios que a faça alcançar a propriedade verdadeiramente humana e social. É de fundamental importância para a concretização de tal objetivo, primeiramente perceber a situação concreta do homem estranhado a partir de trabalho alienado enquanto causa de seu estranhamento. E também compreender que a situação do trabalhador não é um fato consumado ou inalterável, assim como a propriedade privada não representa um ser autônomo sobre o qual nenhuma ação humana pode deter sua ferocidade e potencial destruidor.

Segundo Marx, o que faz o “*estranhamento ser visto como a verdadeira civilização*”²⁰⁰, tem sua raiz na própria realidade humana e por isso é passível de transformação. Ao compreender que todo esse aviltamento da dignidade humana produzido pelo capitalismo demanda a necessidade de sua deterioração, os

¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 103.

¹⁹⁹ *Ibidem*, p. 30.

²⁰⁰ *Ibidem*, p. 89.

trabalhadores devem unir-se em pró de sua própria libertação, ciente de que seus interesses são os mesmo da humanidade em geral.²⁰¹ Uma vez que as bases sobre as quais o sistema capitalista se desenvolve, aduz à constante “intriga” entre trabalho e capital, à refratariedade absoluta entre ambos produzindo uma “*relação enérgica que tende à solução*”²⁰², a única alternativa para a sociedade será sua união em torno do movimento proletário até então engendrado pelos comunistas.

Enquanto a propriedade privada necessita do trabalhador, o trabalhador não possui tal dependência em relação ao capital para sobreviver, mas ao contrário, a manutenção do capital representa o aniquilamento da classe trabalhadora do qual se nutre o capitalista. Marx tinha clareza de que, sob o capitalismo, o proletariado não era sujeito de sua história, não determinava por si os rumos de sua vida. Ao mesmo tempo em que observava que tal classe explorada representava um novo patamar de relação social, cuja consequência seria o próprio fim da exploração. Não havia, então, outra alternativa mais racional e apropriada para a sociedade do que aquela reivindicada pelos trabalhadores. O comunismo não seria, dessa forma, uma necessidade determinista imposta pela história, mas a efetivação do homem enquanto sujeito, o ingresso do homem à verdadeira história.

O grau de dependência do capitalismo em relação ao que é produzido pelos trabalhadores na indústria moderna tornava-se cada vez mais ascendente, gerava uma crescente organização dos trabalhadores, possibilitava uma efetiva autodeterminação por parte de uma classe, cujo potencial de liberdade, aumentava à medida em que se aprofundava sua exploração. Quanto mais explorados tendiam os trabalhadores a se rebelarem, e como o capital depende da miséria dos trabalhadores, quanto maior seu poder sobre os homens, maior a insatisfação da humanidade contra o sistema capitalista.

O proletariado inaugura a dialética materialista, pois foi a partir dessa classe que Marx formulou sua crítica à dialética hegeliana:

O primeiro experimento de Marx com a filosofia hegeliana mostrava a inviabilidade de um caminho pelo qual a utopia da auto-realização do homem em comunidade livre poderia ser exposta, aplicando

²⁰¹ Segundo Adolfo Sánchez Vázquez: “... ao longo dos *Manuscritos*, esboça-se também um tratamento histórico do problema, visto que Marx se formula tanto a indagação da origem da negação da essência humana como de sua reapropriação. Se o trabalho alienado – como forma concreta, real, dessa negação – aparece vinculado em sua origem à propriedade privada, esta é antes efeito do que causa de tal negação”. In: VÁZQUEZ, A. S. *Filosofia da Práxis*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977, 416.

²⁰² *Ibidem*, p. 103.

apenas as determinações reflexionantes da constituição da autoconsciência ao nível das relações materiais da sociedade.²⁰³

A transformação materialista da filosofia, da visão de mundo dos trabalhadores, representa um primeiro passo rumo à abolição de sua miséria, rumo à sociedade sem classes, que efetivaria na práxis a própria filosofia, estando esta última com seus dias contados, desde que a realidade se transformasse naquilo que antes não passava de especulação e teoria. Enquanto os trabalhadores atomizados, sem consciência de classes, tendem ao desaparecimento, em contapartida, enquanto classe tenderiam a solapar a causa de sua miséria: o capitalismo que transforma o trabalho em estranhamento, e o produto do trabalho num sujeito em detrimento do próprio trabalhador que o produz.

Marx nos chama atenção para, o fato de que, sob o sistema capitalista a realidade se reproduz enquanto inversão, num constante fetichismo que obscurece nosso olhar sobre o mundo, e que somente o proletariado poderia reverter tal situação. Depreende-se daí que necessitamos não apenas uma compreensão desses processos estranhados que limitam nossa exteriorização enquanto sujeitos, mas de um inversão por meio da práxis que inverteria também a filosofia com o auxílio de uma dialética materialista. Um dos motivos que possibilitaram tal conclusão marxiana, foi o amadurecimento da indústria moderna, cujas bases oferecem as possibilidades para a satisfação de nossas carências, tornando-as plenamente realizáveis, permitindo uma nova relação com nossos desejos e necessidades, já que estes potencialmente podem ser realizados, nos permitindo vislumbrar as carências não mais enquanto oposição ou estranhamento em relação a nós mesmos:

Em busca do sujeito humano, a construção metódica da análise de Marx força-nos a atermo-nos aos fatos sociais desaparecidos, porque não denomináveis nos conceitos e nas determinações econômicas do capital. Por outro lado, este método de apresentação é capaz de fundamentar o poder dos sujeitos humanos de rebelarem-se contra sua repressão, por serem excluídos enquanto momentos constitutivos e essenciais do capital. Eles não podem ser tematizados através das determinações econômicas, embora seja momentos subversivos diante do domínio do capital. A expectativa revolucionária de Marx tem sua raiz nessa constituição.²⁰⁴

²⁰³ FLICKINGER, H-G. *Marx e Hegel – o porão de uma filosofia social.* São Paulo: L&PM, 1986, p.85.

²⁰⁴ FLICKINGER, H.G. *O Sujeito Desaparecido na Teoria Marxiana.* In: *Filosofia Política.* Guarulhos: Artes Gráficas Guaru. p. 11-12.

As experiências contestatórias do poder do capital antecedem e criam o ambiente sobre o qual germinam as proposições elaboradas por Marx em torno da superação do capitalismo. Antes de ser uma idéia genial, trata-se de um movimento político muito intenso, cujas origens remontam bem antes do século XIX e das ações e pensamento revolucionário que assolaram esse período em que foram escritos os *MEF*. As idéias e movimentos de cunho socialistas ou comunistas não apenas inspiraram Marx a formular uma teoria enquanto reflexo desse cenário político e ideológico, mas sobretudo, serviram de base para a crítica não apenas às classes dominantes da época, mas também aos equívocos que permeavam e impediam o movimento revolucionário de se desenvolver. Nesse sentido, Marx considera aquele:

...comunismo que por toda parte nega a personalidade do homem – é precisamente apenas a expressão consequente da propriedade privada, que por sua vez é esta negação... Com supressão do Estado, mas simultaneamente ainda incompleto, sempre ainda com a essência afetada pela propriedade privada, ou seja, pelo estranhamento do ser humano.²⁰⁵

Dessa forma, vemos claramente a intenção marxiana em forjar um projeto político, que embora não despreze a luta política até então desenvolvida, nem deseje deslocar-se da correlação de forças concretamente existente, não se recusa a criticar o próprio movimento comunista da época e levar tal crítica até suas últimas consequências. Por outro lado, isso desvela também o quanto era oxigenado os ares políticos no campo da esquerda e o quanto havia de espaço para debates e sugestões, como por exemplo, para as idéias e críticas de Marx. O rico debate entre as mais variadas matizes de pensamento e ação revolucionárias, que em nada se confundem com as práticas de terror político do chamado socialismo real, constituem uma grande referência para os dias atuais. As discussões travadas entre anarquistas e comunistas em meados do século XIX, por mais encarniçadas que fossem no plano político e ideológico, não deixaram registros de excessos e extremismo que viesse a ferir o interior do movimento proletário.

As inúmeras sociedades secretas que surgiram na Europa do século XVIII, demonstram que apesar das adversidades impostas por regimes despóticos, era possível organizar-se sem perder os laços de solidariedade entre os membros da classe.

²⁰⁵ MARX, K. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. p. 105.

Permeava entre tais organizações de resistência social, um sentimento de fraternidade que pode ser muito bem identificado no teor solidário e até mesmo poético com que se autodenominavam essas associações, bem como em seus estatutos e programas. Na França existiram inúmeras sociedades desse tipo: “*Os Amigos do Povo, a Sociedade dos Direitos dos Homens, a Sociedade das Famílias e das Estações*”²⁰⁶. Outras entidades comunistas rondavam a Europa: a Liga Cultural dos Operários Alemães de Londres, que “iria constituir mais tarde o núcleo da Liga dos Comunistas”²⁰⁷, com forte caráter internacionalista.

Não podemos compreender a realidade política da Europa do século XIX, nem a filosofia produzida nesse período, sem prestarmos atenção para o interesse das massas em compreender melhor as determinações sociais sob as quais viviam e eram obrigados a reproduzir, independentemente de seu consentimento prévio. A luta de classes tornava-se um fenômeno cada vez mais visível, e a consciência dos trabalhadores cada vez mais aguçada. Se por um lado “a classe operária não surgiu tal como um sol numa hora determinada. Ela estava presente ao seu próprio fazer-se”²⁰⁸, por outro, não podemos nos esquecer que “a experiência de classe é determinada, em grande medida, pelas relações de produção em que os homens nasceram – ou entraram involuntariamente”²⁰⁹.

Segundo Thompson, tais determinações sob as quais vivem as classes surgem para a consciência enquanto relações culturais, e não como condicionamento determinista sobre as experiências tanto coletivas, quanto individuais. Portanto, a classe seria, enquanto relação histórica, “algo fluido”, que se manifesta, por exemplo, no fato de que “Na complexidade de seitas concorrentes e capelas divididas temos o viveiro para as variantes da cultura operária do século XIX”²¹⁰, ou até mesmo, na constatação mais contundente, segundo a qual “a presença operária foi, em 1832, o fator mais significativo da vida política britânica”²¹¹. Não poderíamos compreender o proletariado, que representa para a teoria marxiana a possibilidade de se concretizar a utopia do sujeito, sem entender sua história, sua relação com a cultura e as instituições, a partir de

²⁰⁶ BEER, M. *História do Socialismo e das Lutas Sociais*. São Paulo: EXPRESSÃO POPULAR, 2006, p. 460.

²⁰⁷ *Ibidem*, 461.

²⁰⁸ THOMPSON, E. P. *A Formação da Classe Operária Inglesa: a árvore da liberdade*. São Paulo: Paz e Terra, 1987, p. 9.

²⁰⁹ *Ibidem*, p. 10.

²¹⁰ *Ibidem*, p. 52.

²¹¹ *Ibidem*, p. 12.

um olhar científico, porém sem tentar imobilizar tais experiências “num dado momento e dissecar sua estrutura.”²¹²

A trajetória do proletariado rumo a sua emancipação transcorre no sentido inverso do estranhamento que oblitera os caminhos de uma verdadeira apropriação humana de sua essência. Somente ao apreender a essência da propriedade como superação do estranhamento de si, como abolição do trabalho alienado, o homem terá retornado para si “enquanto homem social, isto é, humano”²¹³. Com isso, Marx sugere que a classe trabalhadora não se iluda com propostas messiânicas, que só fazem dissimular a origem da dominação burguesa, por meio de soluções ascéticas que só fazem reproduzir a lógica do capital, como no caso da “negação abstrata do mundo da cultura e da civilização; no retorno à simplicidade não natural do ser humano pobre e sem carências que não ultrapassou a propriedade privada, e nem mesmo até ela chegou”²¹⁴.

Apenas por meio do comunismo, poderíamos segundo Marx, retornar da existência alienada, e substituir nosso estranhamento, cuja origem está na alienação do trabalho dominado pela propriedade privada, pela verdadeira apropriação da vida humana enquanto: “um retorno pleno consciente e interior a toda riqueza do desenvolvimento até aqui realizado, retorno do homem para si enquanto homem social.”²¹⁵ A teoria marxiana sempre afirmou com muita clareza que, nunca seria possível superar o poder do capital enquanto este fosse reconhecido como o poder da comunidade, que atua sobre e em detrimento da humanidade, ao passo em que os homens não conseguem atuar sobre ele. Tal compreensão será desenvolvida por Marx n’*O Capital*, com o intuito de desmascarar a “forma fantasmagórica” da mercadoria, que se apresenta como relação entre coisas, mas que “é somente a determinada relação social dos próprios homens”²¹⁶.

Dessa forma, desde os *MEF*, identificamos o esforço da teoria marxiana em reverte e substituir este poder do capital a favor dos trabalhadores. Logo que identifica que o trabalho tornou-se “determinação na qual cada um está posto”, Marx denuncia e procura inverter a posição universalmente reconhecida do capital “como poder da comunidade”, a partir de uma luta travada decididamente com o fim de resgatar a

²¹² THONPSON, E. P. *A Formação da Classe Operária Inglesa: a árvore da liberdade*. São Paulo: Paz e Terra, 1987, p. 10.

²¹³ MARX, K. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. p 105.

²¹⁴ *Ibidem*, p 104.

²¹⁵ *Ibidem*, p. 105.

²¹⁶ MARX, K. *O Capital*. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 71.

essência do homem enquanto um ser social e único poder a ser socialmente reconhecido pela comunidade.²¹⁷

²¹⁷ Marx descreve nos *MEF*: “Minha consciência universal é apenas a figura teórica daquilo de que a coletividade real, o ser social, é a figura viva, ao passo que hoje em dia a consciência universal é uma abstração da vida efetiva e como tal se defronta hostilmente a ela. Por isso, também a atividade da minha consciência universal – enquanto uma atividade – é minha existência teórica enquanto um ser social”. MARX, K. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. p 107.

3.3 Da Liberdade na Queda do Átomo à Queda da Liberdade na Atomização

A filosofia - em especial a alemã - , até antes de Marx, procurava tematizar a liberdade humana a partir do viés da autodeterminação do sujeito. A importância dessa discussão pode ser sentida inclusive no texto, *Diferença entre as Filosofias da Natureza em Demócrito e Epicuro*, em que encontramos o reflexo dessa forma de se prefigurar a liberdade enquanto base sobre a qual se pretendia conceber e erigir a autoconstituição da realidade, que desde os antigos gera tanto discussão. O tema da liberdade sempre traz consigo o desejo e aspiração de se fundir razão e realidade. Segundo Hans-Georg Flickinger:

O conceito do conceito visa, através de sua etimologia – o *conciper* -, a capacidade de conceber a realidade devido à sua própria constituição interna. Esta a sua significação imediata. Neste contexto, parece surpreendente ligar a filosofia atomística dos velhos gregos, como o fez Marx, com a idéia moderna de autonomia e da autoconsciência de nosso pensamento.²¹⁸

O pensamento de Marx nunca se desvincilhou da temática da liberdade, e o desenvolvimento de sua trajetória teórica se deve em grande parte ao modo com que ele meditava e reelaborava esta questão. Nesse sentido, ao discutir a autonomia humana, a teoria marxiana tinha que necessariamente se confrontar com temas até então discutidos apenas no âmbito da metafísica como, por exemplo, o da consciência, da subjetividade ou da essência humana. Os *MEF* surgem da necessidade em aprofundar as preocupações que começaram a intrigar Marx, pelo menos, desde 1841, conforme atesta a sua tese de doutoramento.

A percepção de que os postulados tradicionalmente utilizados para a compreensão, tanto de categorias filosóficas, quanto da realidade social histórica e também concernente a sua época, não correspondia às demandas prático-teóricas vigentes, preocupava bastante o jovem Marx. Nesse sentido, em 1844 ele recorreu à filosofia para desinfetá-la da abstração e da teologia, e à economia para dar continuidade ao materialismo que ele já vinha esboçando há algum tempo e que decorria em última análise, de uma interpretação crítica da realidade social e política de seu tempo. O pensamento de Hegel, dos jovens hegelianos, o materialismo de Epicuro,

²¹⁸ FLICKINGER, Hans-Georg. *Marx e Hegel – o porão de uma filosofia social*. São Paulo: L&PM Editores, 1986, p. 24.

o socialismo francês, a economia política, constituíam as principais fontes da teoria marxiana nesse período a que estamos nos reportando.

Poderíamos “resumir” os enormes esforços teóricos de Marx que culminam na elaboração dos *MEF*, como uma tentativa de mostrar o quanto estão imbricados na prática, filosofia e economia, idealismo e liberalismo, economia política e a dialética abstrata do reconhecimento. Poderíamos sintetizar tal contexto que aduz ao cenário intelectual e político a que Marx criticara enquanto “a culminação e a consequência da velha transcendência filosófica”²¹⁹, uma espécie de fenomenologia abstrata a corroer o horizonte da época em questão, à recrudescer os equívocos do idealismo, invertendo a marcha da história que sob a “caricatura teológica” infringe o progresso por meio da degeneração filosófica.

Estes primeiros sintomas históricos da dissolução da razão produzidos sob o efeito da alienação capitalista da essência humana, será combatido por Marx através de uma luta ancorada nos anseios das massas e da própria história, ambas “preparadas” para reivindicar profundas transformações no seio da sociedade. A percepção de que é bem mais latente a atomização do sujeito, do que a autoconstituição do átomo ou da realidade, trata-se de um fenômeno antes prático que especulativo, e por isso pronto para deslanchar-se enquanto movimento político capaz de efetivar na prática o que antes não passava de abstração filosófica. Trata-se de uma verdadeira revolução ou da revolução por excelência, haja vista que ao ficar muito nítido que as consequências da queda da liberdade do homem não perfaz a mesma curvatura do átomo, tal como era pensada pelos filósofos antigos, estaríamos diante de nossa essência que consistiria antes de mais nada, em desejar e ser liberdade.

Ao constatar ser impossível evitar o sofrimento advindo de nossas carências, diante o objeto exterior a nós mesmos, a filosofia de Marx apresenta o homem como um ser sofredor e, por conseguinte, apaixonado: “O homem enquanto ser objetivo sensível é, por conseguinte, um padecedor, e, porque um ser que sente seu tormento, um ser apaixonado”²²⁰. Uma vez que padecemos a falta de outro ser exterior a nós, estes também padeceriam nossa ausência, e por isso seríamos sempre objeto da carência de outros seres. Nossos desejos constituiriam, nos *MEF*, a essência empírica ou nossa sensibilidade, mediados historicamente por relações sociais que transpassam nossas carências, transformando nossas determinações naturais em infinitude sensível, bem

²¹⁹ MARX, K. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004, p. 20.

²²⁰ *Ibidem*, p. 128.

diferente daquela má infinitude²²¹, com que na *Fenomenologia do Espírito* é concebida a objetividade ou a coisa em si.

Enquanto Hegel pretendera sublimar o instinto da razão, Marx se põe a dessublimá-lo, até converter nossa sensibilidade ou paixão em fonte de nossa própria humanidade, em algo que nos efetivaria enquanto sujeitos. À medida que temos carências, nossa relação com os objetos externos não é lugar de um auto-reconhecimento idealista, mas de “um buscar irrequieto”²²² que não se frustra diante a impossível satisfação absoluta do encontrar, mas que ao contrário, trata o desencontro como uma determinação natural graças à qual nos humanizamos ao desenvolvemos tais determinidades e não ao tomá-las estranhamente.

No sistema capitalista nos perdemos de nossa essência, e desorientados por tal sistema somos levados a buscar num além nossa natureza e identidade humanas. A teoria marxiana demonstra o desarraigamento entre a subjetividade e o sujeito que se torna mercadoria em detrimento da dimensão subjetiva do homem, bem como a subjugação do objeto, cuja dominação que exerce enquanto capital oblitera objetivamente a essência humana de se efetivar à medida em que dominam os sujeitos. Apenas no reconhecimento de nossa condição objetiva poderíamos, segundo Marx, enveredar para o caminho de nossa essência, alijada sob o capitalismo que a cristalizou num sujeito inumano.

Ao mesmo tempo em que considera a consciência-de-si enquanto desejo²²³, enquanto algo vivo, Hegel considera o mundo sensível “um fenômeno, ou diferença que não tem em si nenhum ser”²²⁴, algo sem vida, que apenas na unidade da consciência-de-si surgiria enquanto produto desta consciência mesma ou sendo ela própria. Portanto o mundo sensível dependeria da evolução da consciência, enquanto esta última só se efetiva superando aquilo que é sensível. Enquanto desejo a consciência-de-si entraria “na terra pátria da verdade,”²²⁵ uma vez que, por um lado, a realidade fenomênica

²²¹ No capítulo V da *Fenomenologia do Espírito*, ao comparar o idealismo “ingênuo” com o ceticismo, Hegel denomina de má infinitude a infinitude sensível: “Torna-se, portanto, esse idealismo um duplo-sentido contraditório, tanto quanto o ceticismo, só que exprime de modo positivo o que o ceticismo faz negativamente. Mas como ele, tampouco consegue conciliar seus pensamentos contraditórios: o da consciência pura como sendo toda a realidade, e também o do choque estranho, ou seja, do sentir e representar sensíveis, como uma realidade igual. Debate-se alternadamente entre um pensamento e outro, e termina na má infinitude – que dizer, na infinitude sensível”. HEGEL, G. F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Editara Vozes, 2002, p. 178.

²²² HEGEL, G. F. *Fenomenologia do Espírito*. p. 178.

²²³ *Ibidem*, p.136.

²²⁴ *Ibidem*, p.136

²²⁵ *Ibidem*, p. 135

careceria de seu ser, e por outro a verdade representaria a própria extrusão da unidade da consciência consigo mesma e a efetividade desta última. Por isso apenas o desejo efetiva a consciência justamente por que relegar os objetos ao superar a realidade dos fenômenos e efetivar o império da verdade da consciência-de-si. No desejo a consciência se depararia com sua infinitude apenas supra-sumindo todas as diferenças, ou seja, toda a objetividade. Apenas no seu dissolver-se os objetos encontrariam sua independência, e seu subsistir seria este dissolver-se enquanto “momento da infinitude ou do puro movimento mesmo.”²²⁶

Por isso o desejo da infinitude é o desejo da carência alheia e desejar a carência do outro não passa de uma fórmula abstrata para uma auto-reconhecimento abstrato do homem, cuja consequência representa o desejo do sofrimento, pois se as carências me tornam um ser sofredor, desejá-las enquanto um outro, no lugar do outro mesmo, equivaleria a desejar a própria dor, tanto minha, quanto a do outro também. Não é a toa que Hegel presumirá a miséria como um extremo do absoluto ou seu avesso necessário, em cujo Extremo absoluto a consciência-de-si teria arrancado de si seu ser-para-si e feito dele um ser.²²⁷ A humanidade teria de experimentar a infinitude da carência haja vista que no lugar de socializar os objetos e as riquezas o projeto idealista-burguês optou por socializar a miséria. No lugar de saciar os desejos, preferiu desejar o próprio desejo para não ter de saciá-los, e com isso atingir asceticamente a verdade do ser, algo muito parecido com política assistencialista do governo Lula, cujo programa denominado de fome zero não consegue mascarar a vontade de tal governo em resolver os problemas sociais sem saciar a fome, mas apenas acabando com a vontade de comer, esquecendo-se de que “agente não quer só comida, agente quer comida, diversão e arte”, como denuncia a cancionero popular.

A fenomenologia materialista de Marx nos revela que o nosso sofrer não é a causa de nosso estranhamento, mas ao contrário, a alienação surge quando somos impedidos de reconhecer o sofrimento, e substituímos nossa condição de ser sofredor por fantasias, idealizações, misticismos ou hedonismos. O fato de nem mesmo nosso dilaceramento social e psicológico não impedir que nos apaixonemos diante das agruras da vida, revela que o estranhamento humano consiste no esquecimento de nossa condição sensível, ou da mutilação de nosso eu apaixonado que acaba impedindo que nos reconheçamos enquanto seres sofredores. O sofrimento é o atestado de nossa

²²⁶ HEGEL, G. F. *Fenomenologia do Espírito*. p. 138.

²²⁷ *Ibidem*, p. 172.

humanidade, e querer mistificá-lo ou encobri-lo sob o manto do absoluto significa afastar-nos ainda mais de nossa essência.

O modo com que Hegel encara os objetos, subjugando-os frente a um eu que ultrapassa o objeto sempre na direção de si próprio e faz do outro um simples meio para se chegar a um si abstrato, demonstra o quanto a filosofia idealista estava contaminada pelo liberalismo e impregnada pelos valores burgueses. A superioridade do “EU, que é objeto de seu conceito, não é de fato objeto”²²⁸, revela o conteúdo de classe da metafísica, que sob o capitalismo fundira-se com a lógica do capital.

No lugar da autodeterminação do sujeito que parte de um pleno reconhecimento ideal de sua efetividade, Marx apresenta a condição genérica do homem enquanto resultado de nossas carências, cujo reconhecimento se daria por meio da paixão e não da idéia ou da abstração, e enquanto determinação natural, tais carências não representaria um obstáculo, mas a confirmação de nossa objetividade e, portanto, a efetividade de nossa essência. A autocompreensão ou autoconstituição humana deve representar mais uma identidade sentimental em que apreendemos nossa fragilidade, do que nos imaginarmos enquanto seres superiores semelhante a um deus. Nossa reconhecimento deve partir da nossa objetividade e, portanto, de nossas carências ou do fato que também somos objetos de desejo.

Nesse caso, o outro seria para nós o que somos para ele, ou seja, um outro também, um objeto, um ser cuja objetividade não depende de uma duplicação da consciência-de-si para existir, nem que subtrai dessa consciência sua efetividade, ou nulidade, uma vez que para Hegel o objeto carece de seu ser. Segundo a lógica da alteridade marxiana, se o outro é desejo, só posso subsumir dele o meu eu enquanto objeto, por que o sujeito se constrói nessa relação que é social, em que me afirmo enquanto ser objetivo que deseja e que é desejado, não quando nego minha objetividade, submetendo-a à consciência, ou quando nego o objeto de meu desejo. Nem o eu, nem o outro, podemos ser vistos enquanto razões que impeçam a carência de se efetivar na realização de sua determinidade.

Se conforme Hegel nosso reconhecimento só se efetiva ao se suprassumir o objeto desejado no sujeito, uma vez que “O Eu é o conteúdo da relação e a relação mesma; defronta um Outro e ao mesmo tempo o ultrapassa; e este Outro, para ele, é apenas ele próprio,”²²⁹ para a dialética marxiana o reconhecimento parte de nossa

²²⁸HEGEL, G. F. *Fenomenologia do Espírito*. p. 142.

²²⁹*Ibidem*, p. 135.

condição objetiva, do fato de sermos seres carentes e sofredores, e desse dilaceramento termos a capacidade de nos apaixonar, em meio a nossa objetividade que é “conteúdo da relação e relação mesma”, diferentemente de Hegel, para quem o eu é que seria tal conteúdo e relação. A paixão seria para Marx o marco fundador de nossa humanidade, ao contrário da fenomenologia subjetivista de Hegel. Se reconhecer enquanto objeto não anularia nossa condição objetiva, nem nossa subjetividade, mas ao contrário, a efetivaria na prática, uma vez que só podemos ser sujeito a partir do que nós somos e não de idealidade em torno do que pretendemos ser.

Fixar-se na possibilidade de nos auto-devorarmos, de nos extinguirmos à medida em que devoramos o outro enquanto objeto, como previa a dialética hegeliana do senhor e do escravo, revela que esta só via o lado negativo do desejo e do objeto. Ao contrário de Marx, Hegel pretendia clarear tal obscuridade dos desejos por meio de seu eu abstrato, encarando a paixão como algo que deva ser supra-sumido em favor do absoluto, tal como o herói hegeliano cujas próprias ações ao lhe destruírem efetivaria aquilo que a razão astutamente premeditara. A relação entre os objetos segundo a dialética idealista seria a eterna tensão dos extremos, que somente a subjetividade absoluta as apaziguaria. Até mesmo o além erigido pela faculdade da representação não passaria de uma confirmação da consciência-de-si, que se valeria do fantasiar religioso para suprassumir nesse além todo sofrimento e reconciliar dessa forma, abstratamente, gozo e dor, chegando inclusive a denominar a representação que é o além, de objeto enquanto o contrário do absoluto.

Dessa forma, enquanto para Hegel a paixão seria aquilo que nos possibilita fazer algo de grandioso, uma vez que nada de grande no mundo é feito sem paixão, para Marx, diferentemente, a nossa capacidade de nos apaixonarmos residiria no que é inerente à vida dos objetos, ou seja, naquilo subsistente na realidade cotidiana dos indivíduos, e não a partir das gloriosas ações dos grandes homens sobre a história. A paixão hegeliana não passaria de um instrumento à serviço do absoluto, que ao ser utilizada pelo herói realizaria grandes atos enquanto determinação da astúcia da razão. Subtendemos daí, que de acordo com o pensamento de Hegel, a paixão não passaria de seu valor instrumental a serviço da idéia, e não enquanto reconhecimento advindo de nossa sociabilidade.

No lugar do ser social concretamente destroçado pelo capitalismo, mas que na paixão se refaz e luta contra a opressão do capital, Hegel faz dos sentimentos mais um tipo de opressão exercida pelo absoluto, transformando tudo em determinação de um eu

abstrato devorador em que consistiria a essência do capitalismo. Portanto, a paixão para Marx não estaria nessas ações gloriosas dos grandes homens, desses homens de negócios do espírito do tempo, mas ao contrário, nossa sensibilidade lutaria contra este eu abstrato, refletindo o eu dos oprimidos que é a consciência do trabalhador, um eu que não é absoluto, e que luta para resgatar sua essência alienada pelo capital. Se já não bastasse a alienação do eu do trabalhador, Hegel pretende que este eu devorador dos objetos se aliene ainda mais na alienação do espírito, e dessa absoluta alienação se transformasse em senhor absoluto, após ter devorado tudo a sua frente até só restar-lhe o próprio desejo que ele passa a querer devorar também.

A vida do objeto na dialética hegeliana seria constantemente negada, como Marx denuncia ao falar da subjugação dos objetos nos *MEF*.²³⁰ O destino de nossa condição objetiva se anularia num eu embriagado de desejo ou que já teria consumido todos os objetos à sua frente e que agora passaria a economizá-los para evitar futuras privações. Em tal momento da dialética hegeliana, a consciência desejante teria consumido tudo diante de si e deixando apenas o puro desejo, que agora também se confundiria com um objeto a que deveríamos desejar também. A unidade do sujeito e objeto hegeliana, é pois, a unidade abstrata do puro eu sem objetividade, que nega os objetos para se autoconfirmar abstratamente enquanto subjetividade absoluta, perfazendo uma “reconciliação em que os dois Eus abdicam no seu oposto; e em que cada um, na completa extrusão de si, tem sua certeza em seu contrário,”²³¹

Ao ficar tudo à cargo do sujeito, os objetos seriam algo passível a qualquer tipo de especulação, como a consciência escrava que Hegel descreve como uma totalidade em “que tudo que havia de fixo”, nela teria vacilado.²³² A multilateralidade da unidade e duplicação da consciência hegeliana não passaria da polissemia do desejo do senhor a subjugar seus escravos. Mesmo descrevendo a história da razão como um descaminho marcado por dor e agonia, Hegel não deixa escapar a necessidade da opressão enquanto um processo que ao chegar no saber absoluto se justificaria.

O fato da dialética do reconhecimento hegeliana depender da unidade da consciência em sua duplicação, ou da luta de vida e morte entre o senhor e o escravo, em que ambos renunciariam uma parte de si visando nessa conciliação apenas seu próprio eu, revela que Hegel visa apenas reconhecer a consciência ou a vida do senhor,

²³⁰ MARX, K. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. p. 139-141

²³¹ HEGEL, G. F. *Fenomenologia do Espírito*. p. 457.

²³² *Ibidem*, 149.

que por meio do aniquilamento do objeto ou através da escravidão humana justificaria e efetivaria a verdade do sujeito às custas dos objetos, haja vista que a “consciência-de-si só pode alcançar satisfação quando esse objeto leva a cabo a negação de si mesmo, nela; e deve levar a cabo em si tal negação de si mesmo, pois é em si o negativo, e deve ser para o Outro o que ele é.”²³³ Dessa forma, o objeto seria um outro que não o sujeito, ou um sujeito destinado a definhar tal como um escravo, que tem a morte reprimida dentro de si, por faltar-lhe a coragem de se confrontar mortalmente com seu senhor.

Se o outro seria aquilo que é ultrapassado pelo eu, ou um sujeito a ser aniquilado a partir da unidade abstrata da consciência e seu objeto, Hegel acaba se esquecendo da famosa conclusão de Shelling, segundo a qual, o sujeito não pode aniquilar-se a si mesmo, uma vez que para isto teria de sobreviver à sua própria aniquilação. Hegel faz da escravidão, do homem enquanto objeto, um ser que não se aniquilou para dar vida à satisfação do senhor, e que embora não se auto-aniquele acaba renegando sua essência para efetivar o reconhecimento do sujeito que o reificou na prática enquanto um objeto antinatural e desumano, num escravo do capital.

Seguindo tal lógica, restaria ao escravo as sobras de um mundo sem mais nada a fruir senão a amizade com o seu senhor. Esta é a reconciliação que engendra a fenomenologia hegeliana e que Marx pretende superar, devolvendo ao objeto à sua dignidade, e sem querer subjugá-lo, procura os meios de efetivar o sujeito enquanto práxis objetiva que emana de nossa capacidade de se apaixonar. A subjetividade marxiana é antes de tudo poética, que não procura se apropriar dos objetos para os dominar, nem suprassumi-los em nome de um sujeito absoluto, mas ao contrário, representa um retorno consciente à nossa objetividade proporcionado pela nossa necessidade de se exteriorizar.

Este estado de natureza engendrado pelo capitalismo e que Hegel toma por base para explicar o movimento do reconhecer humano, é compreendido por Marx a partir de sua origem no mundo prático, numa investigação científica dos fundamentos que permitiram tal caos engendrado pelo capitalismo de se consolidar. No lugar de um eu que supera e aniquila o outro, e que só se encontra com outra consciência-de-si enquanto seu si próprio, não deixando nenhum espaço nem para o outro, nem para os objetos, Marx propõe um sujeito social que não mais estranhe sua essência objetiva, e

²³³ *Ibidem*, p. 141.

que não se reconheça em nenhuma unidade tranqüila de um eu que não se admite enquanto objetividade e historicidade²³⁴.

O outro para Hegel, não passa de um eu inferior, escravo, que é suprassumido para efetivar o outro-de-si que é o sujeito. Apenas se preservando em detrimento do outro é que o sujeito hegeliano se realiza. E apenas sob a ameaça de seu auto-aniquilamento é que o sujeito desejaria o outro enquanto desejo, mas que logo o suprassumiria para reencontrar-se consigo próprio. Trata-se de uma transposição do egoísmo da economia política, pois segundo Marx “Hegel se coloca no ponto de vista dos modernos economistas nacionais.”²³⁵

Essa necessidade apocalíptica do sujeito em se reconhecer, reflete o prenúncio do temor burguês diante da crise que vinha se agravando a partir das lutas de classes na Europa e no mundo. A forma com que Hegel contempla a história humana marcada por guerras e atrocidades, não passaria de uma mistificação do sujeito cujas cissiparidades projetariam alienadamente a esperança de um dia se reconciliar misticamente com o passado, a fim de efetivar-se enquanto ser absoluto. Tudo passaria a ser justificado e ao se evitar a eliminação da espécie por completo, e ao nos conformarmos com o que restou, nos comprazeríamos em apenas denominar de genocídio aqueles massacres em que nenhuma vítima sobrara, logo, o gozo e a dor se reconciliariam na consciência que se tornara “toda a realidade”²³⁶.

Esta grande penúria de objetos, provocada por este desejo devorador que consome tudo a sua frente até perceber seu isolamento no mundo, caso persista em sua ânsia selvagem, e que Hegel justifica na figura ou na necessidade histórica do senhor, pode ser muito bem comparada aos dias de hoje, em que temos planetariamente uma devastação científicamente comprovada, e que até mesmo as relações de trabalho

²³⁴ A raiz do eu abstrato do idealismo e do liberalismo é analisada com muita profundidade por Galvano Della Volpe, em seu livro *Rousseau e Marx*: Pense-se no caráter absoluto e abstrato e, por isso, inumano que marca, por exemplo, o direito tradicional, burguês, de propriedade, justificado por via do direito natural, rousseauianamente, por um conceito apriorístico ou teológico do caráter sacro da pessoa humana; e ter-se-á de admitir que ele é atualmente mais um privilégio do que um direito, já que a este último lhe falta a capacidade de ser realmente geral. In: VOLPE, G. D. *Rousseau e Marx. A liberdade igualitária*. São Paulo: Edições 70, 1982, p. 21.

²³⁵ MARX, K. *Manuscritos Econômico-Filosóficos* , p. 124

²³⁶ Hegel define da seguinte forma a efetividade da consciência-de-si: “Mas, para ela mesma, o agir, e seu agir efetivo, continua sendo um agir miserável; seu gozo, dor; e o ser suprassumido dessa dor, no sentido positivo, um além. Contudo, nesse objeto – em que seu agir e seu ser, enquanto desta consciência singular, são para ela ser e agir em si -, a representação da razão veio-a-ser para ela: a certeza de ser a consciência em sua singularidade, absolutamente em si; ou de ser toda a realidade.” HEGEL, G. F. *Fenomenologia do Espírito*. p. 171.

perfazem aquilo que doravante não deveria passar de “uma figura do espírito”, mais acabou se configurando historicamente na prática, porém não por mera coincidência.

Não teríamos problema algum em admitir a perspectiva de Hegel enquanto um acerto ou projeção antecipada do real, desde que ele não tivesse proposto enquanto superação dessa realidade, essa mesma consciência desejosa e absolutamente burguesa que só pensa em se auto afirmar, mesmo quando unifica sujeito e objeto. Se por um lado poderíamos admitir em Hegel, uma crítica ao capitalismo na figura da consciência devoradora, não podemos nos esquecer que na dialética hegeliana tal devoracidade é suprassumida por meio de um ser absoluto ainda mais inumano, que passa a castrar os desejos, oferecendo-nos soluções ascéticas, como o aniquilamento dos objetos em nome da subjetividade absoluta.

Seguindo esta lógica hegeliana, George Bush, por exemplo, estaria apenas efetivando uma determinação da astúcia universal da história, e quanto mais devastasse países, e destruísse o ecossistema, mas se aproximaria de seu encontro solitário consigo mesmo, ou com a razão, e somente após bombardear todo o Iraque, receberia a nota máxima permitida no vestibular do saber absoluto, por aproximar a humanidade do juízo final do reconhecimento abstrato-liberal. Hegel concebe o desejo ou o outro tão somente quanto um negativo que deva se negado quando do encontro de uma consciência de si ante outra consciência também consciente de si, para dessa forma efetivar o sujeito absoluto, supra-sumindo inumanamente, em detrimento da próprio desejo e da própria paixão, o outro sobre o qual o sujeito se efetivaria ao negá-lo.

Enquanto para a dialética idealista, o desejo só pensa em se realizar em detrimento dos objetos, a teoria marxiana sugere a carência como sendo, antes de mais nada, a principal característica dos objetos, ou o que proporcionaria o encontro desses seres carentes com os objetos de sua necessidade e, portanto, consigo próprio à medida que se realizam ao satisfazer a carência do outro. E desse encontro, outra coisa não poderia prever senão a evolução da própria carência -da qual subjaz a riqueza dos sentidos-, e não sua extinção. Dessa forma, não podemos tomar a carência em detrimento dos objetos, mas apenas enquanto confirmação de nossa objetividade e cuja satisfação nos tornaria sujeitos. Diferentemente, Hegel ver a satisfação do desejo com uma aniquilação do objeto, que impedira a consciência de se unificar com o mundo objetivo. Porém, a unidade prescrita por este filósofo idealista, é a do objeto que nega a si próprio em favor da unidade dos eus, como um escravo que resguardaria sua vida na do senhor: nada mais imoral do que uma justificação da escravidão.

A tradição idealista nunca aceitou a condição humana de ser carente e apaixonada, pois desconhece que quanto mais carece e necessita, mais rica nossa sensibilidade se torna. Tal processo que engendra nossa sensibilidade, e do qual deriva nossa subjetividade, uma vez socialmente apreendido, confirma nossa condição de sujeito enquanto uma determinação humana. Segundo Marx, Hegel encara o mundo objetivo como “produto do trabalho do puro pensar que se tece sobre si próprio e nunca olha para fora em direção à efetividade.”²³⁷ Dessa forma, não passa de puro narcisismo este encontro de eus que suprassume o desejo e teme desejar o outro como objeto, somente para preservar o eu enquanto consciência absolutamente egoísta. Trata-se de um sujeito que sob aparência de um eunuco, passa a subjugar ainda mais a natureza ou os objetos, enxergando estes últimos apenas como meio e nunca como fim em si mesmo: “A sociedade – assim como aparece para o economista nacional – é a sociedade burguesa, na qual cada individuo é um todo de carências, e apenas é para o outro, assim como o outro apenas é para ele na medida em que tornam reciprocamente meio”²³⁸. E somente para que esse eu absoluto se efetive, tudo deve ser sacrificado, criando uma realidade mística para esconder os tesouros que só o sujeito absolutamente burguês poderia desfrutar. Desejar a carência em si, e não mediada socialmente, seria desejar o nada, e por conta disso a carência não pode desejar a si próprio, nem o desejo desejar outro desejo como se fossem sujeitos humanos.

As carências humanas são determinações naturais e não um ente autônomo, que se deva considerar como um sujeito. Apenas enquanto determinação da natureza a carência se efetiva, sendo dessa sucessão de desejos e consequente satisfação que surge a paixão, ou o sujeito, que transcende o naturalismo,²³⁹ mas que nunca se transforma em carência anti-natural, nem nega a natureza em si. Por não poder ser encarada fora de seu elemento objetivo, é que a paixão engendra o reconhecimento de nossa condição sofredora, e jamais a negação dessa condição como pretendia a dialética abstrata e idealista.

²³⁷ MARX, K. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. p. 135.

²³⁸ *Ibidem*, p. 149.

²³⁹ Segundo Roberto Romano “Marx não repete o naturalismo moderno, visto que rompe com a símila do animal enquanto base para o engendramento técnico e a autoprodução do homem. Por outro lado, Marx também recusou a velha figura óptica para definir o saber, inclusive rompendo com o modelo especulativo e a idéia de um reflexo entre sujeito e sujeito, via objetos postos pela atividade humana. Desta encruzilhada, a prática de uma tradução entre natureza e homem é algo não inédito na história da cultura”. ROMANO, Roberto. *Marx e a Tradução. A Obra Teórica de Marx: atualidade, problemas e interpretações*. São Paulo: Xamã, 2002, p. 48.

As carências nos humanizam enquanto seres sensíveis e não como sujeitos abstratos, diferentemente do eu que renega os objetos para se reconhecer nessa carência fazendo do desejo um ser estranho da essência humana. Este eu hegeliano que se reconhece no desejo ao se colocar especulativamente no lugar dos objetos, não passa de uma subjugação dos objetos, denunciada por Marx nos *MEF* ao lutar contra o estranhamento de nossa natureza humana, apontando o proletariado como a única saída para o resgate de nossa essência apaixonada, uma vez que esta classe representa uma síntese do homem enquanto ser social e sofredor.

Se por um lado, aquele que deseja o desejo não faria senão desejar a si mesmo, algo que Hegel devota a maior admiração, por outro, esta dialética consistiria em desejar o sofrimento do outro. Uma vez que o ser carente é um ser sofredor, desejar o desejo seria afirmar o sofrimento alheio à medida em que o sujeito se afirma ao suprassumir o mundo sensível. Se Hegel pretendia evitar o confronto mortal da consciência desejante com o outro e consigo, esquece que o desejo dessa consciência que só encontra a morte nessa ávida vontade pelo outro, ao encontrar o próprio desejo como saída, não faz senão confirmar esta pulsão de morte suicida, uma vez que substitui o aniquilamento do sujeito pela subjugação dos objetos, admitindo especulativamente a possibilidade do auto-aniquilamento do sujeito: algo muito próximo do irracionalismo pós-moderno. Hegel utiliza o eu como premissa para o auto-reconhecimento do próprio eu, este eu egoísta é o começo e o fim de sua filosofia, em que o outro não passaria de uma pedra no meio do caminho. Segundo Marx, a carência é uma determinação do mundo objetivo, da natureza, a carência surge pois da inter-relação dos objetos e não os objetos surgem da carência. Se tomarmos apenas o mundo objetivo e sua relação com a carência prescindindo da paixão, tudo seria mero sofrimento e desgosto. Porém, é por que existe a carência que somos capazes de nos apaixonar, e é por que existe paixão que a vida se efetiva.

Por isso, Marx propõe inverter a dialética hegeliana, mostrando-a enquanto expressão filosófica do movimento do capital. No lugar de abjurá-la, como muitos fizeram em sua época, Marx passa a criticá-la e a invertê-la. Decorre daí a necessidade do método materialista para subverter a lógica da dialética hegeliana, e do capitalismo, uma vez que ambos desejam ser concebidos enquanto sistemas fixos e absolutos. Tal procedimento de inversão será estendido por Marx inclusive no capital, em sua tentativa de desconstruir aquilo que a burguesia deseja transmitir enquanto sujeito. O terreno da subjetividade será priorizado pela teoria marxina desde sua origem, constituindo uma

das principais frentes de luta para a superação do capitalismo. Tanto em sua tese doutoral, quanto em suas obras da maturidade, a temática da liberdade e da autonomia humana sempre estiveram presente, de modo a diagnosticar e a contrapor-se ao mesmo tempo, à realidade que se apresenta enquanto imutável e portadora da liberdade ao mesmo tempo:

Se Marx utiliza diversas vezes, em *O Capital*, a noção de ‘lei’ enquanto uma mera uniformidade externa ou formal para fenômenos econômicos e mesmo se faz analogias entre os processos econômicos-sociais-históricos e aqueles descritos nas ciências naturais, é muito mais para justamente descrever o processo alienado de produção que caracteriza o modo de produção capitalista, ou seja, essas metáforas naturalistas/positivista descrevem em Marx a forma pela qual o modo de produção capitalista aparece para os agentes alienados do processo²⁴⁰. Se de fato a parecia [Schein] do modo de produção é um agente efetivo na produção e reprodução do sistema, Marx jamais confunde (como faz todo o ‘marxismo’ positivista) a aparência [Schein] do sistema com a sua própria realidade efetiva. Se o modo de produção capitalista aparece como regido por leis naturais, de forma alguma para Marx, isso coincide com a forma essencial e verdadeira desse modo de produção.²⁴¹

O eu marxiano seria, dessa forma, esta eterna carência ou uma infinita utopia, um eu descentrado e até carente de si próprio devido à alienação do capitalismo, mas que encontra na paixão a razão de sua existência numa busca incessante em que nunca se esgota o seu ser, e que por isso, não se resigna na perda desse seu eu no desejo do outro, assim como se compraz na satisfação que o outro lhe proporciona.

Desse modo, Marx encara de frente a realidade, admite sua perda no outro, uma vez que o outro também se perde ao lhe satisfazer, e comprehende socialmente as carências enquanto busca e encontro do outro enquanto confirmação-negação de seu próprio si: “Este é, em geral, o único modo em que o existente (*Bestehende*) confirma o

²⁴⁰ Reproduzimos a nota citada pelo Autor, Hector Benoit, em seu artigo doravante supracitado: “Ainda que, sobretudo, nos prefácios e posfácios a *O Capital*, Marx refira-se às suas investigações enquanto sendo a descrição de ‘leis que se impõe com férrea necessidade’, provavelmente para defender-se das acusações de ‘metafísica’ e ‘sofística hegeliana’, acusações lançadas pelos positivistas franceses e por críticos burgueses alemães (cf. por exemplo, Posfácio da Segunda edição, p. 18-9, ed. Abril/Cultural). Mas, mesmo assim, quando se refere às ‘leis que atuam e se impõem com férrea necessidade’, chama essas leis também de ‘tendências’ [Tendenzen] (prefácio da primeira ed.; abril, p.12; NEW, p. 12), ou seja, como prevalecera em *O Capital*, as leis tendenciais e não absolutas. Nesse sentido, justamente negando a necessidade absoluta em *O Capital*, cf. o cuidadoso livro de Gerspan *O Negativo do Capital*, Hucitec, 1998. BENOIT, H. *Da Dialética da Natureza a Derradeira Estratégia Política de Engels. A Obra Teórica de Marx: atualidade, problemas e interpretações*. São Paulo: Xamã, 2002, p. 102.

²⁴¹ *Ibiem*, p. 94.

seu contrário”.²⁴² Segundo Marx quando o estranhamento caminha para sua agudinização, é por que é chegada a hora de sua abolição, é chegado o momento da efetividade dialética, da unidade dos contrário, dessa forma a objetividade segundo a teoria marxiana não é algo a se cristalizar e contemplar, mas algo em constante processo de mudança.

Um exemplo disso seria o decréscimo da taxa de juros, que levada as últimas consequências, seria, a confirmação e negação da propriedade privada, a contradição que exporia a recessão do capital e a sua consequente ampliação efetivação, mas que “é, por isso e antes de tudo, ... o completo triunfo da propriedade privada sobre a aparência de todas as qualidades ainda humanas da mesma e a completa sujeição do proprietário privado pela essência da propriedade privada – o trabalho”. Trata-se de uma clara evidência do estranhamento cuja agudinização manifesta a necessidade de sua superação, a necessidade de um outro patamar que depende da ação humana para se efetivar, e não de um devir automático, místico, nem de uma consciência ou macro-sujeito que por si só tudo pode realizar. Uma vez que “a sociedade é a unidade essencial completa (*vollendete*) do homem com a natureza, a verdadeira ressurreição da natureza, o naturalismo realizado do homem e o humanismo da natureza levado a efeito”.²⁴³

Trata-se de uma visão de mundo em que a natureza não se apresenta enquanto o ocaso da consciência, e a unidade do existente com seu contrário revela-se como processo questionador de todas as aparências no interior do estranhamento, efetivando as determinações da natureza enquanto reivindicação socialmente mediada pelo trabalho, cuja essência é a de transformar a natureza. Assim a essência da coisa se realiza na coisa mesma, desde que superado o estranhamento cuja origem remonta o meio prático de nossas próprias ações e não uma condenação extranatural.

Tal como a curvatura do átomo em queda expressaria a liberdade deste, provando que as determinações da natureza não implica nenhuma sujeição, mas antes, nos impulsiona em transcendê-las, é possível aplicar tal conclusão a realidade social, a exemplo de Plekanov, que inspirado na teoria marxiana, observou que: “... se pode focalizar os fenômenos à luz da necessidade e ser ao mesmo tempo um homem de ação muito enérgico”.²⁴⁴ Ou seja, a liberdade humana não parte de nenhuma repulsa nem está em contradição seja com natureza, ou com a própria idéia de essência humana, mas ao

²⁴² MARX, K. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. p. 148.

²⁴³ MARX, K. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. p. 107.

²⁴⁴ PLEKHANOV, G. V. *O Papel do Indivíduo na História*. São Paulo: Expressão Popular, p. 122.

contrário, se fortalece à medida em que supera tais determinações, bem como Marx nos advertia ser “sob o pressuposto do socialismo, a riqueza das carências humanas e, portanto, tanto um novo modo de produção, quanto um novo objeto da produção. Nova atividade da força essencial humana e novo enriquecimento da essência humana.”²⁴⁵ Algo que Plekanov conseguiu vislumbrar em fatos concretos da história humana:

Com efeito, a história demonstra que o próprio fatalismo, longe de sempre impedir a ação enérgica na atividade prática, ao contrário, em determinadas épocas, constitui a base psicológica indispensável dessa ação. Para demonstrá-lo, recordemos que os puritanos superaram, por sua energia, todos os demais partidos da Inglaterra do século XVII, e que os adeptos de Maomé submeteram, em curto prazo, um enorme território, que ia da Índia à Espanha. Enganam-se redondamente os que pensam ser suficiente que se esteja convencido do advento inevitável de uma série de acontecimentos para que desapareça em nós qualquer possibilidade psicológica de contribuir para ela ou de opor-lhe resistência.

Tudo depende do fato de minha própria atividade constituir ou não um elo indispensável na cadeia dos acontecimentos necessários. Se a resposta é positiva, tanto menores serão minhas vacilações e tanto mais enérgico meus atos. Nada há de surpreendente nisto: quando dizemos que um determinado indivíduo considera sua atividade como um ele necessário na cadeia dos acontecimentos necessários, afirmamos, entre outras coisas, que a falta de livre arbítrio equivale para ele à total incapacidade de permanecer inativo e que essa falta de livre arbítrio equivale para ele à impossibilidade agir diferentemente do que age. É esse estado psicológico que pode ser expresso com a famosa frase de Lutero: ‘aqui me acho e não posso faze-lo de outra forma’ e graças ao quais os homens revelam a mais indomável energia e realizam as mais prodigiosas ações”²⁴⁶

²⁴⁵ MARX, K. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. p. 139.

²⁴⁶ PLEKHANOV, G. V. *O Papel do Indivíduo na História*. p. 107.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Utopia do Sujeito enquanto Descentramento do Eu

“Não quero mais saber do lirismo que não é libertação”²⁴⁷

(Manuel Bandeira)

Poucos filósofos conseguiram, por força de suas próprias idéias, influenciar teórica e praticamente diversas gerações, a ponto de fazer confluir seu pensamento com aspirações sociais que persistem em subsistir, num movimento cujo destino se confunde com o da humanidade em geral. Karl Marx não apenas insere-se nesse círculo restrito de pensadores, mas contribuiu enormemente para o aprofundamento e compreensão das próprias relações entre a filosofia e a realidade social, estreitando o laço entre ambas.

À medida que propugna pela ampliação do saber, pela socialização das habilidades científicas e das conquistas da razão humana, a teoria marxiana descentra o sujeito e constrói uma visão dessublimante da subjetividade humana, em profunda sintonia com as demandas de um tempo que não mais podia ser compreendido à luz do sujeito idealista. Marx inaugura uma nova tradição de pensadores dispostos a romperem com a tradicional filosofia abstrata ou especulativa, lançando as bases do pensamento contemporâneo, sem desprezar a filosofia anterior, mas pondo-se a criticá-la.

Assim como a religião não era a causa da alienação, nem da propriedade privada se originava o trabalho alienado, a filosofia também não podia ser confundida como o mais importante inimigo de classe operária, embora reflita, assim como a religião e o capital, o grau de estranhamento engendrado pelo trabalho alienado. No lugar de abjurar o conhecimento, seja o filosófico, ou aquele desenvolvido pela economia política, Marx propõe a crítica hermenêutica e científica enquanto possibilidade de reapropriação da essência humana alienada pelo capital. A compreensão das artimanhas do poder dominante embutidas na lógica abstrata das ciências acríticas, e no imaginário social contaminado pela atomização do sujeito e pela subserviência perdulária do homem à mercadoria, só seria possível mediante a capacidade crítica e do acúmulo de experiências que nos permitam desvelar o “horizonte virtual de espectralidade”²⁴⁸ subjacente às relações humanas.

²⁴⁷ BANDEIRA, M. Poética. In: *Libertinagem*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2005, p.32.

²⁴⁸ DERRIDA, J. *Espectros de Marx*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1974, 27.

A teoria marxiana colocou na pauta dos movimentos emancipatórios a necessidade de descontaminação dos elementos ideológicos presentes, tanto na subjetividade humana, nos nossos desejos e sonhos, quanto no ideário dos grupos que se reivindicam contestatórios, para daí preparar o terreno da efetividade do homem enquanto sujeito de sua história. Nesse sentido, Marx não se limita a apontar as injunções desumanizantes do capitalismo, mas submete os próprios movimentos práticos, ou crítico-utópicos – como Marx denominava vários desses movimentos - a um rigoroso exame para, dessa forma, superar o estranhamento que acomete e compromete as iniciativas inclusive daqueles que mais sofrem as agruras de um mundo dividido em classes sociais.

Este conjunto de seres humanos, que constituem a classe trabalhadora, enquanto são expostos às mais terríveis condições de vida, fomentam por meio de sua força de trabalho, o maior avanço da técnica e da produção. A agudinização desse quadro aduz a uma série de contradições sociais que não permitem acomodações ou conciliações entre os interesses conflitantes. A situação de penúria a que são submetidos os trabalhadores, em pleno desenvolvimento da indústria moderna, é engendrada pelos esforços burgueses de manutenção da ordem por meio da força e do controle social, mas que em última análise, só é possível ao tornar as carências humanas determinações antinaturais, ou seja, inumanamente reificadoras. O sistema capitalista depende da alienação social para manter-se; e esta conclusão, extraída da teoria de Marx, nunca foi tão evidente quanto nos dias atuais.

As reivindicações práticas do proletariado, ao se defrontarem com esse mundo artificial e perdulário do capitalismo, acabam trazendo consigo a possibilidade do reencontro humano com sua essência, à medida que reivindicam a realização de suas carências e determinidades objetivas. A consciência não seria um apêndice dos objetos, nem os objetos um produto da consciência. Ao mesmo tempo em que reivindica a dignidade dos objetos, da vida objetiva e concreta, Marx comprehende o sujeito enquanto uma necessidade histórica, um ser social que é o proletariado, cujo destino representa a efetividade da vida humana como evolução dos nossos sentidos e fruição subjetiva.

As carências de que necessitam os trabalhadores são naturais e humanas, ao contrário do fetichismo burguês que, ao fazer do desejo um objeto, esquecem que desejar representa um padecimento e, por conseguinte, desejar o desejo é querer o sofrimento também. O hipostasiamento inerente ao fato da mercadoria se tornar mais importante que o homem, demanda, por parte das forças vivas da sociedade, a

elaboração de práticas e estudos obstinados em reverter tal situação. E as questões subjetivas passam a ter um papel central em tal discussão, uma vez que, o trabalho alienado, ou a subjugação de nossa objetividade alienada de nossa essência, representam as bases sobre as quais as classes dominante conseguem manter dominados a maioria da população de todas as partes do planeta.²⁴⁹

Reconhecer o território inimigo seria uma das principais estratégias na batalha contra a dominação do capital. Por isso, Marx não se constrangeu em estudar a fundo o capital, bem como o reflexo de sua dominação nas relações humanas, concebendo estas últimas como o terreno sobre o qual é lançada a semente da propriedade privada: o trabalho alienado. Por isso, não bastaria acabar com a propriedade, como postulavam a maioria dos movimentos utópicos, mas antes deveria se abolir a dominação de classe sobre o trabalhador.

O proletariado passa a constituir, de acordo com a lógica marxista, a única possibilidade de efetivação do homem enquanto sujeito. Esta subjetividade, ancorada no trabalho, aduz a um sujeito prático que parte da objetividade humana e de sua necessidade em agir teleologicamente sobre a natureza a fim de manter sua própria sobrevivência, como os homens primitivos que, ao terem de se defrontar com as adversidades naturais, não encontraram outra saída a não ser exteriorizar-se, transformando a natureza e a si próprios com a finalidade natural e imediata de se objetivar.

Remonta bem antes dos *MEF*, a disposição marxiana em tratar a teoria como um espaço em que se travam também lutas políticas e econômicas. Outrossim, tal predisposição combativa passa a delinear os contornos de seu pensamento até “cristalizar-se” na ênfase da luta de classes, enquanto fio condutor de sua evolução teórica, a perfazer o fundamento revolucionário do marxismo. Tal questão é tão importante, que delimitou os mais entranhados debates no movimento comunista

²⁴⁹ Edgar Morin, por exemplo, critica Marx por ter negligenciado uma relativização do devir, ou um “núcleo de magia” que se confundiria com a reificação. Esquece, porém, que o pensamento de Marx é povoado por personagens e metáforas extraídos da literatura, e que poucos filósofos deram tanta importância ao tema da alienação como Marx. Vejamos como o filósofo francês interpreta os *MEF*: “Nos *MEF* de Marx encontram-se as bases de uma teoria da relatividade especial, isto é, da relatividade recíproca entre o homem e a natureza... Falta, para chegar a uma concepção da relatividade geral: realizar o próprio devir – o Tempo; relativizar o próprio real – Marx, o Einstein inacabado.” In: MORIN, E. *Em Busca dos Fundamentos Perdidos*. Porto Alegre: Editora Sulina, 2004, p. 63-64.

internacional, historicamente dividido entre os revisionistas e os defensores da integridade da teoria marxiana²⁵⁰.

A visão que Marx elabora do gênero humano gira sempre “em torno da relação do trabalho e da consciência,”²⁵¹ muito diferente da filosofia idealista, que sempre vislumbrou as estruturas polissêmicas do homem de forma compartmentada. Trata-se de uma visão em torno da subjetividade em que o sujeito passa a ser visto como o próprio homem e não se confunde com nenhuma entidade inumana e abstrata, que só serviria para “dissimular as relações entre as classes e a luta de classes.”²⁵² A metafísica, ao substituir a realidade concreta por abstrações acima e contra os indivíduos reais, não passaria de uma reprodução no plano ideológico das relações sociais determinadas pelo sistema capitalista. Diante disso, Marx propõe “libertar o valor de uso dos seres humanos de seu aprisionamento ao valor de troca.”²⁵³

O marxismo contribuiu bastante para que a existência do proletariado passasse, de um “ser desnaturado”²⁵⁴ pelas agruras do sistema vigente, a dar “testemunho vivo de que a verdade não foi realizada.”²⁵⁵ Segundo Herbert Marcuse, a história e a realidade negariam, por si mesmas, a filosofia, uma vez que “a crítica da sociedade não pode mais progredir por meio da doutrina filosófica, mas torna-se uma tarefa da prática sócio-histórica.”²⁵⁶

Não se trata de mera coincidência, o fato de que, em detrimento do avanço da classe trabalhadora, uma avalanche de teorias preconizando o fim da história e a morte da utopia, sejam divulgadas com tanto vigor. Infelizmente tal visão exerceu influência entre vários autores que se reivindicam, inclusive, marxistas. Jacob Gorender chegou a escrever um livro intitulado *Marxismo sem utopia*, em que “denuncia” a exaltação idealizante do proletariado na obra de Marx e Engels

Marx e Engels não foram capazes de avaliar a grandiosidade da tarefa de que o incumbiam, ou seja, a tarefa única na história

²⁵⁰ Embora a luta contra o revisionismo não enseje necessariamente um postura dogmática, foi utilizada para mascarar diversas formas de ortodoxia que impediram o marxismo de se oxigenar e desenvolver-se na luta já encarniçada contra o capitalismo, que utilizou as brechas desse debate para minar o movimento internacionalista revolucionário.

²⁵¹ BALIBAR, E. *A Filosofia de Marx*. Rio de Janeiro: Zahar, 1995 p. 83.

²⁵² ALTHUSSER, A. *Marx e Freud*. Rio de Janeiro: Graal, 1984 p. 83.

²⁵³ EAGLETON, T. *Marx e a Liberdade*. São Paulo: UNESP, 1999 p. 25.

²⁵⁴ MARCUSE, H. *Materialismo Histórico e Existência*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1968, p. 111.

²⁵⁵ MARCUSE, H. *Razão e Revolução*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998, p. 242.

²⁵⁶ *Ibidem*, p. 242.

humana de fazer uma classe explorada e oprimida se converter em classe dominante, capaz de modelar a sociedade à sua imagem e semelhança.²⁵⁷

Se o marxismo nunca procurou idealizar o proletariado, também não se encarregou de “apartar o socialismo das doutrinas utópicas,”²⁵⁸ como sugere João Carlos Brum Torres, em seu livro *Trancendentalismo e Dialética*, no qual afirma ser a separação entre utopia e ciência, uma das mais antigas e constantes preocupação por parte de Marx e Engels, ao cuidarem estes últimos da fundação do socialismo científico.

A utopia marxiana do sujeito em nada se assemelha ao ideal de uma auto-consciência, nem a uma tentativa de reapropriação de uma centralidade metafísica do sujeito. Se a “reificação geral, a redução de tudo a valor de troca, é precisamente o mundo transformado em fábula,”²⁵⁹ Marx já havia anunciado isto há muito tempo, inclusive n’O Capital, ao descrever a fetichização da mercadoria, sem “os enrijecimentos metafísicos que continuam a ler a fabula como ‘verdade’”²⁶⁰ A utopia do sujeito seria mais uma reminiscência de nossos desejos reprimidos, do que um além idealizado em que nos satisfaríamos ao procrastinarmos a realização de nossa essência. O materialismo histórico é a essência revolucionária de uma classe cuja história não pode ser compreendida por um “historiador do historicismo”²⁶¹ que se identifica sempre com o vencedor. Como nos ensina Walter Benjamin, o sujeito marxiano, propugnado pelo materialismo histórico, é aquele que se afasta sempre da tradição:

A vera imagem do passado passa zumbindo. Sé enquanto imagem que fulgura, para nunca mais ser vista, exatamente no instante de sua recognoscibilidade é possível fixar o passado. ‘A verdade não há de fugir de nós’ – esta frase de Gottfried caracteriza, na visão de história do historicismo, exatamente o ponto em que ele é ultrapassado pelo materialismo histórico. Pois é uma imagem irrecuperável do passado que ameaça desaparecer a cada presente, imagem que não se reconhece como nele visada.

Ao historiador ansioso por penetrar no cerne de uma época, Fustel de Coulanges recomendou que ele deveria então, tirar da

²⁵⁷ GORENDER, J. *Marxismo sem Utopia*. São Paulo: Ática, 2000, p. 33.

²⁵⁸ TORRES, J.C.B. *Transcendentalismo e Dialética*. Porto Alegre: L&PM, 2004, p.183.

²⁵⁹ VATTIMO, G. *O Fim da Modernidade – niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 12.

²⁶⁰ Ibidem, p. 13.

²⁶¹ BENJAMIM, W. Teses Sobre a Filosofia da História. In: FLAVIO, K. (Org.) *Walter Benjamin – Sociologia*. São Paulo: Ática, 1991, 155-152.

cabeça tudo o que soubesse sobre o posterior transcurso da historia. É impossível caracterizar melhor o método com o qual o materialismo histórico rompeu. É um processo de empatia. Sua origem é um pesadume do coração, a acedia, que renuncia a se apossar da autentica imagem histórica que fugaz fulgura. Entre os teólogos medievais, ela era considerada como a origem da melancolia. Flaubert, que havia travado conhecimento com ela, escreve: ‘Poucas pessoas hão de adivinhar quão triste é preciso ter estado para ressuscitar Cartago.’ A natureza dessa melancolia se torna mais nítida quando se lança a questão: afinal, com quem se identifica o historiador do historicismo? A inelutável resposta é: com o vencedor”.²⁶²

²⁶² Ibidem, p. 157.

Referências

- ALTHUSSER, L. *Marx e Freud*. Rio de Janeiro: Graal, 1984 p. 83.
- _____. *Posições I*. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1978.
- ALVES, J. L. *Rousseau, Hegel e Marx*. Lisboa: Ivros Horizonte, 1983.
- ARON, A. *O Marxismo de Marx*. 2ª Ed. São Paulo: Arx, 2005.
- BALIBAR, E. *A Filosofia de Marx*. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.
- BANDEIRA, M. Poética. In: *Libertinagem*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2005.
- BECKENKAMP, J. *Entre Kant e Hegel*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004.
- BEER, M. *História do Socialismo e das Lutas Sociais*. São Paulo: EXPRESSÃO POPULAR, 2006.
- BENJAMIN, W. *Teses sobre a filosofia da história*. In: Kothe, F. R. (org). *Walter Benjamin*. 2ª Ed. São Paulo: Ática, 1991.
- BENSAID, D. *Marx, O intempestivo*. São Paulo: -----, 1995.
- _____. & LOWY, M. *Marxismo, modernidade, utopia*. São Paulo: Xanã, 2000.
- BENOIT, H. *Da Dialética da Natureza a Derradeira Estratégia Política de Engels*. In: *A Obra Teórica de Marx: atualidade, problemas e interpretações*. 1ª Ed. São Paulo: Xamã, 2000.
- COELHO, T. *O que é Utopia*. São Paulo: Círculo do Livro S.A., 1980.
- DARWIN, Charles. *A Origem das Espécies*. São Paulo: HEMUS.
- DERRIDA, J. *Espectros de Marx*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1974.
- DOTTI, J. A *Crítica ao Universal (das Allgemeine) hegeliano em Marx e Stirner*. In: *Filosofia Política*. Série III, N. 5. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2003.
- EAGLATEN, T. Marx e a liberdade. São Paulo: Editora Unesp, 1999.
- ENDERLE, R. *O Jovem Marx e o ‘Manifesto Filosófico da Escola Histórica do Direito’*. *Crítica Marxista*. Rio de Janeiro: Editora Revan, Vol. 20.2005
- ENGELS, F. *A Dialética da Natureza*. São Paulo: Paz e Terra, 1977.
- _____. *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.

- _____. *Do Socialismo Utópico ao Socialismo Científico*. Global Editora: São Paulo, 1986.
- _____. *Ludwig Feuerbach e o fim da Filosofia clássica alemã*. São Paulo: estampa, 1975.
- FEUERBACH, L. *Princípios da filosofia do futuro*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- _____. *Necessidade de uma Reforma da Filosofia*. In: FEUERBACH, L. *Princípios da Filosofia do Futuro*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- _____. *Teses Provisórias para uma Reforma da Filosofia*. In: FEUERBACH, L. *Princípios da Filosofia do Futuro*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- FOUCAULT, M. *Nietzsche, Freud e Marx*. Porto: Anagrama, 1980.
- FOSTER, J. B. *A ecologia de Marx: materialismo e natureza*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- FLICKINGER, H-G. *Marx: nas pistas da desmistificação filosófica do capitalismo*. São Paulo, L&PM, 1985.
- _____. *Marx e Hegel. O porão de uma filosofia sócia*. São Paulo: L&PM, 1986.
- _____. *O Sujeito Desaparecido na Teoria Marxiana*. In: *Filosofia Política*. Guarulhos: Artes Gráficas Guaru, p. 11-12.
- FREDERICO, C. *O Jovem Marx: as origens da ontologia do ser social*.
- _____. *Dialética e Materialismo – Marx entre Hegel e Feuerbach*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2006
- FROMM, E. *Conceito Marxista do Homem*. Zahar Editores: Rio de Janeiro, 1975.
- GORENDER, J. *Marxismo sem Utopia*. São Paulo: Ática, 2000.
- GIANNOTTI, J. A. *Certa Herança Marxista*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- _____. *Origens da Dialética do Trabalho*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1966.
- HEGEL, G. F A *Ciência da Lógica* In: Enciclopédia das Ciências Filosóficas. São Paulo: Loyola, 1995.
- _____. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.
- _____. *Prefácio aos Princípios da Filosofia do Direito*. In: *Princípios da Filosofia do Direito*. Lisboa: Guimarães Editores, 1990.

HORKHEIMER, M. *Origens da filosofia burguesa da história*. Lisboa: Editora Presença, 1970.

KANT, I. *O que quer dizer: orientar-se no pensamento?* In: BECKENKAMP, J. *Entre Kant e Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

JACKSON, J. H. *Marx, Proudhon e o socialismo europeu*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1963.

LÁPINE, Nicolai. *O Jovem Marx*. Lisboa: Editorial Caminho, 1983.

LASKI, H. J. *O Manifesto Comunista de 1848*. Rio de Janeiro: ZAHAR EDITORES, 1978.

LESSA, Sergio. *O mundo dos Homens – trabalho e ser social*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2002.

_____. *Lukács:por que uma ontologia no século XX?* In: *A Obra Teórica de Marx: atualidade, problemas e interpretações*. 1ª Ed. São Paulo: Xamã, 2000.

LEÃO, E. C. *Apresentação: Da ética à dianoética*. In: PAIXÃO, Márcio Petrocelli. *Problema da Felicidade em Aristóteles – a passagem da ética à dianoética aristotélica no problema da felicidade*. Pós-Moderno: Rio de Janeiro, 2002.

LUKÁCS, G. *A Ontologia de Marx: Questões Metodológicas Preliminares. Ontologia do Ser Social*. In: NETTO, José Paulo (Org.) *Georg Lukács*. Sociologia. São Paulo: Editora Ática, 1992.

LOUREIRO, I. M. *Rosa Luxemburgo: Vida e Obra*. Expressão popular: São Paulo, 2006.

LOWY, M. *A Teoria da Revolução no Jovem Marx*. Petrópolis: Vozes, 2002.

MAGALHÃES, F. *Tempos Pós-Modernos*. São Paulo: Cortez, 2004. pág. 54.

MARCUSE, H. *Materialismo e existência*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1968.

_____. *Razão e revolução*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

_____. *Sobre o caráter afirmativo da cultura*. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

MARX, K. *A Origem do Capital – a acumulação primitiva*. São Paulo: Global, 1977.

_____. *A Sagrada Família*. Editora Moraes: São Paulo, 1987.

_____. *Critica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução*. São Paulo: Boitempo, 2005.

- _____. *Diferenças Entre as Filosofias da Natureza em Demócrito e Epicuro*. São Paulo: Global Editora, s/data.
- _____. *Manifesto do Partido comunista*. Rio de janeiro: ZAHAR EDITORES, 1978.
- _____. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- _____. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Lisboa: Edições 70, 1993.
- _____. *Miséria da Filosofia*. São Paulo: Ícone Editora, 2004.
- _____. *O capital*. Vol. 1São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- _____. *Teses sobre Feuerbach*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril S.A., 1974.
- _____. & ENGELS, F. *A Ideologia Alemã I*. Lisboa: Editora Presença, 1980.
- MENESES, H. *Abordagens hegelianas*. Recife: Fasa, 2004.
- _____. *Para Ler a Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Loyola, 1992.
- MENDEL, E. *O Lugar do Marxismo na História*. São Paulo: Xanã, 2001.
- MÉSÁROS, I. *Marx: a teoria da alienação*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
- MOREL, J.C. *Nota do Tradutor*. In: Marx. K. *Miséria da Filosofia*. Ícone Editora: São Paulo, 2004.
- MORIN, E. *Em Busca dos Fundamentos Perdidos*. Porto Alegre: Editora Sulina, 2004.
- OLIVEIRA, A. da R. *Marx e a Liberdade*. Porto Alegre: Edipucrs, 1997.
- PAIXÃO, M. P. *Problema da Felicidade em Aristóteles – a passagem da ética à dianoética aristotélica no problema da felicidade*. Pós-Moderno: Rio de Janeiro, 2002.
- PLEKHANOV, G. V. *O papel do indivíduo na História*. São Paulo: Expressão Popular, 2006.
- RANIERI, J. A *Câmara Escura: alienação e estranhamento em Marx*. São Paulo: Boitempo, 2001.
- REZENDE, A. P. *O Recife. Histórias de uma cidade*. Recife: Fundação de Cultura da Cidade do Recife, 2002.
- RICOEUR, P. *Ideologia e Utopia*. Lisboa: Edições 70, 1991.
- ROMANO, R. *Marx e a Tradução*. In: *A Obra Teórica de Marx: atualidade, problemas e interpretações*. 1ª Ed. São Paulo: Xamã, 2000.

THONPSON, E. P. *A formação da classe operária inglesa: a árvore da liberdade*. São Paulo: Paz e Terra, 1987.

TORRES, J.C.B. *Transcendentalismo e Dialética*. Porto Alegre: L&PM, 2004.

VATTIMO, G. *O Fim da Modernidade: nihilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

VAZQUEZ, A. S. *Filosofia da Práxis*. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

VIEIRA, L. V. *Marx e a Crítica Social Após Rousseau. A Democracia em Rousseau – a recusa dos pressupostos liberais*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

VOLPE, G. D. *Rousseau e Marx – a liberdade igualitária*. São Paulo: Edições 70, 1982.