

Lendo Marx: o outro que me falta¹

Reading Marx: the other that I lack

Natália Acurcio Cardoso

Mestranda em Filosofia pela USP

Bolsista FAPESP

natalia.acurcio.cardoso@usp.br

Resumo: Neste artigo, proponho uma leitura de alguns trechos dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* e da obra *Ideologia Alemã*, com o objetivo de explicitar uma necessidade de mudança do ponto de vista da filosofia indicada por Marx. O autor faz uma espécie de chamado para o campo efetivo, pois é ali que podemos entender as reais dinâmicas dos nossos meios de vida, e isso gera uma reconfiguração da relação entre teoria e prática na sua filosofia. Serão abordados alguns pontos centrais dessas obras, como os conceitos de *alienação*, de *história*, de *vida de gênero* e a *superação positiva da propriedade privada*, assim como serão estabelecidas algumas relações com a filosofia hegeliana, já que Marx se refere explicitamente e implicitamente a esse autor nas duas obras.

Palavras-chave: Propriedade privada; Efetividade; Alienação; Superação; Dialética; Marx.

Abstract: *This article proposes a reading of some excerpts from the Economic and Philosophical Manuscripts and from The German Ideology, with the aim of explaining a need for change from the point of view of philosophy indicated by Marx. The author makes a kind of call to the effective field, because it is there that we can understand the real dynamics of our way of life, and this generates a reconfiguration of the relationship between theory and practice in his philosophy. Some central points of these works will be addressed, such as the concepts of alienation, history, gender life and the positive overcoming of private property, as well as some relations with Hegelian philosophy will be established, since Marx refers explicitly and implicitly to this author in both works.*

Keywords: *Private property; Effectiveness; Alienation; Sublate; Dialectic; Marx.*

Na rua escura o velho poeta
(lume de minha mocidade)
já não criava, simples
criatura
exposta aos ventos da cidade.

1 Uma primeira versão desse artigo foi escrita como monografia para o curso “Reler Marx Hoje”, ministrada pelo Prof. Vladimir Safatle, no Departamento de Filosofia da FFLCH/USP, no primeiro semestre de 2016.

Ao vê-lo curvo e desgarrado
na caótica noite urbana,
o que senti, não alegria,
era, talvez, carência humana.

E pergunto ao poeta, pergunto-lhe
(numa esperança que não digo)
para onde vai — a que angra serena,
a que Pasárgada, a que abrigo?

A palavra oscila no espaço
um momento. Eis que, sibilino,
entre as aparências sem rumo,
responde o poeta: Ao meu destino.

E foi-se para onde a intuição,
o amor, o risco desejado
o chamavam, sem que ninguém
presentisse, em torno, o Chamado.
(Carlos Drummond de Andrade, *Claro Enigma*)

Introdução

Diante das obras de Marx, é difícil não questionarmos nossos estudos em filosofia, nossa forma de nos relacionarmos com os textos e com a própria disciplina. Isso porque nos deparamos com um autor que se mostra sufocado pelo excesso de teoria e por isso nos cobra um olhar outro para tudo aquilo que nos cerca, uma atitude diferente, uma nova forma de lidarmos com o mundo para que possamos experienciá-lo de uma nova maneira.

Esse olhar outro insiste, ou melhor, quase nos implora ao longo das linhas para que compreendamos que não é possível uma mudança *efetiva* [*Wirklich*] que não esteja direcionada na *efetividade* [*Wirklichkeit*]². Dessa forma, entendo que um ponto central para que possamos nos aproximar de uma forma verdadeira dos textos é perceber que Marx faz um chamado, um alerta pulsante para o campo efetivo, como espaço no qual podemos compreender nossa história, nossos meios de vida atuais e atuar em direção a nossa contingência revolucionária.

2 Na obra *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, Hegel examina exaustivamente o que ele entende por efetividade [*Wirklichkeit*]. De forma bastante sucinta, podemos dizer que o efetivo é aquilo que é superior ao simples fenômeno e que aparece ao longo do *movimento da consciência*. Nas palavras de Hegel, “é igualmente importante que a filosofia esteja bem consciente de que seu conteúdo não é outro que o conteúdo originariamente produzido — e produzindo-se — no âmbito do espírito vivo, e constituído em mundo, [mundo] exterior e interior da consciência; [e entenda] que o conteúdo da filosofia é a efetividade [*Wirklichkeit*]. Chamamos experiência a consciência mais próxima desse conteúdo. Uma consideração sensata do mundo já distingue o que, no vasto reino do ser-aí exterior e interior, é só fenômeno, [é] transitório e insignificante — e o que em si verdadeiramente merece o nome de efetividade” (HEGEL, 2012, p. 44). Assim, esse significado de efetividade em Hegel é muito importante para entendermos a forma como Marx está empregando o mesmo termo, porque isso marca uma oposição relevante em relação à filosofia hegeliana. Nos *Manuscritos*, Marx afirma que a base teórica e prática do movimento revolucionário precisa se ater ao *movimento da propriedade privada*, e a efetividade é tudo aquilo que aparece ao longo desse movimento, que, como veremos, abarca todos os âmbitos da vida humana, já que todas as nossas relações se resumem a relações de posse (MARX, 1985, pp. 8-9).

Desejo neste artigo realizar um exercício de reflexão, com suas incertezas e incompletudes, sobre a dialética apresentada por Marx, para tentar compreender como se dá esse movimento e como ele pode desvelar outra leitura possível da nossa forma de sentir, de pensar e das nossas relações uns com os outros. Trata-se de uma tentativa de interlocução com esse autor que acredita que estamos distantes da realização da nossa natureza como seres humanos, mas que o tamanho da nossa distância pode paradoxalmente indicar quão perto estamos de realizá-la.

Pretendo me ater, sobretudo, no terceiro manuscrito dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* e na primeira parte³ da *Ideologia Alemã* de Marx e Engels, assim como estabelecer algumas relações com a filosofia hegeliana, já que Marx entende que a crítica da filosofia de Hegel é necessária para o *entendimento e justificação*⁴ do que ele está propondo.

Antes de dar início ao exercício que proponho, cabe um breve comentário sobre as duas principais obras suscitadas aqui, os *Manuscritos* de Marx e a *Ideologia Alemã* de Marx e Engels. Escritos em 1844, os *Manuscritos* não foram publicados em vida por Marx, mas somente em 1932 em Berlim. Trata-se de uma obra anterior ao encontro de Marx com Engels, diferente da *Ideologia*, escrita pelos dois entre 1845 e 1846, que também só começou a ser publicada anos mais tarde, em 1921. De acordo com Rubens Enderle (ENGELS; MARX, 2007, p. 17), ainda não foi publicada uma versão definitiva desse texto, assim como vários trechos nunca foram terminadas pelos dois autores e outros tantos acabaram se perdendo. Ou seja, trata-se de uma obra inacabada e incompleta. As duas obras fazem parte do período consagrado como *Jovem Marx*, que algumas vezes é apresentado como um período que foi totalmente abandonado por ele por ser muito *filosófico* ou sem continuidade com o restante da sua obra, como se o autor tivesse em algum momento se desvencilhado completamente de si mesmo. Porém, como esses marcadores muitas vezes acabam mais imobilizando experiências de leituras do que de fato contribuindo para um debate mais interessante, a minha ideia aqui não é pensar por meio deles, mas sim explorar uma riqueza no pensamento de Marx, desde a sua juventude, que destoa dos lugares comuns nos quais normalmente ele é fixado, seja pelos seus defensores, seja pelos seus detratores.

Movimento da Propriedade Privada e Dialética

Deparamo-nos logo no início da leitura do terceiro manuscrito, dentro dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, com o uso de uma linguagem hegeliana assimilada

3 Trata-se da "Crítica da mais recente filosofia em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner", mas a maior parte do texto se concentra na crítica de Feuerbach. "O ajuste de contas de Marx e Engels começa pelo principal dos pensadores hegelianos de esquerda, aquele que mais os havia influenciado, Ludwig Feuerbach" (ENGELS; MARX, 2007, p. 12).

4 A parte dedicada a Hegel, já quase no final dos *Manuscritos*, aponta para essa necessidade: "Este é talvez o ponto em que convém, para entendimento e justificação do que foi dito, fazer algumas indicações, tanto sobre a dialética hegeliana em geral como especialmente sobre sua exposição na *Fenomenologia* e na *Lógica* e, finalmente, sobre a relação do moderno movimento crítico com Hegel" (MARX, 1985, p. 31). Marx deixa claro que ele entende que Hegel representa uma revolução na filosofia. Porém, diante dessa revolução, a crítica moderna alemã [exceto Feuerbach, que foi o único que levou a dialética hegeliana a sério e criticamente] ficou imobilizada e sabe apenas repetir Hegel. A pergunta que deve ser feita é: "Em que situação nos encontramos agora frente à dialética hegeliana?" (MARX, 1985, p. 32).

no campo da Economia Política. Há um diálogo constante com os termos e com o mundo da *Fenomenologia do Espírito*, mas transpassado para um plano outro, que se dá na efetividade, ao invés de um movimento que se dá no interior da consciência. Porém, isso não é algo tão simples de entender, porque Hegel também está falando de algo efetivo [*Wirklich*], e esse tema é um dos mais importantes e recorrentes no prefácio da *Fenomenologia*⁵. Para o que pretendo desenvolver aqui, o importante é saber que Marx acusa Hegel de se voltar para uma efetividade que ele chama de abstrata, que é aquela do pensar especulativo, como se o conteúdo da experiência da dialética hegeliana fosse a afirmação do puro pensar como a verdadeira essência do ser humano (o que não deixa de ser curioso, já que a proposta da *Fenomenologia* é justamente o oposto, de *concretizar* um em-si que é de, início, o puro *abstrato*). Parece-me que ao utilizar a mesma palavra que Hegel utiliza, efetividade [*Wirklichkeit*], Marx está reivindicando o campo efetivo de volta para o seu sentido comum, para aquilo que ocorre nos meios sensíveis da nossa vida. Essa preocupação com a linguagem talvez seja uma interessante chave de leitura dos *Manuscritos*, pois ao utilizar os mesmos termos, Marx parece dizer que há algo no significado que foi distorcido pelo idealismo e por isso agora ele precisa fazer certas inversões de sentido.

Marx afirma que a partir de Adam Smith a Economia Política deixou de reconhecer a propriedade privada como um estado exterior ao ser humano, porque agora ela reconhece o trabalho como seu princípio. O sujeito, a pessoa da propriedade privada, é o trabalho. Essa nova *figura* [*Gestalt*] da Economia Política de Adam Smith se torna clara quando observamos isso que Marx chama de *movimento efetivo da propriedade privada*, e essa forma de teorizar o mundo é um produto da energia efetiva [*wirklichen Energie*] desse movimento. Aqui podemos ver mais um exemplo da inversão realizada por Marx em relação ao movimento da *Fenomenologia*: se na dialética hegeliana aquilo que *se mostra*, isto é, que aparece, são os *movimentos da consciência*⁶, em Marx há um movimento que já parte do material, da propriedade privada, para observar os desdobramentos da efetividade na história e nas figuras teóricas. Não se trata de dizer que o que ocorre na consciência não tem relevância, mas sim que esse conteúdo também é produto do movimento efetivo da propriedade privada, e é para ela que devemos nos direcionar para que possamos compreender e superar a situação que nos encontramos. Essa figura da Economia Política que foi descrita por Adam Smith é o reconhecimento daquilo que se dá nesse movimento efetivo, e por isso é uma prática que se faz teórica.

5 Como no seguinte trecho: "O verdadeiro é o todo. Mas o todo é somente a essência que atinge a completude por meio do seu desenvolvimento. Deve-se dizer do Absoluto que ele é essencialmente resultado e que é o que na verdade é, apenas no fim. Nisto consiste justamente sua natureza: ser algo efetivo [*Wirklich*], sujeito ou devir-de-si-mesmo" (HEGEL, 1974, p. 19). Assim, *ser efetivo* é a realização da natureza do Absoluto, que é a última figura do Espírito. De forma bastante simplificada, podemos pensar que a *Fenomenologia* é a exposição desse todo, através de figuras que a verdade e, ao mesmo tempo, a falsidade, assumem no desenvolvimento da consciência, na forma de uma ciência do saber. *Ser efetivo* é essa capacidade de se colocar em processo de aparição de si mesmo, e a efetividade parece ser o conteúdo desse processo, que se desdobra em figuras da consciência até que ela se realize ou apareça como Espírito.

6 O conteúdo do movimento que está sendo exposto na *Fenomenologia* é interno e externo à consciência, e talvez a realização desse movimento se dá quando ela entende que há uma falsa dicotomia entre esse interno e externo, que aquilo que ela toma como algo diferente dela, como um objeto que ela tem um saber, é na verdade um saber dela em relação a esse objeto, que no fim é um saber dela mesma.

A Economia Política é também produto da indústria moderna “que por sua vez acelera e enaltece a energia e o movimento dessa indústria, transformando-a numa força da consciência” (MARX, 1985, p. 3). Diante disso, Adam Smith é o Lutero da Economia Política porque:

superada a riqueza que se encontra fora do homem e é independente dele - há de ser, pois, afirmada e mantida apenas de modo exterior -, isto é, é superada esta sua *objetividade exterior e privada de pensamento*, ao ser incorporada a propriedade privada ao próprio homem e ao ser reconhecido o próprio homem como sua essência; mas com isso, o próprio homem é posto sob a determinação da propriedade privada, assim como em Lutero, sob a determinação da religião. (MARX, 1985, p. 3)

Ao ser incorporada como uma subjetividade, e não aparecer mais como uma tensão exterior, a propriedade privada faz parte do ser humano, é uma *força da consciência*, fazendo com que o próprio ser humano seja determinado por essa força que lhe é interna. Assim, internalizar a propriedade é ao mesmo tempo estar sob o seu domínio. Entendo que se trata de uma perda de si mesmo, pois o ser humano não se determina *humanamente*, mas é determinado pela propriedade privada. Segundo Marx, foi Engels quem comparou Adam Smith com Lutero, porque aqueles que ainda veriam a propriedade privada como objetiva em relação ao ser humano seriam como adoradores de ídolos, católicos. Os dois deram esse mesmo passo, que tem um significado duplo: ao enxergar que houve uma interiorização daquilo que era mantido de maneira objetiva, exterior em relação ao ser humano, eles também revelam como o ser humano está determinado [*Bestimmung*] pela religião, no caso de Lutero, e pela propriedade privada, no caso de Adam Smith.

Sob a aparência de um reconhecimento do homem, a economia política, cujo princípio é o trabalho, é muito mais a conseqüente negação do homem, na medida em que ele próprio não se encontra em uma tensão exterior com a essência exterior da propriedade privada, mas sim tornou-se a essência tensa da propriedade privada. (MARX, 1985, pp. 3-4)

Não há ser humano de um lado e propriedade privada de outro. Marx está mostrando como desde Adam Smith a Economia Política compreendeu como ser humano e propriedade privada são parte de um mesmo metabolismo, e como esses economistas ilustrados fazem desse fato uma falsa liberdade, como se agora o ser humano fosse livre por ser proprietário, enquanto ele foi na verdade suprimido de si para dar lugar a ela, tornando-se ele mesmo, através do trabalho, a sua essência [*Wesen*]. Parece que Marx quer mostrar como tudo que se passa na consciência é de fato *produto* dela, mas não porque ela tem autonomia, mas sim porque a propriedade privada lhe foi introjetada. Entendo que é por causa dessa negação do próprio ser humano que Marx diz que estamos em um estado de autoalienação⁷ [*Selbstentfremdung*]: a alienação é

7 A tradução de *Entfremdung* por *Alienação* não é consolidada nos textos de Marx em português e mesmo em outras línguas, e muitas vezes esse termo é traduzido como *Estranhamento*. Porém, optamos nesse artigo por seguir a tradução dos *Manuscritos* de José Carlos Bruni, presente na edição “Os pensadores”, que traduz *Entfremdung* por *Alienação* e *Entäusserung* por *Estranhamento*, pois me parece mais acertada. Paulo Menezes realiza uma discussão detalhada dos dois termos no artigo *Entfremdung e Entäusserung*. Ele defende a tradução de *Entfremdung* por *Alienação* e oferece uma outra opção para *Entäusserung*, que seria *extrusão*.

o afastamento daquilo que nos torna humanos, tornando-nos alheios [*Fremd*] de nós mesmos. Por isto ele ressalta nos *Manuscritos* que nos transformamos na essência [*Wesen*] da propriedade e, conseqüentemente, somos a inessência [*Unwesen*] humana. Assim, não se trata de uma metáfora, nós de fato nos tornamos propriedade privada. É uma espécie de transmutação que modificou nosso corpo e nossa mente, e que se tornou a nossa verdadeira essência. Em conseqüência, Marx defenderá que a natureza efetiva do ser humano “é, tal como ela se tornou através da indústria, ainda que numa figura alienada, a verdadeira natureza antropológica” (MARX, 1985, p. 14).

A não observância dessa ampla extensão da alienação do sujeito no interior do capitalismo fez com que surgisse aquilo que Marx chama de comunismo *coletivista* ou *grosseiro*. Tal movimento enxerga apenas um tipo de trabalho como nocivo e considera a propriedade privada apenas em seu aspecto objetivo, e com isso delimita um *inimigo* de forma simplista. Há um grave equívoco nessa visão, já que “a superação da autoalienação [*Selbstentfremdung*] segue o mesmo caminho que a autoalienação” (MARX, 1985, p. 6). Esse comunismo é a “expressão positiva da propriedade privada superada; é, em primeiro, a propriedade geral” (MARX, 1985, p. 6), já que pretende fazer da propriedade particular uma ampla propriedade coletiva.

Ao enxergar a dominação da propriedade privada sobre o ser humano de uma forma objetiva, esse comunismo delimita objetivamente aquilo que deve se posicionar contra: um tipo de trabalho, um tipo de propriedade privada e a negação de todo o mundo da civilização e educação, já que são apontados como responsáveis de todas as mazelas sociais. Marx defende que ele representa um retorno à simplicidade não *natural* do ser humano pobre e sem carências [*Bedürfnis*], “que não só não superou a propriedade privada, como também nem sequer chegou a ela” (MARX, 1985, p. 7). Esse comunismo representa uma alienação estendida, na qual todos estarão submetidos, camuflada de superação. Mais do que isso, ele também nega as particularidades humanas porque quer suprimir com violência tudo aquilo que não pode se tornar propriedade coletiva, como, por exemplo, o talento ou o dom de cada pessoa. Marx vai argumentar que, ao negar o ser humano e a sua personalidade, ele acaba sendo a expressão da propriedade privada, que é justamente esta mesma negação. Entendo que Marx está dizendo que esse modelo comunista *grosseiro* e *sem pensamento* se revolta por alguns terem propriedade e outros não, ou seja, há uma ganância em relação a ser proprietário, e por isso ele quer estender a todos aquilo que na verdade deveria ser suprimido, e com isso só entende ainda mais a nossa alienação.

Segundo Marx, esse movimento seria a passagem representativa do que antes era apenas um matrimônio para uma prostituição geral das mulheres. Isso porque ao invés da mulher ser *posse* de apenas um sujeito, agora ela se converteria em propriedade *coletiva e comum*, e isso seria, de acordo com Marx, a expressão da mais alta degradação na qual o homem existe para si mesmo. Podemos pensar com isso que Marx está dizendo que se as relações dos homens com as mulheres, que podemos transpor para qualquer relação afetiva, for uma relação de propriedade, o outro está para mim como uma posse, e inclusive utilizamos uma linguagem que retrata bem isso que Marx está dizendo: *meu* marido, *minha* esposa, *meu* casamento, que foi estabelecido por meio de um *contrato* matrimonial. A nossa linguagem revela como as relações de posse são tão naturais para nós que nem saberíamos como falar de outra maneira. Uma propriedade coletiva do

outro seria estender essa relação de posse para além de um sujeito, e nos tornaríamos posse de vários ao invés de posse de apenas um. Porém, há um outro elemento que está por detrás dessa argumentação. Marx não está simplesmente falando de uma relação matrimonial que se estende, ele está falando de uma prostituição coletiva das mulheres, dessa venda de si e a tomada de posse pelo outro que mostra o nível de degradação humana. Podemos pensar diante dessa passagem que Marx está fazendo uma leitura moralista da prostituição por aproximar essa profissão daquilo que há de mais infame na sociedade. Assim, de novo a prostituição estaria posta nesse lugar marginalizado que vemos com frequência, que situa as mulheres como profissionais menos respeitáveis ao exercerem uma atividade tida como indigna, como se essa profissão fosse pior do que tantas outras do mercado de trabalho capitalista. Porém, talvez esse não seja exatamente o ponto do Marx aqui. Entendo que ele quer mostrar que o nosso estado de alienação confundiu o nosso circuito de carências, de forma que criamos *faltas* que devem ser de alguma forma consumíveis, mas isso não dá conta das necessidades realmente humanas, como veremos mais a frente. Talvez Marx esteja mostrando com esse paralelo com a prostituição que uma das piores confusões que esse estado de alienação nos trouxe foi que o *outro* aparece pra mim como uma carência de consumo. Quando os homens se dispõem a consumir corpos como mais um produto consumível de toda uma cadeia infinita de produção e consumo ele está expressando o seu próprio estágio de pobreza humana. Essa carência de consumo de mulheres seria igualável ao que está por trás desse modelo comunista que Marx está criticando, seria o *segredo*, segundo ele, da sua pretensão.

Fica claro como o machismo arraigado na nossa sociedade não passou nenhum pouco despercebido por Marx, ao ponto de ele colocar em evidência que a igualdade de gênero é uma marca da realização do ser humano como ser humano.

A partir desta relação, pode-se julgar o grau de cultura do homem [*Des Menschen*] em sua totalidade. Do caráter desta relação deduz-se a medida em que o *homem* [*Der Mensch*] se converteu em *ser genérico*, em *homem* [*Mensch*], e se apreendeu como tal; a relação do homem [*Des Mannes*] com a mulher [*Weib*] é a relação *mais natural* do homem [*Des Menschen*] com o homem [*Menschen*]. Nela se mostra em que medida o comportamento *natural* do homem [*Des Menschen*] tornou-se humano [*menschlich*] ou em que medida a essência humana tornou-se para ele essência natural, em que medida a sua natureza *humana* tornou-se para ele *natureza*. Mostra-se também nessa relação a extensão em que o *carecimento* [*Bedürfnis*] do homem [*Des Menschen*] se tornou *carecimento humano*, em que extensão o outro homem [*Mensch*] enquanto homem [*Mensch*] converteu-se para ele em *carecimento*; em que medida ele, em seu modo de existência mais individual, é, ao mesmo tempo, *ser coletivo*" (MARX, 1985, p. 7)⁸

A relação entre a mulher e o homem nos mostra em que medida a essência humana se converteu para o indivíduo em natureza ou a natureza se tornou [*geworden*] a essência humana do indivíduo. Ao nos apropriarmos da essência humana o outro me

8 Vale ressaltar como a tradução de "*Mensch*" por "homem" ao invés do correto, que seria "ser humano" ou "pessoa", causa uma enorme confusão no texto e gera um problema de compreensão totalmente desnecessário. Assim, onde está escrito "*Des Menschen*" leia-se "do ser humano" e "*Der Mensch*" leia-se "o ser humano". É curioso como isso ocorre em um parágrafo que está justamente argumentando contra as práticas de misoginia na nossa efetividade, como essas que permeiam a nossa linguagem.

carece como ser humano e não mais como algo para ser possuído por mim. É uma carência que revela como fazemos parte de um mesmo metabolismo, como carecer do outro é uma carência de mim mesmo, e por isso somos individuais e coletivos ao mesmo tempo.

Há uma importância enorme nesse *tornar-se* [*werden*] humano, pois ele indica um processo, e difere do sentido vulgar de natureza, como aquilo de mais rudimentar, primeiro. O ser humano precisa *tornar-se* ser humano, ir de encontro a sua essência natural, para que ela seja essência humana. Isso indica um elevado grau de *cultura* [*Bildung*], que no alemão indica um *processo de formação*, diferente de um sentido comum da palavra, como alguma coisa que existe pronta na sociedade e pode ser adquirida pelo indivíduo.

O caminho desse processo, “a superação positiva da *propriedade privada* como apropriação da vida *humana* é por isso a superação positiva de toda alienação, isto é, o retorno do homem da religião, da família, do Estado, etc., ao seu modo de existência *humano*, isto é, *social*” (MARX, 1985, p. 8). O ser humano precisa superar a alienação, e isso implica que ele deva retornar de todos os *modos de produção*, que vai além daquilo que é imediatamente sensível. Marx expõe com clareza nos *Manuscritos* que a propriedade privada é a expressão sensível de que o ser humano se torna objetivo para si e, ao mesmo tempo, se converte em um objeto estranho e inumano. A exteorização de sua vida é a alienação de sua vida, e sua efetivação sua desefetivação, isso é, uma efetividade alienada. Trata-se da superação de todo um mundo que *se fez* humano de forma alienada, e ir em direção à outra concepção de humanidade, outra forma de vida.

Marx utiliza, entretanto, dois verbos aqui que estão em aparente contradição: *tornar-se* [*werden*] e *retorno* [*Rückkehr*]. Assim, o ser humano deve tornar-se humano, apropriar-se da sua própria essência, e isso envolve um processo de formação, que permite que ele se *converta* em ser do gênero [*Gattungswesen*], que é a capacidade de constante atualização de si, conforme trataremos mais adiante. Porém, ao mesmo tempo, temos a palavra *retorno*, como se o ser humano devesse voltar a algum momento, sendo que o sentido de formação é, sobretudo, de avanço, de se dirigir para algo que não está dado e nunca existiu.

Dessa forma, podemos nos perguntar: que retorno é esse que Marx se refere e como ele pode estar de acordo com um avanço? Que ser humano é esse que se apresenta nesse retorno?

Uma forma de interpretar dialeticamente esse impasse é que esse ser humano que *retorna* guarda a experiência dessa superação, e assim não seria bem um *retorno*, porque ele não volta para algo que já existiu, mas sim para um novo horizonte, um novo ser humano, que é agora *social*. Esse caráter social não é, conforme nos diz Marx, a abstração da sociedade frente ao indivíduo, porque ele mesmo é o *ser social*. Isso que permite Marx dizer que “a vida individual e a vida genérica do homem não são distintas, por mais que, necessariamente, o modo de existência da vida individual seja um modo mais *particular* ou mais *geral* da vida genérica [...]” (MARX, 1985, p. 10). Desse modo, não se trata de voltar a um estágio pretensamente natural, que Marx classifica como *bruto* em alguns momentos, mas talvez se denomine como um retorno porque, com o esfacelar-se desse sujeito alienado que foi construído na história da propriedade privada, o ser humano *se apropria da sua natureza, retorna a ela*. Arriscaria dizer que é o

retorno a um ser humano sem propriedade privada, porém marcado pela experiência do processo de superação, que está apto agora a viver *humanamente*, se atualizando constantemente na sua vida genérica. O retorno não é a volta a um estágio primitivo, com a dominação escancarada, mas é voltar à determinação *natural* do ser humano. Fica claro, como já foi falado mais acima, que não temos aqui o sentido comum de natural, como aquilo que sempre se deu e vai se dar da mesma forma, mas o reencontro do ser humano com a sua determinação original que não se dá de forma imediata, mas que precisa ser construída.

No final dos *Manuscritos*, ao realizar uma crítica da dialética e da filosofia hegeliana, Marx mostra um incômodo com a dialética de Hegel, marcada pela superação [*Aufhebung*]⁹, que na passagem de uma figura da consciência para outra conserva a figura anterior. “Um papel peculiar desempenha, pois, a superação, onde a negação e a conservação, a afirmação, estão vinculadas” (MARX, 1985, p. 43). Marx entende que se a consciência-de-si sabe que tal objeto é alienado, esse objeto deve ser suprimido, e não mantido, e por isso ele acusa Hegel de um “criticismo apenas aparente” (MARX, 1985, p. 43). Essa é, segundo Marx, a mesma crítica que Feuerbach faz da *negação da negação* presente na dialética hegeliana. De forma bem sucinta, essa crítica sustenta que Hegel voltaria ao mesmo lugar de início ao *negar* a *negação* que foi realizada, e com isso não teria propriamente avançado diante das inverdades que aparecem ao longo do processo da consciência. Marx entende que, em Hegel, “a superação da alienação converte-se em uma confirmação da alienação” (MARX, 1985, p. 45)¹⁰.

Em uma primeira leitura poderíamos pensar que há certa incoerência nisso que Marx está dizendo, pois ele critica esse traço de conservação da dialética hegeliana, mas descreve um processo de superação que leva ao retorno de um estágio precedente. Sendo assim, essa crítica não faria sentido, já que há algo que também se mantém nessa superação. Uma hipótese para pensar essa questão é que na *Fenomenologia* a consciência passa por um processo de constante progresso para as próximas figuras, mas nesse momento de passagem ela guarda a figura anterior e sempre volta a ela. É um constante retorno, ainda que não para a mesma coisa, pois o processo de avanço da consciência sempre reconfigura as figuras anteriores, e por isso entendo que ele é um constante enriquecimento e reconfiguração do todo, ainda que essa não pareça ser a interpretação de Marx. Já nos *Manuscritos*, parece que o que se conserva é essa *experiência*, mas não o que foi superado propriamente, como em Hegel.

Não tenho espaço para nos aprofundarmos aqui na dialética hegeliana, mas talvez essa seja de fato uma diferença crucial entre os dois autores. Isso porque em Hegel o negativo não é algo que deva ser eliminado da consciência, mas ele se mantém, até

9 *Aufheben* é um verbo da linguagem ordinária do alemão, e tem ao menos três sentidos distintos e que são usados comumente: superar/suspender/levantar; suprimir/anular e guardar/conservar. Optei por sempre traduzir nesse trabalho *Aufheben* por *superar*, mas é preciso levar em conta os outros sentidos da palavra para entender o que essa *superação* significa em Hegel.

10 Esse é um ponto complexo e que gera bastante debate, mas a princípio me parece que essa crítica não é muito justa com a dialética de Hegel. Não fica muito claro para mim porque Marx pensa a *Aufhebung* apenas como uma superação que conserva, e não leva em conta o sentido de supressão que essa palavra também carrega, como se Hegel não estivesse pensando em nenhuma forma de supressão. Há uma experiência real de morte na passagem de uma figura para outra na *Fenomenologia do Espírito*, e não podemos deixar de levar isso em conta. Aquilo que se conserva não é mais o mesmo, e há algo que se suprime, que se esvai, mesmo diante de uma conservação da figura.

porque é somente através dele que a consciência pode continuar progredindo, pois se não houvesse o negativo haveria uma estagnação do processo. Já em Marx, essa espécie de *erro do percurso*, ainda que seja necessário para que o ser humano avance de encontro à sua natureza, conforme veremos adiante, não deve ser mantido, pois talvez não haja uma atualização positiva possível desse estado pré-histórico do ser humano quando ele finalmente sair dessa situação. É como se em Hegel o encadeamento de necessidades das figuras da consciência nunca pudesse se desfazer, porque ele constitui o Absoluto e só faz sentido pensarmos em um todo a partir de todas as figuras. Enquanto que, em Marx, parece-me haver um percurso necessário para que avancemos para um momento histórico no qual possamos nos desenvolver como seres humanos sem que a propriedade privada nos determine, mas esse caminho só é necessário na medida em que nos eleva até esse ponto, mas não a partir dele. Porém, isso não está tão claro para mim, e deixo aqui apenas uma hipótese de como essa questão pode ser pensada nos dois autores.

Posse [*Besitzen*] e Apropriação [*Aneignung*]

Ainda nos *Manuscritos*, Marx diferencia *posse* de *apropriação*, e diz que o ser humano precisa *apropriar-se* de seu ser global de forma global, e é preciso entender a diferença de *apropriar-se* de alguma coisa e de *tomar posse* dela. Ao longo de todo o texto, a posse é a marca de uma relação com os objetos que faz de cada um deles apenas *mais um* produto, mais um *bem*; não há aqui um aproveitamento ou desenvolvimento da sua singularidade, como aquilo que é múltiplo, pois ele é *apenas* mercadoria, algo que queremos usufruir e aproveitar com nossos interesses particulares. Dessa forma, o ser humano *possui* uma religião, assim como uma nação, uma família, uma obra de arte, uma moral, um direito, um conhecimento, isso é, ele se relaciona com tudo aquilo que lhe envolve através de uma linguagem que simboliza a posse.

A relação de posse seria o único modo sensitivo que perpassa todos os sentidos humanos e que está direcionado para um gozo calculado, determinando nossa forma de sentir, pensar e imaginar. “Em lugar de todos os sentidos físicos e espirituais apareceu assim a simples alienação de todos esses sentidos, o sentido do ter [*der Sinn des Habens*]” (MARX, 1985, p. 11). A propriedade privada tornou-nos unilaterais, tornou nossa ampla potencialidade sensitiva una e presa a esse único sentido. Isso significa que um objeto só tem algum valor para nós enquanto o *possuímos*, quando existe para nós como propriedade.

Porém, relacionar-se com o mundo através de relações *humanas*, isso é, realmente ver, ouvir, pensar, cheirar, amar, perceber, etc., é *apropriar-se* do objeto, é ser capaz de estabelecer um comportamento objetivo não alienado. Marx diz que isso possibilita que o objeto se apresente ao olho de maneira diferente do que ao ouvido, assim como o objeto do olho é diferente do objeto do ouvido, e se difere da unilateralidade da vida alienada. “Por isso o homem se afirma no mundo objetivo não apenas no pensar, mas também com todos os sentidos” (MARX, 1985, p. 12). Diante deste trecho, difícil não lembrar da obra *Enciclopédias das Ciências Filosóficas*, na qual Hegel nos diz que *sentir, intuir, imaginar, refletir* são formas de pensar, mas que “em si só existe um pensar” (HEGEL, 2012, p. 40). Podemos pensar que Marx está tentando ampliar o

campo da sensibilidade humana, e para isso é importante dar autonomia para todos os sentidos, sem que tudo seja uma *forma de pensar*, como em Hegel, e por isso ele ressalta que *sentir e pensar* são coisas diferentes. Há dois pontos que Marx pode estar nos mostrando: que se afirmar no mundo objetivo apenas pelo pensar é pouco, que é preciso se afirmar com todos os sentidos e, também, que é preciso se realizar no plano do sensível, não apenas do ideal.

“Os sentidos fizeram-se assim imediatamente teóricos em sua prática” (MARX, 1985, p. 11). Essa é uma interessante inversão do que a filosofia pretende [ou ao menos do que alguns acreditam ser o papel da filosofia]: é a prática que consolida a teoria, e não o inverso. Esse é mais um momento dos *Manuscritos* em que aparece a crítica de uma teoria que se pretende prevalecer diante da prática, que não compreende o efetivo e que tenta inverter um movimento que se dá da efetividade para a consciência, e não o inverso. Trata-se de uma forma outra de pensar teoria e prática, na qual uma não se subjugava à outra, e que compreende que o campo sensitivo é essencial para qualquer mudança efetiva.

Conforme disse mais acima, é necessário expor o que Marx entende por *ser do gênero* [*Gattungswesen*], porque o ser humano é um *ser genérico*, que, de acordo com Vladimir Safatle, é o eixo central dos *Manuscritos*¹¹. Diferente do animal, que é, o ser humano é e sabe que é, tem consciência disso. Assim, aquilo que é a realização da vida animal conforme os preceitos da espécie, isto é, *acordar, dormir, caçar conforme suas necessidades, se alimentar, se reproduzir*, para o ser humano é pouco. Se o ser humano viver dessa forma estará apenas *sobrevivendo*, e não vivendo de forma genérica, que é um conceito muito mais amplo que o de espécie. O *ser do gênero* é o que permite ao ser humano estar em constante atualização, a não viver uma vida de simples *sobrevivência*, mas sim *criar* na natureza sua forma de vida.

O animal forma apenas segundo a medida e a carência da *species* à qual pertence, enquanto o homem sabe produzir segundo a medida de qualquer *species*, e sabe considerar, por toda parte, a medida inerente ao objeto; o homem também forma, por isso, segundo as leis da beleza. (MARX, 2008, p. 85)

Há uma ambivalência aqui, já que aquilo que faz do ser humano um ser genérico possibilita, ao mesmo tempo, uma forma de vida negativa e positiva. Ao ser capaz de produzir segundo a medida de qualquer espécie e além de qualquer necessidade imediata o ser humano pode cair nos exageros e excessos do capitalismo. Porém, ao mesmo tempo, é isso que faz com que ele seja capaz de produzir segundo as leis da beleza, de se atualizar continuamente e ser capaz de não se limitar pelas necessidades cotidianas, da espécie.

O mundo do trabalho torna o ser humano preso às necessidades imediatas, já que ele trabalha para viver e se submete ao modo de produção para que possa ter o mínimo que garanta a sua existência. No capitalismo, o ser humano se transforma em mera espécie e não se realiza enquanto gênero. Com a alienação, o ser humano faz da sua atividade vital, da sua essência [que se resume ao trabalho e a propriedade privada] apenas um meio para a sua existência, isso é, não faz da vida de gênero a *sua*

11 “Neste sentido, Marx desenvolve sua teoria da alienação a partir de uma reflexão sobre a necessidade de atualização da vida do gênero. Podemos dizer que este é o eixo central dos *Manuscritos*” (SAFATLE, 2016, p. 34).

própria existência. Por isso que no capitalismo “a vida mesma aparece só como *meio de vida*” (MARX, 2008, p. 85), porque a atividade vital é útil e existe apenas para que o ser humano possa satisfazer suas necessidades básicas como espécie humana.

Talvez uma forma de pensar a atualização da vida de gênero [*Gattungslieben*] é entender que há uma dialética na qual, de um lado, para o ser humano em sociedade a efetividade objetiva se configura em geral como a efetividade das forças essenciais humanas, como realização de suas *próprias* forças essenciais. Do outro lado, todos os objetos se lhe apresentarão como *objetivação* de si próprio, como objetos que confirmam e realizam sua individualidade, como *seu* objeto, isso é, o objeto *vem a ser ele mesmo*.

Como vimos, o homem só não se perde em seu objeto quando este se configurar como objeto *humano* ou homem objetivado. E isso somente será possível quando se lhe configurar como objeto *social* e quando ele mesmo se configurar como ser social, assim como a sociedade se configurará nesse objeto como ser para ele. (MARX, 1974, pp. 11-12)

A relação entre ser humano e objeto só não é uma perda quando, por um lado, os objetos se apresentarem como objetivação do próprio ser humano, e, por outro lado, os próprios sentidos se desenvolverem de acordo com o objeto. Desse modo, temos os objetos como objetivação do próprio ser humano [*em-si*] e o desenvolvimento dos sentidos humanos mediante o objeto [*para-si*]. Trata-se de um movimento no qual um não subsumi o outro, no qual ser humano e natureza são dois lados ambivalentes. Os objetos representam a efetividade da essência humana, assim como as forças essenciais se desenvolvem graças ao objeto, permitindo uma espécie de metabolismo positivo entre os dois termos. Há uma criação em conjunto, que *se gerem e se geram* mutuamente, e, assim, ser humano e natureza se dirigem juntos para a riqueza, para uma ampla experiência dos sentidos, para o desenvolvimento das forças essenciais. Por isto que em um mundo no qual tudo foi reduzido a posse e que as experiências humanas são aquelas dadas e permeadas pela propriedade privada que essa experiência está fadada a uma pobreza dos sentidos, a uma mediocridade da experiência humana.

Formação dos Sentidos

Marx faz uma consideração nos *Manuscritos* que parece valorizar um desenvolvimento sensitivo atual, dizendo que “a formação dos cinco sentidos é um trabalho de toda a história universal até nossos dias” (MARX, 1985, p. 12). Uma possível hipótese para pensarmos essa afirmação é a de que superar a propriedade privada não significa negar *tudo* que foi desenvolvido até então, porque “é em parte criada, que o ouvido torna-se musical, que o olho percebe a beleza da forma” (MARX, 1985, p. 11). Negar todo esse desenvolvimento talvez seria voltar aquele estágio bruto que Marx crítica em um certo tipo de comunismo, e por isso não podemos negar toda a formação dos nossos sentidos, ainda que de modo geral ela esteja voltada para aquela unilateralidade que foi apontada mais acima.

“A objetivação da essência humana, tanto no aspecto teórico como no aspecto prático, é, pois, necessária, tanto para tornar humano o sentido do homem, como para criar o sentido humano correspondente à riqueza plena da essência humana e natural” (MARX, 1985, p. 12). Isso nos mostra como há uma dialética que faz com que

os objetos se apresentem como objetivação do próprio ser humano, assim como o sentido humano é criado pelo próprio objeto, que corresponde à riqueza plena da essência humana e natural, e por isso a formação dos sentidos é um trabalho de toda a história universal.

Vê-se como a história da *indústria* e o modo de existência tornado *objetivo* da indústria são o livro *aberto das forças humanas essenciais*, a *psicologia* humana sensorialmente presente, que não havia sido concebida até agora em sua conexão com a *essência* do homem, mas apenas em uma relação externa de utilidade, porque- movendo-se no interior da alienação- só se podia conceber como efetividade das forças humanas essenciais e como *ação humana genérica* a existência geral do homem, a religião ou a história em sua essência geral e abstrata, como política, arte, literatura, etc. (MARX, 1985, p. 13)

Aquilo que Marx denomina de *existência geral do homem* é o que ocupava o espaço de *força humana essencial*, sendo que é na história da indústria que essas forças se dão, e esse movimento real é o *livro aberto das forças humanas essenciais*. Ao usar o termo *livro*, Marx parece clamar pelo olhar daqueles que se apegam excessivamente na teoria e têm um certo desprezo pela prática, já que as forças humanas essenciais só podem ser *lidas* na efetividade. Essa força está em contradição com a essência humana, elas não estão conectadas, e se relacionam através da mera *utilidade* [vínculo que a propriedade privada estabelece entre o ser humano e o objeto, os sentidos, e os outros seres humanos].

Seguindo a *leitura* desse movimento efetivo no texto, quanto mais a ciência natural, através da indústria, introduziu-se na vida humana a fim de *transformá-la* e *emancipá-la*, tanto mais teve que completar diretamente a desumanização. Marx critica a filosofia que é estranha e ignora essa ciência natural que se mostra através da indústria. A incoerência desse comportamento se dá porque não temos como compreender a essência humana sem essa base efetiva, que é na verdade a base da ciência humana. Ignorá-la não é uma opção, e não teria como a vida ter uma base diferente daquela que existe sensivelmente.

Na obra *Ideologia Alemã*, aparece uma crítica à filosofia que faz a passagem do *céu* para a *terra*, isto é, do homem imaginado e engendrado mentalmente para o ser humano real, sendo que deveria ocorrer o contrário: partir do ser humano ativo e seu processo de vida real “para daí chegar ao desenvolvimento dos reflexos ideológicos e aos ecos desse processo de vida” [MARX, 2007, 48 e 49]. Desse modo, a ciência real e positiva é simultânea à vida real, onde não há espaço para especulação, onde se dá o desvelamento do processo *prático* de desenvolvimento dos indivíduos.

Marx parece querer indicar uma prepotência, ou até mesmo uma ilusão, por parte de certas filosofias em querer emanar através do pensamento um certo *dever ser* na sociedade, com apontamentos teóricos sobre o que ela acredita ser o desenvolvimento prático adequado. Entendo que o autor tenta deslocar, em alguns momentos, a filosofia de um campo de grande relevância para o desenvolvimento da sociedade para um papel quase que descritivo da realidade, pois ela nunca pode apresentar indicações ou formulações de como o real deva se apresentar. O real é sujeito, é dele que emana todo o resto, e não o inverso.

Geração espontânea [*Generatio aequivoca*] x Voluntário [*Freiwillig*]

Na *Ideologia*, quando Marx discorre sobre a divisão do trabalho, ele diz que no modo de vida atual o ser humano teve que optar por algum trabalho específico para não ser privado dos meios de vida. É a separação entre o interesse geral e o particular, que se dá como uma contradição, que traz a divisão do trabalho. A explicação que o filósofo fornece para isso é que com o aumento da população a consciência de rebanho ou tribal se desenvolveu e se aperfeiçoou, e com isso aumentou suas necessidades e a produtividade. De acordo com Marx, a divisão do trabalho se desenvolveu de uma forma *espontânea* [*generatio aequivoca*] [MARX, ENGELS, 1978, p.1316], que interpreto aqui como algo que se deu sem questionamentos. Há nesse modelo uma subjugação do ser humano às suas próprias necessidades, que fez com que se tenha desenvolvido um mecanismo de dominação entre eles próprios.

A partir dessa divisão ocorre a distribuição desigual do trabalho e de seus produtos, de forma qualitativa e quantitativa, e disso segue a propriedade privada. A atividade em si é a divisão do trabalho, e o produto é a propriedade privada. Dessa contradição do interesse *particular* e *universal* surgiu um interesse *social* na condição de Estado, de forma autônoma e como uma comunidade ilusória ao mesmo tempo, “mas sempre sobre a base real dos vínculos existentes” (MARX, 2007, p. 56). A luta prática dos interesses particulares dos indivíduos se opõe aos interesses gerais e impõe como necessário o surgimento do Estado, responsável pela interposição prática e refreamento pelo interesse geral. Esse poder social, que Marx define como “força de produção multiplicada, que nasce por obra da cooperação dos diferentes indivíduos sob a ação da divisão do trabalho” (MARX, 2007, p. 57), se formula como um desdobramento espontâneo da contradição entre o interesse particular e geral. Desse modo, por esse poder não ser voluntário, isto é, *próprio* dos seres humanos, mas sim *exterior* a eles, situado à sua margem, que Marx nos diz que os indivíduos:

não sabem de onde ele procede nem para onde ele se dirige, um poder que eles não podem mais dominar, portanto, mas que, pelo contrário, percorre uma série de fases e etapas de desenvolvimento peculiar e independente da vontade e dos atos dos homens, e que inclusive dirige esta vontade e estes atos. (MARX, 2007, p. 57)

Esse poder alheio, que surgiu espontaneamente devido à divisão do trabalho, tem uma autonomia em relação à sociedade, e não pode ser dominado por ela, é como se tivesse *vida própria*. Marx defende que essa alienação só pode ser superada, isto é, esse poder do Estado somente se tornará insuportável, com o engendramento “de uma massa da humanidade como absolutamente “sem posses” e, ao mesmo tempo, em contradição com um mundo de riquezas e de educação existente, o que pressupõe, em ambos os casos, um grande incremento da força produtiva, um alto grau de seu desenvolvimento” (MARX, 2007, p. 58).

Esses chamados despossuídos [*Besitzlos*] devem estar em contradição com o mundo da riqueza e de educação vigentes, já que eles são a força, o incremento da força produtiva e aquilo que transmite o seu mais alto grau de desenvolvimento. Por outro lado, esse desenvolvimento das forças de produção é premissa prática necessária para que o poder possa ser superado, porque sem ele a escassez se generalizaria e

começaria de novo a luta pelo indispensável, e, ainda, não haveria indivíduos histórico-universais. “Apenas esse desenvolvimento universal das forças de produção traz consigo um *intercâmbio* universal dos homens, em virtude do qual, [...] o fenômeno da massa “despossuída” se produz simultaneamente em todos os povos” (MARX, 2007, p. 58).

Como o desenvolvimento das forças de produção é global e a divisão do trabalho se estabelece no interior das nações e entre elas, essa *massa* de despossuídos não é um fenômeno local, e eles são dependentes um do outro para a revolução. Entendo que, em Marx, para que o comunismo possa insurgir há um percurso histórico necessário do qual ele é dependente, pois ele é uma forma de vida possível a partir de um poder insuportável, que surge graças à contradição que se dá entre o interesse privado e o geral, devido à divisão do trabalho. Com isso é possível pensar que temos aqui um movimento que está de certa forma preso a uma determinada historicidade, pois o comunismo é uma reação a esse desenvolvimento das forças de produção, e talvez esse seja um ponto bastante crítico em Marx, mas que não será desenvolvido aqui¹².

Marx parece indicar a forma como a sociedade atual se organiza como um mal necessário, isso por dois motivos: porque ele é espontâneo, isto é, a divisão do trabalho e o poder do Estado fazem parte de um desenvolvimento involuntário, e o outro motivo é que ele é necessário para que o movimento comunista entre em marcha. Podemos ver claramente a dialética marxista operando aqui, já que diante do desenvolvimento das forças de produção na sociedade é possível o surgimento de um movimento que se dará na prática e que será a destruição do mundo atual e a formulação de novas formas de vida. A dialética se dá no campo da efetividade, e por isso parte do que é *efetivo* para insurgir em outra *realidade*. O negativo se torna positivo em Marx porque o modo de vida atual possibilita o surgimento de um sujeito político que é capaz de destruir esse modo de vida, através da Revolução.

O engendramento do *ser humano* pelo *ser humano* tem como consequência a perda de lugar daquilo que Marx chama de *potências absolutamente estranhas* aos indivíduos, como o Estado, o mercado mundial, o sistema de produção, isto é, tudo aquilo que se formou espontaneamente de uma cooperação histórico-universal entre sujeitos. No final da primeira parte da *Ideologia Alemã*, Marx parece mais uma vez se apropriar de alguns termos que aparecem na filosofia hegeliana ligados ao campo do ideal, e transpassá-los para a sua dialética, como no seguinte trecho:

E esta concepção pode bem ser interpretada, por sua vez, de um modo especulativo e idealista, ou seja, fantástico, com a “autocriação do gênero” (a “sociedade na condição de sujeito”), de modo que a série sucessiva dos indivíduos relacionados entre si seja representada como se fosse um só indivíduo que realiza o mistério de se engendrar a si mesmo. (MARX, 2007, p. 61)

Esse *mistério* deve-se ao fato de que os indivíduos não são capazes de engendrar uns aos outros, pois eles estão alienados por uma força espontânea. O comunismo é um movimento que faz com que esse mistério se desvele ao colocar os indivíduos como sujeitos, como uma *autocriação* do gênero.

12 No prefácio da obra *Hegel e o Haiti*, de Susan Buck-Morss, Vladimir Safatle aponta como esse problema em Marx deve ser discutido a partir de um perspectiva descolonial da filosofia (SAFATLE, 2017, pp. 9-12).

Dialética e História

Marx nos apresenta na *Ideologia* uma concepção de história integrada à sua dialética, pois ela consiste na exposição dos processos reais de produção como fundamento de toda a história. Diferente do que encontramos nas análises históricas usuais, que normalmente insistem em apresentar determinadas personagens políticas, lutas religiosas e Estados como protagonistas da nossa história, em Marx eles são coadjuvantes do processo principal, que é o desenvolvimento da propriedade privada. Desse modo, não há uma história que se desenvolveu em torno de certos indivíduos e governos, mas sim em torno de modos de produção que foram determinantes para chegarmos ao mundo atual. A forma de se contar a história até então desconsidera a atitude dos seres humanos com a natureza, o que engendra o antagonismo entre a *natureza* e a *história*.

A verdade é que a religião ou a política seriam apenas as *formas do movimento efetivo*, que se dão através de forças de produção, capitais e formas de intercâmbio social.

Marx fala como se houvesse uma ingenuidade por parte dos filósofos ao pensarem que seus conceitos sempre dominaram a história, enquanto esses são na verdade as ideias das classes dominantes. Tudo se passa como se houvesse um efetivo movimento por detrás do trabalho do conceito que está encoberto e que os filósofos parecem não se dar conta. Ao acreditarem que estão dominando a história, eles não percebem que estão teorizando a respeito daquilo que a classe dominante precisa pregar para se manter no poder, colocando seus interesses particulares com uma aparência de geral, de universal. Por isso que Marx nos diz que a classe dominante tem à sua disposição os meios para a produção material e para a produção espiritual.

Esta concepção da história consiste, pois, em expor o processo real da produção, partindo, para tanto, da produção material da vida imediata, e do ato de conceber a forma de intercâmbio correspondente a este modo de produção e engendrada por ele, quer dizer, a sociedade civil em suas diferentes fases, como o fundamento de toda a história, apresentando-a em sua ação como Estado e explicando a partir dela todos os diferentes produtos teóricos e formas da consciência, a religião, a filosofia, a moral, etc., assim como estudando, a partir dessas premissas, seu processo de nascimento, coisa que, naturalmente, permitirá expor as coisas em sua totalidade (e também, por isso mesmo, a interdependência entre estes diversos aspectos). (MARX, 2007, p. 61)

Esse é o movimento efetivo, e quem determina o pensamento da história não são os *pensadores*. O mundo sensível é produto da indústria e do Estado social, é o resultado da atividade de uma série de gerações que modificam sua organização social conforme as novas necessidades. Segundo Marx, Feuerbach enxerga o ser humano apenas como *objeto sensível*, e não como *atividade sensível*, e por isso não chega nunca ao ser humano realmente existente, ativo, sob as condições de vida vigentes que fizeram dele o que ele é.

A fim de eliminar a aparência mística desse “conceito que se determina a si mesmo”, transforma-se-o em uma personagem- a “autoconsciência”- ou, caso se queira aparecer assaz materialista, em uma série de personagens representantes do “conceito” na história, nos “pensadores”, nos “filósofos”, nos ideólogos,

concebidos por sua vez como os produtores da história, como o “conselho de guardiões”, como os dominantes. Com isso terão sido eliminados da história todos os elementos materialistas e poder-se-á das rédeas soltas ao próprio cavalo especulativo. (MARX, 2007, p. 74)

Essas ideias são ordenadas pelos pensadores como se houvesse uma *conexão mística* entre elas, concebendo-as como *autodeterminações do conceito*. Parece que aqui Marx tenta escancarar uma certa comicidade que ele enxerga nas figuras da consciência hegeliana. Enquanto Hegel pensa desvelar um processo natural da consciência, apresentando suas figuras ilustradas pela história da filosofia, Marx pensa que isso é de certa forma uma grande ilusão, pois o que ocorre de fato é um processo empírico determinado pelo modo de produção e pela classe dominante correspondente. Marx reduz um pouco o valor das análises filosóficas, porque enquanto elas pensam que por meio da razão estão agindo de forma *autônoma*, estão apenas descrevendo e tomando como suas o processo de ideias das classes dominantes ao longo da história que não se deu de forma *voluntária*, que seria algo engendrado pelo próprio ser humano ao realizar sua natureza, e sim espontânea.

Considerações Finais

Há em Marx uma escrita pulsante, de alguém que parece ter pressa em nos dizer alguma coisa. Podemos sentir ao longo das linhas um autor que escreve com toda sua força e que está todo o tempo tentando nos desiludir da realidade atual e nos convocar para um novo mundo possível. Marx fala no *Terceiro Manuscrito* sobre um momento *pós-superação* da propriedade privada usando o tempo verbal do presente, como alguém que tenta dar vida nas entrelinhas para aquilo que temos como um impossível na atualidade. Mas é justamente essa a marca da Revolução, uma contingência que não visa atualizar possíveis indeterminados, mas sim aquilo que tampouco podemos conceber, pois só é possível *construí-lo*, e por isso esse caráter iminente de impossibilidade, do que não pode ser visualizado. “O comunismo não é, para nós, um *estado* que deve ser implantado, um *ideal* ao qual a realidade [haverá] de se sujeitar. Nós chamamos de comunismo o movimento real que suspende e supera o estado de coisas atual. As condições deste movimento se desprendem da premissa atualmente vigente” (MARX, 2007, p. 59). Isso difere muito daquilo que vulgarmente é associado à filosofia de Marx, já que o comunismo não é algo que foi formulado por ele na teoria e que deva ser implementado na prática. O comunismo é o nome desse movimento que só poderá se realizar e se mostrar no campo efetivo pelos seus atores revolucionários. O que Marx nos mostrou é que as condições alienantes do nosso estado atual devem ser superadas para que o ser humano possa vir a realizar a sua natureza, e que quando isso acontecer estaremos diante de algo de outra ordem, totalmente diferente do mundo vigente, e por isso seria impossível *prever* ou *determinar* como ele deve ser.

Importante ressaltar que, ainda que Marx se volte para o campo da prática, ele exerce esse chamado também no campo teórico, o que mostra que não faria sentido pensar que ele está propondo uma negação de toda e qualquer teoria. A influência de Hegel se dá de forma explícita e implícita ao longo dos parágrafos, como um autor que Marx não quis negar, mas precisou compreender para criticar e se colocar de

uma forma nova. Marx não nega a filosofia, mas recusa a sua desvinculação da prática porque o pensar também está submetido ao movimento da propriedade privada, e por isso ele defende que não faz sentido pensar em uma cisão entre as duas coisas, ainda que elas sejam diferentes entre si.

Por fim, o apelo de Marx para uma dialética que chame a atenção para o campo efetivo pretende nos dissuadir de uma ideia que podemos encontrar na filosofia, a de que a realização apenas no pensamento nos basta, que temos uma tarefa exclusivamente teórica e que podemos ser plenamente livres no campo do puro pensar. Marx insiste em dizer que isso não é suficiente, que não é uma verdadeira superação. "Trata-se na realidade para o materialista *prático*, quer dizer para o *comunista*, de revolucionar o mundo conforme existe, atacar as coisas conforme as encontra e transformá-las" (MARX, 2007, p. 67).

Referências Bibliográficas

ENGELS, F.; MARX, K. *Die deutsche Ideologie*. In: _____. *Werke (MEW) Band 3*. Berlin: Dietz Verlag, 1968.

_____. *A Ideologia Alemã*. Tradução de Marcelo Backes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

_____. *A Ideologia Alemã*. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2007.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas: em compêndio (1830)*. Vol. 1. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

_____. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

_____. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz. São Paulo: Editora Abril, 1974.

MARX, K. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*. In: ENGELS, F.; MARX, K. *Werke (MEW) Band 40*. Berlin: Dietz Verlag, 1968.

_____. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Tradução de José Carlos Bruni. São Paulo: Editora Abril, 1985.

_____. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo Editorial, 2008.

MENEZES, P. *Entfremdung e Entäußerung*. *Revista Ágora Filosófica*, n. 1, jan-jun, 2001.

SAFATLE, V. *Reler Marx Hoje*. Curso Ministrado no segundo semestre de 2016 na FFLCH/USP. Disponível em: <https://usp-br.academia.edu/VladimirSafatle>.

_____. *Prefácio*. In: BUCK-MORSS, S. *Hegel e o Haiti*. São Paulo: n-1, 2017.

Recebido em: 14/Out/2019 - **Aceito em:** 22/Mai/2020.