Paz
e
Terra

Teoria do Conhecimento no Jovem Marx

GYORGY MARKUS

COLEÇÃO: PENSAMENTO CRITICO

VOL. I

Conselho Editorial:
MAX DA COSTA SANTOS
CELSO FURTADO
FERNANDO HENRIQUE CARDOSO
ANTONIO CÂNDIDO DE MELO E SOUZA

György Márkus

A TEORIA DO CONHECIMENTO NO JOVEM MARX

Prefácio de
Carlos Nelson Coutinho

Tradução de
Carlos Nelson Coutinho
e
Reginaldo Di Piero

Paz e Terra

© 1974 *by* György Márkus, Artisjus.

CAPA: Laura Gasparian

Direitos desta edição reservados pela
EDITORA PAZ E TERRA, S.A.
Av. Rio Branco, 156, s/1222
Rio de Janeiro — GB
que se reserva a propriedade desta tradução.

1974

Impresso no Brasil
Printed in Brazil

SUMÁRIO

Prefácio à edição Brasileira — 9

A TEORIA DO CONHECIMENTO NO JOVEM MARX — 17

1. Alguns problemas da formação de Marx — 19
2. O trabalho e a universalidade do homem — 47
3. O trabalho e a humanização dos sentidos — 58
4. Conhecimento prático e conhecimento teórico — 69

AS OBRAS JUVENIS DE MARX E AS CIÊNCIAS SOCIAIS CONTEMPORÂNEAS — 74

DISCUSSÕES E TENDÊNCIAS NA FILOSOFIA MARXISTA — 113

1. A teoria “extensional” e as corrente oposta a ela — 116
2. Significação dessas tendências e atitude a tomar a seu respeito — 116
3. Do dogmatismo ao marxismo vivo — 126

PREFÁCIO À EDIÇÃO BRASILEIRA

Carlos Nelson Coutinho

Apenas nos últimos anos, em função precisamente do crescente interesse despertado em todo o mundo pela obra de Georg Lukács, é que se vem tornando internacionalmente conhecido o círculo de seus discípulos e colaboradores mais próximos, agrupados naquilo que se convencionou chamar de Escola de Budapeste. Essa corrente de pensamento — que tem em György Markus, Agnes Heller, Ferenc Fehér e Mihály Vajda seus principais representantes[1] — pode ser considerada como uma das mais fecundas e criadoras tendências filosóficas no seio da reflexão marxista que hoje se processa nos países socialistas do Leste europeu.

Como se sabe, as correntes de pensamento do Leste europeu — em contraste com a posição dominante na investigação filosófica da União Soviética — empenharam-se ultimamente numa reavaliação dos temas relativos ao humanismo marxista e, em particular, à problemática da alienação. Essa orientação ideológica correspondeu, no plano teórico, às tentativas práticas de encontrar novas vias para o socialismo, diversas do caminho burocrático seguido pela União Soviética durante o período do stalinismo; essas tentativas já têm uma história longa e contraditória, que vai desde a ruptura entre Tito e Stalin até os dolorosos eventos representados pela intervenção soviética na Tcheco-Eslováquia. E tal orientação humanista não se limitou aos países socialistas do Leste europeu, mas — sobretudo a partir do XX Congresso

1. Há dois outros textos da Escola de Budapeste publicados em português, ambos pela Paz e Terra: Agnes Heller, *O Cotidiano e a História,* Rio de Janeiro, 1972; e Ferenc Fehér, *O Romance Está Morrendo?,* Rio de Janeiro, 1972. Os prefácios a essas edições brasileiras — escritos por mim e por Leandro Konder — contêm dados sobre a Escola de Budapeste.

do PCUS — irrompeu também no seio do marxismo ocidental (basta lembrar aqui os nomes de Garaudy e Fischer).

A luta contra a concepção burocrático-stalinista do marxismo levou, antes de mais nada, a uma redescoberta e reexame da obra do jovem Marx, que havia sido "esquecida" tanto na época da II Internacional quanto no período de Stalin. A importância dessa redescoberta (que retomava a linha marginal representada nos anos vinte por Lukács e Korsch) não anula o fato de que, em muitos casos, ela conduziu a soluções problemáticas, na medida em que se encaravam os pressupostos do humanismo e a temática da alienação como algo oposto às preocupações científicas do Marx da maturidade. Soluções problemáticas desse tipo não se manifestam apenas em pensadores ocidentais não-marxistas (como o Padre Calvez e alguns existencialistas franceses) ; surgem também, numa estreita relação com os impasses e contradições da luta dos países do Leste europeu por um socialismo de novo tipo, em importantes pensadores marxistas dessa região, como o polonês Leszek Kolakowski ou o iugoslavo Gajo Petrovic, para citarmos apenas dois exemplos.

Essa interpretação unilateral e simplista da problemática do jovem Marx conduziu a alguns sérios impasses teóricos. O humanismo marxista, por um lado, aparecia como um postulado abstrato, baseado em exigências éticas ou morais referidas à pessoa individual e, desse modo, desligadas da realidade concreta da formação econômico-social. E, por outro, o conceito de praxis era proposto como algo similar ao projeto subjetivo dos existencialistas, perdendo-se de vista a sua fundação concreta no "metabolismo entre o homem e a natureza" (Marx), isto é, no trabalho em seu sentido econômico[2]. Uma tal formulação abstratamente eticista e subjetivista justificou, *em parte,* as críticas apresentadas contra essa corrente não apenas pelos filósofos "oficiais" soviéticos, como também pelo grupo de Althusser; mas somente *em parte,* pois tais críticas se baseavam em formulações igualmente unilaterais, já que centradas numa interpretação de

2. Esse dualismo entre praxis e trabalho aparece até mesmo num livro que, sob outros aspectos, pode ser considerado como uma contribuição fundamental à filosofia marxista: referimo-nos a *Dialética do Concreto,* do pensador tcheco Karel Kosik. (Cf. edição brasileira, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1969, em particular pp. 197 e segs.)

Marx que, de modo mais ou menos sofisticado, confunde a específica cientificidade contida na "crítica da economia política" marxiana com um cientificismo esquemático de tipo positivista ou neopositivista.

A peculiaridade da Escola de Budapeste — e, em particular, de György Márkus[3] — reside na tentativa de trabalhar no terreno daquele *tertium datur* dialético representado pela obra de Georg Lukács. Um dos principais méritos de Lukács — que ele partilha com Karl Korsch e Antonio Gramsci — é o de ter se oposto claramente, já nos anos vinte, às concepções positivistas e mecanicistas do marxismo que eram próprias da II Internacional e que estavam sendo paulatinamente assimiladas pelo stalinismo; em *História e Consciência de Classe,* de 1923, o jovem Lukács redescobre o tema marxiano da alienação e recoloca no coração da filosofia marxista a problemática da praxis revolucionária. Mas a verdade é que nem sempre o faz de modo correto, pois confunde alienação com objetivação em geral, por um lado (recuando assim das posições do jovem Marx àquelas de Hegel); e, por outro, desliga a praxis revolucionária de seus fundamentos ontológicos no trabalho econômico[4]. Uma tendência similar, talvez ainda mais acentuada, aparece na obra de Karl Korsch e nas formulações estritamente filosóficas de Gramsci. (Não é aqui o lugar indicado para expor o modo pelo qual Lênin, retomando também a problemática da praxis, supera ao mesmo tempo o mecanicismo da II Internacional e o subjetivismo das posições de Korsch e do jovem Lukács; interessa apenas registrar que essa superação não foi entendida pelos "leninistas" da época de Stalin, que restauram assim a herança positivista da II Internacional.)

Mas as *soluções* equivocadas do jovem Lukács não devem ocultar a novidade e a justeza de sua *problemática*: o exame

3. György Márkus nasceu em Budapeste, em 1934. Estudou na Universidade Lomonossov de Moscou. Trabalha atualmente, como investigador, no Instituto Filosófico da Academia Húngara de Ciências. Doutorou-se em 1965, com uma tese sobre Wittgenstein. Entre os trabalhos de Márkus, citamos os livros: *Marxismo e "Antropologia"; Linguagem, Lógica e Realidade;* e *A Percepção e o Problema Psicofísico.*

4. Para a autocrítica de Lukács, cf. o prefácio que ele redigiu em 1967 para uma nova edição de sua obra juvenil: trad. castelhana, *Historia y Consciencia de Clase*, Barcelona — México, 1969, pp. IX-XLI.

da praxis humana é, com efeito, a base da filosofia marxista. Já em 1926, num belo e pouco conhecido ensaio sobre *Moses Hess e a Dialética Idealista,* Lukács começa a apresentar soluções mais concretas para a sua problemática de 1923; ele insiste agora na idéia de que o exame da praxis, se quer abandonar o terreno de um "dever-ser" abstrato, tem de passar por uma rigorosa análise da "crítica da economia política" contida nas obras do Marx da maturidade. Essa conexão essencial entre economia e dialética volta a aparecer em *O Jovem Hegel,* escrito durante os anos trinta, e encontra sua formulação definitiva na *Ontologia do Ser Social,* que Lukács concluiu pouco antes de sua morte, ocorrida em 1971.

O Lukács maduro conserva, portanto, a sua *problemática* juvenil, mas supera as equivocadas *soluções* que apresentara em *História e Consciência de Classe.* Em primeiro lugar, é corrigida a concepção subjetivista da praxis: a objetividade do ser social — que tem sua chave na economia, no "metabolismo entre o homem e a natureza" — só pode ser compreendida na medida em que se analisem as determinações ontológicas *postas* pelo trabalho (particularmente a relação entre causalidade e teleologia) e *repostas* em todas as modalidades mais complexas de praxis social (inclusive na praxis revolucionária ou na praxis ética). E, em decorrência, Lukács supera também a confusão idealista e hegeliana entre alienação e objetivação. A praxis humana, tal como o trabalho em sentido estrito, resulta sempre num produto, numa objetivação (material ou espiritual); o conjunto dessas objetivações, que compreende desde as forças produtivas materiais até a arte e a filosofia, explicita-se paulatinamente ao longo da história e constitui aquilo que Marx chamou de "essência humana". Essa essência é assim "excentrada"[5] em relação aos in-

5. O termo não é de Lukács, embora se adeqüe à sua concepção: é do pensador francês Lucien Sève, que elabora sobre o conceito de "essência humana" uma posição bastante próxima à de Lukács e sua escola. (Cf. Sève, "Psychanalyse et matérialisme historique", in AA.VV., *Pour une critique marxiste de la théorie psychanalytique,* Paris, 1973, pp. 237 e segs.; e, do mesmo autor, *Marxisme et Théorie de la Personnalité,* Paris, 1972, *passim.)* É interessante observar que Sève apresenta suas teses em explícita polêmica com o humanismo abstrato de Garaudy e com o "cientificismo" de Althusser.

divíduos, mas não em relação ao homem social, pois este é o centro (a gênese e o *telos)* de tais objetivações.

Nesse quadro, a alienação — fenômeno típico das sociedades de classe — revela-se apenas como *um* modo específico e historicamente determinado através do qual se processa a objetivação; ela descreve uma situação na qual, em decorrência da divisão do trabalho e da propriedade privada, o indivíduo é separado do seu produto, não sendo capaz de se *apropriar* das objetivações que ele mesmo criou enquanto parte integrante do "trabalhador coletivo", da humanidade socializada. A alienação, por conseguinte, denota uma discrepância entre a riqueza genérico-social do homem e sua existência individual; discrepância transitória, já que será eliminada com a eliminação dos fatores históricos, sociais e econômicos que a condicionam[6]. Portanto, embora abandone a formulação hegeliano-idealista da alienação (passando a encará-la apenas como um momento subordinado da objetivação em geral), o Lukács da maturidade não abandona o conceito, que possui um papel decisivo na crítica *teórica* e *prática* tanto do capitalismo quanto do socialismo burocrático.

György Márkus é herdeiro não apenas da problemática juvenil de Lukács, mas de muitas das novas soluções que o mestre húngaro passou a defender em sua maturidade e, particularmente, em sua velhice. A preocupação de Márkus com os temas do humanismo e da alienação, com a temática própria do jovem Marx, ocorre assim no quadro de uma concepção que vê no marxismo uma "ontologia do ser social" (cf., por exemplo, o seu ensaio "Discussões e Tendências na Filosofia Marxista", incluído na presente coletânea) . Márkus parte da "convicção de que a concepção filosófica da essência humana, do homem e da história, desenvolvida por Marx naquela obra juvenil [nos *Manuscritos],* encontra-se também nas obras posteriores e até mesmo nas tardias, embora com certas correções e modificações; por isso, as obras da maturidade e da velhice de Marx não podem ser inteiramente com-

6. Uma excelente exposição do conceito marxista de alienação pode ser encontrada no livro de um discípulo húngaro de Lukács, que reside atualmente na Inglaterra: István Mészáros, *Marx's Theory of Alienation,* Londres, 1970.

preendidas se não se conhece ou não se leva em conta aquela concepção filosófica juvenil" [7].

É assim que, no primeiro e mais importante ensaio da presente coletânea, Márkus vai indicar a unidade essencial que existe entre a concepção epistemológica do Marx de 1844 e a do Marx da maturidade; sem desconhecer ou minimizar os pontos de ruptura, ele mostra que uma continuidade essencial é dada pela relação orgânica que Marx sempre estabeleceu entre o trabalho e o conhecimento humano. Ampliando o círculo de objetos sobre os quais atua e impondo uma mediação entre o carecimento humano e o objeto de sua satisfação (através dos *meios* do trabalho), a atividade laborativa possibilita e requer um conhecimento cada vez mais universal e mais objetivo da realidade exterior; tanto mais amplo é o trabalho (e a praxis), tanto mais rico e verdadeiro é o conhecimento. A epistemologia proposta por Márkus afirma-se como sendo explicitamente subordinada a uma ontologia da praxis. Ela difere tanto do historicismo relativista, que nega a objetividade do conhecimento ao convertê-lo em simples expressão ideológica dos interesses práticos, quanto do epistemologismo formalista, o qual — falando numa "prática teórica" autônoma — desliga o conhecimento de sua essencial vinculação ontológica com a praxis *tout court*. Em outras palavras: difere tanto do subjetivismo de Kolakowski ou de Petrovic quanto do neopositivismo envergonhado de Althusser e sua escola.

Particular interesse tem o ensaio "As Obras Juvenis de Marx e as Ciências Sociais Contemporâneas", onde Márkus insinua que a superação do positivismo implica na adoção de uma posição "antropológica"[8], isto é, de uma concepção totalizante da essência humana e de sua história, capaz de proporcionar uma *avaliação crítica* dos fatos isolados que as ciências parciais se limitam a recolher, classificar e manipular. Embora necessárias em certo nível, as ciências sociais

7. György Márkus, *Marxismo y "Antropologia",* trad, castelhana, Barcelona, 1974, p. 5. Esse texto de Márkus será proximamente publicado em português.

8. Márkus utiliza sempre o termo antropologia entre aspas. Além disso, observa: "Talvez fosse mais correto dizer, em vez de nossa expressão — de origem tradicional — 'concepção filosófico-antropológica' do ser humano, *'ontologia marxiana do ser social',* a expressão criada por Lukács na última obra extensa de sua vida" (Márkus, *op. cit.,* p. 6).

positivas — por causa de sua neutralidade axiológica e de seu fragmentarismo — são insuficientes para conceituar a essência global da vida social e histórica; o verdadeiro significado cognoscitivo do conceito marxiano de *crítica* da economia política, um conceito que pode ser estendido às ciências sociais em geral, consiste em pressupor aquele quadro ontológico-histórico, no qual são superados dialeticamente (no sentido de conservados e elevados a nível superior) os dados fragmentários recolhidos pelas várias ciências sociais particulares; esses dados — sem o quadro de referência dessa ontologia — convertem-se em fetiches que ocultam a essência.

Após um período de relativo "esquecimento", o pensamento de Lukács começa a redespertar interesse nos meios intelectuais brasileiros, particularmente entre a juventude. Esse interesse (tanto ontem quanto hoje) tem em geral se dirigido para as posições estéticas do pensador húngaro, ou, mais especificamente, para algumas de suas formulações sobre a literatura contemporânea. Deve-se afirmar claramente que as concepções estéticas de Lukács não podem ser inteiramente compreendidas fora do âmbito de suas concepções ontológicas ou filosóficas mais gerais. A publicação dos textos da Escola de Budapeste, assim, pode contribuir para uma ampliação do debate em torno da obra de Lukács e, desse modo, para aprofundar a influência de suas posições — corretamente entendidas — entre os jovens intelectuais brasileiros que, sem medo ou preconceitos, estejam hoje buscando encontrar o seu próprio caminho[9].

Rio de Janeiro, agosto de 1974.

9. Os textos de Márkus incluídos na presente coletânea foram publicados originariamente nos seguintes locais: "Über die erkenntnistheorestischen Ansichten des jungen Marx" (Sobre as Concepções Epistemológicas do Jovem Marx), in *Studia Philosophica,* Budapeste, vol. 3, 1963, e depois em italiano, como vol. independente, sob o título *La Teoria delia Conoscenza nel Giovane Marx,* Milão, 1971; "Les oeuvres de jeunesse de Marx et les sciences sociales contemporaines" (As Obras Juvenis de Marx e as Ciências Sociais Contemporâneas), in AA.VV., *Marx et la pensée scientifique contemporaine,* Paris-Haia, 1969; "Vitá és irányazatok a marxista filozofiában" (Discussões e Tendências na Filosofia Marxista), in *Kortárs,* nº 7, Budapeste, 1969, e depois em francês, sob o título "Discussions et Tendances dans la philosophie marxiste", in *L'Homme et la Société,* nº 17, Paris, 1970. O primeiro ensaio foi traduzido por Carlos Nelson Coutinho; os dois últimos por Reginaldo Di Piero.

A TEORIA DO CONHECIMENTO NO JOVEM MARX

No quadro deste trabalho, pretendemos abordar o exame de um aspecto particular da formação do jovem Marx: a evolução de suas concepções epistemológicas. Esse tema tornou-se particularmente atual, dado o grande número de falsas interpretações surgidas nos últimos tempos. Poderíamos citar como exemplo o estudo de Kolakowski, *Karl Marx e a definição clássica da verdade*[1]. Nesse escrito, Kolakowski coloca em nítida oposição as concepções epistemológicas de Marx e o "cientificismo positivista de Engels e Lênin". Enquanto os dois últimos teriam acreditado que as teorias científicas são o reflexo de uma realidade de algum modo independente de nossa consciência, considerando a praxis apenas como o critério da teoria, Marx — na opinião de Kolakowski — teria refutado como falso e carente de sentido o conceito de uma realidade que exista Independentemente da consciência humana. De acordo com esse Marx interpretado por Kolakowski, o objeto do conhecimento não é a natureza que existe "em si", independentemente do homem, mas sim a *relação* entre o homem dotado de consciência e a *resistência externa* contraposta à atividade humana: uma relação na qual os dois membros não podem jamais ser conhecidos em sua independência.

O conhecimento, como parte da atividade prática que "organiza" a natureza tendo em vista a satisfação das necessidades, é determinado precisamente por essa atividade prática. Os objetos singulares, as propriedades e as relações objetivas não existem antes da atividade intelectual determinada mediante as necessidades às quais serve, mas se for-

1. In "Studia Filozoficzne", 1959 nº 2; também em Kolakowski, *Traktat über die Sterblichkeit der Vernunft,* Munique, 1967.

mam apenas enquanto resultado dessa atividade. "Ainda que a consciência humana, o intelecto prático, não consiga produzir o ser em si, produz todavia o ser tal como subsiste nos indivíduos e é articulado em gêneros e espécies"[2]. Com a ajuda das formas socialmente dadas da abstração e da linguagem, o homem — de acordo com suas necessidades — elabora a partir da "resistência" suscitada pela sua atividade e a partir do "caos" (como costuma se expressar Kolakowski) uma natureza articulada e composta de objetos singulares determinados. Precisamente por isso, ele pretende "generalizar" um pouco a declaração de Marx segundo a qual a consciência é a representação das coisas: essa frase aludiria tão-somente ao surgimento da consciência; porém, quando investigássemos a imagem do mundo concreto, a verdade seria o oposto: a coisa é a objetivação da consciência[3].

No presente estudo, queremos antes de mais nada tentar responder positivamente às questões colocadas. Naturalmente, tratar da problemática epistemológica como um argumento autônomo só é possível dentro de certos limites: ademais, nos trabalhos do jovem Marx, tais problemas não desempenham um papel decisivo, na medida em que o caráter das soluções singulares é determinado através de concepções relativas a outras questões. Precisamente por isso seremos também obrigados, em alguns pontos de nossa pesquisa, a superar os limites do tema que escolhemos e a tratar também de outros problemas. De modo geral, estudaremos as questões epistemológicas pressupondo o conhecimento da direção global e das etapas da evolução espiritual e filosófica do jovem Marx.

Na primeira parte do ensaio, tentaremos delinear um esquema geral do desenvolvimento dessas posições, dedicando uma particular atenção aos pontos característicos da concepção mais amplamente ilustrada nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Em seguida, desejamos descrever mais profundamente as tendências da teoria marxiana do conhecimento tal como se manifesta nessa obra: em nossa opinião, tais tendências são de grande e positiva importância para expor corretamente a essência da epistemologia marxista.

2. "Studia Filozoficzne", cit., p. 50.

3. *Ibidem,* p. 59.

1. *Alguns problemas da formação de Marx*

Em seu primeiro trabalho, a dissertação sobre a diferença entre a filosofia natural de Demócrito e a de Epicuro, ainda se faz sentir sobre a posição epistemológica de Marx a influência de Hegel. O instrumento exclusivo para um conhecimento correto da realidade, na opinião de Marx, é a filosofia; nessa sua qualidade de "verdadeiro saber", a filosofia se contrapõe não apenas à sensibilidade e à consciência comum (ela só pode se constituir enquanto completa "negação" dessa consciência), mas igualmente às ciências empíricas e experimentais da natureza. Com efeito, como Marx observa a propósito da filosofia natural de Demócrito, essas ciências pressupõem sempre algo transcendente com relação à consciência humana, na medida em que a finalidade delas é deduzir de hipóteses simples e universais a multiplicidade própria do conhecimento sensível. Por essas razões, não tem nenhum sentido contrapor a ciência à religião, já que essa última, em sua forma mais aperfeiçoada, ou seja, no cristianismo, nada mais é do que "a completa filosofia da transcendência"[4]. Por outro lado, o método da ciência natural baseado sobre possibilidades reais, isto é, o método da fundamentação lógica, tem um caráter unilateral e intelectualístico[5]: estabelecendo para cada fenômeno o conjunto das causas, das condições, etc., sobre as quais seu ser se baseia, esse método destroça a vida universal e unitária da natureza.

A filosofia, ao contrário, é a negação de qualquer transcendência. Seu objeto é o espírito, a autoconsciência. Precisamente por isso, a filosofia não deve mais pressupor que os predicados sejam determinações de uma realidade ou de um objeto exteriores ao pensamento; ao contrário, ela considera o conjunto desses predicados, sua passagem e seu movimento, como um sujeito autônomo e como seu próprio objeto:

> O pensamento comum tem sempre prontos predicados abstratos, que ele separa do sujeito; ao contrá-

4. "Diferença entre a filosofia natural de Demócrito e de Epicuro", in Marx-Engels, *Historisch-kritische Gesamtausgabe* (doravante citado como MEGA), Abt. I, Bd. 1, Hbd. 1, Frankfurt am Main, 1927 p. 138.

5. *Ibid.,* p. 23.

rio, todos os filósofos transformaram os próprios predicados em sujeitos[6].

Portanto, aquilo que mais tarde Feuerbach (e posteriormente o próprio Marx) indicariam como o principal erro metodológico da filosofia idealista é nesse período valorizado por Marx, de modo coerente com seu ponto de vista hegeliano, como sendo o elemento mais positivo: a filosofia representa a espécie mais elevada de conhecimento do real, e a única verdadeira, precisamente na medida em que transforma os predicados em sujeitos e em que faz da substância um sujeito.

O espírito (a autoconsciência), que vem demonstrado como sendo o verdadeiro objeto da filosofia, não é a autoconsciência espiritual do indivíduo, a qual, incapaz de penetrar, de "idealizar" toda a natureza, consegue somente abstrair-se dela, negando-lhe toda realidade objetiva e qualquer existência independente[7]. Ao contrário, esse espírito é a autoconsciência universal e concreta da humanidade, tal como se forma e se desenvolve no curso da história; ela não subverte os processos naturais, em cujo interior apenas se torna manifesta, na medida em que, na sua essência, não representa nada mais que o produto final de um processo no qual as forças espirituais, que atuam na natureza, assumem consciência. Assim, o conhecimento filosófico é ao mesmo tempo o conhecimento da natureza tomada como um ser em-si.

> Ao reconhecermos a natureza como racional, deixamos de depender dela. Ela não é mais o terror da nossa consciência; e é precisamente Epicuro quem faz da forma imediata da consciência, do ser para-si, a forma da natureza. Tão-somente se a razão consciente deixa completamente livre a natureza, considerando-a como razão em si mesma, a natureza se torna propriedade da razão. Toda relação com a natureza é, enquanto tal, um ser alienado da própria natureza[8].

O papel da filosofia não se esgota, porém, na tarefa passiva de fazer com que se tome consciência. Se seu objeto é a autoconsciência, a filosofia não pode dizer sobre ela nada além daquilo que a autoconsciência é; na teoria, a autoconsciência só pode apresentar-se *post festum*, tal como se realizou num dado nível do desenvolvimento histórico, na vida real, na moral, nos costumes, no direito, no Estado, etc., de um povo. "A relação [do sistema filosófico — G.M.] com o mundo é uma relação de reflexão"[9]. Por isso, em suas breves alusões à história da filosofia grega, Marx esforçou-se no sentido de descobrir a relação entre a vida político-social dos gregos e a sua filosofia. (Cf. as observações sobre os pitagóricos[10], ou a seguinte frase: "Só que esse dualismo aparente é [.. .] o mesmo elemento dualista que, na época de Anaxágoras, começava a cindir o próprio coração do Estado"[11].)

O desenvolvimento da filosofia de uma dada época, por isso, significa também o esforço de assumir ,o espírito do próprio tempo em sua totalidade, com a finalidade de realizar aquela "filosofia universal que compreende em si todos os problemas do tempo e unifica "os princípios abstratos numa totalidade unitária". O papel ativo e criador da filosofia torna-se evidente exatamente nesse ponto: na "filosofia universal", o espírito do tempo encontrou, enquanto espírito teórico, a si mesmo e à plena e livre expressão que lhe é própria; como tal, ele agora se contrapõe ao mundo, já que — se é verdade que a autoconsciência, ao transformar-se em substância, incorporou-se precisamente no mundo — teve contudo de realizar a sua essência (a autoconsciência torna-se algo material apenas quando realiza sua essência) numa forma alienada e contraditória, ou seja, de um modo no qual o fenômeno, o ser imediato, contradiz a própria essência, o íntimo conteúdo espiritual. Mas, na medida em que o mundo se lhe aparece como

6. *Ibid.,* p. 119.

7. " . . . o caráter absoluto e a liberdade da autoconsciência são o princípio da filosofia de Epicuro, embora a autoconsciência seja concebida apenas sob o aspecto individual. Se a abstrata autoconsciência individual é colocada como princípio absoluto, toda ciência verdadeira e real — na medida em que resulta eliminada enquanto individualidade — não domina na natureza das coisas. Mas também se dissolve tudo o que está em posição de transcendência em face da consciência humana e que, por isso, pertence ao intelecto imaginado" *(Ibid.,* p. 51).

8. *ibid.,* p. 144.

9. *Ibid.,* p. 64.

10. *Ibid.,* pp.. 100-106.

11. *Ibid.,* p. 102.

falso, a filosofia se transforma numa força prática que se volta contra ele. Todavia, tendo em vista que essa filosofia prática se realiza como crítica filosófica, deve tornar-se claro para ela que os limites e contradições que acreditava descobrir na realidade que está diante de si são, ao contrário, os limites e contradições também do seu próprio princípio espiritual. A filosofia que realiza desse modo os seus princípios liberta-se dos mesmos, libertando deles também o mundo, e prepara uma nova época do desenvolvimento da autoconsciência[12]. Segundo a "filosofia universal", a filosofia — ou melhor, a própria vida — é possível de modo geral tão-somente nessas condições.

Nessa ação recíproca e nessa unidade de reflexo passivo e formação ativa, de teoria e praxis, de absoluto e de relatividade histórica, o momento teórico aparece todavia como o momento determinante, não apenas porque toda atividade prática apresenta-se nesse período de Marx como atividade crítico-espiritual, mas também porque Marx aplica, radicalizando-a profundamente num sentido social, a teleologia hegeliana do conceito, segundo a qual a meta imanente do processo histórico é a completa transformação da substância em sujeito, ou seja, a substituição dos limites e das determinações naturais do indivíduo pelas determinações da autoconsciência. A perspectiva dessa meta permite elevar o conhecimento acima de qualquer limite histórico-nacional, oferecendo a possibilidade de julgar a partir do nível da "terra da razão"[13].

12. "É lei psicológica que o espírito teórico que se torna livre em si transforma-se em energia prática e, saindo enquanto *vontade* das sombras do reino da mente, volta-se para a realidade natural, que existe mesmo sem ele. [...] Mas a *praxis* da filosofia é também *teórica.* É a *crítica* que mede a existência singular da essência, a realidade particular da idéia. [...] Animado pelo impulso de realizar-se, [o sistema filosófico] entra em tensão com a realidade exterior. A auto-suficiência e completicidade interior é quebrada. O que era luz interior torna-se chama devoradora, que se dirige para o exterior. Disso decorre que o ato pelo qual a filosofia se torna mundo é também aquele pelo qual o mundo se torna filosofia; que o seu realizar-se é, ao mesmo tempo, o seu perder-se; que aquilo contra o que ela luta no exterior é sua própria deficiência interior; que precisamente na luta ela própria cai nos defeitos que combate na parte contrária e que esses defeitos só são eliminados se ela própria incidir neles. O que se contrapõe a ela e aquilo que ela combate são sempre a mesma coisa que ela, só que com sinais inversos" *(Ibid.,* pp. 64-65).

13. *Ibid.,* p. 81.

Através da análise implacável de suas experiências prático-políticas (e não no terreno da abstrata especulação filosófica, embora não devam ser subestimadas certas influências teóricas, sobretudo a de Feuerbach), Marx chegou porém à liquidação dessa concepção e à radical superação materialista da mesma. Na época de sua colaboração para a "Rheinische Zeitung", suas ilusões políticas são destruídas. O jovem Marx supusera que tão-somente no Estado as partes materiais podiam se articular entre si enquanto membros de uma totalidade espiritual; supusera também que apenas no Estado o todo social podia assumir um gênero de vida de tal tipo que, ao dele participar, o homem se tornasse verdadeiramente homem. Entre os problemas da vida econômica, interessa a Marx tão-somente uma certa limitação, politicamente alcançada, da propriedade privada, de modo a evitar — através dessa medida — o enrijecimento da estratificação social. A essência do seu programa social, portanto, consiste na transformação radical do Estado em sentido democrático-jacobino. Mas, durante a sua atividade jornalística, no contato imediato com a realidade social, começam a se lhe tornar claras tanto a maior complexidade das relações entre política e economia, quanto o domínio dos fenômenos econômicos sobre os políticos. Nessa época, pela primeira vez, Marx enfrenta, em sua totalidade, o problema da "classe dos pobres", a qual "ainda não encontrou um lugar adequado entre os membros conscientes do Estado"[14]. Quando, na primavera de 1844, ele passa por uma crise ideológica e política, retorna — com aquela consciência autocrítica que lhe é característica — ao exame de suas premissas teórico-filosóficas, ou seja, à análise crítica da filosofia hegeliana e, em particular, da teoria hegeliana do Estado (cf. o manuscrito *Para a crítica da filosofia do direito público de Hegel*). Já agora, à luz da sua nova convicção revolucionária que, embora em termos gerais, além de uma simples transformação política, exige também como condição preliminar de qualquer mudança democrática a transformação da sociedade burguesa e o aniquilamento do caráter alienado de suas esferas[15], Marx

14. "Debates sobre a lei contra o furto de lenha", in *ibid.,* p. 276.

15. "A superação da burocracia só é possível na condição de que o interesse geral torne-se *realmente* [...] interesse *particular,* o que só é possível, por sua vez, se o interessse *particular* tornar-se realmente o interesse *geral".* "Na democracia, o Estado — enquanto par-

critica a concepção hegeliana da sociedade, e, mais amplamente, o idealismo e a dialética de Hegel: isso se torna possível porque o elemento que realiza o progresso histórico não se apresenta mais como uma ação crítico-espiritual orientada para a vida política, mas como praxis revolucionária que subverte as condições materiais da existência.

De acordo com isso, também a avaliação do conhecimento filosófico-especulativo se altera paulatinamente. Em sua Dissertação, Marx refere-se a esse conhecimento, precisamente por causa de sua natureza crítica, como sendo o "verdadeiro saber". A filosofia transforma em sujeitos autônomos as determinações e predicados que a consciência comum atribui aos objetos exteriores, considerando-os segundo o papel e o lugar essencial a que chegaram no desenvolvimento da autoconsciência, ou seja, apreendendo o seu "conceito": assim fazendo, ela oferece uma unidade crítica de medida, com a qual podem ser mensurados com segurança os objetos singulares enquanto manifestações das determinações da autoconsciência; ela torna possível confrontar criticamente os objetos meramente sensíveis com sua essência depurada de qualquer acidentalidade. Mas agora, em seu manuscrito de Kreuznach, Marx exprime um julgamento exatamente contrário sobre esse método, que é refutado por causa de sua essência apologética. O pensamento especulativo, enquanto considera os vários predicados em si, separando-os dos sujeitos sobre os quais eles se apoiam, pode emprestar um sentido a tais predicados tão-somente se pressupuser entre eles uma certa relação de determinação recíproca: apenas assim se forma um sistema apriorístico, em si completo, de conceitos abstratos. Enquanto nos primeiros tempos Marx inclinara-se (de um modo não tão radical) a explicar a separação entre conceitos e realidade como a distância entre a crítica e o seu objeto, agora vê nessa separação aquilo que torna impossível toda e qualquer crítica real. Quando o pensamento fechado em si mesmo, carente de conteúdo próprio, dirige-se à realidade apresentando-se como o seu verdadeiro conhecimento, ele deve renunciar a qualquer critério de distinção entre o que é real e o que é imediatamente dado, entre o que é necessário e o que aparece como uma existência puramente acidental. Seu único critério e sua única exigência são que todos os objetos possam dissolver-se num conceito abstrato qualquer: desse modo, porém, surge o "positivismo acrítico" e o "pseudocriticismo" do pensamento.

Do ângulo do pensamento comum, esse pensamento filosófico pode até mesmo aparecer como crítico, na medida em que — assumindo o objeto como encarnação de uma determinação abstrata — pode distanciar-se bastante do conceito comum acerca do objeto, graças ao conceito que ele mesmo construiu. Mas, em sua essência, esse método é apologético, dado que o seu objeto, apreendido enquanto realização da autoconsciência, do espírito, etc., é subseqüentemente concebido em sua imediaticidade, tal como se dá na vida cotidiana, e, desse modo, é aceito e ratificado.

Ao mesmo tempo, um tal conhecimento é formal, incapaz de tornar acessível o caráter específico do objeto; por conseguinte, não pode nem mesmo ser considerado como um conhecimento[16].

O único conhecimento que, segundo Marx, pode apresentar-se como verdadeiramente crítico é aquele que segue a lógica específica do seu objeto, do qual torna acessíveis as reais oposições internas. Todavia, essa concepção do conhecimento científico é ainda formulada em termos muito gerais. O método da dialética idealista ainda não foi, de nenhum modo, definitivamente afastado; com efeito, não apenas encontramos em Marx formulações que ainda refletem tal método, como podemos também observar mais tarde, já nos *Manuscritos,* que o resultado de um processo histórico que se realiza através de uma longa cadeia de mediações é freqüentemente tratado como a meta imanente, o "conceito" ou a essência do próprio processo, de modo a obter assim uma unidade crítica de medida diante daquelas concretas "manifestações" históricas do processo que se revelam estra-

ticular — é *apenas* particular, e, enquanto universal, é *realmente* universal, ou seja, nada de determinado que seja distinto do outro conteúdo. Os franceses modernos entenderam isso do seguinte modo: que, na verdadeira democracia, o *Estado político deve perecer*. O que é justo na medida em que ele, enquanto Estado político, enquanto constituição, não mais vale para o todo". ("Crítica da filosofia do direito público de Hegel", in *ibid.,* pp. 457-458 e 435).

16. "O único interesse [...] é reencontrar a 'idéia' pura e simples, a 'idéia lógica', em todo elemento, tanto do Estado quanto da natureza, de modo que os sujeitos reais, como é aqui o caso da 'constituição política', ao serem reduzidos a seu puro *nome,* produzem tão-somente a aparência de um conhecimento real" (*Ibid.,* p. 412).

nhas e em contradição com o resultado delas. A exigência de uma crítica imanente, portanto, nem sempre é respeitada; e tão-somente na *Ideologia Alemã* assistimos à definitiva prestação de contas com tais problemas. Mas aquilo que diz respeito à solução positiva desse problema, ou seja, a elaboração de uma metodologia científica, é um ponto central do posterior interesse filosófico de Marx.

A concepção de Marx a que aludimos aqui reflete, em ampla medida, a influência de Feuerbach. Todavia, também nesse período, e precisamente nesse ponto, não há concordância integral entre as concepções dos dois pensadores. Segundo Feuerbach, o instrumento para conhecer o real é a sensibilidade educada do homem, a intuição[17], ao passo que Marx, em seu trabalho, parte do conhecimento lógico-racional e discursivo, que considera o único capaz de desvendar a "lógica da coisa". Essa diferença pode ser vista, muito claramente, na diversa avaliação que Feuerbach e o jovem Marx apresentam da tese hegeliana da "passagem do abstrato ao concreto", ou seja, daquela exigência metodológica segundo a qual o conhecimento científico deve ir do abstrato ao concreto. Feuerbach vê nisso tão-somente o reconhecimento indireto, incoerente e teológico da realidade do mundo sensível-intuitivo, razão pela qual quer afastar-se dessa tese; o conhecimento, segundo Feuerbach, deve compreender o imediato de modo imediato, tornando acessível toda e qualquer determinação em sua natureza concreta e intuitiva; o pensamento não pode alcançar nenhuma autonomia verdadeira; justifica-se não enquanto se isola da intuição, mas enquanto é apenas um momento que enriquece e aguça essa intuição[18]; em si, a abstração é somente, na realidade, um

17. *"Verdadeiro* e *divino* é tão-somente o *que não carece de nenhuma prova, o que é imediatamente certo em si mesmo, fala imediatamente de si em seu favor, e* comporta imediatamente a afirmação de sua existência: o que é *estritamente seguro, indubitável, claro como o sol.* Mas apenas o sensível é claro como o sol: tão-somente onde começa a *sensibilidade é* que *cessa toda dúvida e todo conflito.* A sensibilidade é o segredo do saber *imediato"* (L. Feuerbach, *Philosophische Kritiken und Grundsätze,* in *Sämtliche Werke,* II, p. 301).

18. "A tarefa da filosofia e da ciência em geral *não* consiste por isso em afastar-se das coisas *sensíveis,* ou seja, *reais,* mas em *aproximar-se delas;* não em transformar os *objetos* em *pensamentos* e *representações,* mas em tornar *visível,* isto é, *objetivo,* o que é *invisível aos olhos comuns.* — Inicialmente, os homens vêem as coisas apenas *como estas lhe aparecem,* não como são; não vêem a si próprios nas coisas, mas apenas vêem as imagens que têm delas, colocam nas coisas sua própria essência e não distinguem entre o objeto e a representação dele. Para o homem inculto, subjetivo, a *representação* é *mais natural* do que a *intuição* [...] Só em épocas mais recentes é que a humanidade retornou, como outrora na Grécia, depois do sonhador mundo oriental, à intuição *sensível,* isto é, *não-falsificada e objetiva,* do sensível, isto é, do real; mas, ao fazer isso, retornou também *a si mesma" (Ibid.,* pp. 305-306).

meio de simplificação e comunicação, não de conhecimento. Marx, ao contrário, critica Hegel precisamente porque este não soube realizar o princípio metodológico que formulou, limitando-se a oferecer dele uma realização aparente. Em outras palavras: enquanto em Hegel o andamento do pensamento vai aparentemente do unilateral ao complexo (é assim que a idéia abstrata do organismo se constitui como Estado), ocorre realmente o exato oposto. Hegel, identificando o fenômeno concreto com uma de suas determinações unilaterais, não retoma — na opinião de Marx — o concreto enquanto conjunto complexo de determinações abstratas, mas chega apenas a elaborar a determinação abstrata (o que, no mais das vezes, aparece como supérfluo, pois ela já fora anteriormente dada enquanto produto histórico acabado que precede todo pensamento científico). "Na verdade, Hegel não fez mais do que dissolver a 'constituição política' na idéia geral abstrata de 'organismo'; mas, aparentemente e em sua opinião, ele desenvolveu o determinado a partir da idéia geral"[19].

Essa divergência epistemológica e metodológica oculta em si diferenças de concepção ainda mais profundas. Feuerbach, tal como em seguida Marx, partira da filosofia hegeliana, buscando uma solução materialista para os problemas que ela coloca. Assim, aceitara uma das teses mais importantes do pensamento de Hegel: a de que a sociedade vem antes do indivíduo e não vice-versa. Ele buscava, todavia, dar uma interpretação materialista dessa "totalidade" ou substâncial social, cuja essência ainda era vista por Hegel na moral, nos costumes, nas leis, na religião e, sobretudo, no Estado de uma época e de um povo determinados. Feuerbach acredita encontrar o fundamento da sociedade na *dependên-*

19. "Crítica da filosofia do direito público de Hegel", in MEGA, Cit., p. 414.

cia material entre os homens, que determina o fato de que o indivíduo não pode viver sozinho sem os demais. Essa dependência material, contudo, não é submetida a uma investigação histórico-concreta, mas sua essência e sua forma primitiva são vistas por Feuerbach na união sexual, que constituiria o protótipo de todo vínculo humano[20]. Desse modo, as determinações *sociais* aparecem a Feuerbach como sendo *determinações naturais* refinadas.

Tudo isso condiciona igualmente a relação dele com os problemas da teoria do conhecimento. Feuerbach reconhece que o pensamento é o mais elevado produto do desenvolvimento do homem, a expressão mais imediata e a encarnação da sua humanidade:

> A razão é em nós a verdadeira e própria faculdade da espécie; o coração defende os interesses *particulares,* os indivíduos, enquanto a razão defende os interesses *universais;* é a força sobre-humana, ou seja, a força que no homem está acima e fora da sua pessoa, a essência do homem no homem[21].

O pensamento permite que o homem individual se apresente como um representante do inteiro gênero humano; mas, precisamente por isso, Feuerbach tem reservas quanto a ele. No pensamento, a espécie aparece livre de qualquer condição, razão pela qual o indivíduo pensante, enquanto *pensante,* é completamente livre ou independente de qualquer vínculo natural ou social; mas, segundo Feuerbach, é precisamente assim que o produto mais elevado da evolução humana, uma vez separado da totalidade da vida da espécie, pode se tornar a negação do ser real do homem, a negação da sua dependência histórico-natural. Portanto, Feuerbach vê no pensamento abstrato a condição subjetiva de toda alienação; assim, não é no pensamento tornado autosuficiente que se encontram em unidade os momentos sociais e naturais, mas sim na *intuição,* na percepção *humana*

20. "... a unidade de espécie e indivíduo mediatizada, racional, natural, funda-se sobre o sexo. São ser humano apenas enquanto homem ou enquanto mulher" (Feuerbach, *Das Wesen des Christentums,* Berlim, 1956, I, p. 246).
21. *Ibid.,* p. 83.

que, mesmo conservando-se *passiva e dependente do seu objeto,* eleva-se acima do desejo egoísta e do interesse individual e toma o objeto como algo *belo,* enquanto específica manifestação e afirmação da essência humana e natural: essa é a única forma correta e o único meio do conhecimento.

Marx, ao contrário, conservou-se afastado dos fundamentos da concepção de Feuerbach. Na Dissertação e nos artigos da "Rheinische Zeitung", ele partilha plenamente o ponto de vista hegeliano sobre o primado da sociedade, bem como sobre a natureza da mesma. Porém, quando tenta oferecer uma explicação materialista da "totalidade social", utiliza como ponto de partida precisamente os fenômenos econômicos que Feuerbach deixara de lado em sua concepção naturalista da sociedade.

Na *Crítica da filosofia do direito público de Hegel,* ainda não encontramos uma posição unívoca. Por um lado, Marx move-se com decisão contra a mistificação da filosofia hegeliana, que transforma a sociedade em sujeito autônomo, separando-a dos indivíduos singulares e fazendo-a atuar como artífice oculto da história; quanto a isso, Marx afirma que os reais artífices da história são tão-somente os indivíduos, tomados em sua imediata realidade material. O que ainda não foi alcançado, por outro lado, é a explicação materialista da tese hegeliana segundo a qual a história é um progresso "conforme uma finalidade", na qual, "pelas costas" dos indivíduos que agem para realizar os seus fins particulares, fazem-se valer processos e relações sociais de caráter universal. Essa explicação materialista não pode consistir apenas em reconduzir à sociedade civil os fenômenos da vida estatal e política, sobretudo se não se sabe resolver o problema de como entender a modificação das próprias condições econômicas: problema que Marx, na época da redação da *Crítica da filosofia do direito público de Hegel,* ainda não havia submetido a exame. Compreende-se assim que esse trabalho, bem como a *Questão Judaica,* escrita não muito tempo depois, contenham — ao lado da resposta materialista a várias questões concretas de grande importância (a relação entre Estado e sociedade civil, a alienação do Estado e suas conseqüências, etc.) — muitas formulações estritamente *idealistas,* em particular quando, a propósito do desenvolvimento do "espírito humano" e da "autoconsciên-

cia", são levantados problemas gerais determinados de filosofia da história[22].

Tudo isso se reflete também no interior das concepções epistemológicas de Marx. A humanidade inteira pode realizar o conhecimento do real — é o que pensa Marx — tão-somente em sua "coisa universal" *(allgemein Sache),* na ciência: "A idealidade pura de uma esfera real só poderia existir como *ciência"* [23].

Também nesse período, portanto, o conhecimento teórico-científico é decisivamente contraposto à praxis material. A necessidade prática apresenta-se, de fato, como um interesse egoísta e simplesmente biológico, ao qual são inteiramente indiferentes a especificidade e a íntima essência do objeto; ora, ao passo que esse interesse não mensura o seu objeto segundo o seu próprio metro, mas o trata conforme as "regras de uma convenção qualquer", a teoria — que procede partindo da "natureza da coisa" — assume tal objeto, ao contrário, "em si e para si"[24]. A concepção do mundo própria da esfera da necessidade prática é limitada pela natureza, esgotando-se em bem poucos elementos. A necessidade prática é passiva, seu desenvolvimento pode ser provocado somente por uma modificação das condições externas[25], e, por conseguinte, não pode ser utilizada como fundamento da explicitação do pensamento teórico, o qual, ao contrário da necessidade prática, desenvolve-se de modo autônomo.

22. "A vontade de um povo pode transcender as leis da razão tão pouco como o pode a vontade individual... O poder legislativo não cria a lei; apenas a descobre e formula". ("Critica", in *loc. cit.,* p. 468). A constituição do Estado é tão-somente o produto de um certo grau de desenvolvimento da consciência (cf. *ibiã.,* p. 590). "Mas o espírito religioso não pode sequer mundanizar-se realmente, por que, na verdade, que é esse espírito senão a forma *não-mundana* de um nível de evolução do espírito humano? O espírito religioso pode ser realizado tão-somente enquanto o grau de evolução do espírito humano, do qual ele é a expressão religiosa, configurar-se e se constituir em sua forma *mundana.* Isso ocorre no Estado *democrático" (Ibid.,* p. 576).

23 *Ibid.,* p. 410.

24. *Ibidem.*

25. "[. . .] a necessidade prática, cujo cérebro é o egoísmo, comporta-se passivamente e não se explicita por acaso, mas sim com o progressivo desenvolvimento das condições sociais" *(Ibid.,* p. 604).

O jovem Marx só consegue criar uma visão do mundo, uma consideração da sociedade e uma teoria do conhecimento materialistas quando abandona completamente essa avaliação da atividade prática. Seu materialismo filosófico realiza-se como totalidade lógica apenas quando ele descobre o papel do trabalho na formação do homem e da história: os *Manuscritos* parisienses do verão de 1844 assinalam precisamente essa reviravolta[25]. Embora não possamos ilustrar aqui as condições e causas dessa evolução, gostaríamos de indicar que ela não poderia se ter realizado caso Marx, partindo da colocação de classe do proletariado, não tivesse encarado o trabalho, nesse meio tempo, a partir de uma perspectiva histórica que via bem além do papel assumido pela atividade produtiva na sociedade capitalista.

Os *Manuscritos* parisienses são o primeiro trabalho no qual o materialismo filosófico de Marx nos aparece sob a forma de uma concepção logicamente acabada, no sentido de que a "redução" da vida ideológico-política à vida econômica é completada com a exposição materialista da economia e com a descoberta do papel histórico da produção material. Todavia, a concepção global desse escrito, sobre certos problemas essenciais, distancia-se ainda daquela que aparece nas obras mais maduras de Marx. Não se trata apenas do fato de que a sua concepção histórico-social apresenta-se

26. Com relação a esse problema, nosso ponto de vista é bem diverso daquele assumido em geral pelos historiadores marxistas da filosofia, para os quais Marx torna-se ao mesmo tempo materialista e comunista e segundo os quais os artigos aparecidos nos "Anais Franco-Alemães" (particularmente a *Crítica da filosofia hegeliana do direito. Introdução)* foram escritos no mesmo período de tempo. Decerto, a passagem do jovem Marx ao materialismo é o resultado de um processo evolutivo que não se pode vincular facilmente a um momento singular ou a um artigo isolado. Já observamos que o escrito *Crítica da filosofia do direito público de Hegel* já revela Marx encaminhando-se pela estrada do materialismo e que em seu ensaio sobre *A Questão Judaica* as tendências materialistas consolidam-se ainda mais. Todavia, nos escritos dos "Anais Franco-Alemães", parece ainda estar ausente a explicação materialista do desenvolvimento econômico, bem como a compreensão do papel da produção material: elementos sem os quais não podemos conceber o materialismo histórico. Também a *Crítica da filosofia hegeliana do direito. Introdução,* embora isenta das oscilações idealistas dos trabalhos anteriores, não oferece nenhum *fundamento positivo* para essa conclusão.

aqui mais como generalidade abstrata do que como princípio histórico-filosófico; ou que os conceitos fundamentais da teoria e do método marxianos (formação social, relações sociais, ideologia, etc.) revelem-se apenas como germe e como tendência. Estamos em face, nesse trabalho, não apenas de um tom, um interesse e um modo de ver diversos, mas inclusive diante de certa concepção desenvolvida em várias direções, concepção da qual Marx — ao que parece — vai afastar-se posteriormente. O problema preponderantemente tocado por essa concepção consiste na ação recíproca de indivíduo e sociedade.

Como já observamos, o problema da relação indivíduo-sociedade foi um daqueles que Marx enfrentou prioritariamente desde o início, ligando-se diretamente à herança filosófica de Hegel. Em suas primeiras obras, ele defende" ainda o ponto de vista hegeliano, segundo o qual a sociedade — concebida como organismo espiritual — é colocada antes do indivíduo singular, o qual, por sua vez, é tão-somente a expressão abstrata dessa substância social. Na *Crítica da filosofia do direito público de Hegel,* o princípio do primado da sociedade conserva-se inalterado, embora Marx sublinhe energicamente que os traços idealistas e antidemocráticos da filosofia hegeliana referem-se precisamente à separação entre a sociedade e os indivíduos vivos, bem como ao fato de ter ele feito da sociedade um sujeito autônomo, suspenso por cima dos indivíduos. Nos *Manuscritos* parisienses, o momento da unidade de sociedade e indivíduo é reafirmado com igual decisão:

> Antes de mais nada, deve-se evitar uma nova fixação da sociedade como abstração diante do indivíduo. O indivíduo *é o ser social.* Suas manifestações de vida — ainda que não apareçam na forma imediata de manifestações de vida *em comum,* isto é, realizadas simultaneamente com outros — são, portanto, uma expressão e uma confirmação da *vida social.* A vida individual do homem e sua vida enquanto ser pertencente a uma espécie não *diferem* entre si, embora o modo de existir da vida individual seja — e seja necessariamente — um modo mais *particular* ou mais *universal* da vida na espécie; e embora, e ainda mais, a vida na espécie seja uma vida individual mais *particular* ou mais *universal*[27].

Nesse trabalho, ademais, anuncia-se — como segundo elemento de novidade com relação às obras anteriores — o esforço incessante de Marx para deduzir a vida da sociedade a partir da natureza da atividade do indivíduo singular (ou melhor, do indivíduo singular *que produz)* e para derivar as relações econômicas a partir da relação entre o trabalhador e sua atividade, de acordo com um ponto de vista metodológico segundo o qual é o indivíduo que, num certo sentido, constitui o momento primário dessa unidade. Esse esforço alcança sua mais clara expressão naquela concepção dos *Manuscritos,* bastante comentada e discutida, segundo a qual a *propriedade privada* é a conseqüência do trabalho alienado, ao passo que a relação entre capitalista e trabalhador é determinada pela relação do trabalhador com sua atividade

O fundamento teórico dessa concepção não é difícil de descobrir. A sociedade nada mais é que a soma das relações dos indivíduos singulares; por outro lado, e aqui está a tese substancialmente nova dos *Manuscritos,* essas relações são colocadas em existência e condicionadas pela produção material do indivíduo. Marx pode então concluir que

27. "Manuscritos de 1844", in MEGA, Abt. I, Bd. 3, Berlim, 1932, p. 117.

28 "Assim, com o trabalho *alienado,* o operário coloca em existência a relação de um ser alienado e exterior ao trabalho com esse mesmo trabalho. A relação do operário com o trabalho coloca em existência a relação do capitalista — ou como se queira chamar o dono do trabalho — com o trabalho. A *propriedade privada,* portanto, é o produto, o resultado, a conseqüência necessária do *trabalho alienado,* da relação de alienação que se estabelece entre o operário, de um lado, e a natureza e ele próprio, do outro.

A *propriedade privada* surge assim mediante a análise do conceito do *trabalho alienado,* isto é, do *homem alienado,* do trabalho exteriorizado, da vida exteriorizada, do homem *exteriorizado.*

Não há dúvida de que adquirimos o conceito de *trabalho alienado* (de *vida alienada)* extraindo-o da economia política, como resultado do *movimento da propriedade privada.* Mas, se analisarmos esse conceito, veremos que — embora a propriedade privada apareça como o fundamento, a causa do trabalho alienado — ela é antes a sua conseqüência; da mesma forma, aliás, pela qual *originariamente* os deuses não são a causa, mas o efeito da vaidade humana. Num momento posterior, essa relação converte-se numa ação recíproca" (I*bid.,* pp. 91-92).

as referidas relações sociais que intercorrem entre. os indivíduos se apresentam como manifestações da relação do indivíduo que produz com sua atividade. Marx expressa isso, repetidamente, com grande clareza:

> A alienação do homem e, em geral, toda relação que o homem estabelece consigo mesmo só pode se realizar e se expressar na relação que o homem estabelece com outro homem[29].
>
> Que se recorde ainda a tese acima exposta, segundo a qual a relação do homem consigo mesmo é para ele uma relação *objetiva* e *real* tão-somente através da relação que ele estabelece com os outros homens. Desse modo, se ele se relaciona com o produto de seu trabalho, com seu trabalho objetivado, mediante uma relação com um objeto como que *estranho,* hostil, poderoso, independente dele, relaciona-se com ele de tal modo que o senhor desse objeto é um outro homem, a ele estranho, hostil, poderoso e independente dele. Se se refere à sua própria atividade como atividade não-livre, refere-se a ela como a uma atividade que está a serviço e sob o domínio, coerção e jugo de um outro homem.
>
> Toda auto-alienação do homem, tanto de si mesmo quanto da natureza, revela-se na relação que ele estabelece entre si mesmo e a natureza, por um lado, e na relação com os outros homens, distintos dele, por outro[30].

Dessa concepção resulta claramente, ainda, que tanto a explicitação materialista da "totalidade social" quanto o conceito de relações sociais permanecem ainda por elaborar. (Nos *Manuscritos,* Marx analiza na prática tão-somente a relação abstrata do trabalhador *singular* com o capitalista *singular.)* Nossas observações, todavia, não são suficientes: existem pelo menos dois problemas derivados dos trechos citados:

1. Como pôde Marx chegar à opinião de que os traços fundamentais das relações sociais e, por conseguinte, a inteira

29. *Ibid.,* p. 89.

30. *Ibid.,* pp. 90-91.

superestrutura espiritual, política, etc., são compreensíveis tão-somente se as derivarmos da relação do produtor singular com a sua própria atividade, quando precisamente a sociedade estudada por Marx caracterizava-se por deformar, limitar e tornar unilateral a atividade vital do indivíduo singular, pondo-a em contraste com a inacreditável complexidade das relações sociais?

2. Que significa, na verdade, a fórmula segundo a qual a propriedade privada surge da relação entre o trabalhador e sua atividade quando essa é uma relação alienada? Como se deve entender essa relação? E em que consiste a essência da própria alienação?

Para poder responder a tais perguntas, porém, temos de prosseguir em nossa análise.

As raízes da concepção de Marx não são de natureza puramente teórica. Em nossa opinião, desempenham aqui um papel não indiferente certos pressupostos práticos, os quais, embora não estejam explícitos no texto dos *Manuscritos,* podem ser reconstruídos mediante o auxílio de algumas obras posteriores, em particular através da *Ideologia Alemã.*

Trata-se do problema da divisão do trabalho. Na *Crítica da filosofia do direito público de Hegel,* Marx apresenta uma valorização positiva da divisão do trabalho, a qual, na "democracia", é pressuposta naturalmente ("de outro modo, o indivíduo seria a *verdadeira sociedade,* tomando assim a sociedade algo supérfluo"[31]): não se trata aqui de superar as funções singulares determinadas da divisão do trabalho, mas do fato de que devem elas apresentar-se imediatamente como funções de caráter *social*[32]. Nos *Manuscritos,* ao contrário, a divisão do trabalho é indicada como forma *alienada* do caráter social da produção. Na *Ideologia Alemã,* numa etapa posterior, Marx pressupõe explicitamente que a sociedade comunista eliminará a divisão do trabalho e que essa sociedade produzirá um tal desenvolvimento dos meios de produção e dos produtores singulares que terminará por fazer com que cada indivíduo seja capaz de atuar em qualquer ramo da produção social, compreendendo em si potencialmen-

31. "Crítica da filosofia do direito público de Hegel", in MEGA, Bd. I, ed. cit., p. 541.

32 Cf. (*ibid.,* pp. 460 ss.) a contraposição entre as funções concretas do indivíduo e a participação na vida do Estado.

te todas as capacidades da sociedade: nessa nova época da história, a riqueza social — tanto em sentido objetivo quanto em sentido subjetivo — será mensurada, ou mesmo coincidirá, com a riqueza individual[33]. Essa concepção, que visa à superação da divisão do trabalho, não deve ser explicada simplesmente como manifestação do esforço para realizar o ideal humanista do homem multilateral. Ao contrário: importante papel desempenha aqui a idéia de Marx segundo a qual o trabalho fabril e o emprego de máquinas reduzem todo trabalho produtivo a trabalho *simples,* possibilitando assim que todos *participem* dos diversos processos de trabalho, enquanto a flutuação da força de trabalho, tal como é produzida pelas leis gerais do capitalismo, *obriga* o produtor individual a desenvolver em cada oportunidade as capacidades de trabalho exigidas no caso concreto.

33. "Tão logo o trabalho começa a ser dividido, cada um passa a ter uma esfera de atividade determinada e exclusiva, que lhe é imposta e da qual não pode escapar: é caçador, ou pescador, ou pastor, ou crítico, etc., e assim deve permanecer se não quer perder seus meios de vida; na sociedade comunista, ao contrário, onde cada um não tem uma esfera de atividade exclusiva, mas pode aperfeiçoar-se em qualquer ramo que lhe agrade, a sociedade regula a produção geral e, desse modo, torna-me possível fazer hoje uma coisa, amanhã outra, de manhã ir caçar, pescar de tarde e cuidar do gado à noitinha, bem como fazer crítica depois do jantar, do modo que bem me agradar: e isso sem me tornar nem caçador, nem pescador, nem pastor, nem crítico" ("Ideologia Alemã", in MEGA, Abt. I, Bd. 5, Berlim, 1932, p. 22).

"Em todas as apropriações ocorridas no passado, uma massa se mantinha subsumida sob um único instrumento de produção; na apropriação realizada pelos proletários, uma massa de instrumentos deve estar subsumida sob cada indivíduo, ao passo que a propriedade deve estar subsumida sob todos" (*Ibid.,* p. 58).

"A concentração exclusiva do talento artístico em alguns indivíduos e seu sufocamento na grande massa, fatos ligados entre si, são conseqüências da divisão do trabalho. Mesmo se, em certas condições sociais, todos fossem excelentes pintores, isso não excluiria que cada qual fosse um pintor original [...]. Numa organização comunista da sociedade, de qualquer modo, desaparece a subsunção do artista sob a estreiteza local e nacional, que deriva unicamente da divisão do trabalho, bem como a subsunção do indivíduo sob esta ou aquela arte determinada, que faz com que ele seja exclusivamente um pintor, um escultor, etc. [...]. Numa sociedade comunista, não existem pintores, mas simplesmente homens que, entre outras coisas, também pintam" *(Ibid.,* p. 373).

Essa idéia da superação da divisão do trabalho, de qualquer modo, já existia na época da redação dos *Manuscritos* parisienses; com efeito, tão-somente partindo desse fato é que podemos explicar por que Marx chegou um dia a considerar todo objeto singular da sociedade comunista como encarnação de forças essenciais tanto do indivíduo singular quanto também da *sociedade como um todo*[34].

Essa concepção da superação da divisão do trabalho apresenta-se, outrossim, num manuscrito muito importante, mas geralmente esquecido, que os editores da MEGA publicaram com o título de *Estudos Econômicos (Notas de Leitura) (1844-1845)*[35].

Esclarecendo o momento da divisão do trabalho, acreditamos poder igualmente dar uma resposta às questões acima aludidas. Antes de mais nada, pressupomos que — para Marx — *precisamente a divisão do trabalho constitua,* já nos *Manuscritos, o momento essencial e o fundamento da alienação;* e que a propriedade privada seja, em sua opinião, uma derivação da alienação, do mesmo modo como a divisão do trabalho. É bastante conhecido o que Marx escreveu na *Ideologia Alemã:*

> Ademais, divisão do trabalho e propriedade privada são expressões idênticas: com a primeira, expressa-se, em referência à atividade, exatamente aquilo que a segunda expressa em relação ao produto da atividade[36].

Nas *Notas de Leitura,* Marx julga a divisão do trabalho como divisão do trabalho entre capitalista e trabalhador, ou seja, como algo idêntico à separação entre capital e trabalho[37].

34. "Portanto, na medida em que a realidade objetiva torna-se por toda parte, para o homem na sociedade, a realidade das forças essenciais do homem, a realidade humana, e. por isso, a realidade de suas *próprias* forças essenciais, todos os *objetos* tornam-se para ele a *objetivação* de si mesmo, tornam-se os objetos que realizam e confirmam a sua individualidade, tornam-se os *seus* objetos; em outras palavras, ele mesmo se torna objeto" ("Manuscritos", MEGA, Abt. I, Bd. 3, cit., p. 119).

35. Cf. MEGA, Abt. I, Bd. 3, pp. 546-547.

36. "Ideologia Alemã", in MEGA, Abt. I, Bd. 5, p. 22.

37. Cf. MEGA, Abt. I, Bd. 3, p. 539.

Ora, à primeira vista, essa pressuposição pode revelar-se sem fundamento, desde que Marx — em vários pontos dos *Manuscritos* — indica a divisão do trabalho como uma manifestação da propriedade privada; tão-somente na decisiva passagem acima citada é que Marx esclarece que a relação estava originariamente invertida. Ou seja: é evidente que, desde que existe a propriedade privada, alienação e divisão do trabalho estão numa relação de recíproca interação, de modo que — no exame de um dado fenômeno concreto — uma ou outra pode ser posta como o elemento primário; mas, no que se refere à relação real, esta só pode ser explicada colocando-se o problema da configuração histórica do fenômeno em questão: o que Marx esclareceu, na passagem citada, ao vincular a alienação à propriedade privada. Todavia, a questão de como pode surgir a alienação é apenas colocada por Marx: não chegou a nós uma resposta; talvez ela não tenha sequer sido escrita (o manuscrito interrompe-se precisamente quando esse problema começa a ser tomado em consideração). De qualquer modo, a análise do conceito de trabalho alienado mostra com clareza que o momento decisivo da alienação, a essência da relação alienada do trabalho, era visto naquele então por Marx precisamente na divisão do trabalho. Nas *Notas de Leitura,* encontramos uma consideração na qual tudo isso se apresenta com particular clareza:

> No trabalho industrial, existem: 1) a alienação e a casualidade do trabalho do sujeito trabalhador; 2) a alienação e a casualidade do trabalho do objeto trabalhado; 3) a determinação do trabalhador mediante necessidades sociais que lhe são estranhas, que são uma coação à qual ele se submete em virtude de um desejo egoísta e por necessidade, e que têm para ele apenas o significado de serem uma fonte de satisfação de suas necessidades naturais, assim como o trabalhador, para elas, existe apenas como o escravo das necessidades que elas comportam; 4) que, para o trabalhador, a conservação da sua existência individual aparece como *meta* da sua atividade, enquanto o seu fazer real serve-lhe apenas como um meio; que ele confirma sua vida proporcionando-se *meios de vida*[38].

38. *Ibid.,* p. 539

A concepção de Marx torna-se compreensível, em seu conjunto, tão-somente se esclarecermos do modo aludido a relação entre alienação e divisão do trabalho. Com efeito, se considerarmos essa relação, veremos com completa clareza que a alienação não representa tão-somente a relação *subjetiva* entre o trabalhador e sua atividade (ele não se sente "em casa" no seu trabalho, o trabalho não é sua expressão pessoal, etc.); mas é um processo objetivo histórico-material. No estágio primitivo do desenvolvimento histórico, o indivíduo só é capaz de produzir (em comunidade com outros homens) aquilo que serve à conservação da sua vida; nada mais. Precisamente por isso, indivíduo e indivíduo, indivíduo e sociedade, são idênticos entre si: a harmonia entre necessidades e capacidades ainda não foi quebrada. Mas, na evolução histórica subseqüente, o desenvolvimento da atividade produtiva faz com que o homem se torne capaz de produzir mais do que é necessário à satisfação de suas necessidades absolutamente essenciais. Todavia, o homem só pode chegar a isso na medida em que *limita a sua atividade* — que antes se relacionava com toda a natureza — a um pequeno e restrito círculo de fenômenos e objetos naturais (é esse o modo característico da divisão do trabalho no que se refere ao indivíduo). De acordo com o jovem Marx, portanto, a propriedade privada, ou, quando menos, sua premissa necessária, realiza-se no momento em que se instaura a divisão do trabalho enquanto alienação da atividade social; e, do mesmo modo, tão-somente da superação da propriedade privada pode surgir novamente a harmonia e a identidade de homem e sociedade, podendo a própria sociedade tornar-se "uma pessoa"[39]. Então, quando Marx segue, também no exame da sociedade capitalista, o princípio segundo o qual, partindo da atividade do indivíduo singular (ou melhor, da atividade do trabalhador e da relação do trabalhador com sua atividade), é possível compreender a sociedade como um todo (cf. o individualismo metodológico acima recordado) , quando isso ocorre ele utiliza o *resultado final, a "meta" do desenvolvimento da sociedade, como critério de medida válido para o conhecimento de suas formas concretas.* Encontramo-nos aqui, por conseguinte, diante de um certo resíduo do método crítico-teleológico.

39. I*bid.,* p. 558.

Tudo isso tem conseqüências essenciais sobre o conjunto da filosofia histórico-social dos *Manuscritos.* Naturalmente, não podemos aqui entrar em todos os detalhes, os quais, de resto, não têm importância para o nosso tema. Deve-se recordar apenas que precisamente o conceito de "alienação" aparece como um meio adequado a fornecer um esclarecimento crítico *sobre o conjunto geral* dos fenômenos da sociedade capitalista, mas é inteiramente insuficiente para caracterizar os traços e as funções *específicas* de suas esferas singulares Ainda mais importante é o fato de que a errada concepção da relação entre indivíduo e sociedade impeça que Marx aplique, de modo completo e coerente, a sua concepção materialista da história. Com efeito, dado que a totalidade do desenvolvimento social não pode ser derivada da transformação da atividade do indivíduo, Marx é freqüentemente obrigado a pressupor como um *fato* aquilo que, mais propriamente, deveria ser tratado como *produto* histórico. Assim, em certas passagens (sobretudo nas *Notas de Leitura),* vemos ainda se manifestar a crítica moralista do capitalismo, ao mesmo tempo em que a necessidade da sociedade socialista é deduzida do caráter "coletivo" da essência do homem. Além disso, é significativo que os *Manuscritos* operem expressamente sobre a base da contraposição entre essência animal e essência humana, sem jamais colocar-se o problema do modo pelo qual a segunda resulta da primeira. Marx, em última instância, sempre que examina determinadas questões *concretas,* encara a atividade produtiva de modo freqüentemente unilateral, ou seja, como objetivação de faculdades e propriedades já *existentes.* O que não lhe impede, é verdade, de caracterizá-la em geral como um processo dúplice, que tem como resultado tanto a apropriação quanto a objetivação das faculdades do indivíduo, tanto a "humanização da natureza" quanto a "naturalização do homem"[40]. (Mais adiante, voltaremos a esse tema.)

40. O aparecimento de certos momentos metafísicos na concepção da história de Marx não é um resultado (provisório) surgido durante a sua evolução para o materialismo. Lidamos aqui com alguns traços que apenas até certo ponto podem ser esclarecidos num momento subseqüente. Esses traços encontram-se também nas primeiras obras idealistas de Marx; e não se trata de mera casualidade, porque tais traços metafísicos apresentam-se em mais ampla medida na filosofia da história de Hegel, da qual foi freqüentemente exagerada a natureza profundamente dialética. Decerto, é verdade que Hegel buscou explicar o desenvolvimento histórico a partir da

Embora tudo isso demonstre a influência ainda não superada da antropologia de Feuerbach, seria um grave erro querer generalizar essas tendências, já que a elas se contrapõem outras de sentido oposto, orientadas na direção dos posteriores trabalhos da maturidade: pensamos nas tendências a ver o homem como produto do seu trabalho, a deduzir a necessidade do socialismo das leis de desenvolvimento da sociedade capitalista e, por conseguinte, a afirmar o papel historicamente ativo da classe operária. O caráter específico dos *Manuscritos* é determinado precisamente por essa complexa mistura de tendências antecipadoras e de tendências ainda especulativas.

A concepção acima tratada sobre a relação entre sociedade e indivíduos deixa uma marca muito importante também sobre as posições epistemológicas de Marx. Isso se expressa, imediatamente, no culto da sensibilidade e da intuição que podemos encontrar nos *Manuscritos* parisienses, em completa oposição aos trabalhos precedentes. Não se trata apenas de um feuerbachianismo exterior. Marx, pressupondo que com a superação da alienação as "forças essenciais" físicas do indivíduo abarcarão potencialmente a totalidade das "forças essenciais" da sociedade, bem como que o indivíduo realizará em sua atividade vital imediata toda a riqueza social, pressupõe do mesmo modo, no plano espiritual, que *a consciência sensível imediata do indivíduo abarcará e assumirá em si a riqueza integral da consciência social.* Na sociedade da pro-

oposição sujeito-objeto, bem como do movimento histórico-dialético dessa oposição. Porém, mesmo prescindindo do pressuposto de Hegel, segando o qual (cf. *Fenomenologia)* o desenvolvimento global ocorre do lado do sujeito como um desenvolvimento da consciência; e mesmo deixando de lado a conhecida idéia do "fim da história", deve-se dizer claramente que, para Hegel, a oposição historicamente mutável de sujeito-objeto é tão-somente uma forma que expressa no plano da história aquela contradição *meta-histórica,* aquela cisão eterna que caracteriza a natureza do homem. O homem enquanto *essência espiritual* é a expressão de uma *essencialidade* universal, *coletiva e comum* a todos os homens, sendo — nessa relação — idêntico a qualquer outro homem. Mas, ao mesmo tempo, enquanto homem material, dotado de corpo, é completamente diferente de qualquer outro, algo inacessível e impenetrável. Toda a concepção hegeliana da alienação é penetrada por essa pressuposição fundamental metafísico-idealista, a qual, ademais, leva Hegel a estabelecer uma coincidência entre supressão da alienação e liquidação de toda objetividade material.

priedade privada e da alienação, existe um nítido contraste e um abismo profundo entre teoria e praxis, entre sensibilidade e pensamento; a consciência imediata prático-sensível é submetida às mais grosseiras necessidades físicas, bem como à alienação de todas as necessidades, ou seja, à necessidade de posse; o resultado disso é que o objeto perde para essa consciência a sua essência específica e a sua riqueza natural, tornando-se apenas, enquanto objeto dela, um meio para a sasatisfação dessas necessidades. O pensamento abstrato, por seu turno, separa-se da natureza e da atividade humana, contrapondo-se a elas como algo estranho; e tal fato, na verdade, sucede não apenas com o pensamento "falso", especulativo, mas também com a ciência natural, que expressa a relação teórica do homem com a natureza. Decerto, ainda que sob forma alienada, a ciência natural tornou-se "o fundamento da autêntica vida humana" na medida em que soube oferecer um conhecimento verídico da natureza; mas a orientação da ciência natural, conforme a terminologia de Marx, é ao mesmo tempo materialista e idealista. É "materialista" na medida em que, opondo-se à filosofia, não é capaz de captar o caráter de totalidade da vida da natureza: a ciência pode examinar essa totalidade somente depois de tê-la subdividido em "parcelas", mas não é capaz de buscar a conexão das várias partes de modo a reconstruí-las em uma totalidade. E é "idealista" porque, tendo se separado das necessidades, da atividade e da sensibilidade humanas, é estranha à autoconsciência do indivíduo empírico, existindo como uma esfera particular, misteriosa e incompreensível para todos, com exceção dos iniciados. Para Marx, essa autonomização do pensamento abstrato é conseqüência da alienação:

> A contribuição positiva que aqui, em sua lógica especulativa, foi efetivada por Hegel consiste no seguinte: que *os conceitos determinados,* as *fórmulas fixas* e universais do *pensamento* são, em sua independência da natureza e do espírito, um resultado necessário da alienação universal do ser humano e, portanto, também do pensamento humano...[41]

41. "Manuscritos", in MEGA, Abt. I, Bd. 3, p. 168.

Com a superação da alienação, o comunismo transforma a ciência e a sensibilidade abstratas em ciência e sensibilidade humanas. A ciência não mais será uma esfera independente, estranha e contraposta ao indivíduo; originando-se da consciência sensível e da necessidade, ela retornará a essas duas fontes, enriquecendo-as. A sua independência será tão-somente um momento relativo e transitório da unidade de pensamento e sensibilidade. Essa última, ademais, perde sua limitada qualidade prático-egoísta: visto que, com o desenvolvimento da produção e da ciência (e, portanto, da verdadeira praxis característica da espécie humana), a sensibilidade se enriquece continuamente, assimila os resultados desse desenvolvimento, aprende a ver, a escutar, etc., "humanamente", isto é, "naturalmente", em vista disso será precisamente a intuição a tornar-se capaz — graças a essa mediação histórica — de compreender *imediatamente* o objeto na plenitude das determinações que lhe são próprias, em suas qualidades específicas e, ao mesmo tempo, em suas conexões com a totalidade, além de tornar-se capaz de captar a natureza em sua unidade[42].

42. "A *sensibilidade* (veja-se Feuerbach) deve constituir a base de qualquer ciência. Essa ciência é *real* tão-somente se provém da sensibilidade, em sua dúplice forma, ou seja, tanto da consciência *sensível* quanto da necessidade *sensível:* ou seja, tão-somente se provém da natureza. Toda a história é história da preparação para que o *'homem'* se torne objeto da consciência *sensível* e para que a necessidade do 'homem enquanto homem' se torne necessidade" (*Ibid.,* p. 123).

"Mas, dado que para o homem socialista *toda a chamada história do mundo* nada mais é que a geração do homem através do trabalho humano, [...] ele tem a prova evidente, inapelável, de seu *nascimento através* de si mesmo [...] na medida em que a *essencialidade* do homem e da natureza tornou-se praticamente sensível e visível, na medida em que se tornou praticamente sensível e visível o homem para o homem como existência da natureza, bem como a natureza para o homem como existência do homem [...]" *(Ibid.*. p. 125).

"A abstrata hostilidade entre sensibilidade e espírito é necessária enquanto a sensibilidade humana para a natureza e, por conseguinte, também a sensibilidade *natural do homem* ainda não tiver sido produzida pelo trabalho próprio do homem" *(Ibid.,* pp. 133-134).

Precisamente por isso é que o comunismo se apresenta como solução e superação das antíteses de teoria e praxis, essência e existência, atividade e passividade, etc. (Cf. *Ibid.,* p. 121).

Pode parecer paradoxal que Marx, precisamente nesse trabalho, que assinala a sua separação de Feuerbach no que diz respeito ao conjunto da sua filosofia e no qual a nova avaliação da praxis humana conduz a uma filosofia materialista de tipo fundamentalmente novo, aproxime-se da concepção de Feuerbach em alguns pontos não secundários de sociologia e de teoria do conhecimento. Todavia, a semelhança das duas concepções não pode ser demasiadamente exagerada. A oposição em questões fundamentais continua a se manifestar também aqui, conferindo aos pontos de contato e de semelhança um conteúdo profundamente diferente. Não devemos esquecer que Feuerbach jamais fora capaz de explicar de modo unívoco e satisfatório os fundamentos da alienação da consciência; e que, em última instância, — ainda que sua filosofia não seja privada de contradições a esse respeito, — tinha considerado a alienação da consciência como um fenômeno primário e autônomo. Feuerbach esperava que a realização do "céu na terra" proviesse da reforma da consciência, enquanto Marx parte da "alienação prática", da alienação do trabalho, e sua opinião é que tão-somente uma revolução comunista que venha a abolir a alienação pode modificar também os fundamentos da consciência. O contraste entre os dois pensadores resulta muito claramente da relação de ambos com a dialética e com a categoria da negação. Feuerbach tem uma atitude inequivocamente negativa diante da dialética, na medida em que a considera como pensamento alienado, teologia sob formas racionais. Para Marx, em troca, o pensamento dialético é produto, expressão necessária, imagem reflexa da vida material alienada da sociedade. E, embora nos *Manuscritos* Marx pressuponha que a dialética (enquanto método), bem como de modo geral todo ser-mediatizado, não mais seja necessária numa sociedade liberada da alienação, ele considera ao mesmo tempo a dialética como o único método correto de conhecimento no interior da sociedade alienada. O pensamento dialético, decerto, é pensamento alienado; mas é também o único pensamento capaz de tornar acessível o caráter alienado de si mesmo e da sociedade. A dialética é a lógica da história ainda não humana, mas no caminho de tornar-se tal[43].

43. "Feuerbach, portanto, entende a negação da negação *unicamente* como a contradição da filosofia consigo mesma, como a filosofia que afirma a teologia (transcendência, etc.) depois de tê-la negado, afirmando-a portanto em contradição consigo mesma [...]".
— "Mas Hegel, concebendo a negação da negação — sobre a base da relação positiva nela implícita — como o único e verdadeiro positivo, e, sobre a base da relação negativa também implícita nela, como o único ato verdadeiro, como o ato através do qual todo ser realiza a si mesmo, encontrou apenas a expressão *abstrata, lógica, especulativa,* para o movimento da história, que não é ainda história *real* do homem como sujeito pressuposto, mas apenas o *ato de geração* do homem, a *história da origem do homem" (Ibid.,* pp. 152-153).

(A nossa constatação, naturalmente, não justifica a tese dos historiadores burgueses da filosofia, como Kojève ou Calvez, segundo a qual o objeto da dialética, na concepção do jovem Marx, seria a relação entre sujeito e objeto no interior da sociedade alienada. Nessa questão, devemos estabelecer uma nítida diferença entre dialética objetiva e dialética subjetiva. Já a partir de suas primeiras obras, Marx — como Garaudy, por exemplo, demonstrou claramente em relação aos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* — estendeu a concepção dialética do desenvolvimento, as leis objetivas da dialética, tanto à natureza quanto à sociedade. Ao mesmo tempo, como acabamos de tentar provar, Marx nos *Manuscritos* defende expressamente a idéia de que na sociedade socialista
— como resultado do processo dialético de mediação histórica — o conhecimento dessa dialética objetiva pode realizar-se *imediatamente* na sensibilidade refinada e na intuição do homem socialista.)

No curso da evolução posterior do seu pensamento (que aqui não podemos abordar detalhadamente), Marx afasta-se cada vez mais — no exame dos fenômenos histórico-sociais concretos — da concepção que aqui descrevemos exaustivamente, passando a dedicar mais atenção à articulação interna da sociedade, à estrutura das relações sociais: em suma, a elementos que haviam aparecido de forma ainda muito abstrata nos *Manuscritos* parisienses. O reconhecimento da importância das *relações de classe,* bem como sua análise aprofundada, levam Marx a convencer-se da impossibilidade de derivar a complexa articulação da sociedade a partir da análise da atividade do indivíduo singular, visto que essa última é precisamente determinada por meio da estrutura social como um todo. Em direção análoga atua igualmente o reconhecimento (que recebe grande peso na *Miséria da Filosofia*)

do fato de que as necessidades sociais que determinam a produção não podem ser reduzidas às necessidades imediatas dos indivíduos singulares, mas formam, ao contrário, a espinha dorsal da necessidade interna da própria produção, entendida essa última como um organismo social unitário. De qualquer modo, é inegável que o ponto de vista de Marx acerca da relação indivíduo-sociedade sofre uma mudança essencial: na *Ideologia Alemã,* não mais existe a tentativa de partir da relação entre indivíduo e sua atividade para compreender as relações sociais; mas, inversamente, Marx trata aqui dessas últimas como sendo o elemento primário, contrapondo-as ao indivíduo. As *Teses sobre Feuerbach* emprestam a tudo isso uma expressão clássica: "Em sua realidade, [a essência humana] é o conjunto das relações sociais"[44]. O que não significa que Marx retome a concepção idealista de Hegel; significa apenas que o indivíduo, enquanto indivíduo *humano,* pode existir tão-somente no interior da sociedade humana, numa totalidade de reais indivíduos humanos, que precedeu a existência da pessoa singular e desenvolveu-se independentemente dela. A sociedade, em cujo interior nasce o indivíduo, é para ele algo dado em seus traços materiais e espirituais; e aquilo que deriva do indivíduo, sua vida e suas ações, é em medida decisiva determinado por esses traços materiais e espirituais já pré-existentes (ou melhor: pela atividade e pelos modos de vida dos outros indivíduos que existem independentemente da pessoa singular; e pelo ambiente material que foi formado pela atividade das gerações passadas, igualmente independentes do indivíduo singular). Decerto, as operações da pessoa singular modificam esse ambiente que lhe cabe "captar", mas os limites e possibilidades dessas operações são determinadas, em proporção variável, precisamente por esse ambiente.

Essa concepção não está absolutamente em contradição com o fato de que o homem cria a si mesmo e à sua história através de sua atividade, a qual, em primeira instância, é de caráter material; agora, porém, Marx já não mais parte, no exame do desenvolvimento histórico, da consideração *in actu* do agir imediato do indivíduo, mas sim da objetivação dessa atividade no quadro de conjunto da sociedade e, por conseguinte, dos meios de produção enquanto fatores primários e determinantes. Esse é um tópico universalmente conhecido, não valendo a pena interpretá-lo ou examiná-lo detalhadamente.

44. "Teses sobre Feuerbach", in MEGA, Abt. I, Bd. 5, cit., p. 535.

Gradativamente, embora de modo lento, vai se alterando igualmente o ponto de vista marxiano acerca da divisão do trabalho e da vinculação entre divisão do trabalho e propriedade privada. Basta aqui recordar, por exemplo, os *Fundamentos da crítica da economia política,* onde a divisão do trabalho aparece, considerada do ângulo material da produção de *valores de uso,* como a condição geral do trabalho social. (Não podemos aqui examinar mais detalhadamente esse problema.)

Mas, no que diz respeito às posições epistemológicas de Marx, queremos discutir seu desenvolvimento somente após ter investigado em sua conexão global a concepção dos *Manuscritos,* que analisamos até agora em alguns aspectos particulares[45].

2. *O trabalho e a universalidade do homem*

A importância dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* para a teoria marxista do conhecimento deve-se sobretudo ao fato de que, nessa obra, os concretos problemas epistemológicos são acompanhados pela análise aprofundada do sujeito do conhecimento, ou seja, do homem, entrando assim no quadro de uma exaustiva fundamentação filosófico-antropológica: e isso ainda que, na melhor hipótese, só seja possível falar dessa antropologia entre aspas, na medida em que — conforme a tese de fundo de Marx — o único resultado da análise da "essência" humana é demonstrar que tal essência, entendida num sentido absoluto e metafísico, *não* existe de modo algum. Todavia, Marx esforça-se por esclarecer as tendências teleológicas que caracterizam o desenvolvimento do homem enquanto ser historicamente mutável, e, por conseguinte, constrói sobre tais tendências as suas conclusões no plano da teoria do conhecimento; desse modo, essas

45. No curso dessa análise subseqüente, deter-nos-emos sobretudo — no que se refere às tendências contraditórias contidas nos *Manuscritos* — sobre a interpretação daquelas que antecipam o pensamento posterior de Marx: falando de modo mais geral, consideraremos os próprios *Manuscritos* mais ou menos segundo a perspectiva do Marx da maturidade.

últimas só podem ser compreendidas a partir daquelas tendências. Sob esse ângulo, merece particular atenção a teoria marxiana da universalidade do homem.

Como qualquer outra espécie animal, o homem é um produto determinado e limitado pela natureza; ele é capaz, entretanto, de elevar-se acima de tais limites, de subordinar ao seu poder o conjunto da natureza, transformando tal conjunto em seu "corpo inorgânico". Precisamente nisso o homem se distingue do animal: enquanto esse último é tão-somente uma "espécie" *(Art*), que sempre pertence a um "gênero" *(Gattung*), o homem é o "gênero" ao qual todo fenômeno natural pertence enquanto 'espécie". A causa dessa diferença deve ser buscada na diversa atividade vital própria do homem e do animal[46].

O animal, tal como o homem, pode satisfazer suas necessidades tão-somente através de sua atividade, apanhando o objeto da necessidade e usando-o do modo que lhe é próprio, isto é, "consumindo-o". Essa atividade coincide imediatamente com a satisfação ativa das necessidades dadas, que determinam o caráter do animal como essência natural *limitada.* O animal é limitado na medida em que é capaz de tornar objeto de sua vida e de sua atividade tão-somente um círculo relativamente pequeno ou mais ou menos nitidamente circunscrito de objetos naturais, exatamente aqueles cujas propriedades físicas, químicas, etc., satisfazem as necessidades sempre constantes que o animal herdou e que formam a essência da sua espécie. Na ausência dessas condições objetivas, o animal não mais poderia subsistir. A limitação da sua atividade vital, porém, não deve ser entendida preponderantemente no sentido de que seu comportamento é absolutamente fixo e estereotipado; em certos casos, com efeito, a adaptação individual a um determinado ambiente pode atualizar formas de comportamento inteiramente novas; aquela limitação ocorre na medida em que tanto a meta quanto os elementos simples realizados pela atividade animal, isto é, as "faculdades" elementares do animal, são estritamente determinadas, são dadas juntamente com o seu ser e são essencialmente imutáveis. Disso decorre, por conseguinte, que também aquelas conexões naturais que o animal é capaz de utilizar quando atua sobre a realidade, ou seja, de "inserir" em sua atividade, são em número relativamente limitado e já estão pré-determinadas em sua base. É verdade que a atividade animal não se esgota jamais nas formas de comportamento da espécie; ao contrário, no decurso da evolução do animal, ela se reveste de uma rede mais ou menos desenvolvida de hábitos, adaptações, etc., individuais: mas o organismo biológico-fisiológico impõe a tais hábitos limites bastante determinados[47].

Essa atuação imediata e limitada determina também o "conhecimento", o modo pelo qual o animal se orienta: "[…] o animal não tem 'relações' com nada; na verdade, ele não tem absolutamente relações. Para o animal, suas relações com outros não existem como relações"[48]. Dado que a "meta", o motivo da atividade do animal (o que impulsiona o animal à ação), coincide com o próprio objeto da ação (com isso para o que a ação se dirige), o objeto jamais se apresenta para o animal em sua objetividade e em sua independência com relação à necessidade, mas aparece sempre confundido com essa necessidade. Assim como, para o animal, não existe enquanto objeto um mundo independente de suas necessidades, assim também o próprio animal não existe como su-

46. É evidente que, do ponto de vista genético, a atividade vital humana deriva da atividade animal; e, por conseguinte, já por essa simples razão a diferença entre as duas não pode ser absolutizada. Mais adiante, porém, trataremos tão-somente daqueles momentos que determinam a relativa oposição de ambas.

47. "A criação prática de um *mundo objetivo,* a transformação da natureza inorgânica, é a prova de que o homem é um ser pertencente a uma espécie e dotado de consciência, isto é, um ser que se comporta diante da espécie como diante de seu próprio ser, ou diante de si mesmo como um ser pertencente a uma espécie. Decerto, também o animal produz. Fabrica um ninho, habitações, como o fazem as abelhas, castores, formigas, etc. Mas o animal produz unicamente aquilo que é imediatamente necessário para si ou para seus filhos; produz de modo unilateral, enquanto o homem produz de modo universal; produz tão-somente sob o império da necessidade física, enquanto o homem produz mesmo quando está livre dessa necessidade; o animal limita-se a reproduzir a si mesmo, enquanto o homem reproduz a natureza inteira; o produto do animal pertence imediatamente a seu corpo físico, enquanto o homem coloca-se livremente diante de seu produto. O animal constrói apenas de acordo com a medida e a necessidade da espécie […]". ("Manuscritos", in MEGA, Abt. I, Bd. 3, pp. 88).

48. "A Ideologia Alemã", in MEGA, Abt. I, Bd. 5, p. 20.

jeito, independentemente do seu objeto. Outrossim, o animal "percebe" na realidade do seu objeto tão-somente aquilo que é necessário (e está ligado) à satisfação de suas necessidades. Por isso, a estrutura do mundo tal como "existe" na "cabeça" do homem não é apenas mais pobre ou mais rica do que aquela que existe na cabeça de um animal, não é apenas diversa e oposta: existe efetivamente uma diferença decisiva, devida ao fato de que o animal não dispõe, como é o caso no homem, de uma estrutura e de uma articulação estáveis: o mesmo objeto, se se apresentar em situações diversas, ligado a diferentes necessidades, não conservará para o animal a sua identidade; o animal torna-se, assim, incapaz de agir sobre ele de um modo idêntico (embora ambas as relações possam ser adequadas e eficientes). Ainda que o mundo seja sempre articulado, mesmo para o animal, nesse caso concreto ele não possui uma *essência objetivamente articulada.*

No que se refere à consciência e ao conhecimento humanos, seu caráter específico pode ser esclarecido tão-somente sobre a base da natureza particular própria da atividade vital do homem, ou seja, do *trabalho*[49].

49. Uma das mais sintomáticas deformações das interpretações burguesas e revisionistas de Marx consiste em fazer crer que, nas suas análises filosóficas, Marx partiu do conceito do homem como *ser dotado de necessidades naturais* e que esse conceito constitui a essência e a novidade do seu pensamento. Sobre isso estão plenamente de acordo, por exemplo, Calvez e Kolakowski. "O homem é um ser natural, assim como a natureza não é mais que o processo da sua humanização. Nessa relação elementar, que domina todo o vir-a-ser dialético, o homem aparece como um 'ser de necessidades', como um conjunto de necessidades dirigidas para a natureza, enquanto a natureza aparece como o elemento da satisfação delas" (Calvez, *La pensée de Karl Marx,* Paris, 1956, p. 380). "A presença dessa necessidade do homem é a presença de uma força substancial, de uma intencionalidade fundamental de onde o homem se formou, a presença de um dinamismo inato que conserva em vida o ser dele" (*Ibid.,* p. 384). "O ponto de partida de toda a reflexão epistemológica de Marx está na convicção de que a relação entre o homem e o seu ambiente nada mais é que a relação entre a espécie e os objetos de suas necessidades" (Kolakowski, *op. cit.,* p. 47).

Com efeito, tanto nos *Manuscritos* quanto na *Ideologia Alemã,* Marx sublinha que o ponto de partida da consideração histórica só pode ser o homem possuidor de reais necessidades naturais e cuja atividade dirige-se para a satisfação dessas necessidades. Mas abstrairíamos o caráter *humano* dessas necessidades se não levássemos em conta que elas só podem ser apreendidas enquanto produtos da

O trabalho é uma atividade que *se dirige para a satisfação da necessidade não de um modo imediato, mas através de uma mediação.* Marx escreve, em *O Capital*:

> O trabalho, em primeiro lugar, é um processo que se desenvolve entre o homem e a natureza, no qual o homem — através de sua própria ação — mediatiza, regula e controla o intercâmbio orgânico entre ele mesmo e a natureza[50].

Essa mediação se apresenta: 1) como o instrumento de trabalho que o homem insere entre ele e o objeto de sua necessidade; e 2) como a atividade de mediação, o próprio trabalho, que antecede e torna possível a utilização do objeto. Por conseguinte, a relação geral da atividade com a natureza altera-se paulatinamente. Para o animal, o resultado de sua atividade reside no consumo que aniquila os objetos naturais singulares, na adaptação imediata de outros objetos ao próprio corpo; em troca, a atividade produtiva do homem — ainda que tenha sua finalidade última no consumo — pressupõe um instrumento de trabalho que deve ser (salvo nos primeiríssimos momentos) não um objeto encontrado já pronto na natureza, mas algo elaborado: desse modo, no processo de trabalho, formam-se continuamente novos objetos que transformam pouco a pouco o ambiente humano. Como resultado de uma primeira atividade de trabalho, o ambiente "natural"

atividade produtiva material do homem, tornando-se realidades tão-somente no trabalho e através do trabalho humano. "[. . .] a primeira necessidade satisfeita, a ação de satisfazê-la e o instrumento já adquirido dessa satisfação levam a novas necessidades: e essa produção de novas necessidades é a primeira ação histórica" ("A Ideologia Alemã", in MEGA, Abt. I, Bd. 5, p. 18). Se perdermos de vista essa determinação histórica das necessidades humanas, tratando essas últimas como se fossem o elemento principal e absoluto, reduziremos então a posição de Marx a um simples enunciado biológico ou, na melhor hipótese, antropológico. Marx não concebeu a relação homem-natureza como relação entre a espécie e os objetos de suas necessidades (como afirma Kolakowski); com efeito, isso é verdade no caso dos animais. Na realidade, ele explicou essa relação como uma relação entre o gênero e os objetos produzidos pela atividade produtiva que lhe é própria: segundo Marx, é o trabalho que forma a "essência" do homem.

50. Marx, *Das Kapital,* Berlim, 1953, Bd. I, p. 187.

torna-se "civilizado", ou seja, um ambiente no qual se objetivaram as necessidades e capacidades do homem. E tão-somente porque o homem vive num mundo que se tornou por esse modo um mundo humano, tão-somente porque ao nascer já encontra objetivadas aquelas necessidades e capacidades que se manifestaram no passado, podendo assim dispor materialmente dos resultados de todo o desenvolvimento social que lhe antecedeu, tão-somente por isso torna-se possível que o processo de desenvolvimento não se veja obrigado a recomeçar sempre do início, mas possa partir do ponto em que se deteve a atividade das gerações anteriores. Apenas o trabalho, enquanto objetivação da essência humana[51], configura de modo geral a possibilidade da *história.*

Examinemos agora os resultados que decorrem dessa atividade especificamente humana, primeiro sobre o plano do objeto, e, em seguida, sobre aquele do sujeito.

1. Pelo fato de que a atividade do homem não se dirige imediatamente para a satisfação da necessidade, aumenta o círculo daqueles objetos sobre os quais se pode exercer essa sua atividade; por um lado, cresce o número dos objetos que satisfazem necessidades humanas, na medida em que os homens modificam a forma dos mesmos ao utilizá-los; por outro, objetos que não se apresentam imediatamente como adequados a satisfazer necessidades tornam-se necessários enquanto instrumentos da atividade de produção. Desse modo, o círculo dos fenômenos naturais, para os quais a atividade humana foi capaz de se dirigir, amplia-se cada vez mais, adquirindo o princípio da universalidade.

> A universalidade do homem revela-se na prática precisamente nessa universalidade, que faz da natureza como um todo o corpo *inorgânico* do homem, seja por ser ela 1) um meio imediato de subsistência, seja por apresentar-se 2) como a matéria, o objeto e o instrumento da sua atividade vital[52].

O homem é capaz de transformar o conjunto dos objetos naturais em objetos de sua atividade, de incluí-los no quadro de sua ação.

2. A produção de um objeto aparece em Marx como a humanização do próprio objeto. Todavia, por si só, essa definição é ainda unilateral. A objetivação do homem significa, ao mesmo tempo, a *apropriação* do objeto: mas essa apropriação não deve ser entendida tão-somente no sentido de que o uso do objeto é possibilitado pela ação humana; apropriação do objeto significa apropriação da força essencial do homem que se tornou objetiva. *O homem só desenvolve suas faculdades na medida em que as objetiva.* A primeira produção de um objeto jamais ocorre de modo adequado; além disso, deve-se sempre em maior ou menor medida a "circunstâncias favoráveis", ou seja, a uma concomitância de eventos que torna acessíveis, em uma forma relativamente pura, aquelas conexões objetivas com cuja ajuda o objeto pode ser produzido, mesmo sobre a base das imperfeitas capacidades existentes. (Naturalmente, essa "casualidade" pode realizar-se sem nenhuma intervenção humana, mas também — em um nível mais elevado — como resultado da atividade humana de investigação.) Tão-somente a realização do objeto, repetindo-se mais de uma vez, capacita o homem a desenvolver a sua atividade inclusive em circunstâncias *menos favorá-*

51. Deve-se notar que alguns intérpretes do jovem Marx (em particular dos *Manuscritos*) provocam grande confusão, entre outras coisas, quando identificam — nas pegadas de Hegel — a expressão "objetivação" (*Vergegenständlichung*) com "estranhamento" (*Entfremdung)* ou com aquela similar que é "alienação" (*Entäusserung).* (Poderemos citar, como exemplos, o artigo de Lucien Goldmann sobre a reificação, em *Les Temps Modernes,* 1959, n9 2-3; ou o trabalho já citado de Kolakowski.) Marx, ao contrário, distingue nos *Manuscritos* os dois conceitos, de modo a não deixar dúvidas; "O problema do trabalho é o trabalho que se fixou num objeto, tornou-se uma coisa, é a *objetivação* do trabalho. A realização do trabalho é a sua objetivação. Essa realização do trabalho aparece no estágio da economia privada como uma *anulação* do operário; a objetivação aparece como *perda e servidão do objeto;* a apropriação, por sua vez, aparece como *estranhamento,* como *alienação"* ("Manuscritos", in MEGA, Abt. I, Bd. 3, p. 83). Só mais tarde, na *Ideologia Alemã,* é que Marx começa a usar os dois termos como sinônimos. De qualquer modo, deve-se aduzir que, em alguns trechos dos *Grundrisse,* apresenta-se novamente a distinção acima aludida.

A identificação dos dois conceitos retorna assim freqüentemente, visto que — mediante esse simples artifício — os ideólogos burgueses podem representar e interpretar o conceito de alienação como uma categoria eterna, inseparável da atividade do homem.

52. "Manuscritos", in MEGA, Bd. 3, p. 87.

veis; é assim que a faculdade do homem de intervir sobre os objetos adquire um caráter de universalidade[53].

Esse processo de apropriação apresenta-se também no curso da ontogênese humana. Para a criança, o ambiente humano é algo dado, mas não os objetos em sua *qualidade humana*: esses, enquanto *objetos humanos,* são apenas *indicados* como uma *tarefa* a levar a cabo. Para que o menino possa entrar em relação com esses objetos enquanto objetivações das forças essenciais do homem, para que possa portanto utilizá-los de um modo humano, deve desenvolver também em si próprio as mesmas faculdades e as mesmas forças. Naturalmente, nesse caso, ocorre um processo que já não é mais espontâneo, pois se realiza apenas através da mediação dos adultos e, por conseguinte, da sociedade: o que explica o tempo inacreditavelmente breve no qual esse processo pode ocorrer[54].

Mas em que consiste o conteúdo objetivo da faculdade de que o menino se apropriou? A capacidade de produzir o objeto significa assimilar uma forma de agir que contém tanto o instrumento quanto o objeto e na conexão necessária à realização da finalidade desejada. A capacidade aparece, portanto, como transposição de certas conexões e interações objetivas para a atividade do sujeito, a qual, naturalmente, corresponde às leis de funcionamento do organismo e dos órgãos humanos. O fato de que essas capacidades, ademais, se desenvolvam, tal fato significa que o homem torna-se capaz de avaliar, em seu comportamento, mesmo aquelas legalidades naturais que não são as de sua própria natureza

53. Sob formas muito primitivas, pode-se observar o mesmo também nos animais. Para que o símio, por exemplo, seja capaz de utilizar um bastão para alcançar seu alimento, é necessário que um e outro se encontrem o mais possível próximos no mesmo campo visual. Em uma etapa subseqüente, o animal procurará por si mesmo o bastão, etc. O ponto essencial, todavia, é que nos animais essas capacidades jamais se apresentam sob a forma de um meio verdadeiramente objetivo, produzido pelo animal e independente da sua existência; e, com isso, ocorre que em cada ocasião a experiência individual é perdida, não sendo transmitida aos outros animais.

54. Esse aspecto da apropriação foi recentemente esclarecido a fundo pelo célebre psicólogo soviético Leontiev; cf. seu estudo *Der historische Aspekt hei der Untersuchung der menschlischen Psyche* [O aspecto histórico na análise do psiquismo humano], in *Ergebnisse der sowjetischen Psychologie,* ed. por H. Hiebsch, Berlim, 1967.

biológica, fisológica, etc., sem todavia precisar alterá-las. É nesse sentido que Marx fala do homem corpóreo, real, que expira e aspira todas as forças da natureza[55]. O homem e capaz de elevar o conjunto das conexões e das leis naturais a leis e princípios de sua própria atividade.

3. Em última instância, ainda que em todo ato *individual* da atividade humana tanto a finalidade quanto a necessidade sejam dadas como premissas necessárias, do angulo do processo histórico global verifica-se uma relação inversa. O homem, como essência de tipo biológico, tem naturalmente necessidades constantes; mas o trabalho humano não pode ser compreendido como uma atividade dirigida para a satisfação de necessidades eternas e imutáveis. As necessidades que determinam efetivamente a produção não são as grosseiras necessidades naturais, mas aquelas suscitadas pela própria produção: tão-somente o objeto produzido pelo homem é que satisfaz a necessidade humana coletiva[56].

O caráter histórico das necessidades humanas deriva da própria atividade de trabalho, o que ocorre pelos seguintes motivos:

a. O objeto que serve para satisfazer as necessidades não é um objeto natural imediato, mas um objeto que sofreu uma modificação por obra da atividade de trabalho; as necessidades do homem social não se dirigem então (como ocorre no caso do animal) para um produto natural dotado de determinadas propriedades químicas, físicas, etc., mas paia um determinado produto de caráter humano e social. Para um francês, os produtos da cozinha polinésia não constituem um tipo qualquer de alimento; não são objetos apropriados à satisfação de suas necessidades: para que isso ocorra, o francês terá de desenvolver outras necessidades (mesmo que essas novas necessidades não sejam mais do que simples negações de toda a riqueza histórica de suas necessidades refinadas).

b. Formam-se necessidades completamente novas, de caráter social inclusive por sua origem. A natureza mediati-

55. "Manuscritos", in MEGA, Bd. 3, p. 160.

56 Marx retornará posteriormente a esse problema, sobretudo nos *Grundrisse,* tanto no parágrafo inicial sobre o método, quanto a propósito da crítica a Adam Smith (Cf. *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie,* Berlim, 1953, p. 505).

zada pela atividade humana, o fato de que o homem coloca-se em relação com os objetos de suas necessidades tão-somente através da mediação da sociedade humana, ao entrar em contato com outros objetos naturais e outros homens, esse fato faz também com que nasçam as necessidades sociais, as necessidades da vida em comum, que no homem não se desenvolvem como dados biológicos e nem sequer exprimem a humanização de necessidades de tipo biológico.

Apenas à luz da elaboração dessas necessidades qualitativamente novas, que a produção real faz nascer, é que se pode compreender o surgimento, ao lado da atividade material de produção mas submetidas às suas leis, de outras formas humanas de apropriação da natureza (além daquelas próprias do homem entendido como essência natural) e, por conseguinte, de outras espécies de produção. Marx sublinha freqüentemente esse fato:

> A religião, a família, o Estado, o direito, a moral, a ciência, a arte, etc., não são mais do que modos *particulares* da produção e caem sob o império de sua lei universal. A supressão positiva da *propriedade privada,* enquanto apropriação da vida h*umana, é portanto* a supressão *positiva* de toda e qualquer *alienação* e, por conseguinte, o retorno do homem [que estava situado no terreno] da religião, da família, do Estado, etc., à sua existência *humana,* isto é, social[57].

Desse modo, a relação entre o homem e seu ambiente se faz cada vez mais complexa e multiforme, a ponto de que *a necessidade humana refere-se a toda a natureza e a todo o homem*.

O conjunto de todos esses elementos contém o sentido daquilo que Marx chamou de "humanização da natureza": ela não é de modo algum — como vimos — uma mera atividade da consciência[58]. Enquanto transformação da natureza através do trabalho, ela é ao mesmo tempo transformação do homem. Esse só é capaz de humanizar a natureza na medida em que ele mesmo se "naturaliza", na medida em que — de produto natural limitado — transforma-se numa essência universal capaz de adaptar cada vez mais sua atividade ao conjunto das leis naturais e, portanto, de modificar toda a natureza. Entendida nesse sentido, a atividade do homem não tem o significado de uma transformação exterior ou de um diferente reagrupamento dos objetos produzidos pela natureza em seu desenvolvimento; na verdade, por causa dos elementos antes recordados, ela assemelha-se mais propriamente à continuação e ao acabamento do desenvolvimento natural.

> A própria história é uma parte *real* da *história natural,* da natureza que se torna homem. A ciência natural, num segundo momento, assimilará a ciência do homem, do mesmo modo como a ciência do homem assimilará a ciência da natureza: então existirá *uma única* ciência[59].

57. "Manuscritos", in MEGA, Bd. 3, p. 115. Marx, posteriormente, voltará não menos explicitamente a essa concepção, mas já sobre o terreno da economia política. Cf., ademais, as suas observações acerca do problema do trabalho produtivo e improdutivo no capitalismo e no socialismo, sobretudo em suas *Teorias sobre a Mais-Valia,* vol. I, cap. IV.

58. A diferença fundamental entre o materialismo marxista e o agnosticismo da interpretação de Kolakowski reside precisamente nesse ponto. Para Kolakowski, a "humanização da natureza" significa que a natureza se articula através de uma atividade intelectual determinada e dependente das necessidades. A consciência humana, embora não possa criar o ser em si, "produz o ser tal como existe nos indivíduos e tal como se articula em gêneros e espécies" (*op. cit.,* p. 50). Essa interpretação, em outras palavras, busca a humanização da natureza na relação entre ela e o conhecimento: uma *psicologia* histórico-social, portanto, é para Kolakowski o que explica o quadro concreto da natureza (como se deduz da tese acima citada, segundo a qual as coisas são objetivações da consciência). Na opinião de Marx, ao contrário, é a história da *indústria,* da *produção*, que permite explicar a "essência" do homem, o conjunto de suas faculdades, e, entre essas, a consciência. Diz Marx: "Vê-se como a história da indústria e a existência *objetiva* já formada da indústria são o *livro aberto* das forças essenciais do homem, *a psicologia humana,* presente a nossos olhos de modo sensível. Essa história da indústria foi até hoje entendida não em sua conexão com o *ser* do homem, mas sempre numa relação meramente exterior de utilidade [. . .] " ("Manuscritos", in MEGA, Bd. 3, p. 121).

59. Ibid., p. 123.

3. *O trabalho e a humanização dos sentidos*

Examinemos agora o mesmo processo pelo ângulo do sujeito. O fato de que a atividade humana seja mediatizada faz cessar a coincidência entre o móvel da ação e o objeto para o qual ela se dirige. A satisfação imediata da necessidade não é mais idêntica à própria atividade, apresentando-se ao contrário como a meta determinada que guia a efetivação dessa atividade. Naturalmente, o processo pelo qual a atividade humana torna-se mediatizada tem como conseqüência (e como pressuposto) que seja liquidada a confusão — específica do animal — entre sujeito e objeto. O objeto, o mundo objetivo, aparece como uma realidade estável, independente da relação momentânea que o homem eventualmente estabelece com ele. Diante do mundo das coisas, tomado como objeto, os desejos, finalidades, intenções e necessidades humanas, o mundo interior do pensamento e dos sentimentos, tomam consciência de serem fatos subjetivos. Ora, até que ponto a objetividade abstrata que se apresenta na consciência humana é apenas uma inevitável ilusão, ou até que ponto é possível um conhecimento que, abstraindo realmente da atividade, etc., do sujeito, torne-se capaz de compreender o objeto *em si,* são os problemas a que toda teoria do conhecimento deve dar uma resposta.

Se, por um lado, é a realidade material humanizada que constitui a condição objetiva para que o homem, de simples essência natural, converta-se numa "essência pertencente a uma espécie" (*Gattungswesen*) que vive na sociedade e na história, a condição subjetiva desse processo, em troca, reside no desenvolvimento e no aperfeiçoamento da consciência humana. O indivíduo pode apropriar-se subjetivamente da experiência histórica da sociedade apenas na medida em que existe, comum a todos os homens em seus traços essenciais, uma imagem ideal do mundo que dá às pessoas singulares a possibilidade de *comunicarem* reciprocamente as próprias experiências (elas têm *algo* a comunicar, precisamente porque suas experiências não são puramente pessoais, mas se referem a um mundo objetivo e inter-subjetivo) e, conseqüentemente, de colocá-las em condições de compreenderem e utilizarem as comunicações que se fazem mutuamente.

> A atividade vital consciente do homem distingue imediatamente o homem da atividade vital do animal. Tão-somente por isso é que ele é um ser pertencente a uma espécie. Ou melhor: é um ser consciente, isto é, a própria vida dele é um seu objeto tão-somente porque ele é um ser pertencente a uma espécie[60].

Se nesse sentido, portanto, a consciência é a condição da natureza social do homem, ela somente existe, por outro lado, enquanto consciência social, enquanto consciência condicionada e posta em existência pela sociedade. De um ponto de vista imediato, suas formas singulares — e, em particular, a consciência sensível — parecem resultar da vinculação imediata do objeto externo com os órgãos sensoriais do homem; esse caráter passivo, imediato e individual da consciência sensível, contudo, é uma pura aparência. O homem deve preparar adequadamente também o seu alimento espiritual: o que significa que os objetos, para se tornarem elementos da consciência, devem ser espiritualmente preparados[61]. A consciência humana é, em todas as suas formas, uma atividade decisivamente voltada para a apropriação da natureza[62].

O homem não vê o mundo tal como ele se reflete em sua retina. O homem não vê cores, linhas, luzes, mas *objetos,* os quais podem diferir essencialmente, na forma, na cor e na figura, da imagem deles que se reflete na retina. A percepção é uma atividade no curso da qual o homem, entre os estímulos que continuamente atingem seus órgãos sensoriais partindo do objeto, "seleciona" aqueles com cuja ajuda possa reconhecer e identificar o objeto enquanto *objeto de sua praxis social.* Como todo outro tipo de atividade realmente humana, também essa é de origem social:

60. *Ibid.,* p. 88.

61. *Ibid.,* p. 87.

62. "O homem se apropria do seu ser onilateral de modo onilateral e, em conseqüência, como homem total. Todas as relações *humanas* que o homem tem com o mundo, ver, ouvir, cheirar, provar, tocar, pensar, intuir, sentir, querer, agir, amar, todos os órgãos que constituem sua individualidade, em suma, [...] são, em seu comportamento *objetivo* ou em seu *comportamento diante do objeto,* a apropriação desse mesmo objeto" *(Ibid.,* p. 118).

> [...] a *natureza sensível* imediata para o homem é imediatamente a sensibilidade humana (expressões equivalentes), imediatamente como o *outro* homem presente a ele de modo sensível, dado que sua própria sensibilidade se constitui para ele mesmo como sensibilidade humana tão-somente através do *outro* homem[63].

O homem deve *aprender* a ver, a sentir, etc., e o resultado do seu esforço, mesmo antes de iniciar-se esse processo, já está assinalado — como uma tarefa a realizar — sobretudo na forma da linguagem humana, da universalidade da consciência humana tal como se fixou na linguagem. Para inserir-se na vida da sociedade, o homem deve dar uma articulação estável aos fenômenos, de acordo com a própria estrutura que é dada — de um modo inteiramente independente do homem — na linguagem, isto é, na consciência social materializada. O homem deve se apropriar do mundo não apenas em sua atividade material, mas também em sua atividade espiritual. Naturalmente, a estrutura na qual os fenômenos são articulados não é arbitrária, dado que a natureza dos objetos e de nossos órgãos sensoriais lhe impõem limites, ainda que sejam limites bastante amplos. Quem, pela primeira vez na vida, vê um relógio, e não sabe nem como nem para quê usá-lo, verá algo *diferente* daquilo que pode ser visto por quem conhece o relógio como instrumento de mensuração do tempo; recebendo dele uma impressão diversa, emprestará também uma diversa articulação ao seu objeto; para ver o relógio como tal, deve aprender a utilizá-lo como relógio. Tanto o homem primitivo, cujo mundo é imediatamente repleto de participações místicas, quanto o europeu de nossos dias, que não menos imediatamente vive no interior de conexões de tipo causal e mecânico, vêem o mesmo objeto, o mesmo lugar e o mesmo fenômeno, mas de modo diverso: a intuição humana tem caráter histórico.

> [...] na medida em que meu objeto pode ser apenas a confirmação de uma de minhas forças essenciais, e, portanto, pode existir para mim tão-somente na medida em que minha força essencial enquanto

63. I*bid.,* p. 123.

> faculdade subjetiva é algo para si, explicitando-se o sentido de um objeto para mim tanto quanto se explicita o *meu* sentido (e um objeto só tem sentido para o sentido correspondente); assim, os *sentidos* do homem social são diversos daqueles do homem não social. ... A *educação* [*Bildung*] dos cinco sentidos é obra [*Arbeit*] de toda a história do homem até nossos dias [64].

Para Marx, essa modificação da sensibilidade — historicamente condicionada — é sempre um processo que segue uma *direção* precisa, no sentido do desenvolvimento, da "humanização dos sentidos"[65]. Em que consiste a tendência desse processo?

64. I*bid.,* p. 120.

65. Na interpretação de Kolakowski, o agnosticismo geral de fundo retira à "humanização da natureza" e ao processo do conhecimento o caráter histórico-progressivo que eles possuem. Se a essência da "natureza humanizada" consistisse no fato de que o homem jamais conhece a natureza em si, mas a vê através do prisma da língua socialmente dada, das categorias conceituais, das necessidades sociais e individuais, etc., então não haveria nenhum sentido em dizer que a natureza, num estágio primitivo do desenvolvimento humano (no qual, todavia, o homem já disponha de certas condições elementares necessariamente ligadas à sua existência, como a linguagem) , seja menos humanizada que num estágio posterior. Kolakowski, em seu ensaio, explica a questão de modo bastante claro: "A partir do momento de sua filogênese e de sua ontogênese, nas quais o homem iniciou seu domínio intelectual sobre o mundo das coisas, ou seja, a partir do momento em que dispõe dos meios com os quais pode organizar o mundo e expressar em palavras essa organização, o homem passa a ter diante de si um mundo construído e diferenciado não mais segundo uma classificação natural, mas segundo uma classificação elaborada pela necessidade de orientar-se praticamente no ambiente". Seguindo esse ponto de vista, a humanização da natureza é um *estado de coisas* que deriva da essência mais geral da situação vital do homem. Marx, ao contrário, concebe-a como um *processo* histórico, que tem certamente origem na "essência" do homem (na medida em que, segundo Marx, a essência do homem nada mais é que o trabalho), mas que tão-somente na sociedade comunista pode alcançar sua conclusão. Para o homem primitivo, ou para o homem submetido ao arbítrio das necessidades físicas imediatas, não existe nenhuma "essência humana da natureza": para ele, a natureza não é humanizada, ao mesmo tempo que seus sentidos não são "humanos" na acepção específica da palavra.

O homem — que, sob esse aspecto, não é diverso do animal — está em relação prática com seu ambiente imediatamente circunstante, do qual reconhece, antes de mais nada, aquelas relações (destinadas ademais a refletir-se em sua consciência sensível antes de todas as outras) que utiliza para poder operar com os objetos, bem como com os meios para satisfazer suas necessidades. A diferença entre o homem e o animal deve ser entendida apenas a partir da diversa natureza dessa sua atividade prática.

No curso de sua atividade limitada, o animal está em relação imediata com o objeto de suas necessidades, que são sempre iguais e biologicamente determinadas. Disso deriva um limite preciso, não apenas no que se refere ao círculo dos objetos que o animal pode incluir em sua atividade, mas também em relação àquilo que desses objetos ele é capaz de "conhecer". A própria articulação dos fenômenos do mundo exterior, que o animal realiza, mas à qual escapa (como vimos anteriormente) todo caráter de *objetividade* e de persistência, é determinada por essas necessidades. Decerto, essa articulação não é arbitrária: o fato de que certas "parcelas" de matéria possam igualmente satisfazer uma mesma necessidade indica uma certa homogeneidade da própria necessidade, homogeneidade que, todavia, pode ser inteiramente parcial, na medida em que o seu critério reside em algo inteiramente exterior, ou seja, na necessidade animal[66]. De um objeto, interessam ao animal tão-somente aquelas propriedades que lhe fornecem um efeito de tipo biológico. O animal dá forma à matéria segundo o critério e a necessidade da sua espécie; e tão-somente segundo esse mesmo critério ele é capaz de "'conhceê-la".

O homem, em troca, ao colocar uma mediação entre ele e a natureza, modifica a relação imediata, inseparável e fixa que existe no animal entre o objeto e o organismo dotado de certas condições biológicas, transformando-a numa relação mediatizada e suscetível de modificação. Propriedades

66. Podemos relembrar a seguinte observação de Pávlov: o animal reage tanto a um objeto que lhe é biologicamente importante (estímulo absoluto) quanto a um objeto que o animal sabe por experiência que se faz acompanhar ou que indica a presença do primeiro (estímulo relativo). Pávlov descreve várias vezes a impossibilidade em que se encontra o animal de distinguir esses dois objetos (veja-se o exemplo do cão).

objetivas que são insignificantes na relação entre o organismo vivo e o objeto podem ser determinantes se forem relacionadas com um outro objeto, como um *meio* do qual se serve uma forma qualquer da atividade humana: enquanto a ligação com o objeto permanece imediata, essas propriedades carecem de importância do ponto de vista prático e, por conseguinte, não se refletem no sujeito; quando, porém, essa ligação é mediatizada através de um outro objeto material, elas podem se manifestar e tornar-se objeto de observação.

Graças à universalidade que caracteriza a atividade labor ativa do homem, 1) todo objeto torna-se objeto do agir humano; 2) o homem introduz cada vez mais os objetos singulares em uma conexão ativa com outros objetos; 3) ao adquirir novas necessidades e ao desenvolver novos modos de produção, o homem explicita essa atividade num terreno inteiramente novo e no interior de novas conexões (por exemplo, através dos experimentos científicos). Tudo isso tem como resultado que o homem chega a um conhecimento cada vez mais completo do mundo dos objetos. Não se trata, como já vimos, de uma completicidade de natureza quantitativa. O conhecimento humano é *universal* na medida em que — segundo a concepção de Marx — a atividade do homem é uma atividade de caráter *universal.* O círculo das relações objetivas, que cresce continuamente, sendo potencialmente infinito, torna acessíveis ao pensamento do homem — quando estas penetram na atividade humana — novas relações e novas propriedades objetivas: propriedades e relações que não são estranhas à essência do objeto, dado que não existe de modo algum uma essência em si, enigmática e inatingível, incapaz de ser um dia conquistada. A "natureza" do objeto consiste precisamente na soma ou totalidade de suas relações e propriedades, assim como a matéria não é mais do que a soma e a unidade dos objetos objetivamente (o que não quer dizer "absolutamente") diferenciados e articulados e de suas relações e ações recíprocas.

Desse modo, a consciência humana (e conseqüentemente também a consciência sensível) consegue dispor de uma dupla mediação: por um lado, sua relação com o objeto é mediatizada pela sociedade, pelo grau ao qual a consciência social já chegou, bem como pelo conhecimento, que deve ser apropriado (pelo menos em parte) pela consciência humana; e, por outro, seu desenvolvimento individual é mediatizado

pela *atividade humana* em sua forma principal e indivisa, ou seja, pela atividade de trabalho. Essa última mediação caracteriza também aquelas formas da consciência cuja relação com o objeto parece ser inteiramente imediata: por exemplo, a sensibilidade[67].

As formas históricas da consciência social, em sua relação com os objetos do mundo exterior, não permanecem para Marx, por conseguinte, todas no mesmo nível[68]. Para o homem que vive no início da história, ainda submeido à dependência diante da natureza, o objeto existe tão-somente em sua natureza abstrata e enquanto satisfaz suas necessidades. Para esse homem, não existem as qualidades específicas do objeto, nem suas subseqüentes determinações. Mas, na medida em que o objeto se insere com aspectos e propriedades cada vez mais numerosas no interior da atividade social de produção, o indivíduo se assenhoreia de uma imagem cada vez mais concreta e complexa do próprio objeto, uma imagem cujo rico conteúdo sempre se reapresenta posteriormente na consciência empírica, mesmo quando o indivíduo percebe apenas o objeto. O desenvolvimento da sensibilidade humana conduz o objeto do unilateral-abstrato ao concreto, tornando acessível sua especificidade: "o homem *rico* e profundamente *sensível a tudo*"[69] não tem com o objeto uma relação fundada apenas em sua utilidade e, por conseguinte, não o vê apenas em suas relações biologicamente significativas; ao contrário, o objeto no mundo sensível desse homem é agora o objeto tal como existe em si e para si.

> Ademais, o *sentido* — prisioneiro das necessidades práticas primordiais — tem apenas um sentido *limitado*. Para o homem esfomeado não existe a forma humana dos alimentos; estes poderiam apresentar-se igualmente em sua forma mais grosseira, não se podendo dizer em que essa forma de alimentar-se difere daquela *do animal*. O homem envolvido pelas preocupações e pela necessidade não tem sentido para o mais belo dos espetáculos; o traficante de pedras preciosas vê apenas o valor comercial, não a beleza e a natureza característica da pedra; ele não possui o menor sentido mineralógico. Portanto, era necessária a objetivação do ser humano — tanto do ponto de vista teórico quanto do ponto de vista prático — seja para tornar *humano* o sentido do homem, seja para criar um sentido *humano* que correspondesse a toda a riqueza do ser humano e natural[70].
>
> A supressão da propriedade privada representa, portanto, a completa *emancipação* de todos os senti-

67. Como prova disso, podemos recordar — entre as descobertas da psicologia moderna — os experimentos de Ames, Ittelson e outros. Resumimos aqui brevemente um dos mais conhecidos experimentos de Ames: o sujeito observa dois modelos de um quarto, através de um orifício na parede. Os modelos são bastante diferentes um do outro; um tem as paredes curvas, o assoalho é inclinado, etc., ao passo que o outro é normal. O ponto de observação, todavia, é fixado de tal modo que, graças às leis da perspectiva, os dois quartos parecem exatamente iguais. O sujeito, mesmo depois de saber que um modelo é deformado, pode todavia continuar sem poder diferenciá-los. Porém, quando começa a desenvolver uma atividade consciente (deve atingir com uma bolinha um ponto indicado na parede, visto do ponto fixo de observação, etc.), o sujeito aprende pouco a pouco — já que essas relações se revelam essenciais e decisivas para o êxito da operação — a ver essas diferenças, a percebê-las de modo imediato, razão pela qual, mesmo em outros modelos construídos com deformações do mesmo gênero, ele consegue ver imediatamente aquelas determinações espaciais que permanecem inteiramente imperceptíveis para um outro observador que não tenha se exercitado previamente do mesmo modo. Em termos mais gerais, trata-se do seguinte: uma atividade que opera sobre objetos suscita e dirige no sujeito uma atividade de orientação dos sentidos (ou melhor, muda a atividade de orientação já existente), de modo a "escolher" os estímulos provenientes do objeto e que até então não tinham sido valorizados por causa do seu caráter insignificante ou redundante; e, ao transformar a imagem sensível do objeto, torna-se capaz de transformá-los em dados de consciência que podem permanecer em vinculação relativamente estável com aquela determinação objetiva que eles indicam (e que, na linguagem psicológica norte-americana, são chamadas *cue)*.

68. Kolakowski atribui a Marx a seguinte afirmação insustentável: a de que a imagem que uma mosca percebe do mundo é tão "verdadeira" quanto aquela que se reflete na cabeça de um homem de nossos dias (Cf. *op. cit.,* p. 52). Essa interpretação leva a que toda a consideração histórica de Marx termine no relativismo, bem como a que sua teoria do conhecimento transforme-se em agnosticismo, em nítida oposição ao argumento marxiano que aqui analisamos detalhadamente. Não é casual que, no último artigo de Kolakowski, a doutrina marxiana do *progresso* e do *desenvolvimento* apareça convertida (num sentido panfletário) em meta última da vida terrena e em doutrina teológica sobre o fim da história.

69. "Manuscritos", in MEGA, Bd. 3, p. 121.

70. *Md.,* pp. 120-121.

> dos e de todos os atributos humanos; mas apresenta-se como uma tal emancipação precisamente porque esses sentidos e esses atributos tornaram-se *humanos,* tanto subjetiva quanto objetivamente. O olho tornou-se olho *humano* tão logo o seu *objeto* tornou-se um objeto social, *humano,* que procede do homem para o homem. Por isso, os sentidos tornaram-se imediatamente (em sua praxis) sentidos teóricos. Eles se referem à *coisa* por causa da coisa; mas a própria coisa implica uma referência objetiva humana a si mesma e ao homem, e vice-versa. A necessidade ou a fruição, por isso, perderam sua natureza *egoísta,* e a natureza perdeu sua mera *utilidade,* a partir do momento em que o útil tornou-se um útil *humano* [71].

A passagem da relação prática à relação teórica não significa absolutamente uma transcendência do mundo objetivo, uma separação entre a consciência e as necessidades humanas, algo similar a uma pura contemplação. Ao contrário: essa passagem (que significa o reconhecimento do objeto no que ele é em si e no modo *como* ele existe em si) resulta do fato de que as necessidades que determinam o conhecimento tornam-se cada vez mais numerosas e universais, e se dirigem à totalidade do objeto, da natureza e do homem: o que só se tornou possível graças ao desenvolvimento da produção material, à objetivação do homem, à universalização do processo de transformação da natureza.

Essa convergência de teoria e praxis é um processo histórico, que não apresenta um caráter necessariamente progressivo. Basta pensar no fato de que a relação do homem com a natureza é uma relação mediatizada socialmente; e que o homem pode efetivar um domínio adequado da natureza tão-somente se for capaz de dominar as suas relações sociais. Não nos propomos aqui, todavia, a tarefa de examinar o efeito da alienação sobre o conhecimento nem seu reflexo no interior da consciência humana. Quanto a isso, devemos apenas recordar o que para Marx constitui um dos problemas principais; ou seja, que o indivíduo singular, por causa da alienação, não pode se apropriar de tudo aquilo de que a sociedade como um todo apropriou-se espiritualmente, ra-

71. Ibid., pp. 118-119.

zão pela qual a consciência empírica entra em contradição e se separa das formas da consciência social (moral, ciência, arte, política, etc.); essa alienação, que transforma em "ideologia" todas as formas do conhecimento, pode levar apenas a conteúdos limitados e, em última instância, falsos: a conteúdos de qualquer modo independentes do progresso do saber humano. Por outro lado, não é menos essencial o fato de que Marx considerasse essa forma espiritual da alienação suprimível no próprio processo de subversão da estrutura material, o que naturalmente não significava para ele o fim ou a conclusão absoluta do conhecimento, mas, ao contrário, seu início propriamente dito.

Decerto, mesmo com a supressão da alienação, jamais pode realizar-se uma identidade absoluta de teoria e praxis, do pensamento abstrato científico e da consciência sensível imediata. Mas, para explicar esse ponto com maior clareza, deveremos nos referir ainda a outro problema essencial.

A imagem do objeto tal como aparece na consciência do homem não depende apenas da natureza do objeto e do nível dado das necessidades e da atividade social. O *modo pelo qual* o objeto se apresenta à nossa consciência depende também de certas "particularidades" constantes, em parte naturais e em parte sociais, da consciência humana. Nos *Manuscritos,* Marx coloca esse problema sobretudo com relação à sensação:

> [...] ele mesmo torna-se objeto. O modo pelo qual os objetos tornam-se objetos para ele depende da *natureza do objeto* e da natureza da *força essencial* que corresponde a ela; com efeito, precisamente a particularidade dessa relação constitui o modo particular, *real,* da afirmação. Um objeto se apresenta ao *olho* diferentemente de como se apresenta ao *ouvido;* e o objeto do *olho* é diferente do objeto do *ouvido.* A particularidade de toda força essencial é precisamente a sua essência *particular* e, por conseguinte, também o modo particular da sua objetivação, do seu *ser* vivo, *objetivo* e *real*[72].

Independentemente do fato de que o homem esteja ou não em condições de transformar o conjunto e as relações

72. *Ibid.,* pp. 119-120.

das determinações do real em objeto do seu conhecimento, poderia parecer à primeira vista que a objetividade desse conhecimento não está inteiramente assegurada. A imagem que se forma na consciência depende da propriedade ineliminável e constante dos órgãos dos sentidos, da linguagem, etc.; e, dado que o homem não pode subtrair-se a elas ou superá-las, a imagem da realidade objetiva sofre necessariamente uma deformação.

Esse modo de ver, porém, não leva em conta um aspecto, que desempenha nos *Manuscritos* um papel bastante preciso. A apropriação espiritual do mundo, a atividade cognoscitiva do homem, não são absolutamente um processo homogêneo e sem articulações. A imagem fenomênica do objeto é o resultado de uma complexa atividade de diversos processos parciais e, por isso, o desenvolvimento do conhecimento não se expressa tão-somente no fato de que esse resultado se torne cada vez mais rico e complexo: segundo Marx, a "humanização dos sentidos" suprime a alienação, a absolutização das várias atividades parciais de conhecimento; mas, ao mesmo tempo, aperfeiçoando as características das faculdades cognoscitivas humanas, possibilita a atuação do processo do conhecimento num âmbito de relativa autonomia. Desse modo, a apropriação do mundo objetivo ocorre, em cada oportunidade, através de um só dos "órgãos da individualidade humana". No início do desenvolvimento histórico, a consciência do homem é completamente desarticulada, no sentido de que — a partir dos dados provenientes dos diversos órgãos, da mediação do pensamento, da linguagem, etc. — constitui-se, como sua soma, um resultado unitário que não mais pode ser dissociado em suas componentes. A possibilidade de distinguir entre as imagens fornecidas por cada sentido apresenta-se tão-somente quando as conexões e relações entre as várias faticidades tornam-se mais complexas (não se trata jamais, naturalmente, de uma diferença absoluta, na medida em que toda forma de atividade cognoscitiva é condicionada e guiada pelas outras). Ao constituir-se essa distinção, surge também a possibilidade de comparar conscientemente os dados fornecidos pelos órgãos singulares. Das contradições que eventualmente possam surgir nessa atividade (exemplo típico: um bastão imerso na água é "quebrado" para a vista, mas "inteiro" para o tato), surgem novos problemas; e a atividade teórica e prática que busca a solução

de tais contradições, no curso do desenvolvimento histórico, revela-se capaz de descobrir os limites da atuação parcial do indivíduo singular, de tomar consciência deles e, portanto, de chegar a conhecer o objeto em sua real natureza[73].

A atividade cognoscitiva, portanto, caracteriza-se por um ininterrupto processo no qual o conhecimento supera os próprios limites, na medida em que se torna paulatinamente consciente dos mesmos. Ainda que seja o pensamento conceituai abstrato o mais importante meio de garantir essa contínua ampliação dos limites do conhecimento, também a *intuição humana* — de acordo com os *Manuscritos* parienses — pode *apropriar-se* e *assimilar* todos os resultados a que chega o pensamento. Utilizando a mediação do pensamento, o homem pode partir de suas percepções e produzir na "linguagem" e com a matéria de sua consciência *sensível* uma estrutura de tipo subjetivo, a qual, em seu desenvolvimento tendencial, corresponde plenamente e apresenta-se em completa isomorfia com a estrutura articulada da realidade objetiva.

4. *Conhecimento prático e conhecimento teórico*

No curso de sua evolução posterior, Marx submeteu à revisão precisamente a última afirmação feita. A modificação de seu ponto de vista epistemológico acompanha diretamente a alteração de sua concepção acerca do relacionamento entre indivíduos e sociedade. Marx não vê mais a harmonia do desenvolvimento do indivíduo e da sociedade no fato

73. Um ótimo exemplo de como esses limites "insuperáveis" podem ser efetivamente ultrapassados é dado pelo conhecido e muitas vezes repetido experimento de Stratton sobre a deformação da perspectiva do homem, obtida com óculos especiais que invertem o alto e o baixo, a esquerda e a direita, etc. Os experimentos (muito mais complexos do que aparecem na ilustração bastante genérica que deles aqui apresentamos) demonstraram que, mesmo em tais circunstâncias, o homem que *atua,* mas *não* aquele que simplesmente observa, consegue encontrar a orientação correta e emprestar a essa orientação o caráter de uma intuição imediata: depois de um certo período de tempo, o sujeito é capaz de reinverter novamente o mundo invertido. Deve-se ainda recordar que — de acordo com os experimentos de Erismann — nem mesmo os animais mais evoluídos foram capazes de encontrar a justa orientação em condições semelhantes.

de que a pessoa singular se aproprie imediatamente do conjunto das faculdades sociais; e, em conseqüência, refuta também a concepção segundo a qual a consciência empírica do indivíduo possa assimilar toda a riqueza de conhecimento da sociedade. Sobre isso, existem pelo menos dois fatos que devem ser considerados.

Em primeiro lugar, o que "é importante" e necessário para a sociedade nem sempre o é para a práxis cotidiana de cada indivíduo singular (podemos mesmo imaginar que não o seja para a maioria dos indivíduos). A sociedade, enquanto organismo autônomo, é assim levada, no que se refere ao conhecimento, a superar os limites das necessidades empíricas e imediatas do indivíduo singular, recorrendo a um grupo de indivíduos especializados para essa finalidade: é desse modo que a atividade científica surge enquanto ramo autônomo da divisão social do trabalho; e, com ela, surge a própria ciência enquanto "produto universal do desenvolvimento humano"[74]. Aperfeiçoando-se e elaborando-se no decurso de seu desenvolvimento histórico, a ciência produz em proporções cada vez maiores meios e métodos para assimilar espiritualmente o real, tendendo assim a tornar-se um organismo autônomo, uma esfera espiritual particular, dotada de leis próprias e de uma relativa independência. Ora, dado que as diferenças entre as necessidades do indivíduo e as necessidades sociais não podem ser eliminadas, esse estado de coisas tem validade universal.

Em segundo lugar, no curso do desenvolvimento histórico, a consciência empírica imediata e, portanto, a capacidade de consideração do homem tende continuamente a enriquecer-se e a refletir o mundo de um modo cada vez mais complexo. Esse é um problema que corresponde à simultânea ampliação do círculo das necessidades e faculdades da pessoa singular. Para poder utilizar os objetos de modo humano, ou seja, *em relação com a determinação social deles,* o indivíduo deve apropriar-se daquelas propriedades do objeto que possuem importância social, deve aprender a conhecê-las e a reagir a elas de modo adequado. Essas propriedades, necessárias para que o objeto seja socialmente *utilizado,* fixam-se posteriormente na consciência *empírico-universal* da sociedade. Outrossim, o fato de que o indivíduo não seja

74. *Marx-Engels-Archiv,* Moscou, 1933, Bd. II (VII), p. 98.

simplesmente consumidor, mas igualmente produtor, faz com que ele possa encontrar o objeto também em outras relações e, em conseqüência, faz com que seja obrigado a conhecer igualmente as outras relações do objeto em questão. Nesse sentido, a consciência do indivíduo pode ser mais rica do que a consciência empírico-universal da sociedade: mas, em todos os casos, ela conserva-se absolutamente mais pobre do que a consciência "concretamente universal", ou seja, do que a ciência, entendida como forma socialmente adequada do conhecimento. De qualquer modo, o reflexo das propriedades que são necessárias ao *uso humano* dos objetos e à *satisfação das necessidades imediatas do indivíduo* conserva-se como núcleo do pensamento cotidiano.

Deve-se sublinhar, mais uma vez, que — ao ampliar seu domínio sobre a natureza — o homem pode transformar segundo modalidades sempre novas um campo cada vez mais amplo da realidade, convertendo-o em objeto da necessidade individual. Todavia, na medida em que a necessidade imediata do indivíduo forma apenas uma parte do conjunto global das necessidades sociais, disso decorre que a consciência individual não pode conter em si a consciência concretamente social em sua totalidade. Ela, por outro lado, não pode sequer coincidir com uma parte determinada dessa última. O indivíduo, de certo modo, encontra já "prontos" os esquemas fundamentais de seu comportamento e de suas atividades; não deve fazer mais do que *apropriar-se deles,* no sentido próprio da palavra. Tendo sido formados no decorrer de um longo processo histórico, esses esquemas pressupõem e contêm um preciso nível de conhecimento do mundo; mas, para o indivíduo que os encontra já dados e que deles se apropria tais como são, escapa o fato de que sejam historicamente mediatizados. Para adaptarem sua atividade aos objetos e para explicitarem essa atividade de modo finalístico, sob uma forma que respeita a natureza dos mesmos, os indivíduos devem em todos os casos possuir um certo conhecimento do objeto. Porém, não é igualmente necessário que eles se apropriem também da íntima conexão que subsiste entre as particularidades do objeto singular: a vinculação entre o objeto e a concreta prestação humana é relativamente imediata. Assim, o operário que trabalha num alto-forno tem — com relação ao filósofo — um conhecimento muito mais amplo do processo de produção do aço. Isso deve ser entendido num

sentido muito geral. Em sua atividade, o operário de um alto-forno estabelece uma relação determinada entre os seus vários sentidos particularmente exercitados. Dado que, para ele, são a cor e a luminosidade do ferro que indicam os estados físicos do objeto, os quais outrossim desempenham um decisivo papel em seu trabalho, o limite da diferença entre as diversas cores (que parece ser um dado puramente fisiológico) diminui de importância com relação ao seu critério de avaliação do múltiplo. Ou seja: o operário pode desenvolver faculdades óticas de que a maioria dos homens não dispõe, criando assim um mundo visual mais rico do que o normal, sem com isso ser obrigado a conhecer as conexões reais sobre cuia base se alteram as propriedades singulares e os estados físicos específicos. As propriedades dos objetos apresentam-se imediatamente como signos determinados das várias fases de sua atividade. O operário não necessita conhecer a essência dos processos físico-químicos que se desenvolvem diante de seus olhos e dos auais ele se serve, embora na forma moderna da grande indústria sei a impossível conceber a metalurgia sem esse conhecimento em escala *social*. O pensamento cotidiano é rico de particularidades e de cognições (tanto de natureza sensível quanto conceituai), ainda que o modo pelo qual são articuladas e conectadas entre si não dê conta de sua riqueza e sua multiplicidade. Como observa Marx, no pensamento cotidiano a imagem produzida pelo objeto tem sempre, em maior ou menor medida, o caráter de uma "representação caótica"[75].

Com a supressão da propriedade privada, altera-se a relação entre ciência e indivíduo[76], no sentido de que — mesmo continuando necessariamente a subsistir a diferença entre ciência e consciência cotidiana — desaparece sua contraposição e contraste.

Mas a atenção de Marx, nas obras mais tardias, não se dirige predominantemente para uma detalhada caracterização desse problema. O que para ele, nos anos da maturidade, torna-se cada vez mais importante é o exame de como pode uma "cabeça pensante" apropriar-se do objeto em sua totalidade, de como o conhecimento objetivo se realiza através da ciência, de como as legalidades científicas se afirmam espontaneamente e de como, ao contrário, podem ser conscientemente produzidas e aplicadas. As fundamentais pesquisas metodológicas de Marx são marcadas, precisamente, por esse ponto de partida: sua discussão, todavia, não é objeto do presente trabalho.

75. Cf. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie,* ed. cit., pp. 21-22.

76. Cf. *ibid.,* pp. 78-80.

AS OBRAS JUVENIS DE MARX E AS CIÊNCIAS SOCIAIS CONTEMPORÂNEAS

As obras de Marx que os especialistas chamam de juventude foram redigidas entre 1839 e 1846 (ou 1845, conforme incluamos também a *Ideologia Alemã,* escrita juntamente com Engels, ou, ao contrário, considerêmo-la na categoria das obras "de maturidade"). Se bem que se trate de um período de apenas alguns anos, esses escritos diferem muito sensivelmente uns dos outros, tanto em seu princípio quanto em seu conteúdo e, procedendo sumariamente, podemos dividi-los em três grupos.

Os escritos que datam de antes de 1843 refletem o ponto de partida da evolução de Marx: a filosofia idealista, jovem-hegeliana, e sua perspectiva sócio-política plebéia e democrática (tese de doutorado, artigos em *Anekdote* e *Reinische Zeitung).*

O manuscrito de Kreutznach, contendo a crítica da teoria hegeliana da política, assim como os artigos publicados nos *Anais Franco-Alemães* (1843 — começo de 1844), representam, ao contrário, uma transição para o comunismo científico e o materialismo dialético.

Enfim, em 1844, Marx começa a abordar, pelo menos em suas generalidades, os problemas da filosofia e da economia política a partir dessa plataforma recentemente conquistada da ideologia científica da classe operária, e critica as diferentes correntes ideológicas que predominam na Alemanha *(Manuscritos Econômico-Filosóficos, A Sagrada Família, A Ideologia Alemã)*[1].

1. Se é tão difícil traçar um quadro integral da evolução ideológico-filosófica de Marx, isso é devido não somente ao seu ritmo extremamente rápido, mas também ao fato de que alguns de seus manuscritos de grande importância foram definitivamente perdi-

De um ponto de vista principalmente prático, não é equivocado designar sob um só termo (obras do "jovem Marx") esses escritos de caráter e de alcance diversos. O objetivo de tal distinção é separar as obras de Marx que representam suas idéias maduras e realizadas daquelas que surgiram num período superado de sua evolução intelectual, ou que só apresentam sua concepção definitiva — a que chamamos de marxismo, no sentido efetivo da palavra — em seu primeiro esboço, sob uma forma ainda insuficientemente elaborada e clara. Entretanto, se consideramos segundo esse sentido relativamente amplo tudo o que a expressão "o jovem Marx" engloba da obra integral, devemos perceber que não é possível, mesmo metodologicamente, traçar uma demarcação nítida e rígida entre a "juventude" e a "maturidade" de Marx. Definir qual foi a primeira abordagem e qual foi a forma clássica entre os diferentes desenvolvimentos de uma mesma posição teórica é algo que só raramente pode ser obtido pela simples designação de uma única data ou de uma única obra. A delimitação não pode ser arbitrária; é necessário que ela se fundamente sobre numerosos elementos relativos. Quem supõe um hiato categórico entre a "juventude" e a "maturidade" de Marx perde inevitavelmente de vista o fato de que a reviravolta determinante da evolução de Marx não deve ser procurada nos anos 1845-1846, mas por volta de 1843, quando ele se torna materialista e comunista. Além disso, tal diferenciação nos oferece uma imagem simplificada, já que estática, da história da filosofia marxista, pois sugere que a evolução de Marx terminou, pelo menos no que concerne ao essencial, por volta de 1846, quando na verdade — para permanecermos em exemplos mais notórios — a aplicação do materialismo dialético às ciências naturais da época só se apresentou como tarefa e só se tornou uma tentativa coerente nas obras de Engels que vão de 1850 a 1870.

dos. Dessa forma, desapareceu a única e importante obra de estética de Marx, que ele consagrou à arte cristã, e em relação à qual observava, numa carta de 1842, que tinha quase a extensão de um livro. Entretanto, as notas tomadas em relação a esse estudo devem ter sido conservadas, pois é evidente que Mikhail Lifschitz cita em seus escritos parte delas. Ainda mais, julgando segundo diferentes referências, o número e o volume dos manuscritos não publicados de Marx devem ser muito importantes. Infelizmente, não existe — que eu saiba — nenhuma bibliografia permitindo julgar quais são os manuscritos que ainda aguardam serem editados.

É evidente que o que acabamos de dizer não se refere ainda diretamente ao que representa para nós a importância das obras de juventude de Marx. Antes de analisarmos essa questão, é necessário, pelo menos brevemente, levar em consideração alguns problemas de ordem histórica, referentes ao lugar e à característica dessas obras de juventude[2]. Pensamos aqui na medida em que essas obras ainda refletem a influência, não totalmente ultrapassada, da filosofia de Hegel e, principalmente, de Feuerbach. Alguns autores marxistas (Gropp, Ojzermann, Althusser, etc) afirmam que Marx, embora tenha superado, em certas questões fundamentais dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos,* o materialismo antropológico de Feuerbach, ainda não é capaz de se desligar conseqüentemente da filosofia feuerbachiana. Segundo essas opiniões, isso não se manifesta somente na superestimação dessa filosofia, mas também no fato de que os problemas histórico-sociais são freqüentemente abordados sobre a base das categorias da alienação e da realização da essência humana universal, apesar de estar assinalado que o homem é um ser histórico-social, que a natureza humana sofre uma mudança contínua na "produção material" da vida humana. Em Marx — dizem esses pesquisadores — tudo isso é, pelo menos em parte, fruto de uma imprecisão de terminologia, o que, em alguns intérpretes de nossos dias, conduz a uma posição estranha ao espírito do marxismo. É por isso que os fundadores do marxismo contestaram, de alguma forma, a validade de suas próprias obras de juventude, assinalando sua falta de maturidade de então, opondo-se também a que fossem reeditadas e rejeitando o específico método de desenvolvimento que as caracteriza.

Quanto a essa opinião dos fundadores do marxismo com relação a suas próprias obras de juventude, cita-se freqüentemente, por exemplo, que eles tinham — são palavras de Marx — "feito justiça à sua consciência filosófica de antes" na *Ideologia Alemã;* que esse escrito utiliza as noções de essência humana e de alienação entre aspas, acompanhadas de

2. Quando, aqui e mais adiante, falamos de obra de juventude, pensamos sobretudo nos escritos que já se fundamentavam na teoria geral do materialismo filosófico e do comunismo científico. Não nos ocupamos das obras anteriores de Marx, que expressavam seu jovem-hegelianismo muito pessoal.

reflexões irônicas; e que, em seguida, no *Manifesto Comunista,* durante a crítica do "verdadeiro" socialismo, seu uso foi afastado através de uma argumentação que as anula. As referências desse gênero, porém, são unilaterais, fundamentadas sobre interpretações errôneas[3]. Seria fácil indicar citações e fatos contraditórios; por exemplo, numa carta dirigida a Engels em 1867, Marx fala da agradável surpresa que lhe acabava de proporcionar uma nova leitura de *A Sagrada Família,* constatando: "Não devemos ter vergonha dessa obra, se bem que o culto de Feuerbach apareça, atualmente, particularmente cômico". O que devemos declarar é que não podemos adotar, simplesmente e em todas as suas formas, a posição de Marx e Engels quanto a suas obras de então. Justamente porque a evolução de suas idéias não findou em 1846, porque toda a sua concepção se enriqueceu durante o transcurso de suas vidas e, em certos pontos, chegou mesmo a se modificar, não há dúvida de que mais tarde, retomando os problemas filosóficos desenvolvidos nesses escritos, o que fizeram efetivamente em numerosos casos, eles terminaram por formulá-los de maneira mais madura e mais ampla. Seria profundamente inadequado assumir aquele ponto de partida para definir a importância dessas obras em nossa época.

Parece muito mais importante estabelecer a relação — *no que concerne ao conteúdo* — entre as obras ulteriores de Marx e as de sua juventude. A esse respeito, devemos constatar que a concepção dos comentadores que citamos acima deforma fatos simplesmente indiscutíveis.

Tomemos a questão da alienação. O uso desse termo era amplamente difundido, na filosofia alemã dos anos 1840, entre os hegelianos de esquerda, entre Feuerbach e Moses Hess, mas num sentido diferente do emprego que Marx fazia dele. Mais tarde, alguns representantes do "verdadeiro" socialismo o transformaram numa frase filosófica vazia, procurando com isso esconder os objetivos e desejos reacionários do filisteu alemão. Em *A Ideologia Alemã* e no *Manifesto Comunista,* Marx e Engels criticam severamente essas especulações vazias. O que não impede Marx — na própria *A*

3. Assim, quando em 1858 Marx declara que ele e Engels "fizeram justiça à sua consciência filosófica" na *Ideologia Alemã,* isto não significa que renegaram suas obras filosóficas anteriores, mas se refere à crítica da filosofia jovem-hegeliana e feuerbaciana efetuada nessa obra.

Ideologia Alemã e em numerosos outros escritos, entre os quais o manuscrito sobre os salários (1847) — de usar o termo alienação sem aspas, de maneira positiva, no sentido específico que lhe atribui; isso também não o impede de voltar aos fenômenos e problemas já expressos precedentemente com a ajuda dessa noção. Em seus manuscritos de economia política compostos em 1858-1858, particularmente interessantes do ponto de vista filosófico (*Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie),* ele retorna várias vezes e detalhadamente a essa questão; e, num manuscrito de 1863-1865 (*Der Produktionsprozess des Kapitals. Resultate des Unmittelbaren Produktionsprozesses,* cf. *Arquivos Marx-Engels,* II/VII, Moscou, 1933), que é evidentemente o último rascunho do primeiro tomo de *O Capital,* Marx nos fornece, num subcapítulo à parte, um quadro de conjunto recapitulativo da questão da alienação. É verdade que essa questão é inteiramente marginal em *O Capital.* Mas, nessa obra, Marx evita em geral a exposição explícita das questões filosóficas e, em comparação com suas outras obras, evita a utilização das categorias especificamente filosóficas[4]. Na verdade, são justamente os manuscritos de 1857-1858 e de 1863-1865 que demonstram quanto é profunda a ligação entre os problemas gerais de filosofia e de teoria social levantados nas obras de juventude e as obras ulteriores de economia política. O conhecimento da teoria marxista da alienação é indispensável à perfeita compreensão dos escritos fundamentais de economia política e, particularmente, de *O Capital.* Não é absolutamente produto do acaso que, em diversos lugares, tanto no primeiro quanto no terceiro tomo de *O Capital,* Marx diga — *expressis verbis* — que o capital é "trabalho alienado". O próprio termo "alienação" retorna igualmente em *O Capital,* ainda que só esporadicamente, principalmente no terceiro tomo, e, mais freqüentemente, em relação **à** análise geral e **à** definição do lugar histórico da produção capitalista. Chegamos ao mesmo resultado quando examinamos as categorias de "natureza humana" ou de "essência humana" nas obras ulteriores de Marx.

4. Essa particularidade de *O Capital* é talvez motivada pelo fato de que Marx se esforçou, na medida do possível, para impedir que seus críticos burgueses pudessem tratar sua teoria científica, desenvolvida com relação à sociedade capitalista e sua tendência evolutiva, como uma dedução a partir de princípios filosóficos abstratos.

Naturalmente, quando assinalamos a continuidade entre as obras "de juventude" e "de maturidade", não é absolutamente para negar que durante sua evolução, principalmente nos anos imediatamente posteriores à reviravolta de 1843, os pontos de vista de Marx foram tanto enriquecidos e precisados quanto modificados, em relação aos escritos de 1844-1845, no que se refere à tal ou qual concepção de detalhe. Minha opinião é que essas mudanças não podem ser consideradas como uma libertação do domínio do antropologismo feuerbachiano ou da concepção especulativa hegeliana, porque Marx se destacava deles — essencial e doutrinariamente — nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos;* mas tais modificações se referem a questões indiscutivelmente dignas de atenção. O método da análise da evolução social e o modo de conceber suas relações com a evolução dos indivíduos apresenta aqui particularidades que, mais tarde, Marx rejeitará ou, pelo menos, reverá. É principalmente ao abordar a alienação que os *Manuscritos Econômico-Filosóficos* aparecem como uma nítida tentativa de "virar pelo avesso" e de utilizar de modo diretamente materialista o método da fenomenologia hegeliana, tentativa que, em suas obras seguintes, e não por descuido, Marx não prosseguirá. Portanto, nem todos esses escritos são efetivamente obras maduras; por conseguinte, é indispensável lê-los e utilizá-los no contexto de sua obra integral, e, principalmente, de seus escritos ulteriores a fim de proceder à sua análise crítica. Mas, em nenhum caso, poderíamos encontrar nisso um motivo para deixar tais escritos à margem do legado espiritual de Marx.

Com efeito, não são esses traços que determinam primordialmente o lugar das obras de juventude no conjunto das obras de Marx. Quando, em 1843, após uma evolução de breve duração, mas que o conduziu longe, torna-se materialista e comunista, Marx se interessa naturalmente pela formulação teórica geral de sua nova posição ideológica. Todas as obras nascidas nessa época servem ao objetivo indicado com relação à *Ideologia Alemã:* o esclarecimento de suas próprias idéias. Elas estudam detalhadamente — em parte através da crítica das correntes ideológicas fundamentais da época, em parte no desenvolvimento efetivo — problemas tais como o da relação entre o homem e a natureza e o lugar que aquele ocupa no seu seio; a essência da evolução histó-

rica e a questão da "significação" da história; a relação das formas de atividade mais elevadas, espirituais, do homem (conhecimento, arte, moral, culto, etc.) com sua atividade material, suas particularidades e sua reciprocidade; a análise das leis fundamentais da evolução social, a relação do indivíduo e da sociedade; etc.

É precisamente a resposta a esses problemas que proporciona a Marx a base metodológica que lhe servirá de ponto de partida em seus estudos concretos. Depois de 1849, é o estudo das questões da economia política e dos problemas socio-políticos suscitados parcialmente pela situação do momento que passa a ser o centro das preocupações de Marx, o que não significa absolutamente que ele se desinteresse, em princípio, pela filosofia. Um dos projetos mais caros a Marx era aquele de, uma vez terminado *O Capital,* desenvolver suscintamente e recapitular o essencial de sua concepção filosófica, a dialética materialista. Trata-se do manuscrito que Engels tentou inutilmente encontrar no legado de Marx. Entretanto, as obras econômicas, históricas, etc., de Marx são igualmente "filosóficas", no sentido de que representam as realizações, as aplicações concretas de sua concepção e de seu método filosóficos, como Lênin assinalou várias vezes e com insistência em relação a *O Capital* (para não falarmos das inumeráveis observações, breves alusões, referências ou exposições condensadas que encontramos em todas essas obras de Marx com relação à solução dos problemas filosóficos de ordem geral, que se apresentavam durante o desenvolvimento das questões concretas). Entretanto, ele só voltará à apresentação da teoria de filosofia histórica e social, e isso sob uma forma breve, de clássica concisão, na introdução à *Contribuição à Crítica da Economia Política.* O fato é irrefutável: a explicitação mais detalhada e mais complexa de tais questões fundamentais da filosofia marxista encontra-se justamente nas obras de juventude de Marx; elas contêm o desenvolvimento de problemas filosóficos indispensáveis à compreensão do conjunto da teoria social do marxismo, que figuram apenas implicitamente, sob forma de referências ou de premissas, nos escritos ulteriores dos dois fundadores, e não estão esclarecidas de maneira detalhada em todas as suas implicações.

Como a discussão, em nossos dias, converge sobre várias dessas questões, tentaremos uma apresentação esquemática, apenas esboçada, de algumas dentre elas.

O ponto inicial das análises filosóficas de Marx — fato que seus intérpretes omitem freqüentemente — não é um problema filosófico geral qualquer, mas uma situação de fato empírica e concreta, uma situação histórica, cujo alcance decisivo sobre sua época foi esclarecido, etapa por etapa, por Marx, revolucionário e pensador, durante sua evolução precedente. Esse ponto de partida prático é sobretudo evidente nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*: "Partimos de um fato presente, econômico. O operário será tanto mais pobre quanto mais produzir maior riqueza, quanto mais sua produção aumentar em potência e volume. O operário se tornará mercadoria tanto menos cara quanto mais criar mercadorias. A depreciação do universo do homem aumentará na razão direta da valorização do universo de coisas". Encontramos o registro, sob uma forma geral, desse fenômeno em vários pensadores dos anos 1840, anos que foram repletos de crises revolucionárias. O que diferencia Marx dos revolucionários da época, por mais corajosos e sinceros que fossem (como, por exemplo, Weitling), é que ele não se contenta em refutar — em nome do sentimento da justiça e da moral humana representadas pelos oprimidos — os fenômenos assim descritos. Enquanto teórico, esforça-se, desde o começo, para evidenciar as leis que se ocultam por trás dos fenômenos, fornecer uma análise objetiva e científica das contradições que se revelam e, assim, para esclarecer as possibilidades e perspectivas da ação revolucionária. O objetivo inicial das análises filosóficas de Marx é justamente localizar o fenômeno acima apresentado na história humana, demonstrar a importância e "significação", do ponto de vista de toda a evolução humana, dessa contradição e dessa crise. Por mais geral que permaneça essa análise filosófica (simplesmente em conseqüência de seu caráter filosófico), ela nada tem de especulativa; parte do fato empírico-histórico efetivamente presente e, desde o começo, apresenta-se

5. Uma exposição mais detalhada desses problemas pode ser encontrada em minha obra *Marxizmus és "Antropologia",* Budapeste, 1966.

como método geral não somente para explicá-lo, mas também para modificá-lo.

Se quisermos analisar e reconstituir a estrutura sistemática das idéias de Marx, o ponto de partida mais natural se apresenta na sua concepção da relação do homem e da natureza, do homem e da história, na "antropologia" marxista.[6] (Veremos que o uso das aspas, a propósito do termo antropologia, está longe de ser supérfluo.) Em conformidade com os princípios fundamentais materialistas e naturalistas da filosofia marxista, o homem é antes de mais nada uma criatura material, natural, um elemento da natureza, que só é capaz de prover suas necessidades pela interação material com os objetos naturais, os objetos de suas necessidades e que, por outro lado, dispõe de um número finito de potencialidades, de capacidades naturais inscritas em sua estrutura orgânica. O homem é igualmente um ser natural, vivo; quer dizer, ele assegura sua interação, seu metabolismo com seu meio graças às suas próprias atividades. O que diferencia o homem do animal deve ser procurado, em primeiro lugar, no que diferencia as atividades vitais de ambos. A atividade vital específica do homem é o trabalho, enquanto a atividade animal se limita à aquisição direta e, em geral, ao simples consumo dos objetos que lhe são necessários. O que faz com que ela seja essencialmente determinada pela constituição biológica do organismo dos animais e se limite aos objetos dados de seu meio natural, cujas propriedades químicas, biológicas, etc., satisfaçam as necessidades hereditariamente fixadas pela espécie em questão. Em compensação, o trabalho e a produção humana são atividades indiretas. Elas o são também no sentido de que a satisfação das necessidades não se faz pela posse do objeto natural, mas por sua transformação material preliminar, pela modificação de sua forma natural, no sentido de que, em sua atividade visando à valorização de um objeto, o homem utiliza, enquanto "agente ativo", outros objetos, instrumentos, meios de produção que se revelam, por sua vez, à exceção das formas de trabalho primitivas, como produtos de um trabalho precedente. Esse caráter objetivamente transmitido e que se objetiva nos objetos da atividade-trabalho representa a base da relação específica do homem com a natureza, diferente daquela do animal, bem como sua evolução histórica.

Dado que o homem só pode satisfazer suas necessidades com o auxílio de um trabalho que visa a mudar oportunamente o objeto, o círculo dos objetos que podem servir de objetivos à atividade vital humana se expande incessantemente. Como, por um lado, ele utiliza os objetos sob uma forma transformada, terá à sua disposição, na satisfação de suas necessidades, uma gama sempre mais ampla de objetos; por outro lado, os objetos que não são convenientes para o consumo individual podem se tornar necessários, enquanto instrumentos, para sua atividade-trabalho, para seu "consumo produtivo" diferenciado da "produção consumidora". Dessa forma, o homem já assimila numa medida sempre mais ampla, em sua atividade material direta e em sua subsistência, os objetos naturais; seu "corpo inorgânico" cresce incessantemente, sua correlação com a natureza exterior se torna cada vez mais complexa, mais ampla, e, conseqüentemente, menos rígida. Paralelamente, já que sua atividade visa a modificar os objetos e criar novos objetos, seu meio se transforma gradualmente durante a evolução histórica, pois durante o trabalho — e devido à produção dos instrumentos que ele representa conjuntamente — o círculo dos objetos consumidos direta e individualmente se torna porção continuamente decrescente da totalidade dos objetos utilizados pelo homem. Eles brotam de um processo ininterrupto da produção, de modo que o mundo que envolve o homem muda progressivamente: o meio natural cede seu lugar a um meio transformado, "humanizado", produto ele mesmo da atividade humana precedente. Dessa forma, o homem vive num universo tornado humano, os objetos que o envolvem são os suportes materiais-objetivos, as expressões, as objetivações da experiência, das faculdades e necessidades

6. A concepção histórica de Marx — como ele mesmo assinala — pressupõe a visão materialista dos fenômenos naturais, o reconhecimento da existência de uma realidade natural objetivamente ordenada e dinâmica. Entretanto, ele não se ocupou sistematicamente dessa questão, ainda que em suas obras se encontrem numerosas observações a respeito; o fato é que, como atestam seus trechos escolhidos e sua correspondência, ele não deixou um só momento de se interessar por esses problemas. A opinião, freqüentemente expressa na "marxologia" burguesa, segundo a qual a idéia da natureza objetiva que existe independentemente do homem e a análise dessa idéia seriam, do ponto de vista da filosofia de Marx, impossíveis e irracionais em princípio, essa opinião contradiz não somente o espírito dessa filosofia, mas também várias de suas afirmações concretas, fundadas absolutamente sobre os fatos.

das gerações anteriores. Mediante essa análise dos objetos "artificiais" que formam o meio "cultural" específico do homem ("as objetivações das forças essenciais humanas"), Marx assinala essa diferença fundamental que se manifesta, no contexto real da vida social do homem, entre os objetos "naturais" e "artificiais". Os objetos do trabalho do homem são sempre valores de uso, isto é, têm seu uso normal bem definido, materializado neles mesmos e condicionando teleologicamente sua criação (por exemplo: um copo é um objeto que serve para beber, etc.). Essa faculdade de utilização dos objetos "artificiais", que se manifesta como uma norma social, não é geralmente dada na estrutura fisiológico-biológica do organismo humano; ela deve ser assimilada, durante sua "educação" social, pelo indivíduo em crescimento. Logo, o meio "civilizado" que envolve o indivíduo existe, em sua significação humana, como um problema "a ser resolvido", sob forma de objetos nos quais estão objetivadas formas de atividades e necessidades humanas (por exemplo: o sabão, etc.) historicamente formados numa etapa anterior.

Dessa forma, para cada geração, seu meio material oferece, sob uma forma quase objetiva, os resultados da evolução humana anterior (nessa relação, uma importância primordial cabe aos elementos mais dinâmicos da civilização humana, aos meios de produção), o que torna pelo menos possível que cada geração não tenha que recomeçar a evolução do início, mas possa partir do ponto onde as precedentes a abandonaram. Portanto, só o trabalho (e a língua, que toma forma paralelamente e exterioriza os resultados da "produção intelectual"), enquanto objetivação das "forças essenciais" humanas (faculdades e necessidades), pode criar — como Marx assinala de maneira precisa — a possibilidade da evolução humana continuada e contínua, isto é, a história tal como ela é.

Por outro lado, a produção — o trabalho — conduz à mudança não somente de seu objeto, a natureza, mas também de seu sujeito: o homem, a natureza humana. Enquanto objetivamente, considerado sob um ângulo material, o trabalho se apresenta como produção sempre renovada de objetos aptos a serem utilizados pelo homem, como a acumulação da riqueza objetiva, por outro lado, sob o ângulo subjetivo, ele nada mais é do que o processo da criação e da acumulação de novas capacidades e qualidades humanas. Não somente o homem dirige sua atividade para fenômenos naturais novos,

não somente produz uma gama cada vez mais vasta de objetos, como assimila igualmente, durante sua atividade, leis humanas inéditas, que o condicionam segundo correlações objetivas que não são leis de sua natureza biológica. Segundo Marx, graças ao trabalho, o homem reúne em si, depois irradia em torno de si, o conjunto das forças naturais. A assimilação das novas capacidades produtivas significa efetivamente a transposição, a "interiorização" dessas conexões naturais objetivas na atividade do homem; e essa assimilação, esse processo de nascimento das capacidades, só pode se realizar através da objetivação da atividade.

Portanto, e como corolário, o processo histórico do trabalho é também o da criação e da acumulação de novas necessidades humanas. E isso porque a produção não é idêntica à satisfação, numa área sempre mais ampla e mediante objetos sempre renováveis, de necessidades biológicas estabelecidas, dadas, mas significa também, ao mesmo tempo, uma produção de necessidades. Historicamente falando, mesmo as necessidades individuais mais simples e mais fundamentais, de origem estritamente biológica, mudam de aspecto e de forma, pois o objeto de sua satisfação não é diretamente um objeto natural, mas um produto transformado pela atividade produtora, comportando um traço sócio-humano definido. Por exemplo, o indivíduo não considera como alimento tudo o que, por suas dualidades químicas. etc., seria próprio para aplacar a necessidade natural biológica da fome; basta darmos uma olhada nos conhecimentos etnográficos e sociológicos relativos às diferenças em matéria de alimentação tradicional para compreendermos até que ponto mesmo essas necessidades humanas, que parecem naturalmente imutáveis, são de caráter histórico-social. Por outro lado, durante a produção, nascem necessidades totalmente novas e de origem social, necessidades que são ou individuais, ou sociais. Só o fato de que a atividade do trabalho supõe instrumentos acarreta a necessidade de objetos: dos meios de produção que não são absolutamente consumíveis. Quanto mais a produção material evolui em si, mais a dinâmica dessas necessidades sociais-produtivas enraizadas em sua natureza íntima desempenha um papel importante e determinante em seu desenvolvimento; e, consequentemente, a cadência de seu progresso também se acelera mais.

Marx não se contenta em seguir de perto esse processo da formação de novas necessidades no interior da esfera material produtiva. Durante a evolução do trabalho — e sob seu domínio — se precisam igualmente as necessidades espirituais e ideais mais elevadas do homem, assim como as formas de atividade conjuntas. O desenvolvimento do trabalho humano a partir da atividade vital animal corresponde, paralelamente, ao nascimento da consciência do homem a partir do psiquismo animal. A atividade vital do animal é direta e limitada; o objeto de sua necessidade e de sua atividade, o motivo e a finalidade dela, são diretamente idênticos, eles se confundem. Dessa forma, o objeto jamais se manifestará independentemente de suas necessidades, mas unicamente confundindo-se com elas; para o animal, não existe universo independente de suas necessidades, enquanto algo objetivo, e ele também não existe como sujeito próprio e distinto de seu objeto; quer dizer, ele não tem consciência. Sua atividade psíquica não ultrapassa a de uma orientação entre as conexões biologicamente reveladoras da situação diretamente dada. O trabalho, essa atividade visando à transformação do objeto e transmitida por um instrumento, rompe necessariamente a unidade biológica íntima do animal e de seu meio, a aliança animal entre a necessidade e o objeto, e cria o conhecimento e a consciência humanas. A atividade produtora especificamente humana coloca uma finalidade, é condicionada e controlada por ela; ou seja, pressupõe a diferenicação e a confrontação ideal da forma desejada do objeto, enquanto fim, e dos objetos eventualmente presentes. Paralelamente ao desenvolvimento do trabalho, desenvolve-se igualmente a consciência; logo, o mundo dos objetos se apresenta ao homem como realidade objetiva, independente da relação do indivíduo e dessa realidade em face da qual os desejos, os projetos e as necessidades do homem, todo o seu universo afetivo e espiritual, supõem uma confrontação ideal com o objeto existente. E, posto que o trabalho humano, uma vez desenvolvido, é certamente uma atividade programática e de realização, seu produto é sem dúvida a objetivação simultânea do funcionamento da mão e do cérebro, das aptidões corporais ou intelectuais.

Entretanto, a consciência nascente no seio do processo de desenvolvimento antropológico do homem é tão-somente um elemento direto da atividade-trabalho, um fator inserido nessa atividade material e de tendência unicamente prática, cujos

componentes (cognitivos, volitivos, emocionais, estéticos, etc.) apresentam-se apenas em sua coerência recíproca e conjunta. Apenas com a transformação gradual do caráter e dos aspectos sociais da atividade produtora, e principalmente após o aparecimento da divisão do trabalho, é que a atividade ideal-consciente deixará de ser inteira e diretamente subordinada àquela que é prático-material e que alguns aspectos da atividade intelectual se diferenciarão. Enquanto a força física bruta do homem primitivo se explicita, durante o curso da história, a multiplicidade das diversas capacidades cultivadas, "o homem com faculdades ricas e múltiplas, com sentimentos profundos", desenvolve-se a partir da propriedade geral da consciência humana; e tomam corpo, depois, as formas variadas da assimilação espiritual da realidade: o conhecimento cotidiano-prático, a ciência, a religião, a arte, etc. Por conseguinte, as novas capacidades intelectuais do homem não são as únicas a aparecer; elas se fazem acompanhar também de necessidades novas, historicamente falando; a "curiosidade" científica, as aspirações religiosas e estéticas, como também a necessidade de realizar as próprias aspirações, etc. Dessa forma, será a própria evolução da praxis humana a pôr fim ao caráter estreitamente prático da relação do homem primitivo com o seu ambiente e tornará essa relação cada vez mais universal.

Os elementos até aqui esboçados da "essência humana" não esgotam, entretanto, seu conteúdo. Nesse ponto, devemos insistir, de maneira breve, principalmente sobre a concepção marxista do caráter social do homem.

O homem — para usar a terminologia da qual se serve o jovem Marx — é um "ente genérico"; quer dizer: social, histórico e coletivo. Esse seu modo de ser é diretamente dado pelo trabalho enquanto atividade vital especificamente humana. Por um lado, o trabalho só é possível como atividade coletiva (realizando-se diretamente ou por transmissão). Enquanto as forças produtivos sociais dos indivíduos são — no sentido objetivo e subjetivo — relativamente pouco desenvolvidas, enquanto elas se encontram opostas a uma natureza cujas transformações são relativamente mínimas, o trabalho será de caráter diretamente definido pelos indivíduos que pertencem à comunidade. A evolução mais intensa das forças produtivas torna possível a produção autônoma (não diretamente regulada por forças sociais) de indivíduos "isolados"; mas

essa evolução é devida exclusivamente ao desenvolvimento da divisão do trabalho e das trocas; logo, ao fato de que os homens começam a produzir uns para os outros. Nessa correlação, a evolução histórica se manifesta na substituição de pequenas comunidades compartimentadas por formações sociais cada vez mais vastas, mais poderosas, cujos membros — sob uma forma ou outra — trabalham uns para os outros, no seio das quais os produtos dos indivíduos se completam e se tornam sociais segundo seu conteúdo e sua definição interna. Dessa forma, a atividade do indivíduo está em dependência objetiva da atividade de um círculo cada vez mais extenso de outros indivíduos. É assim que se explicita, a partir da história das linhagens das tribos e dos povos, a história universal, e que o homem se torna uma individualidade de "história universal, empiricamente universal". O intercâmbio aqui subentendido, objetivamente transmitido, das diversas atividades e sua estrutura relativamente durável formam o que Marx designou com o termo de "condições sociais (de contato)". Por outro lado, todo ato individual de produção é, por si mesmo (à exceção das formas de trabalho totalmente primárias e instintivas), de caráter eminentemente histórico-social, no sentido de que os instrumentos utilizados e a faculdade de empregá-los se fundamentam sempre no aproveitamento e na assimilação das forças de produção e das formas de atividade criadas precedentemente pelas gerações anteriores. O trabalho vivo se realiza pelo "consumo" do trabalho morto, o que faz com que toda condição histórica dada da produção compreenda os resultados dos períodos precedentes. Assim, as condições sociais dos indivíduos, generalizando-se cada vez mais, permitem a cada indivíduo mostrar-se cada vez mais apto a aproveitar experiências, conhecimentos e riquezas acumulados pela humanidade.

O princípio marxista do caráter social do homem, portanto, contém dois fatores. Por um lado, significa que o homem pode ser o que ele é, pode manter uma existência humana tão-somente através das relações efetivas estabelecidas com os outros homens. Por outro lado, o indivíduo só pode se tornar um homem se assimilar e incorporar à sua própria vida, à sua própria atividade, as forças, formas de comportamento e idéias que foram criadas pelos indivíduos que o precederam e que vivem ao seu redor. O indivíduo humano concreto é pois, em si mesmo, um produto sócio-histórico. Essas

duas relações (coletividade e "determinismo" socio-histórico) são, de fato, os dois pólos de uma mesma conexão e só existem juntos. A assimilação individual das forças, dos produtos materiais e espirituais historicamente obtidos, só pode ser feita no seio das relações cotidianas com outros homens. Para que a criança possa se dirigir de maneira humana aos objetos de seu meio, criados pelo trabalho anterior e humanizados, e para que ela possa tratá-los como objetivações de "forças essenciais" humanas, deve desenvolver em si a faculdade, que não é dada pela natureza, de seu uso (e em parte de sua fabricação). Isto só pode se realizar pela mediação dos adultos, da sociedade, da coletividade implantada na atualidade; e é justamente devido a isso que pode ocorrer num tempo tão inverossimilmente curto. Por outro lado, as relações dos indivíduos entre si não são nunca condições naturais brutas e diretas, mas pressupõem constantemente — pois são relações de indivíduos historicamente situados e determinados — as formas de contato material e espiritual que esses indivíduos encontram totalmente prontas e que modificam por sua atividade, as quais delimitam as possibilidades e os limites de sua individualidade específica, de seu modo de vida e de suas relações recíprocas.

Essa idéia marxista do caráter social do indivíduo, que acabamos de assinalar, não poderia ser, sem grave erro, identificada à concepção segundo a qual toda personalidade humana pode ser decomposta e reconduzida a uma variante bem definida de determinações sociais (ou sociais e biológicas) exteriores, enquanto sua resultante mecânica. O homem não é uma cera modelada passivamente por seu meio material e social. As diversas normas, formas de comportamento e idéias sociais, etc., só se tornam elementos intrínsecos de sua individualidade porque ele as assimila; quer dizer, interioriza-as durante sua própria atividade. Em primeiro lugar, é a própria atividade e as conseqüências sociais dela que modelam e criam diretamente o indivíduo. Para toda individualidade concreta, o círculo possível das formas de comportamento e de atividade, assim como o caráter de suas conseqüências sociais, são dados de maneira mais ou menos estritamente conjunta com a situação histórica, as condições de classe, etc. O homem só pode modelar sua existência a partir dos materiais que a sociedade coloca à sua disposição (e que durante o processo ativo da assimilação ele modifica igualmente, ou pelo menos

é capaz de modificar); assim, também, será a situação histórica efetiva que determinará a medida na qual ele poderá operar uma escolha livre e consciente, dentro de certos limites, entre as possibilidades socialmente obtidas. Mesmo numa época da maior generalização da alienação, e por mais estreitos que sejam os limites entre os quais ele está colocado, o homem cria ele mesmo sua vida a partir dessas matérias brutas.

Naturalmente, a existência social do homem não se limita à esfera da produção material; como característica da individualidade integral, ela engloba sua atividade vital completa. Mesmo as esferas e os produtos da atividade espiritual mais afastados da existência material da sociedade são determinados pela evolução histórica (no fim das contas, pelo grau de desenvolvimento efetivo da produção social). Também não interpretamos esse fato no sentido vulgar, como se se tratasse de cópias passivas, de reflexos ideais; pois — segundo o ponto de vista de Marx — a ciência, a filosofia, a arte, a religião, etc, são gêneros específicos da adaptação e da assimilação espirituais ativas do universo que envolve o homem; mais tarde, Marx dirá com maior precisão: dos gêneros específicos da produção; mas no sentido de que todos esses tipos de atividade intelectual retiram a matéria e os meios de seus problemas fundamentais, assim como os de sua solução, no fim das contas, do processo real e concreto da vida social. Baseada nas condições sociais estabelecidas na produção, nascem — no processo direto do trabalho — as formas de atividade especificamente sociais e suas esferas relativamente autônomas, tais como, por exemplo, a distribuição e as trocas, a existência do Estado e de suas instituições históricas; assim, também, novas exigências individuais tomam corpo: por exemplo, a necessidade de contatos humanos.

Já pelo método de abordar a questão, a noção marxista acima esboçada da "essência humana" difere do antropologismo de Feuerbach. Quem deseje encontrar uma resposta para o problema dessa "essência" deve destacar os traços que, por um lado, estão na base da unidade do gênero humano; e, por outro lado, motivam sua dessemelhança em relação a todas as outras espécies da natureza. Feuerbach, assim como a maioria dos representantes da "antropologia filosófica" de nossos dias, desejava resolver esse problema, no plano teórico,

indicando alguns traços eternos e imutáveis, presentes em todo homem: qualidades humanas específicas que, segundo ele, determinam igualmente os traços fundamentais da evolução histórica e da vida social do homem. Marx estava longe de contestar a existência de alguns traços duradouros na evolução humana. Mas a particularidade primeira de sua filosofia é a de não ter considerado a questão como resolvida pela apresentação dessas características permanentes que, independentemente do processo histórico em curso, marcam todos os homens e só marcam o homem. Segundo Marx, o fato de que, no sentido restrito do termo, o homem possua sua história é, ao mesmo tempo, o traço dominante do gênero humano; se abstrairmos essa historicidade, afastar-nos-emos do traço essecial do homem. É verdade que qualquer fenômeno concreto da natureza é igualmente histórico; quer dizer, nasce em condições bem definidas e se modifica ou morre se elas mudam. Mas, mesmo na natureza orgânica, essa formação e essa evolução das espécies são o resultado de uma acumulação de influências exteriores, no fim das contas fortuitas do ponto de vista da espécie dada, assim como do ponto de vista da modificação, essencialmente independente delas, de seu ambiente. Marx diz, a esse respeito, que os animais são *malgré eux* produtos históricos. Ao contrário, o homem não se "submete" simplesmente à história; a humanidade cria sua própria história e, em seu seio, forma e transforma sua própria natureza. O processo histórico não poderia ser considerado como a soma dos processos externos de socialização, em oposição aos impulsos naturais e às necesidades ancestrais dos indivíduos. A história é o processo pelo qual o homem se forma e se transforma por si mesmo, graças à sua própria atividade, a seu próprio trabalho; e a característica maior do homem é precisamente essa atividade espontânea que modela sua própria subjetividade, em consequência da qual ele está "no eterno movimento do vir-a-ser". Se, por antropologia filosófica, entendermos a análise das características humanas supra ou extra-históricas, Marx rejeita nitidamente tal teoria do conhecimento da essência do homem.

Entretanto, como já vimos, isto não quer dizer que Marx se limite ao relativismo histórico radical, que rejeite a possibilidade da análise geral da "essência humana". Só que essa análise pode e deve ser explicitada a partir da própria história. Essa mudança contínua da natureza humana, esse processo

do vir-a-ser histórico do homem é coerente; ele pode ser apreendido e descrito justamente em sua unidade, decorrente do fato de que tal unidade é intrinsecamente determinada, que as mudanças da vida social são compreensíveis a partir da dinâmica interna da sociedade como autodinâmica, a partir da praxis social dos homens. Dado que toda geração herda o "meio" anterior (no sentido mais amplo do termo), objetivado e criado pelas gerações precedentes, e o assimila, e fazendo isso o modifica também, a história consiste numa "série ininterrupta" de formas de contatos, o que significa dizer que a "história nada mais é do que a sucessão das diferentes gerações, onde cada uma explora os materiais, os capitais, as forças produtivas que lhe são transmitidas por todas as gerações precedentes; devido a isso, portanto, cada geração continua, por um lado, o modo de atividade que lhe é transmitido, mas em circunstâncias radicalmente transformadas; e, por outro lado, modifica as antigas circunstâncias consagrando-se a uma atividade radicalmente diferente"[7].

A noção marxista da "essência humana" apreende a unidade do gênero humano nessa unidade interna do processo histórico. A "antropologia" de Marx não é, pois, uma manifestação exterior à análise histórico-social do homem, nem um afastamento abstrato da história, mas a abstração da história. Definindo o homem como um ser social e consciente que trabalha, Marx evoca as características e leis fundamentais e permanentes do conjunto coerente das atividades humanas, da totalidade prática da vida social (e não diretamente dos indivíduos tomados à parte). É com base nessas definições que se delineiam a direção e a tendência gerais do processo de evolução histórica da humanidade, que Marx analisa ao designar o homem como um ser universal e livre. O homem é uma criatura natural universal no sentido de que é potencialmente capaz de transformar todos os fenômenos naturais circundantes em objetos de suas necessidades ou de sua atividade e, pelo desenvolvimento de novas faculdades, de adaptar essa atividade a um círculo cada vez mais amplo de leis naturais. Ele é capaz, de maneira crescente, de transformar essas leis em princípios de sua própria atividade e, conseqüentemente, de modificar cada vez mais profundamente seu meio sempre mais extenso, no ato mesmo em que toma posse, de maneira

7. K. Marx, *L'ldéologie Allemande,* Paris, Ed. Sociales, 1968, p. 65.

material e espiritual cada vez mais variada, dos objetos e fenômenos do mundo que o engloba. Sob certo aspecto e antes de mais nada, a liberdade humana significa essa faculdade de evolução que faz com que o homem se supere constantemente, que ultrapasse as definições e condições provenientes dos obstáculos e se libere delas; em segundo lugar, no sentido positivo, essa liberdade nada mais é do que "força criada pelo homem mesmo", ou seja, o desenvolvimento do controle e do poder humanos sobre as forças naturais, tanto as da natureza exterior quanto as de sua própria natureza íntima; o aperfeiçoamento ultrapassa todo o limite e medida, transformando-se em fim em si mesmo da faculdade criadora, das "forças essenciais" do homem.

São precisamente as tendências evolutivas gerais, decorrentes das noções de universalidade e de liberdade, que fazem da história, enquanto processo coerente, um verdadeiro processo evolutivo, uma progressão, não no sentido vulgarizado do termo, que a identifica exclusivamente ao progresso técnico das forças de produção, mas segundo essa ampla acepção marxista, que designa o essencial do progresso na contínua ampliação, no crescimento rápido das faculdades, necessidades, formas de contato e conhecimentos desenvolvidos pela totalidade da sociedade.

A noção de "essência humana" serve, pois, à caracterização filosófica mais geral da história como processo evolutivo coerente. Entretanto, essa noção só mostra o processo sob o ângulo da evolução social de conjunto e não estuda o lugar e a relação em que cada indivíduo e os grupos mais importantes de indivíduos, ou mesmo a totalidade deles, estão com essa evolução. Mas, como já vimos, é justamente a contradição entre a evolução social e individual, a oposição concreto-empírica entre a riqueza criada pela sociedade e a "desvalorização" do indivíduo, que forneceu o verdadeiro ponto de partida das pesquisas filosóficas de Marx[8]. Esse problema encon-

8. É evidente que, segundo Marx, a sociedade não existe nem como ser autônomo nem como fim ideal, fora ou acima dos indivíduos que a formam. Mas a sociedade não é tampouco o simples conjunto desses indivíduos. "A sociedade não se compõe de indivíduos, mas expressa a totalidade das relações e das correlações entre os indivíduos" (K. Marx, *Oeuvres,* Economie, II, *Principes d'une Critique de l'Economie Politique,* Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pleiade), 1968, p. 281.

trou sua apresentação e explicação mais gerais na teoria marxista da alienação e da superação.

Em seus diversos escritos, Marx esclareceu os diferentes aspectos da noção de alienação. Nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos,* estudou-a do ponto de vista do indivíduo, e ainda mais, do ponto de vista do assalariado da sociedade capitalista; em suas obras ulteriores *(A Ideologia Alemã, Grundrisse),* abordou-a principalmente pelo lado da totalidade dos indivíduos. Segundo essa exposição mais geral, devemos entender por alienação esse fenômeno histórico que faz com que os produtos sociais criados pela atividade e cooperação globalmente sociais dos indivíduos (trate-se de produtos materiais, de suas próprias condições sociais ou das criações do espírito) — e justamente porque os indivíduos encontram "prontas e acabadas" as formas históricas da cooperação e não são capazes de submetê-las a seu controle consciente — que os produtos sociais, portanto, escapem ao controle e ao poder dos indivíduos e se manifestem como forças estranhas e exteriores com relação à totalidade dos mesmos, como uma força que reina sobre eles obedecendo a leis que lhes são independentes e desconhecidas. A alienação chega à sua forma historicamente mais desenvolvida e mais universal no seio da sociedade capitalista, onde sua manifestação primeira reside em que "todas as forças sociais da produção são forças produtivas do capital; e ele mesmo aparece, pois, como sujeito delas"[9]. "Por isso, o produto dispõe do produtor, o objeto do sujeito, o trabalho realizado daquele que está em vias de realização [...] As relações entre o trabalho e as condições de trabalho invertem-se a tal ponto que não é o operário que utiliza as condições, mas elas que o utilizam"[10].

Segundo Marx, a alienação é uma categoria histórica, a característica geral de um grande período de conjunto da evolução social, da pré-história da humanidade. Entretanto, o nascimento (e desaparecimento) da alienação não pode ser compreendido a partir de considerações filosóficas de ordem geral sobre a história ou sobre o homem, mas unicamente depois da análise dos processos sociais e históricos reais, efe-

9. K. Marx, *Fondements de la Critique de l'Economie Politique,* vol. II, Paris, Anthropos, 1967, p. 85.

10. K. Marx, *Theorien über den Mehrwert,* vol. III, Berlin, Dietz Verlag, 1962, pp. 273-274.

tivos. Já em *A Ideologia Alemã,* Marx designa a divisão do trabalho "dada pela natureza" *(Naturwüchsig)*[11] como a causa inicial do desenvolvimento da alienação; durante esse enorme período histórico das forças de produção, essa divisão do trabalho representa inevitavelmente "o estado geral do trabalho social"; e suas características principais são as seguintes[12] :

1. A classificação dos indivíduos num ramo específico da produção se faz independentemente de suas faculdades

11. Em Marx, o termo "divisão do trabalho dada pela natureza" toma duas significações. Em certos casos, significa a primeira forma primitiva da divisão do trabalho, que provém das diferenças biológico-naturais (de sexo, de idade, etc.) estabelecidas entre os homens (em outras passagens, ele emprega nesse sentido o termo "divisão natural do trabalho") ; em outros casos, a significação do termo é a que foi analisada acima.

12. Em *Ideologia Alemã,* Marx assinala que a divisão do trabalho (dada pela natureza) e a propriedade privada são expressões de sentido idêntico, designando as diversas circunstâncias de um só e mesmo processo, quer dizer, de uma única e mesma situação: "Enunciamos, na primeira, com relação à atividade, o que enunciamos, na segunda, com relação ao produto dessa atividade" (Marx, *L'Idéologie Allemande,* ed. cit., p. 61),

Em suas ulteriores obras de economia política, Marx concretiza e precisa essa conexão. A análise marxista das formações sociais anteriores à produção socialista chega a essa conclusão: que a transformação da divisão "natural" do trabalho no seio da família — em conseqüência da extensão dos contatos e do surgimento de unidades sociais geograficamente mais amplas e mais poderosas — em divisão social do trabalho dada pela natureza realizou-se ainda durante a propriedade coletiva da terra. Nessa primeira forma "atípica" (se bem que muito viva, historicamente falando), criada sobre tal base, da sociedade de classes, quer dizer no modo de produção asiático, desenham-se os primeiros traços primitivos (em conseqüência, particularmente brutais e cruéis) da alienação. O tipo de propriedade privada da terra que se manifesta, pela primeira vez, nas condições particulares da história grega representa aquele caminho — fundado na propriedade privada "clássica", do ponto de vista da história universal do homem — do desenvolvimento das sociedades de classe, cujo raio de extensão é similar ao ritmo com que evoluiu; a partir do surgimento do mercado mundial capitalista, terminou-se por incorporar, no essencial, toda a população do globo a essa linha evolutiva "típica", acompanhada por um agravamento da alienação, assim como por sua extensão gradual a todas as esferas da atividade vital humana. Essa tendência à universalidade da alienação atinge seu ponto culminante na sociedade capitalista.

pessoais, de suas curiosidades, de sua individualidade própria; ela é determinada por forças sociais anônimas que os indivíduos não são capazes de influenciar em sua substância;

2. O ponto de partida histórico dessa divisão natural do trabalho é fornecido pela separação entre trabalho manual e trabalho intelectual; e essa separação se transforma numa ruptura e numa divergência cada vez mais aguda e radical. Em conseqüência, a unidade interna da atividade-trabalho enquanto explicitação de energia que se dirige para um fim e o realiza, essa unidade se desfaz, porque o fim — enquanto elemento intelectual do trabalho — separa-se da atividade manual e se transfere, em parte, para um organismo social que funciona como uma força natural impessoal, enquanto, no restante, torna-se tarefa particular a alguns indivíduos especializados para tanto. Dessa forma, algumas espécies de trabalho, numa medida crescente, tornam-se exclusivas, depois mecânicas, exigindo o desenvolvimento de aptidões especiais em detrimento das outras, o que causa obstáculos à expansão integral das faculdades individuais;

3. O aparecimento histórico dessa divisão do trabalho e seu domínio social completo correspondem ao desenvolvimento da exploração do homem pelo homem e da sociedade de classes; baseada nas classes, a diferenciação das atividades se transforma numa hierarquia social, tanto no que concerne à participação na produção global da sociedade quanto nas possibilidades de decisão na gestão dos negócios comuns, na consideração atribuída às posições sociais, etc.

Inevitavelmente, essa forma social da divisão do trabalho aliena o indivíduo de sua própria atividade produtiva; nessa etapa, o trabalho perde sua característica espontânea, deixa de modelar de diversas maneiras o sujeito e de desenvolver livremente suas capacidades; pelo contrário, torna-se uma atividade coativa e extrínseca, que conduz à deformação e à unilateralidade do indivíduo — uma atividade na qual o indivíduo "não exerce nenhuma energia física e espiritual livre, mas oprime seu corpo e arruina seu espírito". (Paralelamente, entretanto, do ângulo do conjunto da sociedade, graças à compensação e às trocas entre as atividades unilaterais, o trabalho se apresenta, globalmente, como ato criador e produtor de novas faculdades humanas e de novas necessidades). A propriedade privada, que, historicamente falando, cria-se a partir dessa forma de divisão do trabalho, separa do operário o produto de seu trabalho, faz dele um objeto estranho, propriedade de um outro, aliena o objeto e o resultado de sua atividade. É assim que toma corpo o fenômeno universal da alienação econômica que, em sua forma capitalista mais desenvolvida, faz do próprio operário "uma máquina de produzir mais-valia", cuja atividade "só é a aparência de uma atividade". É a alienação econômica que fornece o fundamento das outras formas de alienação social. Assim, nesse período, o processo histórico pelo qual as relações entre os homens, suas interdependências e subordinações objetivas, tornam-se cada vez mais universais significa igualmente que o caráter pessoal das relações humanas desaparece, que as condições humanas se despersonalizam e se fetichizam. O mesmo processo que, na produção mercantil e pela mediação do mercado mundial, coloca em interdependência múltipla o círculo mais amplo de indivíduos, cria simultâneamente — já que eles realizam essas condições fora de seu controle e sob uma forma objetiva e estranha que os domina — um isolamento pessoal entre eles sempre mais acentuado, a atomização crescente da vida social. A alienação também se manifesta na esfera da consciência social, entre outros pelo fato de que, em conseqüência da ruptura e do antagonismo entre o trabalho manual e o trabalho intelectual, a consciência empírica e cotidiana dos indivíduos se destaca sempre mais da evolução do pensamento de toda a humanidade, da ciência, tornando-se prisioneira de representações fetichistas, desnaturando a realidade, enquanto no nível da consciência do conjunto da sociedade se elaboram as "ideologias" como reflexos deformados da realidade. Com efeito, na interpretação marxiana desse termo, as ideologias representam a dominação das condições sociais sobre os indivíduos, sob a forma do reino de idéias ou de fatores naturais imutáveis; quer dizer, elas nada mais são do que os reflexos desnaturados, deformados e alienados do fato da alienação.

De tudo o que se acabou de tratar, decorre que a alienação é um dos elementos e características desse processo histórico de conjunto e desse período histórico que, sob outras formas, pode-se caracterizar pelas categorias da divisão do trabalho e da propriedade privada. Como tal, a alienação in-

vade todas as esferas e todos os grupos da sociedade[13]. Com a ajuda dessa noção, Marx esclarece antes de mais nada a relação entre, por um lado, o progresso do conjunto da sociedade, do conjunto da humanidade (que ele caracterizou com a ajuda da noção de "essência humana"); e, por outro, a situação e o desenvolvimento do conjunto dos indivíduos (ou de cada indivíduo). Considerada do ponto de vista do conjunto da sociedade, a história é um processo de universalização e de libertação do homem. Mas, na história até aqui conhecida, esse processo não significou o aparecimento de indivíduos cada vez mais universais e livres, pois realizou-se precisamente no quadro das relações múltiplas dos indivíduos unilaterais, limitados, "abstratos" e "fortuitos". Do ponto de vista dos indivíduos, não possuímos critério homogêneo e inequívoco para interpretar como um processo evolutivo a história da época das sociedades de classes e da alienação. É evidente que, nessa época, também não existe separação total e absoluta entre a evolução social global e a evolução apenas individual. Primeiramente, os indivíduos dos períodos mais recentes dispõem de numerosas qualidades (faculdades, conhecimentos, etc.) que os indivíduos dos períodos precedentes não possuíam, nem podiam possuir; e, nesse sentido, eles são certamente mais evoluídos. Por outro lado, sobre a base de uma evolução social ascendente, já na época da "pré-história" existiram períodos históricos, mais ou menos longos, onde as possibilidades de um desenvolvimento humano relativamente variado e harmonioso

13. Com relação ao caráter universal da alienação, devemos insistir no fato de que essa noção não exclui, não dilui, não torna supérfluo, mas supõe precisamente a análise da estrutura de classes da sociedade. Decorre da própria natureza da alienação, entre outras coisas de sua relação com a propriedade privada, que, para as diferentes classes sociais, o fato mesmo da alienação se apresente sob aspectos diversos, que essas classes sejam condicionadas de diversa forma, conforme as condições sociais alienadas sejam as de sua dominação ou de sua expoliação. Como Marx evidencia, em *A Sagrada Família:* "A classe dos capitalistas e a dos operários representam igualmente a auto-alienação do homem; mas enquanto o capitalista vê nela uma prova de seu poder, se sente satisfeito e aprovado, o proletário reconhece nela sua própria fraqueza, o caráter inumano de sua existência, e, por isso, representa a contestação que se transforma em força ativa contra essa alienação" (K. Marx, *La Sainte Famille, Oeuvres Philosophiques,* tomo II, Paris, Costes, 1927, p. 61). A mesma idéia retorna nos manuscritos de economia política dos anos 1863-1865 (cf. *Arquivos Marx-Engels,* II VII, pp. 32-34).

estavam ao alcance de um grupo mais ou menos grande de indivíduos (Antigüidade grega, Renascimento). Levando em conta essas restrições, entretanto, a tese tem validade geral. O desenvolvimento extensivo das diferentes necessidades, o crescimento dos meios de satisfazê-las, tudo aquilo que o capitalismo moderno realizou graças à grande produção industrial, foram acompanhadas por esta conseqüência; para a maioria decisiva dos homens, a satisfação da necessidade do trabalho criador tornou-se impossível, enquanto, nos períodos precedentes, ainda que somente de forma limitada, ela era acessível. A extensão ilimitada do círculo das relações materiais-sociais, devida à produção mercantil, trouxe a desagregação da vida comunitária, do círculo das relações pessoais-sociais. Definir a escala que permite estabelecer a soma dos "mais" e dos "menos" que assim se apresentam na evolução dos indivíduos não significa dizer que, ao processo social, corresponda no plano individual um processo homogêneo de regressão; que a outra face do desenvolvimento "da ciência e das artes" seja fornecida pela corrupção da "moral". Considerada do ponto de vista dos indivíduos típicos que se alternam historicamente, a história não se apresenta nem como progresso, nem como regressão; segundo uma posição antitética, ela não poderia ser definida como um processo evolutivo homogêneo.

Em última análise, a alienação nada mais é que uma ruptura na qual a evolução da humanidade se destaca da evolução do indivíduo, na qual o efeito — que modifica e desenvolve o homem — da atividade humana apresenta-se apenas como relação social global, mas não como elemento capaz de provocar a formação do indivíduo, o desenvolvimento da personalidade e de sua atividade. Logo, a alienação é — no sentido marxista destas noções — a ruptura, a contradição entre a essência e a existência do homem. Pôr fim à alienação significa, pois, liquidar essa antinomia, quer dizer, promover uma evolução histórica na qual cessará o contraste entre a riqueza da sociedade, os mil matizes de sua vida, por um lado, e a submissão, a limitação, o caráter unilateral de cada indivíduo, por outro; na qual será possível avaliar de forma adequada o grau de evolução do progresso social mediante a maturidade do indivíduo; na qual a universalidade e a liberdade do gênero humano se expressem diretamente na existência variada e livre de cada homem. "Esse desenvolvimento das capacidades do gênero humano, que se faz

inicialmente em detrimento da maioria dos indivíduos, até mesmo das classes, acabará por destruir esse antagonismo e coincidir com a evolução de cada indivíduo [...] Logo, a expansão a um nível mais elevado da personalidade só pode ser atingida graças a um processo histórico, no qual os indivíduos são 'sacrificados'" (cf. *Teorias da Mais-Valia,* IIª parte, pp. 100-101). É esse novo tipo de evolução histórica da humanidade, que ainda deve ser criado, que Marx chama de comunismo.

A possibilidade e a necessidade históricas de fazer cessar a alienação não decorrem em Marx, muito pelo contrário, de uma dedução filosófica geral qualquer. De acordo com o espírito da filosofia marxista, as tendências evolutivas da sociedade capitalista, as possibilidades práticas e revolucionárias que se enraízam nelas, só podem ser compreendidas através da análise das condições e dos processos da sociedade capitalista. Assim, já decorre da interpretação marxista do determinismo histórico que o processo efetivo e real da história não pode ser esclarecido com a ajuda de nenhuma fórmula abstrata, mas unicamente através da análise das condições de vida das épocas concretas, de suas premissas econômico-sociais e das formas sociais que nascem delas. Marx é claramente hostil a qualquer concepção visando a subordinar a história a uma lei ou a uma conveniência exterior, estranha à atividade concreta dos indivíduos concretos. Nenhuma filosofia é capaz de nos fornecer um instrumento, nem para deduzir a evolução da humanidade até hoje a partir de princípios gerais, nem para elaborar *a priori,* com a ajuda de tais princípios, seu rumo futuro. A tarefa da filosofia permanece a de realizar a síntese dos resultados mais gerais recolhidos durante a análise do processo social concreto. As abstrações filosóficas que resultam desse processo não têm em si mesmas, destacadas da matéria histórica efetiva, nenhum valor; são apenas instrumentos conceituais capazes de oferecer um método para apreender especulativamente o passado e o presente, a experiência histórica que decorre da totalidade das ações humanas concretas, em seu conjunto e em seu movimento, assim como para continuar a transformá-la ativa e conscientemente. Portanto, categorias filosóficas do gênero de "essência humana" ou de "alienação" não são princípios explicativos próprios; sua importância consiste em que, aplicadas a uma matéria histórica dada, permitem definir a tendência geral do processo histórico, as possibilidades e a orientação evolutiva decorrentes dele, bem como analisar seus períodos fundamentais; sua importância provém também do fato de que fornecem um instrumento conceituai de caráter geral para o estudo dos problemas particulares que se apresentam em cada oportunidade[14].

Dessa maneira, a filosofia social e histórica de Marx, devido a seu próprio caráter intrínseco, orienta-se direta e necessariamente para a análise efetiva dos fenômenos sócio-históricos.

Nas considerações precedentes, tentamos recapitular suscintamente as teses e hipóteses teóricas mais gerais — e mais negligenciadas — da filosofia social e histórica de Marx. Essa concepção filosófica é a expressão da base metodológica geral e do programa teórico que permitiram, pela primeira vez, a análise objetiva dos fenômenos histórico-sociais, capaz de apreender suas verdadeiras conexões fundamentais e de levar em conta, paralelamente, toda sua complexidade. É evidente que, em nossos dias, o marxismo oferece muito mais às ciências sociais do que esse programa e esses Prolegômenos filosófico-metodológicos de ordem geral; não há pois setor da ciência onde uma série de pesquisas efetivas não tenha provado a fecundidade desses princípios. É justamente em conseqüência disso que o marxismo elevou-se à condição de teoria que determina toda a configuração das ciências sociais no século XX, teoria cujo alcance científico fundamental é reconhecido mesmo pelos críticos burgueses que atualmente a combatem.

Assim, em tais condições, será que é útil insistir, invocando a situação presente, nos princípios mais gerais e mais abstratos da filosofia marxista da história, bem como nessas obras de juventude onde tais princípios foram desenvolvidos de modo mais detalhado?

14. Como podem ser fecundos, quando assim utilizados, a categoria e o conjunto dos problemas da alienação, é algo que podemos ver, por exemplo, em um dos recentes estudos de Georg Lukács (*Forum*, nov.-dez. de 1863), no qual ele demonstra, sob uma forma particularmente concisa, como a penetração da produção capitalista na esfera do consumo individual e o domínio da produção da mais-valia relativa conduziram e conduzem à modificação de alguns traços da alienação e da manipulação capitalistas; e, dessa forma, revela relações substanciais entre fenômenos econômicos, políticos, ideológicos e sócio-psicológicos — à primeira vista, muito afastados uns dos outros — do capitalismo contemporâneo.

Estamos convencidos de que tal processo tem sua legitimidade específica, precisamente na situação atual das ciências sociais de inspiração marxista.

A situação atual e a missão das ciências sociais estão muito condicionadas pela "herança" negativa que nos deixou o passado recente — essa herança do dogmatismo surgido no terreno do "culto da personalidade". A situação a que o dogmatismo conduz no plano teórico não é nada simples. O fenômeno que resumimos com essa denominação não se limita a traços simples e superficiais, como a acumulação supérflua e insensata de citações com o fim de poder resolver com elas os problemas surgidos recentemente; ele não poderia igualmente ser reduzido a alguns erros ou faltas isoladas (por exemplo, ao conjunto das constatações defeituosas que podemos detectar nas obras de filosofia ou de economia política de Stalin).

Efetivamente, no período do culto da personalidade, e como conseqüência de seu próprio caráter, a relação normal e sadia entre as atividades teórica e prática foi fundamentalmente deteriorada, o que conduziu, na teoria, a deformações paralelas de conteúdo e de método. Para os clássicos do marxismo, a teoria não é "a coruja de Minerva", que justifica *a posteriori* a necessidade e a fatalidade histórica dos acontecimentos surgidos. O determinismo histórico de Marx não significa absolutamente uma fatal determinação apriorística do processo efetivo da história. Tanto as obras históricas de Marx e Engels quanto os estudos sócio-políticos de Lênin são caracterizados pela apresentação constante, através da análise das tendências evolutivas da situação concreta, das possibilidades alternativas decorrentes de tais tendências. Quanto a saber qual dessas possibilidades se tornará realidade, segundo eles, isso só será decidido pela própria atividade das classes — que é influenciada por numerosos outros fatores, entre os quais, além do econômico que é fundamental, estão a teoria e, freqüentemente, também circunstâncias casuais — e pela praxis revolucionária[15].

15. Para Marx, a necessidade histórica de uma formação social historicamente mais evoluída significa tão-somente que uma modificação bem definida — tornada possível pelo grau ao qual a produção material e intelectual chegou, e concordando também com os interesses de determinados grandes grupos ou classes — pode trazer a solução real da crise enraizada no mecanismo íntimo, es-

No período do culto da personalidade, devido ao fato de que as decisões econômicas e políticas, assim como o "desenvolvimento contínuo" da teoria, eram reservadas aos membros de um grupo privilegiado e restrito, até mesmo de uma única pessoa, ajudados por uma situação onde a análise científica preliminar e a discussão democrática e livre dos fatos patentes eram impossíveis, as atividades teóricas se limitavam principalmente a demonstrar e a sustentar *a posteriori* a exatidão e a necessidade das decisões que acabavam de ser tomadas. Quanto mais a política, nos últimos anos de Stalin, se fazia voluntarista, mais isso conduzia infalivelmente a erros e a graves deformações de conteúdo. Essa concepção que justificava, com a ajuda dos princípios filosóficos mais gerais, decisões políticas justas ou erradas, ditadas pela situação do momento, desfigurou vulgarmente a interpretação da filosofia e da teoria marxista do determinismo histórico; isso se manifesta da forma mais flagrante no fetichismo staliniano da noção de lei social.

Essa maneira de conduzir as atividades teóricas quebrou igualmente o equilíbrio entre a pesquisa científica e a propaganda. Em fins dos anos 1940 e no começo dos anos 1950, em certos domínios, entre os quais também a filosofia, o trabalho limitava-se inteiramente à redação de manuais e de obras de propaganda (a maioria dentre elas o era por sua firma, mas todas o eram quanto a seu conteúdo). Isso trouxe como resultado uma redução sensível da área das pesquisas marxistas nas ciências sociais (não somente em relação aos

sencial, de uma formação social dada; ou seja, pode levar à solução das contradições fundamentais que causam a crise. Será tal "solução" possível? O próprio fato da crise, a existência das contradições e das oposições concretas de interesses não a garante. Não existem crises históricas com uma única saída; a "solução real" da crise é sempre, tão-somente, uma das alternativas históricas efetivas. Se, em conseqüência das diferentes circunstâncias concretas, não existir força subjetiva capaz de levar a bom têrmo, de maneira conseqüente, a tarefa revolucionária prática da "solução", a crise pode ocasionar uma depressão historicamente prolongada, reproduzindo constantemente as contradições e podendo mesmo conduzir à destruição, representando assim uma regressão histórica da formação social, da civilização em questão. É por isso que o *Manifesto Comunista* diz que a luta das classes "terminou, em todas as épocas, pela transformação revolucionária do conjunto da sociedade *ou* pela aniquilação em comum das classes que se enfrentam" [Sublinhado por mim — G.M.].

problemas sociais e às exigências reais que se manifestavam então, mas também em relação aos que foram estudados pelos clássicos do marxismo). Fato mais grave ainda: tudo o que se referia à concepção, ao conjunto categorial e metodológico, empobrecia-se consideravelmente. A aplicação criadora do método e da teoria marxistas, "a análise concreta da situação concreta", cedeu sempre lugar à utilização, vazia de sentido, de fórmulas verbais que se transformavam em esquemas rígidos, mas que podiam facilmente se adaptar a todas as matérias, se bem que a conclusão já aparecesse claramente desde o início do estudo.

Por exemplo: nas obras de história da filosofia, o ponto de partida inevitável residia no esboço do estado dos meios de produção do período dado, esboço que só raramente ultrapassava as verdades notórias contidas no parágrafo correspondente de qualquer manual de economia política. Depois vinha a apresentação da situação sócio-política, as datas e os acontecimentos sendo mais ou menos abundantes, à mercê da probidade do autor. No capítulo seguinte, passava-se ao exame das visões sociais e políticas do filósofo e ao exame de sua tomada de posição de classe; feito isso, as constatações lapidares ("idealista, logo reacionário", etc.) distorciam os fatos mais evidentes (cf. apreciação da filosofia clássica alemã) . Enfim — e, na maior parte do tempo, isso representava o grosso da obra — descrevia-se, "contava-se" mais ou menos habilmente, os pontos de vista do filósofo, que eram julgados principalmente segundo sua concordância (ou sua divergência) com relação às posições do materialismo histórico e dialético. Freqüentemente, não havia nenhuma ligação entre os diferentes graus da análise; as exposições da situação histórica, do ponto de vista sócio-político e da teoria filosófica sucediam-se mecanicamente, ligados de modo superficial. Paralelamente, sob o aspecto funcional, havia uma coerência completa entre os enfoques heterogêneos localizados simplesmente lado a lado; um grosseiro subjetivismo se manifestava na apreciação histórico-ideológica dos pensadores e das correntes espirituais das diversas épocas e dos diversos países, sobre a base de exigências inteiramente extrínsecas, fortuitas e de conjuntura. Essa maneira de proceder encontrava sua metodologia adequada no recurso à "análise" filosófica, esta se resumindo a um método aberto a todas as arbitrariedades; era uma mistura de positivismo descritivo e de classificação escolástica, que mensurava as figuras da história da filosofia pela escala das teses do "materialismo dialético e histórico" staliniano, limitando unicamente sua atenção ao número e ao grau das "verdades eternas" que se podiam encontrar na obra em questão. É supérfluo insistir no fato de que essa prática fazia desaparecer a própria essência do marxismo; invertia-se assim aquele princípio metodológico segundo o qual as teorias mais abstratas também devem ser estudadas em sua correlação complexa com a vida de toda a sociedade, no seio de sua função histórica e social concreta, a fim de se esclarecer historicamente seu lugar, seu papel e seu alcance. Durante esse período, decerto, vieram à luz importantes obras marxistas de filosofia da história; assim como foram concebidas obras de valor também em outros campos das ciências sociais. Mas, na verdade, tratava-se de exceções, que só apareceram como algo contra a corrente.

Naturalmente, quanto mais os problemas teóricos abordados estavam em relação estreita com as questões atuais e essenciais de nossa época, mais sua deformação, suscitada pelo dogmatismo, foi grave. Nesse sentido, o destino da noção e do conjunto dos problemas da alienação é muito característico. Certamente, sua "exclusão" sistemática, durante todo o período em causa, do corpo da teoria marxista escondia — qualquer que fosse a argumentação concreta a que se recorria para mascará-lo — o fato de que as questões levantadas pela doutrina marxista da alienação não podiam ser postas em harmonia de princípio com essa prática apologética que opunha, à análise dos fenômenos efetivos da sociedade socialista, o ideal — apresentado como realizado — de uma sociedade inteiramente humanizada. Ora, esses fatos não mudaram depois da morte de Stalin; com efeito, começou-se logo a evocar as "contradições" da sociedade socialista; mas, na medida em que eram descritas como "sobrevivências" do ambiente capitalista, ou eventualmente como erros lamentáveis devidos ao atraso da consciência dos indivíduos, continuava-se de fato na apologética dogmática que fixa o estado social do momento e o descreve como um estado de perfeição, apenas turvado por perturbações e erros acidentais.

Parece-nos inútil demonstrar que tal ótica não tem grande coisa a ver com a concepção marxista das tarefas das ciências sociais, as quais, precisamente, colocam para o pesquisador essa exigência primeira de penetrar nos fenômenos es-

tudados da sociedade em seu movimento próprio, em sua dinâmica e em suas contradições internas. Assim, também, não cabe aqui analisar em seus detalhes as graves repercussões dessas deformações no caso do socialismo, que é por definição não somente uma formação social de transição, quer dizer, dinâmica segundo internas motivações específicas, mas também aquela que cria pouco a pouco a direção e o controle humano conscientes dessas mudanças sociais; também não é necessário nos estendermos sobre as graves conseqüências das deformações que fizeram com que a teoria fosse despojada de sua função de orientação e de advertência preliminar; a possibilidade de planificar de maneira verdadeiramente consciente as modificações da sociedade, estudando-as em suas correlações e suas conseqüências globais, foi restringida, etc. (e deixaremos de falar aqui das conseqüências diretamente políticas: a apologética que identifica intimamente a situação presente ao ideal longínquo, definido como objetivo, só pode conduzir, a longo prazo e também no plano da propaganda, a um resultado negativo: o de desacreditar o ideal).

E é justamente sob esse aspecto que a noção da alienação, que tem um papel de destaque principalmente nos escritos de juventude de Marx, aparece como um conceito revelador no estudo da sociedade socialista contemporânea. Não se trata de acreditar que, com a ajuda desse termo, possamos fornecer uma explicação concreta deste ou daquele fenômeno de nossa sociedade. Segundo a concepção aqui adotada, a teoria da alienação é uma elaboração própria da filosofia da história, que, em sua generalidade, não poderia substituir a análise dos fenômenos concretos da sociedade. A importância dessa elaboração reside em que recoloca a sociedade socialista de nossos dias numa ampla correlação histórica e fornece a orientação ideológica mais geral, indicando os problemas mais decisivos que devem ser estudados pelas ciências sociais atuais para que se encontre uma solução, a fim de que possamos propor uma imagem teoricamente justa de nossa sociedade, uma imagem que possa verdadeiramente ser aproveitada na praxis social. A alienação (mais exatamente: as duas noções de alienação e humanização) são, nesse sentido metodológico, de importância primordial no estudo da sociedade socialista: é analisando a correlação e a dinâmica dos processos marcados por essas noções que podemos lhe restituir esse caráter de totalidade social dinâmica, movendo-se

no seio de contradições que lhe são características e que ela dissolve e supera justamente através de seu movimento.

Seria não somente dar prova de falta de modéstia, mas também de ignorância, tentar resumir em algumas linhas as conseqüências, mesmo as mais importantes, dessa concepção. Já que não pretendo me limitar a uma declaração de ordem geral, vou me permitir lembrar alguns problemas cuja análise, baseada em nossa concepção, está entre as tarefas mais essenciais e mais atuais das ciências sociais marxistas.

1. O primeiro problema provém da existência e da função extremamente específica, em nossas condições presentes, dessa divisão do trabalho "dada pela natureza", cuja supressão foi designada por Marx como uma das finalidades fundamentais da sociedade comunista. Apesar da abolição da propriedade privada e da espoliação, no presente nível do desenvolvimento técnico e das correspondentes relações de produção (cf. o princípio do interesse material), a divisão entre o trabalho intelectual, a repartição hierárquica dos diferentes setores de trabalho, ainda caracterizarão por muito tempo nossas condições sociais. A complexa hierarquia dos ramos da divisão do trabalho — hierarquia que se exprime tanto nas rendas quanto nos direitos de decisão, tanto no nível de cultura quanto na possibilidade da atividade criadora, etc. — opera como uma importante força na formação das camadas sociais no seio do socialismo e, apesar da abolição dos privilégios na instrução, as oportunidades "de partida" dos indivíduos saídos de camadas diversas não são iguais; seu lugar no sistema da divisão do trabalho determina não somente sua própria esfera de interesse, mas também suas próprias faculdades, inteiramente independentes deles, que se manifestam como "naturais" (o nível da situação material e cultural da família, etc.). A esse respeito, devemos enfrentar toda uma série de problemas teóricos e práticos: primeiramente, o estudo da estrutura das camadas estabelecidas sobre as condições da distribuição do trabalho e do caráter dos mecanismos sociais que assegurem a solução ótima e mais harmoniosa dos antagonismos de interesses eventuais que aí se enraízam; em seguida, o conflito das determinações sociais, dando uma forma objetiva, objetivada, à estrutura das camadas e conservando-a, mas com aspiração a uma sociedade móvel ao máximo; quer dizer, o problema prático da instauração dos mecanismos

e instituições que assegurem a gradual solução desse conflito; etc.

2. A segunda série de problemas provém de um outro aspecto da divisão do trabalho. É notório que Marx, assim como Lênin, supunham que as diferenças entre divisão do trabalho na sociedade e na empresa cessariam no mundo comunista, cujos princípios se estenderiam ao conjunto da sociedade ("toda sociedade não será senão uma única fábrica"). Mas, no âmago de nossa economia contemporânea, o que é inevitável, são unidades econômicas relativamente autônomas que operam; e, sobre essa base, reproduzem-se constantemente — como elementos do movimento — a separação e o conflito dos interesses da sociedade global com os da empresa, assim como — por intermédio dessa — com os interesses individuais. A forma dinâmica dessas contradições é condicionada pelas relações mercantis e monetárias, ou melhor, pela sua relação concreta (de harmonia e interdependência) com a planificação da economia nacional. Tanto no que se refere ao enfoque teórico desse problema quanto no que tange à solução prática conveniente, a reforma do mecanismo da economia representa um grande passo adiante. Seria diminuir seriamente sua importância interpretar e apreciar essa reforma unicamente como medida visando a um sistema e um mecanismo aperfeiçoados de direção dos negócios econômicos. É a partir da perspectiva da evolução histórica das relações de propriedade socialista que devemos considerá-la. Precisamente em seus *Manuscritos* parisienses de 1844, Marx assinala com cuidado particular que a abolição "negativa" da propriedade privada, aplicada durante a ação revolucionária de expropriação, ainda não significa sua abolição "positiva" e, conseqüentemente, a criação de relações comunistas de propriedade. Essas relações só poderão existir numa etapa longínqua, englobando todo um período histórico da evolução. Nesse sentido, a reforma do mecanismo da economia é uma parte, um elemento desse processo de transformação das relações de propriedade socialista; por isso, os problemas abordados por ela, e, num plano mais restrito, os econômicos, não podem ser separados, em princípio, da decisiva questão da democracia econômica e na empresa.

3. Devido à separação e à oposição temporárias entre interesses gerais, particularistas e individuais, de que já falamos acima, a representação do interesse geral no seio da

sociedade socialista encarna-se ainda e de maneira inelutável em um mecanismo separado, o Estado, que, em tais condições, permanece não somente aquele que efetua a administração dos objetos, mas, numa proporção determinada, também a administração dos homens. É aí que se enraíza o problema daquela burocracia que se afirma em condições propriamente socialistas. Minha opinião é que, nesse ponto, devemos operar vim retorno até a posição tomada por Lênin: em vez de considerar a burocracia como o "erro" de alguns indivíduos (o que sugere um programa utópico, o da sua liquidação imediata), é necessário procurar as formas institucionais e de organização que permitam a luta constante e mais eficaz contra as excrescências burocráticas que vemos se desenvolverem permanentemente em nossas sociedades. Sob sua forma mais geral, esse problema se confunde com aquele dos mecanismos sociais que vinculem a necessidade (real precisamente em nossa época) de uma direção social e política centralizada, até certo ponto isolada e fundada sobre a coerção, com a reivindicação da democracia de conteúdo socialista.

4. Enfim, temos esse problema de que falamos nas páginas precedentes: o da alienação no domínio da teoria. Demonstramos recentemente como alguns elementos do próprio marxismo se tornaram ideológicos (no sentido marxiano) e sofreram uma deformação no quadro de uma situação histórica determinada. A esse respeito, surge uma série de questões, igualmente importantes, tanto teórico-abstratas (por exemplo, a redação de uma história verdadeiramente crítica do marxismo), quanto de importância expressamente prática (relação entre teoria e prática, entre ideologia e política em condições socialistas, etc.).

Com esse único exemplo relativo ao problema da alienação, quisemos tornar claro qual o alcance metodológico fundamental que possuem, na situação presente das ciências sociais, esses princípios e concepções filosóficas muito gerais, que encontram seu desenvolvimento mais detalhado e explicitado justamente nas obras de juventude de Marx. Atualmente, a importância desses escritos acresce-se ainda mais, graças a uma circunstância que não poderíamos negligenciar e que é necessário evocar brevemente.

No momento em que, com a liquidação de algumas conseqüências do "culto da personalidade", a tarefa da luta contra o dogmatismo passou conscientemente para o primeiro plano do trabalho teórico, foi inevitavelmente seu aspecto mais chocante e doloroso que captou maior atenção: torna-se indispensável analisar os problemas e os fenômenos novos, frutos da evolução social e científica, que foram até então totalmente esquecidos. Não poderíamos negar que, tanto do ponto de vista prático quanto do teórico, é essa a tarefa principal. Entretanto, ela não pode ser levada a bom termo com o aparato conceituai e os métodos empobrecidos, vulgarizados e desfigurados que o dogmatismo nos legou. A fim de que possamos resolver essa tarefa, a fim de que o esclarecimento dos fenômenos novos da sociedade seja não somente "moderno", mas também marxista, é necessário que utilizemos o método representado pela concepção marxiana da sociedade e da história, em sua riqueza e complexidade originais e integrais. Sem isso, ficaremos presos novamente a categorias vazias de sentido, que aplicaremos formalmente aos fenômenos que deverão ser analisados, sem penetrarmos verdadeiramente em suas concatenações efetivas; ou então (e esses dois fenômenos opostos são estreitamente ligados), durante a análise concreta, abandonaremos, em substância, o emprego da concepção marxista da sociedade. Não há pois outro caminho, senão o de analisar objetiva e minuciosamente os resultados mais importantes do marxismo nas ciências sociais, e antes de mais nada as obras dos clássicos, e de romper deliberadamente com a tradição que não deseja apreender, nessas obras, senão o que casualmente figura nos manuais em circulação. Desse modo, atualmente, o estudo histórico do marxismo, inclusive de sua filosofia, assume um significado que não é apenas acadêmico ou somente prático. Mesmo com relação aos problemas filosóficos básicos, o que tentamos ilustrar há pouco demonstra o muito que temos de fazer e assimilar.

O problema do "jovem Marx" faz parte dessa tarefa: é um componente desse conjunto que poderíamos designar, de forma geral, como a cultura marxista das ciências sociais.

Numerosos fenômenos sublinham a atualidade da questão da "cultura marxista". Encontramo-nos em face de questões que já foram abordadas em parte, há algum tempo, por algumas tendências das ciências sociais e filosóficas burguesas. (Para permanecermos no campo da filosofia, mencionemos à guisa de exemplos: a teoria das ciências, a teoria lingüística geral, o exame dos fatores filosóficos da teoria da personalidade). Não poderíamos nos dar ao luxo de não nos preocuparmos com os resultados dessas pesquisas, de não utilizarmos de maneira crítica seus ensinamentos. Simultaneamente, podemos ver como uma situação desse gênero suscita tentativas superficiais — freqüentemente tributárias das variações da moda intelectual — de "completar", num sentido ou no outro, o marxismo, seja com a ajuda de um pouco de positivismo remanejado, seja com a ajuda de um pouco de existencialismo ou de freudismo edulcorados, etc.; na maioria desses casos, deixa-se de perceber e de criticar o fato de que alguns elementos fundamentais da teoria social marxista começam a desaparecer, substituídos por teses contrárias ao conjunto da concepção[16]. Naturalmente, os fatos inéditos, a nova experiência histórica podem tornar pertinentes esse ou aquele complemento, a modificação e até mesmo a revisão radical de uma ou de outra tese ou de algumas noções da teoria. Mas isso não poderia ser feito "às escondidas", apressadamente, sem levar em consideração o conjunto da teoria. Parece que, em nossa época, uma das condições preliminares mais importantes à evolução contínua efetivamente criadora das ciências sociais marxistas é a de traçar um quadro nítido do conteúdo da concepção de Marx sobre a sociedade e sobre a história, em seu sentido original e em toda sua riqueza.

Marx e Engels repetiram sempre que não desejavam dar receitas para a solução dos problemas que o futuro colocaria: as gerações sucessivas deviam ser suficientemente inteligentes para os resolverem por si mesmas. Ora, isso é válido tanto no que se refere às questões práticas quanto às questões teóricas que surgem agora. E nós não podemos tomar emprestado aos clássicos do marxismo a "inteligência". Quanto a

16. Por exemplo: alguns de nossos historiadores da literatura separam nitidamente em suas análises — quando tomam posição contra a utilização da noção de realismo como categoria estética, mesmo que não o façam explicitamente — a análise sociológica e aquela "gnosiológica" (em suas funções de reflexo) das obras artísticas, sem a menor tentativa de examinar, no plano geral, a questão das correlações entre elas e a concepção da metodologia marxista com relação à sua estreita unidade interior.

ser marxista, não obstante a tautologia, isso significa: aplicar em toda sua complexidade o método de analise da realidade social e histórica criado por Marx e Engels. Para isso, é indispensável saber "ler e escrever" como marxistas, a menos que acreditemos, como o personagem de Shakespeare, que isso "provenha de fonte natural"...

DISCUSSÕES E TENDÊNCIAS NA FILOSOFIA MARXISTA

Nos países socialistas, nos últimos quinze anos, o movimento intelectual foi marcado por uma renovação do pensamento marxista. Esse movimento, promissor para o futuro, é inseparável de uma nítida mudança da atmosfera geral e da vida cultural nesses países. No período precedente, o "culto da personalidade", por sua monotonia, havia tornado quase total a despersonalização dos filósofos; em suas discussões, estes se concentravam em condenar o que consideravam de antemão como falso. Atualmente, as discussões centram-se nos campos mais diversos da filosofia marxista, tais como a dialética materialista ou o determinismo histórico, o conceito de alienação ou o problema da existência de uma "antropologia marxista", a função social da arte, etc.

A riqueza das discussões que conhecemos atualmente permite afirmar a existência de tendências diferentes no interior do marxismo? Afirmar a existência dessas correntes não significa que rejeitemos o aparelho conceituai marxista, mas, ao contrário, que reconhecemos sua fecundidade. Essas tendências se delineiam a partir de cada disciplina (estética, lógica, etc.). Em cada uma dessas disciplinas, a abordagem dos problemas se faz segundo caminhos específicos, podendo-se mesmo atingir conclusões opostas. Consideramos que, agora, uma *reconciliação* imediata ou a liquidação de uma determinada corrente não poderia ocorrer sem grande prejuízo para o desenvolvimento do pensamento marxista. Essa tolerância pode se estender a todas as correntes filosóficas? Isto significaria considerar o marxismo como uma disciplina acadêmica, um sistema puramente teórico e não como uma visão do mundo fundamentada sobre uma prática. Antes de afirmarmos a existência de tendências na filosofia marxista, é necessário perguntar se essas tendências já estão mais ou

menos cristalizadas e, no caso de uma resposta afirmativa, é necessário saber se essa situação é normal, antes de determinar a atitude que devemos tomar a seu respeito. Essa atitude deverá levar em conta o desenvolvimento *ótimo* da filosofia, bem como de sua influência social e ideológica. Antes de mais nada, deve-se definir o que entendemos por tendência ou corrente de filosofia marxista. Chamo de tendência às concepções diferentes sobre a tarefa e o "objeto" da filosofia marxista, concepções organizadas sob forma de "programas de pesquisa", que determinam as escolhas e o enfoque dos problemas filosóficos (só se fala de tendência se o programa reflete o ponto de vista de um grupo de filósofos, ou de um filósofo de importância, cujas declarações de intenção foram pelo menos em parte realizadas).

Uma vez colocada essa definição, podemos afirmar a existência de tendências, mesmo se nos limitarmos à Europa do Leste. Por falta de um conhecimento exaustivo dos textos relativos a nosso problema, não apresentaremos um esquema completo das diversas tendências, mas forneceremos somente algumas indicações relativas a correntes que nos são próximas.

A mais significativa dessas tendências — por sua difusão e sua influência — é a tendência chamada "extensional" (só damos aqui uma nomenclatura indicativa, da qual cada termo necessita ser explicado mais longamente). Essa tendência encontra sua origem em Engels e em Lênin, mais particularmente no *Anti-Duhring* e no *Materialismo e Empiriocriticismo*. Ela é tão bem conhecida que qualquer análise detalhada seria aqui supérflua. Basta lembrar que, para essa tendência, a teoria marxista se aplica ao *conjunto* da realidade, ou seja, à natureza, à sociedade e ao pensamento. A filosofia teria, pois, de sintetizar e generalizar os resultados obtidos isoladamente numa visão do mundo unificada e, conseqüentemente, forneceria a cada disciplina um quadro metodológico renovado. Além disso, segundo essa mesma tendência, a filosofia marxista permitiria o surgimento de uma nova disciplina fundamental, o materialismo histórico, que estudaria as leis de evolução mais gerais da sociedade.

Essa teoria, amplamente difundida e freqüentemente confundida com a filosofia marxista, merece ter examinadas as condições de seu aparecimento. Ela ganhou sua máxima importância a partir dos anos 30 (apesar de ser anterior a essa época).

Freqüentemente, ignoramos que a própria idéia de *filosofia marxista* é uma idéia recente. Para os teóricos da Segunda Internacional, ela parecia estranha ou mesmo paradoxal. O marxismo não era para eles uma filosofia, mas uma ciência *positiva,* carente de qualquer julgamento de valor ou de qualquer tomada de posição ideológica, uma ciência que descrevia e explicava o processo necessário que *uma* formação social determinada segue desde seu nascimento até o seu desaparecimento, trate-se do capitalismo ou de qualquer outra forma social. Segundo alguns teóricos da social-democracia alemã (Mehring, por exemplo), o marxismo colocou um fim definitivo à filosofia, considerada como fantasmagoria especulativa. Para outros, a teoria social do marxismo devia ser completada por uma ética ou uma filosofia especulativa (por exemplo, Bernstein, Max Adler e Kautsky). Essas divergências filosóficas foram negligenciadas durante muito tempo, por serem consideradas como questões privadas.

A afirmação de uma filosofia marxista não era evidente: implicava na afirmação da universalidade teórica do marxismo e se opunha, nesse ponto, tanto ao oportunismo da Segunda Internacional quanto às ideologias burguesas. A adoção dessa expressão pelos revolucionários russos, como Lênin e, em parte, Plekhânov, não era devida ao acaso, como não o era sua adoção pelo movimento operário internacional sob a influência da Revolução de Outubro. O seu aparecimento era importante, pois essa perspectiva devia permitir a criação da *hegemonia cultural do proletariado* (segundo a expressão de Gramsci), sem a qual o socialismo não podia ser construído.

Nos anos vinte surgiu, entre outras, uma corrente da filosofia marxista representada por Gramsci, Lukács e K. Korsch, os quais, independentemente uns dos outros, retomaram os textos de Marx a fim de rejeitar a interpretação dada pela Segunda Internacional. Todos os três afirmaram o caráter filosófico da teoria marxista da sociedade e da história e insistiram na diferença radical que existia entre os princípios dessa teoria e os das ciências da natureza. A filosofia marxista foi duplamente confirmada como *filosofia da praxis:* primeiramente, o homem é definido nela como *criando-se na e pela sua própria atividade,* enquanto a história aparece como atividade prático-revolucionária das classes existentes; leis gerais abstratas, portanto, não podiam permitir a

descrição do movimento da história. Em segundo lugar, a filosofia — enquanto filosofia da praxis — se tornava a formulação consciente das possibilidades das lutas sociais e constituía assim um fator ativo na luta revolucionária do proletariado.

Certamente, os partidários dessa corrente não forneceram sempre respostas satisfatórias aos problemas que suscitavam; as relações entre fenômenos objetivos e atividade humana, em particular, causaram-lhes as maiores dificuldades, o que os conduziu, principalmente Lukács e Korsch, a darem respostas evasivas ou mesmo totalmente idealistas[1]. Apesar das críticas que lhe foram formuladas, a fecundidade dessa corrente permanece inegável e, em particular, sua concepção da filosofia marxista é amplamente retomada em nossos dias.

1. *A Teoria "Extensional" e as Correntes Opostas a Ela*

A. A tendência extensional

Desde os anos trinta, a corrente que acabamos de citar foi afastada durante um logo período e substituída pela tendência "extensional". Apesar de ter sido vulgarizada e ao mesmo tempo deformada na brochura *Materialismo dialético e histórico,* escrita por Stalin, sua origem é muito anterior. Surgiu na União Soviética entre os anos vinte e trinta, quando do debate relativo à filosofia no quadro do *Proletkult* (Ientchmen, Minin), o qual foi seguido pela polêmica entre "mecanicistas" (Stepanov, Timiriasev, Variache) e "dialéticos" (Deborin, Luppol, Karaiev). Com Deborin e seu grupo, os fundamentos dessa tendência começaram a aparecer com nitidez; mas, uma vez esse grupo afastado da vida filosófica (1931), suas concepções sobreviveram com modificações parciais, em manuais ou artigos atualmente esquecidos. A forma staliniana foi a última expressão dessa corrente.

Sob a forma que lhe deu Stalin, esta tendência rejeita categoricamente a interpretação a-filosófica do marxismo reclamada pela Segunda Internacional. Entretanto, o estudo da sociedade devia ser feito a partir da concepção "extensional", retomada e mesmo aprofundada. Para Stalin, como para os teóricos da Segunda Internacional, a explicação materialista da história deve ter por base a descoberta de leis do desenvolvimento histórico semelhante às leis das ciências da natureza. Segundo um dos últimos escritos de Stalin, os homens poderiam apenas criar condições favoráveis ao desenrolar dos fenômenos previstos por essas leis, mas sem nunca conseguir transformá-las ou anulá-las. O caráter filosófico da teoria marxista proviria da comum origem das leis das ciências da natureza e daquelas das ciências sociais. Essa origem se encontraria nas leis mais universais da realidade, formuladas pelo materialismo dialético. O materialismo histórico seria apenas sua "aplicação", sua "extensão".

Qualquer que seja nossa opinião sob o que precede, somos obrigados a reconhecer que é sob essa forma que o marxismo foi mais maciçamente difundido, aplicado nas ciências. Se essa concepção permitiu atingirmos resultados metodológicos verdadeiros, resta examinar o papel ideológico que ela desempenhou e que é agora amplamente denunciado.

Ela serviu de justificação *post festum* a decisões autoritárias, de racionalização ideológica da política em curso, e foi utilizada como cobertura teórica para medidas administrativas, a fim de agir sobre o desenvolvimento de um certo número de disciplinas científicas. Essas utilizações reagiram sobre o próprio conteúdo da concepção adotada. Tudo isso contribuiu para a *liquidação* da atividade filosófica dessa época, cujas obras são consideradas hoje como logicamente contestáveis, equivocadas e entremeadas de categorias ou afirmações mal fundamentadas. A filosofia foi reduzida à propaganda em proveito de um único homem e, desde então, seu empobrecimento tornou impossível qualquer debate com a filosofia burguesa.

Tudo isso é atualmente bastante conhecido; as críticas efetuadas pela filosofia marxista, durante esses últimos anos, condenaram a produção filosófica dessa época, o que permite considerar a partir de uma nova perspectiva a concepção "extensional" sob sua forma inicial. Esse debate permanece atual e apresenta o interesse de não negligenciar a contribuição

1. O próprio Lukács o sublinha muito nitidamente, num estudo crítico que fez sobre sua obra dessa época. [Cf. o prefácio que escreveu em 1967 para a nova edição de *História e Consciência de Classe;* ed. esp., Barcelona — México, 1969, pp. IX-XLI — N. do T.]

inegável representada pela interpretação "extensional" do marxismo.[2]

As críticas feitas à filosofia da época stalinista, se bem bem que divergentes em diversos pontos, concordam entretanto num ponto que, de minha parte, também aceito: as leis mais gerais próprias às disciplinas particulares (por exemplo, à física) não pertencem à filosofia. Além disso, a filosofia marxista deu origem a disciplinas diversificadas (ética, estética, teoria do conhecimento, etc.) fenômeno que escapa à concepção "extensional", assim como o caráter filosófico do materialismo histórico. Os debates ocorridos depois dos anos cinqüenta insistiram sobre o *antropocentrismo* dos problemas filosóficos e, recorrendo a Marx, tenderam a mostrar que um problema é filosoficamente relevante não do ponto de vista de sua *generalidade,* mas por sua influência real ou virtual sobre a formação de uma conduta social consciente e racional. Esta característica, situando-nos de antemão na historicidade, impede toda delimitação definitiva, "extensional" ou não, do *objeto* da filosofia.

A filosofia marxista, portanto, pode ser definida como visão do mundo concernente a um movimento histórico orientado para uma transformação radical da sociedade. A teoria segundo a qual "as leis mais gerais da realidade" são aplicáveis à sociedade é compatível com essa definição? A corrente representada por Stalin teria respondido um *sim* categórico; foi isso, aliás o que ela tentou aplicar. Como conciliar essas tentativas de aplicação com a concepção marxista de uma história concebida como investigação da prática real dos homens que atuam em condições determinadas?

Embora recusemos deduzir as condutas sociais das leis mais "gerais", será certo dizer que essas leis guardam o caráter *ideológico* que lhe é censurado?

A literatura filosófica *clássica* contém um certo número de conceitos gerais (universidade, interconexão, interação dos fenômenos), os quais, embora incontestavelmente verdadeiros, permaneceram estranhos tanto às preocupações atuais da ciência quanto à prática social. Se essas teses tive-

2. Ele permite um retorno crítico às concepções de Engels e de Lênin. É evidente que todas as tendências examinadas aqui representam interpretações diferentes a partir dos textos clássicos, sobre os quais não podemos verdadeiramente nos deter nesse artigo.

ram, na época em que apareceram, uma função a preencher, elas são agora triviais e marginais. No que concerne aos conceitos de contradição dialética, negação, etc., a questão é diferente. Marx aplicava-os principalmente aos campos relativos à sociedade; sua extensão aos fenômenos naturais (em princípio iniciada por Engels) não foi efetuada talvez com todas as precauções necessárias, razão pela qual um certo número de conceitos mal definidos sofreu uma utilização equívoca. Depois dessas tentativas infelizes, podemos perguntar se a utilização dessas categorias num contexto estritamente universal não ocasionou a perda de seu conteúdo mais essencial e mais específico. Com efeito, podemos perguntar se a categoria de contradição se aplica adequadamente à descrição de partículas atômicas e às questões relativas à hereditariedade, bem como podemos perguntar sobre a legitimidade da expressão lógica "luta dos contrários", que pode aparecer como muito metafórica.

Se continuarmos no quadro da filosofia "extensional", parece difícil a possibilidade de nos opormos realmente às formas tradicionais da filosofia; talvez formemos apenas uma imagem do mundo de inspiração naturalista, que resume os resultados científicos já adquiridos, mas que é indiferente aos problemas novos encontrados pelas ciências e é desprovida de qualquer interesse metodológico.

Já vimos que, se as críticas à filosofia da época staliniana compartilham o ponto de vista que acabamos de examinar, elas nem por isso deixam de se chocar diante de outras questões. Se todos consideram que é impossível fixar antecipadamente o *objeto* da filosofia e concordam sobre a *junção* social e cultural que ela deve preencher, a visão que têm dessas questões difere suficientemente para dar origem a "estilos filosóficos" diferentes, senão contraditórios.

B. A corrente "cientificista"

Um dos pólos dessa concepção é representado pela corrente "cientificista", segundo a qual a importância deve ser dada à função metodológica da filosofia, principalmente no que concerne às ciências naturais e empíricas.

Em que essa corrente se distingue da tendência "extensional"? Na perspectiva "cientificista", a função metodológica é vista sob um duplo aspecto: análise lógico-metodoló-

gica dos processos ideais e dos métodos, por um lado; e esclarecimento crítico dos limites de sua aplicabilidade, graças ao exame da história de sua formação e de suas conexões mútuas, por outro.

Essa corrente, além disso, privilegia a investigação dos problemas ontológicos devido a seu valor heurístico:

a) A problemática da ontologia não é delimitada de uma vez por todas, mas depende do estado da ciência: com o desenvolvimento da ciência, alguns problemas filosóficos desaparecem para dar lugar a novas questões.

b) Os sistemas filosóficos não são *generalizações* de teorias científicas, mas sim programas, previsões, "idéias reguladoras".

c) O interesse científico de uma ontologia não reside em seu nível de generalidade, mas em suas intervenções frutíferas e concretas durante o debate científico.

Segundo essa corrente, o marxismo é uma ontologia que renova as problemáticas de materialismo, determinismo, síntese dos enfoques dinâmicos e dos enfoques estruturais, etc[3].

Sob o termo de "cientificista", agrupam-se marxistas poloneses (H. Eilstein, St. Amsterdamski, W. Meibaum, Z. Augustynek, etc.), cuja influência parece ter penetrado em alguns círculos de jovens filósofos soviéticos. Se até agora a importância foi posta sobre a reflexão relativa às ciências da natureza e à ontologia, a teoria social está cada vez mais na ordem do dia entre os "cientificistas".

C. A tendência chamada "ideologia-crítica"

Esta tendência tem como ponto de partida a crítica marxiana das ideologias e declara que, em princípio, a filosofia é uma *visão do mundo* que influencia as relações práticas com a realidade. Essas relações não são puramente técnicas, mas supõem um sistema de *valores*. Nessa perspectiva, a autonomia da filosofia seria apenas aparente; sua forma tradicional consistiria em atribuir valor universal a instituições e condutas impostas pela ordem social existente. Nesse sentido,

3. Para uma exposição mais detalhada dessa tendência, ver H. Eilstein, "Hipóteses ontológicas e orientação ontológica", in *Teoria i doswiadczenie,* Varsóvia, 1966; e St. Amsterdamski, *Monografia sobre Engels,* Varsóvia, 1965.

a filosofia seria uma *ideologia* completada na *falsa consciência,* visando a apagar as contradições resultantes das necessidades exprimidas pelas classes antagônicas. Essa perspectiva, quando é estendida às ciências da natureza, define essas últimas como sendo o reflexo e expressão de necessidades técnicas que aparecem na relação técnico-prática do homem com a natureza.

Num semelhante quadro teórico, deve-se ainda mostrar como a perspectiva marxista pode, por sua vez, estar isenta de qualquer ideologia. A resposta é fornecida pela própria definição que damos da teoria marxista enquanto *atividade crítica contínua das ideologias, sobre a base de suas raízes históricas,* à qual se acrescenta uma análise do papel das ideologias na vida social durante a história.

É assim que a filosofia pode preencher uma dupla função, "crítica" e "sintética". Os representantes dessa corrente, poloneses na maior parte (L. Kolakowski, B. Baczko, Z. Bauman, K. Romain, etc.), efetuaram seus primeiros trabalhos sobre a história da filosofia e o estudo do conhecimento. Essa corrente é igualmente representada pelos tchecos e iugoslavos, que introduziram algumas variantes nos sistemas que acabamos de expor[4].

D. A corrente chamada "ontologia social"

Representada por Lukács, essa corrente está relacionada com os debates dos anos vinte[5]. Afirma, em primeiro lugar, que a revolução filosófica efetuada por Marx é principalmente uma reinterpretação das relações do homem com a realidade capaz de superar as antigas contradições da filosofia tradicional, tais como as relações suieito-objeto, causalidade-teleologia ou necessidade-liberdade. Segundo Marx, a relação primei-

4. L. Kolakowski, *De que vivem os filósofos?;* B. Baczko, *O marxismo atual e os horizontes da filosofia.*

5. Já que essa perspectiva concorda com minhas convicções, a exposição que dela farei corresponderá à minha formulação pessoal. Sobre esse mesmo tema, cf. as exposições de Georg Lukács contidas em *Gespräche mit Lukács,* Hamburgo, 1967 [ed. bras.: *Conversando com Lukács,* ed. Paz e Terra, 1969]; M. Vajda. "Imagem objetiva da natureza e práxis social", in *Magyar Filosofia Szemle,* 1967; A. Heller, "Die Stellung der Ethik in Marxismus", in *Praxis,* 1967 [ed. bras.: in *O Cotidiano e a História,* ed. Paz e Terra, 1972],

ra do homem com a realidade é o *trabalho,* que transforma as faculdades, necessidades e finalidades subjetivas em produtos disponíveis para os outros. Esse processo de objetivação passa pelo conhecimento do movimento real da natureza. O trabalho é a unidade dialética sempre renovada da objetivação e da apropriação: apropriação consciente do movimento real da natureza e objetivação no produto do trabalho. Esse é o fundamento da vida social; e a história nada mais é do que o desenrolar dessa atividade cada vez mais ampla e complexa, da qual o homem é ao mesmo tempo a origem e o resultado. Marx fala, a esse respeito, de "retrocesso dos limites naturais", durante o qual as faculdades e necessidades assumem um caráter cada vez mais social. O desdobramento dessa atividade se faz mediante condições determinadas: forças produtivas, relações de produção, idéias, herança do passado, etc. Isso implica na existência de uma limitação das possibilidades, mais ou menos estreita segundo a época. As escolhas que efetuamos entre essas possibilidades dependem de uma infinidade de fatores e podem ser conscientes ou inconscientes. O homem é um "ser que responde", como escreve Lukács, podendo transformar conscientemente as tendências espontâneas e contraditórias.

A instauração de uma sociedade comunista será, nessa perspectiva, a criação de condições objetivas nas quais a humanidade possa vir a dominar os processos de autocriação e autoformação. A filosofia torna-se então uma das formas espirituais nas quais a humanidade "leva a termo seus próprios conflitos" (Marx); ela nada mais é do que uma recapitulação sempre renovada dos "resultados mais gerais [...] que podemos abstrair do exame do desenvolvimento histórico do homem".[6]

Se as ciências sociais marxistas caracterizam-se por seu fim, ou seja, ajudar e preparar a transformação revolucionário-comunista da sociedade pela análise das condições existentes, torna-se então impossível distingui-las nitidamente da filosofia. Essa comunidade de perspectiva não significa uma identidade absoluta entre as abordagens; suas diferenças re-

6. "Eine Zusammenfassung [...] der allgemeinsten Resultate [...], die sich aus der Betrachtung der historischen Entwicklung der Menschen abstrahieren lassen": Marx-Engels, *Werke,* Bd. 3 Berlin, 1958, p. 271.

ferem-se não ao objeto de ambas, mas ao nível de abstração escolhido e às categorias e aos métodos de pesquisa empregados. Segue-se que uma pressupõe sempre a outra: uma filosofia separada da investigação empírica e da praxis real torna-se uma coleção de esquemas vazios e uma *falsa consciência;* mas, por outro lado, as disciplinas especializadas não podem se desenvolver fora de um *quadro filosófico,* que lhes permita levar em consideração as escolhas implícitas nas perguntas que fazem à realidade. As pesquisas parciais supõem valores, pontos de vista sobre a realidade social estudada, os quais podem ser conscientes ou não. Nesse nível, o papel da filosofia não é o de retocar os fatos, mas o de escolher e questionar dentro de uma perspectiva socialista conscientemente aceita.

O que acabamos de dizer não se aplica às relações entre filosofia e ciência da natureza. A ontologia social não nega a existência de uma realidade cognoscível, objetiva e independente do homem; mas tenta precisamente formar uma imagem *desantropomorfizada* dessa realidade natural. O objeto das ciências da natureza é uma realidade que deve ser conhecida, mas não modificada ou criada. Em conseqüência, as ciências naturais distinguem-se da filosofia, ao mesmo tempo, por seu objeto e por seu ponto de vista. Esses objetos científicos diferentes não implicam absolutamente na ausência de qualquer relação entre as disciplinas que os estudam: por seu lado, a filosofia considera o homem como um ser material prático, cuja tarefa é fazer "retroceder os limites naturais"; nesse sentido, a relação cognitiva homem-natureza interessa a ela. Além disso, a atividade científica interessa ao filósofo enquanto atividade social; e a filosofia põe em evidência o caráter histórico do saber. Essa interação não significa que a filosofia possa resolver os problemas que se colocam às ciências da natureza; entretanto, sem se limitar a fornecer a essas ciências os instrumentos lógico-metodológicos necessários, a filosofia *recoloca-os* numa cultura humana unificada, onde o homem é considerado ao mesmo tempo como criador de produtos culturais e como criador de si mesmo.

2. Significação dessas tendências e atitudes a adotar a seu respeito

Depois dessa breve exposição de algumas das tendências da filosofia marxista nos países socialistas, temos de reconhe-

cer sua existência. Essa existência é um fato tão certo quanto o foi a resistência húngara e a que conheceram outros países.

Perguntaremos agora se a existência dessas tendências deve ser considerada como normal; depois, examinaremos suas repercussões, antes de definirmos a atitude que convém adotar a seu respeito.

A. Devemos considerar essas tendências como um fenômeno?

De certa maneira, já podemos responder afirmativamente. Com efeito, podemos pensar que estamos diante de confrontações entre sistemas teóricos diferentes, elaborados a partir dos fundamentos do marxismo. Essas confrontações, na medida em que fazem intervir objetos e pontos de vista novos, só podem contribuir para a ampliação da teoria inicial. Embora seja real, essa explicação muito geral não pode nos satisfazer plenamente. Com efeito, ela supõe uma *complementaridade* entre as diversas correntes, a qual não apenas não existe, mas ainda dá lugar a contradições que devem ser explicitadas. Essa explicitação é tanto mais necessária quanto as contradições se relacionam com os temas mais fundamentais. Certamente, é impossível não desejar uma unificação dos pontos de vista no que concerne principalmente aos temas fundamentais; mas essa unificação, ao que parece, talvez seja apenas uma perspectiva a longo prazo, e o caminho para atingi-la deve passar pela confrontação de pontos de vista opostos.

Numa perspectiva histórica, essas oposições parecem legítimas senão necessárias. Elas exprimem um movimento filosófico que vai de uma análise da realidade a um retorno crítico ao sistema inicial e à sua transformação. Essa transformação não pode ser contínua, progressiva, principalmente na filosofia marxista, que coloca a *história real* no centro de suas preocupações. A filosofia é atualmente confrontada com questões totalmente novas, ignoradas nos anos vinte. Portanto, é bastante compreensível que esse processo de descoberta se faça através de formações teóricas divergentes ou contraditórias. Ao contrário, o que é extraordinário, na situação atual, é o nascimento dessas discussões, depois de um tão grande período de estagnação teórica. Foi necessário ultrapassar essa estagnação, mas também o "dogmatismo" e as deformações que os princípios fundamentais do marxismo sofreram no passado.

A análise desse período de estagnação leva-nos, de imediato, a um reexame do marxismo original, *autêntico.* Se esse último ponto é objeto de divergências profundas, ele permite ao menos recolocar a questão da continuidade histórica da teoria: seria suficiente, para renovar o marxismo, incorporar a ele as correntes filosóficas em voga?

B. Repercussões possíveis da existência dessas tendências

Podemos reafirmar que a existência dessas correntes é, ao mesmo tempo, compreensível, sadia e sinal do valor ainda atual da teoria-mãe. Mas o marxismo não é um simples sistema teórico: é também uma teoria da transformação social: a ideologia de um movimento histórico-social determinado. A partir daí, é possível pensar que tais divergências teóricas apresentam o risco de ameaçar a unidade prático-política desejada por Marx, tornando impossível qualquer ação combinada e talvez qualquer luta revolucionária? Dessa maneira, não estaríamos favorecendo a penetração das ideologias burguesas no movimento operário? O marxismo torna-se, por sua vez, uma "filosofia sem fronteira"? Todas essas questões, que parecem militar em favor de uma reconciliação rápida das divergências teóricas, servem de fato como justificação à tomada de posição que aceita as *discussões,* mas recusa as *tendências.* De nosso lado, diremos que os problemas enumerados acima são problemas reais que o filósofo não pode negligenciar, sob pena de perder o contato com a prática política e com os movimentos sociais reais. É necessário acrescentar que a cristalização dessas tendências é talvez reveladora de fatores novos desconhecidos na época de Marx, que deveriam ser levados em consideração.

Se os perigos evocados não devem ser subestimados, a supressão autoritária das tendências poderia, por sua vez, trazer graves conseqüências. Além disso, a confrontação atual apresenta vantagens que não se deve negligenciar.

C. Que atitude adotar em face dessa situação?

Primeiramente, parece que uma *delimitação* clara do debate, uma definição profunda dos pontos fundamentais, poderia evitar os riscos mais imediatos. É esse um empreendimento que deve ser considerado como prioritário, mesmo

que não possa ser resolvido imediatamente. Um certo número de princípios deve ser admitido pelo filósofo, se ele não quer se desligar da realidade e não mais merecer o qualificativo de marxista:

a) Toda filosofia é um sistema de idéias e não uma coleção de teoremas.

b) Uma lista de princípios não é suficiente para definir um sistema filosófico; também devemos levar em consideração a interpretação e o conteúdo real desses princípios, se quisermos criar uma barreira eficaz à penetração das idéias burguesas.

Já que tal perspectiva ainda não se realizou, poderíamos optar por uma das tendências em curso, se bem que a discussão a seu respeito ainda não se tenha concluído. Dado que o único critério de escolha é a referência aos textos clássicos, essa decisão não levaria a pressupor a invulnerabilidade da teoria inicial, considerada então como texto sagrado?

Poderíamos também aceitar a opinião da *maioria,* mas esse critério é incorreto em matéria científica; com efeito, encontramo-nos num período em que o conservadorismo é ainda suficientemente forte para impor amplamente sua própria ideologia.

Há uma terceira possibilidade: admitir a idéia de um compromisso, capaz de manter simultaneamente as principais tendências com exclusão de todas as outras. O risco de caminhar dessa maneira para uma "filosofia sem fronteiras" parece pouco convincente, a não ser que se admita a idéia ingênua de que os limites do marxismo foram fixados de uma vez por todas. Se, em troca, afirmamos o caráter sempre criativo do marxismo, admitimos ao mesmo tempo a transformação contínua do quadro que ele propõe. Essa afirmação se apoia, além disso, na concepção do marxismo como *movimento social* e na tradição histórica que lhe é própria.

3. *Do Dogmatismo ao Marxismo Vivo*

Não são especulações teóricas que permitem decidir a validade dos debates; o único critério verdadeiro é histórico: um mesmo problema prático pode originar tendências divergentes, entre as quais somente a evolução histórica permitirá decidir. É devido a isso que preferimos falar de *confrontação*

entre as tendências, mais do que de sua *existência.*. A simples coexistência de tais tendências estratificadas, isoladas, significaria o começo de uma desintegração da teoria marxista; somente a discussão entre essas tendências e sua confrontação contínua com a praxis permitirão evitar esse perigo. É também essa a única condição de que as fronteiras entre as tendências do marxismo e as filosofias burguesas venham a ser claramente elucidadas e que possamos assim esperar uma futura síntese marxista.

Frente à objeção que pretendia que essas discussões favorecem a penetração do pensamento burguês, podemos responder com o marxista iugoslavo Gajo Petrovic: "Por que um marxismo vivo seria menos eficaz que um marxismo morto?" Esse argumento, convincente por si mesmo, encontra-se ademais confirmado pela experiência: já ocorreram confrontações com representantes de correntes filosóficas burguesas, durante as quais o exame de problemas particulares levava ao confronto de perspectivas mais gerais. Assim, através do tema da alienação, o debate se dirigia para uma confrontação entre o marxismo, por um lado, e o existencialismo, por outro. Outro exemplo: embora uma crítica marxista do estruturalismo ainda se faça esperar, podemos desde agora prever que ela versará sobre o tema do determinismo histórico.

O perigo que a filosofia marxista corre atualmente parece-nos ser menos a penetração de filosofias burguesas do que o reaparecimento do dogmatismo staliniano, "modernizado" pela introdução de alguns elementos freudianos, ou da ética existencialista, ou ainda pela junção de uma epistemologia neopositivista. A assimilação de elementos estranhos pode ser explicada pelo atraso que o período "dogmático" acarretou; mas, em nenhum caso, o conjunto heterogêneo assim constituído permitirá recuperar esse atraso. Com efeito, uma epistemologia marxista não pode ser obtida pela introdução de teses neopositivistas, mas deve passar pelo estudo das relações entre a ciência e as condições históricas de seu desenvolvimento. É necessário observar, a esse respeito, a atitude paradoxal dos defensores da concepção "extensional", que, ao mesmo tempo, recusam qualquer discussão relativa a seu ponto de vista e introduzem, a título de "complemento", elementos tomados de empréstimo à filosofia burguesa. Esse fenômeno não pode se explicar por atitudes individuais; revela, ao contrário, a incapacidade da corrente "tradicional" em encontrar res-

postas para os problemas novos: ela se vê obrigada a tais empréstimos para mascarar essa incapacidade.

Durante a última década, ocorreram numerosas discussões em grupos isolados e sobre pontos muito parciais ou mesmo relativamente secundários[7]. Esse isolamento entre os diferentes núcleos de discussão persiste, mesmo se os temas abordados são cada vez mais amplos; ele impede que os debates sejam encerrados, o que tem como conseqüência o desconhecimento dos efeitos que um desacordo sobre um ponto particular pode ter sobre o conjunto das teorias utilizadas. Em segundo lugar, a coerência insuficiente das tomadas de posição mais gerais deixa o filósofo sem resposta para as questões não estudadas especificamente.

Opor uma teoria conseqüente à teoria tradicional é uma exigência não satisfeita, por causa desse isolamento. Resulta daí uma atmosfera de *incerteza,* que favorece os inimigos da atitude polêmica dentro do marxismo. Para compensar essa incerteza, poderíamos ser tentados a formular soluções de compromisso; mas o "por um lado sim, por outro não" é pouco compatível com a perspectiva filosófica, que não pode ser fundamentada sobre o ecletismo. Essas tentativas de compromisso são ainda mais arriscadas porque, em países socialistas, a única crítica externa que se pode fazer ao marxismo é sua *irrelevância* com relação a certos domínios. Assim, em ciências sociais, tenta-se resolver as dificuldades encontradas através de fórmulas de compromisso que podem originar interpretações muito diversas, o que é totalmente contrário ao desenvolvimento dessas ciências[8].

7. O que entendemos por discussão bem sucedida não é a simples supressão da perspectiva adversa, mas o fim objetivo da discussão pela ausência de contra-argumentos coerentes e fundamentados.

8. A esse respeito, podemos citar o exemplo de discussões ocorridas em vários lugares sobre o problema da dialética. Os temas abordados eram: essência e objeto da "lógica dialética"; a contradição lógica; a "lei" da negação; as relações entre necessidades e contingência, etc. Embora esses temas sejam muito ligados, jamais se havia abordado o tema mais geral que eles supõem: a significação geral da dialética marxista e o lugar que ela ocupa na filosofia marxista. As discussões nunca se concentraram nesse tema principal, o que torna impossível apreciar o alcance geral das discussões em curso e o conteúdo verdadeiro das diferentes posições. Conseqüentemente, nada permite escolher uma das perspectivas expostas para submetê-la a um debate mais amplo, que ultrapasse finalmente um quadro nacional.

Esse isolamento que nos ocupa e que pode conduzir a uma verdadeira "balcanização" de nossa filosofia parece ter como causa objetiva as desigualdades de desenvolvimento nos países socialistas; e deve-se considerar que aquilo que é visto como marxista num país é rejeitado no outro como antimarxista. Essa compartimentalização, de caráter provinciano e nacionalista, ameaça realmente o marxismo.

A passagem da visão monolítica (em aparência, pelo menos) a um renascimento do pensamento marxista segue, pois, um caminho difícil e às vezes contraditório. As dificuldades que acabo de descrever, nas últimas páginas, são apenas doenças infantis desse desenvolvimento e a solução pode provir de um confronto e não de um compromisso. É somente em tais condições que pode se desenvolver, em nossos dias, o projeto de Marx: "Desenvolvemos para o mundo, a partir de seus próprios princípios, princípios novos. Não lhe dizemos: cessa tuas lutas, são tolices, vamos agora ensinar-te as verdadeiras palavras-de-ordem da batalha. Tudo o que fazemos é mostrar-lhe por que luta; e disso ele tomará consciência, ainda que não o queira"[9].

9. Marx-Engels, *Werke,* Bd. 1, 1957, p. 345.

O JOVEM MARX

Na luta pela renovação do pensamento marxista, após décadas de enrijecimento dogmático, particular atenção tem sido consagrada ao reexame crítico dos temas do humanismo e da alienação, tratados com grande ênfase nos escritos do jovem Marx e deixados inteiramente de lado nas formulações teóricas do stalinismo. Logo se cristalizaram, em face desse problema, duas posições unilaterais: por um lado, há os que recusam a herança do jovem Marx como sendo idealista, negando a validade atual dos temas do humanismo e da alienação; por outro, situam-se aqueles que utilizam essa herança para minimizar o valor científico dos escritos da maturidade de Marx, em particular de O Capital.

György Márkus — jovem filósofo húngaro ligado à Escola de Budapeste, formada pelos discípulos mais próximos de Georg Lukács — apresenta uma posição original no interior dessa polêmica. Ele não nega os pontos de ruptura existentes entre as várias etapas do pensamento de Marx; mas indica, ao mesmo tempo, a continuidade essencial que atravessa a trajetória do pensador alemão, continuidade assegurada pelo fato de que Marx sempre analisou as questões da vida e do conhecimento humano a partir de sua vinculação mediatizada com o trabalho em seu sentido econômico.

Inserindo-se no coração de um dos mais fascinantes debates da ciência social contemporânea, o presente livro apresenta ainda um interesse suplementar: tornar mais conhecidas, entre nós, as idéias de Lukács e de sua escola, que formam certamente uma das mais fecundas correntes de pensamento do nosso tempo.

MAIS UM LANÇAMENTO PAZ E TERRA

UMA EDITORA A SERVIÇO DO LIVRO CULTURAL