

# Atividade sensível e gênero humano nos *Manuscritos econômico-filosóficos* de Marx\*

## Sensitive activity and human gender in Marx's Economic-philosophical Manuscripts

Pedro Gomes Barbosa\*\*

**Resumo:** Neste artigo, buscaremos demonstrar que a constatação das determinações gerais do ser social tornou possível a Marx lidar com o problema da negação do homem na atividade estranhada. Indo à raiz do ser social – tanto ao complexo da individualidade quanto ao “complexo de complexos da universalidade social” –, a crítica ontológica da economia política, iniciada nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, permitiu a Marx, por um lado, demonstrar os problemas da produção capitalista – o estranhamento do homem em relação ao objeto que produz, o estranhamento-de-si e da própria atividade, o estranhamento em relação ao gênero autoproduzido, e o estranhamento em relação aos demais –; e, por outro, tornar explícitas as categorias e determinações mais gerais do ser social.

**Palavras-chaves:** Teoria social de Marx; Ontologia do ser social; Alienação e estranhamento; Crítica da economia política.

**Abstract:** In this article we intend to demonstrate that the understanding of the general determinations of social being, made it possible for Marx to deal with the problem of man's denial of estranged activity. Going to the root of social being – both the complex of individuality and the “complex of complexes of social universality” – the ontological critique of political economy, initiated in the *Economic-philosophical Manuscripts*, allowed Marx to demonstrate, on one hand, the problems of capitalist production – the estrangement of man in relation to the object of his production, the estrangement from himself and from his own activity, the estrangement from the self-produced genre, and the estrangement in relation to the others –; and, on the other, to make explicit the more general categories and determinations of social being.

**Keywords:** Marx's social theory; Ontology of social being; Alienation and estrangement; Critique of political economy.

\* O presente artigo é parte da dissertação (Mestrado) intitulada “Ser social e crítica ontológica nos *Manuscritos econômico-filosóficos*: atividade sensível, gênero humano e crítica da economia política em Marx” (Barbosa, 2022). Disponível em: <https://repositorio.ufjf.br/jspui/bitstream/ufjf/14738/1/pedrogomesbarbosa.pdf>.

\*\* Doutorando e mestre em Serviço Social (UFJF), com especialização em Filosofia, Cultura e Sociedade (UFJF). Licenciado em História (UFJF). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1124-3740>

## Introdução

Os *Manuscritos econômico-filosóficos* nos revelam a presença de elementos significativos do pensamento de Marx acerca das categorias mais gerais do ser social. De modo geral, a obra é carregada de considerações que nos permitem pensar sobre aspectos fundamentais que dizem respeito ao homem e sua atividade, a natureza e o mundo social, mas, sobretudo, a obra nos fornece elementos decisivos acerca da relação do indivíduo com o próprio gênero e do modo como se estabeleceu historicamente o estranhamento e a alienação dos indivíduos em relação 1) ao trabalho; 2) à própria atividade e a si mesmos; 3) ao gênero; e 4) aos outros indivíduos. A dificuldade em analisar uma obra dessa complexidade pode ser explicada não apenas pela densidade dos temas tratados por Marx, mas também pela não-sistematização das proposições marxianas, o que é característico em um texto que vai ao encontro do caráter ontológico de sua investigação, constituindo-se em um conjunto de anotações para o próprio estudo de seu autor.

O comentário de Lukács sobre os *Manuscritos econômico-filosóficos* esclarece o sentido deste trabalho: é precisamente nessa obra que as categorias da economia aparecem, pela primeira vez, “como as categorias da produção e reprodução da vida humana, tornando assim possível uma exposição ontológica do ser social sobre bases materialistas” (Lukács, 2018b, p. 284-285). Não se trata, pois, de uma “ontologia marxiana” acabada, já pronta ou sistematizada. Tampouco se trata, é verdade, de uma *antropologia filosófica*, tal qual se verifica nos escritos de Ludwig Feuerbach. No sentido corrente na Filosofia, isto é, como consta no verbete “Antropologia” do *Dicionário de Filosofia*, de Nicola Abbagnano (2007), a *antropologia filosófica* é compreendida como “ciência filosófica”, como “determinação daquilo que o homem *deve ser*, em face do que *é*”. Ainda segundo o verbete, a *antropologia filosófica* é também definida em Humboldt como a busca pelo “ideal da humanidade, a forma incondicionada à qual nenhum indivíduo está completamente adequado, mas que permanece o objetivo a que todos os indivíduos tendem” (Abbagnano, 2007, p. 67-68).<sup>1</sup> Em Marx, toda

<sup>1</sup> A *antropologia filosófica* aqui referida difere e é anterior à antropologia enquanto disciplina específica, produto da modernidade e “relativamente autônoma”, como a antropologia *cultural*, a antropologia *física*, *fisiológica*, *pragmática*, etc. (Abbagnano, 2007, p. 67). Em outro dicionário, organizado por José Ferrater Mora (s.d.), a antropologia *filosófica* levanta a questão pelo o que é o homem e qual o seu destino. Ela busca compreender o ser em sua “essência”. É também a ponte entre a metafísica e as assim chamadas ciências positivas. Sua missão é, pois, “mostrar exatamente como a estrutura fundamental do ser humano” se manifesta nas mais diversas formas de atividade humana. Em suma, a antropologia filosófica concebe o ser dos homens – a sua “essência” – como dotada de existência *a priori*, podendo essa suposta essência ser realizada ou não, ser conhecida ou não pelos indivíduos. Em Marx, por sua vez, não se trata da elucidação dos “traços essenciais” do homem. Ainda que o autor dos *Manuscritos econômico-filosóficos* faça uso diversas vezes da expressão “capacidades essenciais” ao se referir aos homens em sua própria atividade, seu sentido é distinto daquele de uma antropologia filosófica. Como demonstraremos, para Marx, as assim chamadas capacidades ou forças essenciais dos homens são sempre

discussão filosófica referente ao homem é sempre realizada a partir (e também no interior) da busca pela apreensão daquilo que o homem é em uma dada sociabilidade. Assim, é na análise crítica do modo de produção da vida no capitalismo que os traços mais gerais do ser social podem ser expostos, resultando naquilo que podemos chamar de uma “teoria social de Marx”.

Como bem destacado por José Chasin (2009) – que percebeu o mérito da leitura de Lukács acerca dos *Manuscritos econômico-filosóficos* –, em Marx as “categorias econômicas” são elevadas “ao plano filosófico na forma das categorias de produção e reprodução da vida humana” (Chasin, 2009, p. 77).<sup>2</sup> Ainda à guisa de introdução, antecipamos que, em Marx, a gênese das expressões estranhadas do homem deve ser procurada no modo de produção da vida e, portanto, faz-se necessário perscrutar criticamente o terreno da economia política. A crítica da economia política é, pois, decisiva para a compreensão de seu pensamento e, como veremos, os *Manuscritos econômico-filosóficos* comprovam suas novas preocupações.

### **Gênese do ser social: natureza, objetividade/sensibilidade e atividade sensível consciente**

O homem é tanto o ponto de partida quanto o ponto de chegada dos estudos de Marx nos *Manuscritos econômico-filosóficos*. Ao tratar do caráter objetivo e sensível do ser, Marx nos convida a seguinte reflexão: “Imaginemos um ser que não seja ele mesmo objeto e que não tenha um objeto. Um ser desse tipo seria, em primeiro lugar, o único ser: não existiria nenhum ser fora dele; ele existiria isolado e solitário” (Marx, 2010, p. 199). A assertiva resume muito bem o caráter sensível do ser social, e situa na dimensão das relações do homem com o próprio mundo, a “essência” do ser dos homens. Ao tratar da relação do homem com o mundo objetivo com o qual ele se defronta, Marx assinala que “um ser que não é objeto de outro ser supõe, pois, que não exista nenhum ser objetivo”. Isso quer dizer que, na medida em que “tenho um objeto”, que me relaciono com algo que me é exterior, “este objeto” (ou ser) também “tem a mim como objeto”, e é nele que encontro aquilo com o qual me relaciono:

Um ser que não tenha sua natureza fora de si, não é um ser natural, não toma parte na essência da natureza. Um ser que não tem objeto fora de si, não é um ser objetivo. Um ser que não é ele mesmo objeto para um terceiro, não tem nenhum ser para seu objeto, quer dizer, não se comporta de forma objetiva, seu ser não é objetivo. Um ser não-objetivo é um não-ser (Marx, 2010, p. 199).

---

historicamente engendradas pelos próprios homens, produto de sua *atividade sensível consciente*.

<sup>2</sup> Assim, sua crítica da economia política não tem a si mesma como objeto central, isto é, não se trata de uma “crítica pela crítica”. Chasin (2009) nos ajuda no que diz respeito à essa questão: “Em suma, posta em andamento, a crítica ontológica da economia política, ao contrário de reduzir ou unilateralizar, induz e promove a universalização, estendendo o âmbito da análise desde a raiz ao todo da mundaneidade, natural e social, incorporando toda a gama de objetos e relações” (Chasin, 2009, p. 77).

Para Marx, o fato de que o homem seja um ser *sensível – corpóreo, vital, real, dotado de forças* naturais, em suma, um *ser objetivo* – significa que o homem “tem objetos reais, sensíveis, como objeto de seu ser, de sua expressão vital”, de modo que ele “só pode expressar sua vida em objetos reais, sensíveis”. Assim, assinala que “[...] ser objetivo, natural, sensível e ter objeto, natureza e sentido fora de si, como ser objeto, natureza e sentido para um terceiro, são coisas idênticas” (Marx, 2010, p. 198). Marx utiliza a fome como exemplo de que o homem só pode encontrar seu objeto, que satisfaz essa necessidade objetiva e sensível – objeto com o qual se relaciona como ser, como natureza fora de si –, quando ele se coloca diante do mundo, isto é, quando se volta para a objetividade que existe diante dele – tanto como seu produto, sua criação, como mundo *humano*, quanto como mundo natural mesmo<sup>3</sup>:

A fome é uma necessidade natural; necessita, portanto, de uma natureza externa, de um objeto externo para satisfazer-se, para aplacar-se. A fome é a necessidade admitida por meu corpo de um objeto que existe fora dele, indispensável para sua integração e expressão essencial. O sol é objeto da planta, um objeto indispensável para ela, que garante a sua vida, assim como a planta é objeto do sol, como expressão da capacidade vivificadora do sol, como expressão da capacidade essencial objetiva do sol (Marx, 2010, p. 198).

Assim como as demais espécies de animais, o homem também está em contato direto com a natureza orgânica e inorgânica para a sua própria existência.

Considerada por Marx como o “*corpo inorgânico* do homem”, a natureza é algo do qual ele não pode prescindir e com o qual ele “deve ficar em um processo contínuo para não morrer”. De modo imediato, ela “fornece” ao homem os *meios de vida*, tanto no “sentido de que o trabalho não pode *viver* sem os objetos nos quais é realizado”, ou seja, toda atividade depende dos materiais adequados para ser realizada, quanto no sentido mais “estrito”, pois oferece “os meios de subsistência física do próprio *trabalhador*” (Marx, 2010, p. 107). Nesse sentido, a natureza, “*o mundo externo sensível*”, é imprescindível para que o homem crie algo e produza sua própria existência, configurando-se assim no material de seu próprio trabalho, a partir do qual o homem produz.

Ainda que seja o material da atividade do homem, a natureza não se encontra imediatamente adequada para ele, e ela só existe “humanamente” para o homem em sociedade. Assim, o homem confere à natureza uma forma humana que só ele pode fornecer, inclusive

<sup>3</sup> Sobre a necessidade de voltar-se para o mundo no trabalho, José Chasin destaca que esta atividade é compreendida como a “protoforma” do mundo humano dos homens, ou seja, é uma atividade “especificamente humana porque consciente e voltada a um fim” (Chasin, 2009, p. 92). Assim, em última instância, o trabalho corresponde à “prática mesma da fabricação do *homem*, sem prévia ideiação ou *télos* último, mas pelo curso do ‘rico *carecimento* humano’, aquele pelo qual a própria efetivação do homem ‘como necessidade [*Notwendigkeit*] interior, como *falta* (*Not*)’ (Chasin, 2009, p. 92-93). Nesse sentido, o homem precisa voltar a si mesmo para o mundo concreto, objetivo, que existe diante dele, e deve apreender suas conexões e causalidades naturais para colocar em movimento no mundo causalidades postas por ele.

quando essa *humanização* se converte em estranhamento. Diferentemente dos objetos da natureza, os objetos humanos “não são objetos da natureza, tal como estão oferecidos de forma imediata”, e nem o sentido humano, “como existe imediatamente, é objetivo”, ou seja, é “sensibilidade humana, objetividade humana”. Já no manuscrito dedicado a crítica à Hegel, ele assinala que:

O homem é imediatamente um ser natural. Como ser natural e como ser natural vivo, está munido, por uma parte, de capacidades naturais e vitais; é um ser natural ativo; tais capacidades existem nele como predisposições e habilidades, como pulsões. Por outra parte, o homem é, como ser natural, corpóreo, sensível, objetivo, um ser passivo, condicionado e limitado, como o são o animal e a planta, quer dizer, os objetos de suas pulsões existem fora dele, como objetos independentes dele; mas estes objetos são objetos de sua necessidade, indispensáveis, essenciais para a atuação e confirmação de suas capacidades essenciais (Marx, 2010, p. 198).

Ao avançarmos no manuscrito dedicado à crítica da filosofia hegeliana, constatamos que a natureza inorgânica refere-se tanto à ciência quanto as representações artísticas que o homem faz da sua relação com a natureza, referindo-se a tais elementos como “meios de vida espirituais”:

[como] as plantas, os animais, as pedras, o ar, a luz, etc., formam, teoricamente, uma parte da consciência humana, por um lado como objetos das ciências naturais, por outro como objetos da arte – sua natureza inorgânica espiritual, meios de vida espirituais, que ele deve preparar prioritariamente para logo saboreá-los e digeri-los –, também formam praticamente uma parte da vida humana e da atividade humana (Marx, 2010, p. 111).

Portanto, ao tratar tanto da vida física quanto da vida espiritual, da natureza orgânica e inorgânica do ser, Marx assinala que “o fato da vida física e espiritual do homem depender da natureza, não significa outra coisa senão que a natureza se relaciona consigo mesma, já que o homem é uma parte da natureza” (Marx, 2010, p. 112).

Compreendida como o “primeiro objeto do homem” – objeto imprescindível para a sua existência –, a natureza é também convertida em “objeto imediato das ciências humanas”, de modo que ela é tornada objeto no qual o homem investiga os nexos e causalidades naturais nela operantes, e o conhecimento elaborado e desenvolvido sobre ela é expresso praticamente na sua atividade. A indústria – assim como o grau de desenvolvimento das forças produtivas que acarreta –, por exemplo, é concebida como “a relação histórica *real* da natureza e, portanto, das ciências naturais com o homem” (Marx, 2010, p. 151). Na medida em que o ser se faz no mundo, ele busca controlar a natureza e, para isso, ele deve ser capaz de compreendê-la em seus nexos e categorias para transformá-la e melhor engendrar nela os objetos que condizem com seu próprio ser. Marx aqui pôde indicar o caminho para o desenvolvimento de uma ciência verdadeiramente materialista, a partir da afirmação de que “a *sensibilidade* deve ser a base de

toda ciência” (Marx, 2010, p. 151-152):

*A sensibilidade* (ver Feuerbach) deve ser a base de toda ciência. Só que, se a ciência parte dela, na dupla forma de consciência *sensível* e de necessidade *sensível* – quer dizer, se a ciência parte da natureza –, é ciência *real*. A história toda é a história da preparação e do desenvolvimento do processo pelo qual o “homem” se converte em objeto da consciência *sensível*, e a necessidade do “homem enquanto homem” se converte em necessidade. A história mesma é *realmente* uma parte da *história natural*, do devir homem da natureza. As ciências naturais incluirão logo as ciências humanas, do mesmo modo que as ciências humanas incluirão as ciências naturais: haverá *uma única* ciência (Marx, 2010, p. 151-152).

A referência feita à Feuerbach é um nítido exemplo da influência do pensador materialista sobre Marx, que sempre reconheceu os méritos de sua filosofia em romper com a superfície racional que encobria o núcleo teológico do pensamento hegeliano.<sup>4</sup> Mas, do mesmo modo que se contrapôs à Hegel e o superou criticamente, Marx também lidou com os equívocos da filosofia feuerbachiana.

Ponto de partida tanto da atividade quanto para a compreensão do ser dos homens, a sensibilidade, entretanto, não é a única determinação do ser social. O “devir homem da natureza” carrega todo o sentido de que a história do homem é sua responsabilidade, e o homem mesmo é tornado “objeto da consciência *sensível*” como ser social. Aqui, portanto, a história da relação do homem com a natureza é compreendida como a história verdadeiramente humana do homem. Sua argumentação a favor de uma ciência unitária nos revela sua compreensão da necessidade de ir para além dos limites do materialismo vulgar<sup>5</sup> e do idealismo: os problemas teóricos que os homens enfrentam só podem ser solucionados de forma prática. Por isso, em Marx, as contradições artificialmente criadas entre objetivismo e subjetivismo, materialismo e espiritualismo, passividade e atividade, deixam de existir quando postas sob o crivo da categoria da atividade sensível consciente.<sup>6</sup> Em suma, a própria teoria não é uma tarefa resumida ao

<sup>4</sup> Como destacado por Rodrigo Maciel Alckmin (2003), em sua dissertação de Mestrado intitulada *Feuerbach e Marx: da sensibilidade à atividade sensível*, duas são as contribuições de Feuerbach: a primeira delas diz respeito à ruptura realizada com a filosofia idealista, sobretudo a hegeliana. Alckmin assinala para o fato de a proposta feuerbachiana de renovação da filosofia indicar a necessidade de “ultrapassar os limites de uma contenda meramente teórica para se configurar como uma exigência prática imposta por um tempo distinto” (Alckmin, 2003, p. 69), destacando também a identificação realizada por Feuerbach do pensamento de Hegel como um pensamento caduco que, assim como seu cúmplice, o Cristianismo, passam a sofrer “simultaneamente os bombardeios oriundos de uma filosofia do porvir” (Alckmin, 2003, p. 70). A segunda contribuição, por sua vez, trata da “reivindicação da sensibilidade enquanto dimensão decisiva na colocação do problema do ser” (Alckmin, 2003, p. 11).

<sup>5</sup> De acordo com José Chasin, a crítica de Marx ao “velho materialismo” não é direcionada aos procedimentos científicos por ele adotados, e nem mesmo é uma crítica às “suas insuficiências ou mazelas epistêmicas”. Ela tem, pois, outra direção e sentido: o autor dos *Manuscritos econômico-filosóficos* denunciou “uma grave lacuna ontológica” no materialismo antigo, uma vez que este ignorou por completo a qualidade da objetividade social, isto é, sua energia, sua atualização pela atividade sensível dos homens ou, simplesmente, desconhece sua forma subjetiva” (Chasin, 2009, p. 97).

<sup>6</sup> Enquanto a filosofia apenas tomou o homem por suas características espirituais, e pretendeu dizer o que o homem é a partir de uma abstração, em Marx, o modo como os homens produzem a própria vida e a si mesmos nos diz

campo do conhecimento, ela é também uma “tarefa vital *autêntica*”, a qual a “*filosofia* não pôde resolver precisamente porque apenas a concebeu como tarefa teórica” (Marx, 2010, p. 150).

Nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, o trabalho é compreendido por Marx como “*atividade vital*” e “*vida produtiva* mesma” do homem, como “*meio* para satisfação de uma necessidade”. As considerações iniciais de Marx sobre essa categoria estão presentes no manuscrito *Trabalho estranhado e propriedade privada*. Nas primeiras páginas desse texto, o trabalho é compreendido em sua particularidade no interior do modo de produção capitalista e, desse modo, a categoria traz as marcas da alienação e do estranhamento. Entretanto, é neste mesmo manuscrito que Marx começa a contrastar a esse caractere histórico do trabalho, sua determinação mais geral.

O trabalho possui o caráter de atividade de produção dos meios necessários à existência dos homens. Compreendido como expressão da atividade vital e sensível humana, é a categoria na qual repousam as “características de uma espécie, seu caráter genérico”. A atividade do homem é “atividade consciente livre” e, diferentemente das demais espécies que se encontram “imediatamente unidas a sua atividade vital” e dela não se diferenciam, o homem é capaz de fazer “de sua atividade vital mesma um objeto de sua vontade e de sua consciência”, uma vez que sua atividade é “atividade consciente”, isto é, atividade que “não é uma determinação com a qual [ele] coincide imediatamente”. Portanto, no intercâmbio entre homem e natureza, a atividade consciente exerce papel mediador essencial na diferenciação da atividade do homem em relação à atividade animal. Assim, segundo Marx:

A criação de um *mundo objetivo* através da prática, a *elaboração* da natureza inorgânica, é a prova que o homem é um ser genérico consciente, isto é, um ser que se relaciona com o gênero como com seu próprio ser, ou consigo mesmo como ser genérico. Sem dúvida, o animal também produz. Constrói para si um ninho, habitações, como a abelha, o castor, a formiga, etc., mas produz unicamente o que necessita imediatamente para si ou para sua cria; produz unilateralmente, enquanto o homem produz de modo universal; o animal produz apenas sob a forma da coação da necessidade física imediata, enquanto o homem produz também livre de necessidade física, e apenas produz verdadeiramente quando se encontra livre dessa necessidade; o animal apenas produz a si mesmo, enquanto o homem reproduz a natureza inteira; o produto do animal pertence imediatamente ao seu corpo físico, enquanto o homem se defronta livremente com seu produto. O animal forma apenas de acordo com a medida e a necessidade da espécie a qual pertence, enquanto o

muito mais coisas sobre o que eles de fato são. A filosofia precedente não percebeu, pois, que as ciências naturais se apropriaram de um número considerável de material acerca da natureza do homem. Uma permaneceu estranha à outra. Sua separação só foi momentaneamente suspensa de modo artificial, por meio de uma “*ilusão fantástica*”. De acordo com José Chasin (2009), a crítica marxiana não poderia deixar de romper com “a concepção excludente entre natureza e sociedade, pondo em primeiro plano o metabolismo humano-societário que as relaciona” (Chasin, 2009, p. 78). A natureza é, pois, a “plataforma natural” necessária e não-dominante, incessantemente transformada pela sociabilidade, isto é, pelos homens em seu processo de autoedificação, por meio de sua *atividade sensível*, “cada vez mais puramente social”.

homem sabe produzir segundo a medida de qualquer espécie, e sabe aplicar em todos os casos a medida inerente ao objeto; o homem também forma, por isso, de acordo com as leis da beleza (Marx, 2010, p. 113).

O que constitui o gênero humano e diferencia o homem das demais espécies é a capacidade de produzir livremente através de sua atividade. Ele é capaz de dar à natureza uma forma adequada para si e, além de produzir o próprio gênero, ele pode também produzir de acordo com a medida das demais espécies e da natureza, tornando-a uma extensão de seu próprio corpo.

Para o homem, a natureza carece de sua atividade: ela não está nem objetiva e nem subjetivamente disponível de modo imediato na “forma adequada para o ser humano”. Ao atuar sobre a natureza, o homem confere a ela uma história, e a história humana da natureza do homem tem um começo, isto é, tem um ato de origem. Para o homem, esse ato de origem é sua atividade, e o ato de sua história é um “ato consciente e, por ser um ato de origem com consciência, supera a si mesmo. A história é a verdadeira história natural do homem” (Marx, 2010, p. 199-200). O modo de existência do homem e a sua “natureza” são, assim, determinados pelo próprio agir humano.

Marx vai além da filosofia feuerbachiana e, mesmo que não tivesse ainda formulado as *Teses ad Feuerbach*, de 1845, ele desenvolveu elementos decisivos que o diferenciam radicalmente do velho materialista: ele compreendeu a essência do ser não como a mera sensibilidade muda característica do pensamento feuerbachiano, mas como o sensível que é *ativo*, que é capaz de transformar a natureza e constituir a sua própria subjetividade, isto é, como atividade sensível consciente. Segundo Lukács (2018a), temos aqui a “quintessência” da teoria materialista marxiana da objetividade, capaz de, ao mesmo tempo, explicar o “estranhamento capitalista e sua superação”, superando a concepção e crítica feuerbachiana ao idealismo de Hegel<sup>7</sup>,

A crítica marxiana toca também no universo especulativo hegeliano, demonstrando os limites da filosofia idealista diante da descoberta marxiana da atividade sensível consciente como atividade objetiva de um ser objetivo. Na crítica certa à Hegel e à alienação como atividade do espírito, Marx assinala:

Quando o homem real, corpóreo, que está sobre a terra firme e inteiramente redonda, que expira e aspira todas as forças naturais, põe suas capacidades essenciais reais, objetivas, por meio de sua alienação, não é o sujeito; é a subjetividade das capacidades essenciais objetivas, cuja ação deve ser, por

<sup>7</sup> Segundo Lukács, Feuerbach “[...] passou ao largo desse problema social [do estranhamento] sem lhe dar atenção e, por essa razão, por um lado, não percebeu os momentos justificados da teoria hegeliana e, por outro, comete erros parecidos com os do idealismo hegeliano quanto à concepção de homem e sociedade, partindo do ponto de vista contrário” (Lukács, 2018a, p. 706).

isso, também uma ação objetiva. A essência objetiva atua objetivamente, e não atuaria objetivamente se o objetivo não estivesse na determinação de sua essência. Apenas cria, põe, porque está posta por objetos, porque é originalmente natureza. O ato de pôr não cai, então, de sua “atividade pura” a uma criação do objeto, mas seu produto objetivo confirma unicamente sua atividade objetiva, sua atividade como atividade de um ser natural objetivo. (Marx, 2010, p. 197-198)

O ato de pôr do homem não provém de uma “atividade pura” e, contrapondo-se à Hegel, em Marx, história do homem não é produto daquilo que o espírito absoluto coloca em movimento, sua atividade é atividade de um ser natural objetivo.

### Generidade e individualidade humanas

Vimos que a atividade sensível consciente é o elemento fundante do ser social para Marx. Sua atividade – que não é atividade especulativa –, traça os contornos possíveis daquilo que o gênero humano é – e também daquilo que pode ser. Assim, como sua atividade é atividade universal, o seu gênero também é feito da mesma substância, e essa universalidade é confirmada na prática quando, por exemplo, o homem faz da universalidade da “natureza inteira, seu corpo *inorgânico*, tanto na medida em que é 1. um meio de vida imediato, quanto na medida em que é 2. a matéria, o objeto e a ferramenta de sua atividade vital” (Marx, 2010, p. 111-112).

O que comprova o caráter genérico do ser humano, quer dizer, o que o “confirma, em primeiro lugar efetivamente, como *ser genérico*”, é o fato de ele elaborar “o mundo objetivo” através de sua atividade vital, sensível, isto é, através desta “produção que é sua vida genérica ativa”, de modo que a natureza aparece para o homem como sua “obra e realidade”. Sua atividade sensível consciente é o meio através do qual ele constitui o próprio mundo *humano*. Nas palavras de Marx:

O objeto do trabalho é, por isso, a *objetivação da vida genérica do homem*: na medida em que este não apenas se duplica na consciência, intelectualmente, mas também de modo ativo, real e, desse modo, contempla a si mesmo em um mundo por ele criado (Marx, 2010, p. 113-114).

O trabalho como meio *para* a vida, e não meio *de* vida imediato apenas, faz da “vida produtiva” do homem sua “vida genérica”. Enquanto vida genérica, a atividade produtiva do homem é sinônimo de “vida que cria vida”, o que indica o caráter específico da espécie para a qual a liberdade consiste na própria atividade. Assim, é na *vida social* real dos homens que pode ser expressada a “*consciência genérica*” que os homens têm de sua própria espécie.

É a partir da relação com o próprio gênero que surgem os delineamentos da individualidade no texto marxiano dos *Manuscritos*. De acordo com Marx, cada exemplar singular do gênero molda sua personalidade na atividade social ativa que é produtora do gênero,

no contato com os demais exemplares de sua espécie. Assim, nas palavras de Marx:

[quando] prática e teoricamente torna o gênero um objeto seu, tanto do seu próprio quanto do restante das coisas, mas também – e isso é apenas outra expressão para a mesma ideia – porque se relaciona consigo mesmo como com o gênero presente e vivo, porque se relaciona consigo mesmo como com um ser *universal* e, por isso, livre (Marx, 2010, p. 111).

Ao indicar que a “*sociedade* é a unidade essencial plena do homem com a natureza, a verdadeira ressurreição da natureza, o naturalismo consumado do homem e o humanismo consumado da natureza” (Marx, 2010, p. 144), Marx identifica que, por mais que pensamento e ser sejam diversos, eles constituem entre si uma *unidade*, isto é, uma totalidade da qual o indivíduo é sua expressão particular, é um exemplar singular do gênero. Nesse sentido, o homem é, para Marx, a “totalidade de expressão vital humana”. Em suas palavras:

O homem, que é um indivíduo *particular* – e é precisamente essa sua particularidade que faz dele um indivíduo e um ser verdadeiramente *individuais* –, é também a *totalidade*, a totalidade ideal, o ser subjetivo da sociedade pensada e sentida para si, do mesmo modo como, na realidade, o homem existe tanto como intuição e fruição verdadeiras do ser social, quanto como uma totalidade de expressão vital humana (Marx, 2010, p. 145).

O homem só pode formar sua individualidade porque ele se encontra em sociedade. Mas isso é apenas o ponto de partida: para Marx, a atividade e a fruição sociais “não existem apenas sob a forma da atividade comunitária *imediate* e da fruição *comunitária* imediata” (Marx, 2010, p. 144). Nesse sentido, a vida genérica social e a vida individual dos homens não são opostas – e, como veremos posteriormente, a relação entre indivíduo e gênero é decisiva na compreensão marxiana do estranhamento. O primeiro é, pois, um exemplar singular do último:

O homem, mesmo que seja, pois, um indivíduo *particular*, e precisamente sua particularidade faça dele um indivíduo e ser comum verdadeiramente *individual*, é também a *totalidade*, a totalidade ideal, o ser subjetivo da sociedade pensada e sentida para si (Marx, 2010, p. 145).

A individualidade não é secundarizada por Marx: é precisamente na vida de cada indivíduo que o gênero humano pode alcançar sua expressão mais concreta possível. A morte, por exemplo, ainda que pareça ser uma “dura vitória do gênero sobre o indivíduo determinado”, apenas confirma o fato de que “o indivíduo determinado é um ser *genérico determinado*, e, por isso, mortal” (Marx, 2010, p. 145). Desse modo, quando o indivíduo deixa de existir, ele deixa de existir apenas enquanto exemplar singular do gênero humano, mas o gênero não deixa de existir nos outros homens. Vejamos, por exemplo, o “desenvolvimento de uma atividade *científica*”: é atividade social na qual o material de meu trabalho é socialmente produzido, e me foi dado como tal – a linguagem, por exemplo –, assim como “meu próprio ser é atividade social; aquilo que faço por mim e para mim mesmo, faço-o para a sociedade, e com a

consciência de meu ser enquanto ser social” (Marx, 2010, p. 144). O que é identificado enquanto consciência universal por Marx é a “imagem teórica daquilo do qual o ser comum real, o ser social, é imagem viva”, e é precisamente a partir da relação estabelecida com o próprio gênero que a consciência individual do homem é produzida.

Para o ser social, a maior riqueza do homem é o próprio homem, e o *outro* é também expressão de seu ser. Em Marx, a sociedade não é uma abstração fixada e contraposta ao indivíduo e, do mesmo modo, o indivíduo é, enquanto ser social, a “expressão vital” da comunidade, da sociedade; ele é a “expressão e confirmação da vida social”, e a personalidade do homem resulta do modo como ele se relaciona com os outros homens, e a natureza dessa relação, como vimos, repousa na atividade sensível consciente. Nas palavras de Marx:

Assim, deste modo, o caráter *social* é o caráter universal de todo o movimento; *assim como* a sociedade mesma produz o *homem* como *homem*, ela [a sociedade] também é *produzida* por ele. A atividade e a fruição, como conteúdos seus, são também, de acordo com o *modo de existência, de natureza social*, são atividade *social* e fruição *social*. A essência *humana* da natureza está presente apenas para o homem *social*, mas apenas aqui [para o homem em sociedade] a natureza existe para ele como *vínculo* com o *homem*, como ser dele para outro, e do outro para ele (Marx, 2010, p. 144).

Nesse sentido, a sociedade produz o homem, mas, em última instância, é o homem quem produz a sociedade e, deste modo, ele produz a si mesmo e ao modo como se relaciona com os demais e com os produtos de sua atividade. Assim, é a partir do modo como se relacionam com a riqueza objetivamente produzida por eles mesmos é que os homens produzem suas subjetividades:

[...] apenas a partir da riqueza objetivamente desenvolvida da essência humana se desenvolve a riqueza da sensibilidade *humana* subjetiva; se desenvolve um ouvido musical, um olho capaz de perceber a beleza da forma; em suma, são, em parte, educados e, em parte, produzidos, *sentidos* capazes de promover fruições humanas; sentidos que se confirma como capacidades essenciais *humanas* (Marx, 2010, p. 149).

Os sentidos do homem são todos *formados*, eles possuem uma história. Esse processo de “*humanização*” de sua sensibilidade, que configura a formação de sua natureza já não mais muda, é o que diferencia o *homem* do *animal*. Quando trata da formação dos sentidos humanos – e não apenas dos cinco sentidos *naturais* (olfato, audição, visão, paladar e tato), mas também dos sentidos *práticos* ou *espirituais* (o desejo, o amor etc.) –, Marx realiza um movimento de crítica e radical superação não apenas da filosofia idealista precedente, mas também do materialismo engessado de Feuerbach, ao afirmar que os sentidos humanos, produtos da autoatividade humana, são:

[...] em parte educados e, em parte, produzidos; *sentidos* capazes de promover o desfrute humano; sentidos que se confirmam como capacidades essenciais

*humanas*. Pois não apenas os cinco sentidos, mas também os assim chamados sentidos espirituais, os sentidos práticos (vontade, amor, etc.); em uma palavra, a sensibilidade *humana*, a humanidade dos sentidos, surge apenas através da existência de *seu* objeto, através da natureza *humanizada*. A *formação* dos cinco sentidos é um trabalho de toda a história universal precedente. A *sensibilidade* afetada pela necessidade prática possui, pois, uma sensibilidade *limitada* (Marx, 2010, p. 149).

Marx nos fornece um exemplo que esclarece a diferença entre o animal, mortificado e necessitado, e o homem, que não devora mais a carne crua com os dentes:

Para o homem famélico não existe a forma humana da comida, mas apenas sua existência abstrata como comida; igualmente poderia encontrar-se disponível sob a forma mais elementar, e não poderia dizer-se de nenhuma qualidade pela qual essa alimentação se distinguisse da alimentação *animal*. O homem mortificado, necessitado, não exhibe sensibilidade alguma diante do mais belo drama; o traficante de minerais só vê o valor mercantil, mas não a beleza e natureza peculiar do mineral; não tem, pois, nenhuma sensibilidade para a mineralogia (Marx, 2010, p. 149).

E, continuando no mesmo parágrafo, Marx assinala que é de inteira responsabilidade dos homens o modo como produzem a si mesmos, tanto praticamente quanto teoricamente: a objetivação da essência humana – a atividade sensível, vital – é necessária tanto para a humanização dos próprios sentidos, quanto para a produção e criação de sentidos humanos que correspondam à riqueza humana objetiva.

O homem tem como “*natureza sensível*” imediata também a sensibilidade humana disponível, o *outro* homem, com o qual ele se relaciona. Ao se relacionar com um semelhante, ele se relaciona com a natureza que está “sensivelmente disponível para ele”, a qual ele compartilha. O outro, como *natureza sensível*, se converte imediatamente em “sensibilidade humana” para ele (Marx, 2010, p. 152), e vice-versa. Nesse sentido, a “*natureza sensível*” do homem – sua sensibilidade – é o próprio homem como sujeito ativo que modifica o mundo objetivo e natural, e a realidade que se coloca diante dele é tornada objeto *do* homem e *para* o homem. A sensibilidade *humana* – ou a “humanidade dos sentidos” –, é a natureza que para o homem é seu produto, ou seja, é a sensibilidade *limitada* tornada natureza *para* o homem, tornada natureza *humana*. Ela é, pois, o ponto de partida de qualquer expressão humana ulterior:

O homem *rico* é, ao mesmo tempo, o homem *necessitado* de uma totalidade da expressão vital humana. O homem cuja própria realização existe como necessidade intrínseca, como *necessidade*. Não apenas a *riqueza*, mas também a *pobreza* do homem, recebem simetricamente – sob o pressuposto do socialismo – uma importância *humana* e, portanto, social. É o vínculo passivo que permite que o homem experimente como necessidade a maior riqueza, o *outro* homem. O domínio do ser objetivo em mim, a irrupção sensível de minha atividade essencial, é a *passividade* que aqui se converte, com isto, em *atividade* de meu ser (Marx, 2010, p. 152-153).

As “capacidades essenciais” do homem – como os sentidos humanos – são

historicamente engendradas pelos próprios homens, como mencionamos anteriormente. O gênero humano, ou a sociedade, é objeto do homem e para o homem. A realidade objetiva diante dele é a realidade de suas “capacidades essenciais” objetivadas:

*Como se convertem em seus objetos, depende da natureza do objeto e da natureza da capacidade essencial correspondente a natureza do objeto; pois, precisamente a determinação desta relação configura o modo particular real da afirmação. Um objeto é, para o olho, diferente do que para o ouvido, e o objeto do olho é outro que do ouvido. A peculiaridade de cada capacidade essencial é, precisamente, sua essência peculiar, e assim, pois, também o é o modo peculiar de sua objetivação, de seu ser objetivo e real, vivo. Não apenas no pensamento, mas também com todos os sentidos o homem se vê afirmado no mundo objetivo (Marx, 2010, p. 148).*

Entretanto, não se trata da objetivação de capacidades ou forças intrínsecas ou inerentes à natureza do homem. Tais necessidades são também produzidas pelos próprios homens mediante sua atividade vital, sensível, e pelo modo como os homens se relacionam com tais objetos. No caso do trabalho estranhado, tais capacidades se convertem em forças alienadas e estranhadas do homem, e a sociedade é tornada um empecilho ao desenvolvimento da individualidade:

Por outro lado, em termos subjetivos: assim como é a música que desperta o sentido musical do homem, desse modo, para o ouvido insensível, a mais bela música não tem sentido *algum*, não é nenhum objeto, já que meu objeto só pode ser a confirmação de minhas capacidades essenciais, assim ele só pode existir de tal maneira para mim porque minha capacidade essencial existe para si como capacidade subjetiva, porque o sentido do objeto para mim (apenas possui significado para um sentido de acordo com ele [com o objeto]) chega tão longe quanto *meu* sentido (Marx, 2010, p. 148).

Tais “capacidades essenciais” existem apenas como virtualidades na sociabilidade do capital. Para o “homem social”, isto é, emancipado, elas podem se tornar capacidades objetivas de constituição da subjetividade, mas, para o homem estranhado-de-si, tais capacidades são convertidas em objetos hostis e estranhos a ele. Se os homens estão estranhados, seu estranhamento é produto do modo como produzem a própria existência. Por isso, a propriedade privada tem lugar na história apenas como produto da atividade do homem.

### **A relação entre indivíduo e gênero na sociabilidade do capital**

Como indicado no início do manuscrito *Trabalho estranhado e propriedade privada*, ambos os elementos foram reconhecidos e analisados como um fato. Ainda que o trabalho estranhado e a propriedade privada sejam o ponto de partida efetivo da exposição de Marx, a questão decisiva consiste em desvendar o modo como se estabeleceram a alienação do trabalho e o estranhamento do homem “na essência do desenvolvimento humano”. Faltou à economia política, portanto, a mais importante conquista do pensamento verdadeiramente preocupado em

desvendar a gênese da propriedade privada: faltou a “reformulação da pergunta sobre a origem da propriedade privada” e o questionamento acerca da “relação entre o *trabalho estranhado* e o desenvolvimento da humanidade”. Como indicado por Marx: “Pois, quando se fala sobre a *propriedade privada*, acredita-se se tratar de algo externo ao homem”, ao passo em que “quando se fala do trabalho, se trata imediatamente do homem mesmo. Esta nova formulação da pergunta é já, inclusive, sua solução” (Marx, 2010, p. 119) – solução porque precisamente coloca no centro da questão o próprio homem como ser que se auto constitui no mundo.

Além de conseguir demonstrar o movimento de inversão do real efetuado pela economia política – que identificou a “essência” do homem com o trabalho alienado, de modo que a propriedade privada corresponderia, assim, à exteriorização dessa suposta natureza através do trabalho, que corresponderia imediatamente à propriedade privada capitalista –, Marx também tornou possível a superação das incongruências do idealismo e do velho materialismo. Portanto, trata-se aqui de destacar o fato de que o homem é um ser ativo e que se relaciona consigo mesmo como “ser genérico real”, e essa “conduta real” do homem só é possível:

[...] na medida em que cria realmente todas as suas capacidades genéricas – o que, por sua vez, só é possível através da ação conjunta dos homens, apenas como resultado da história – e que se comporta em relação a tais capacidades genéricas como objetos, o que por sua vez só é possível, inicialmente, sob a forma do estranhamento (Marx, 2010, p. 193).

Incursionar sobre a crítica do trabalho estranhado é também uma forma de demonstrar aquilo que a economia política não compreendeu: na sociabilidade do capital, o trabalho corresponde ao estranhamento do homem. Ao buscar a anatomia da sociedade civil na crítica direcionada à economia política, Marx pôde evidenciar o “pressuposto insuprimível dos *homens ativos*”: o trabalho, ou seja, a atividade sensível e vital consciente.<sup>8</sup>

A crítica de Marx ao trabalho estranhado também expressa sua preocupação acerca da relação entre o indivíduo e o gênero. No manuscrito *Propriedade privada e comunismo*, ao tratar da necessidade de superação da propriedade privada, Marx já havia apreendido e demonstrado que a gênese da propriedade privada é o trabalho estranhado. Manifestação histórica daquilo que o homem produz – e, mais ainda, do modo como produz –, a propriedade privada é a manifestação do estranhamento e alienação do homem em relação ao próprio gênero:

*A propriedade privada* é apenas a expressão sensível de que o homem se torna, ao mesmo tempo, *objetivo* para si, e se torna antes um objeto estranho e inumano; de que sua expressão vital é a alienação de sua vida; de que sua

<sup>8</sup> A economia política reconheceu *positivamente* esse segredo, mas apenas pelo seu lado positivo, tal qual Hegel fizera. Ela pode ter descoberto que o trabalho é a “essência subjetiva da riqueza”, mas não pôde explicar que na sociabilidade do capital ele se traduz no empobrecimento da subjetividade do homem.

---

realização é sua desrealização, uma realidade *estranha* (Marx, 2010, p. 146).

Como seu produto, a propriedade privada expressa a atividade estranhada do homem, convertida pela economia política em sua “essência”. Entretanto, ela é apenas a expressão histórico-social do modo como o homem produz a própria vida e do modo como ele se relaciona com os produtos de seu trabalho, com o próprio gênero e com os outros indivíduos. Os próprios sentidos humanos sofrem a interferência da dimensão estranhada da vida: o olho que só enxerga o valor mercantil do mineral, e que não tem “nenhuma sensibilidade para a mineralogia”, por exemplo, é igualmente produto da atividade dos homens, e resultado do modo como é produzida sua subjetividade nesta sociabilidade historicamente determinada – e isso justamente numa sociabilidade que virtualmente potencializa o desenvolvimento de individualidades mais ricas, mas que acaba impedindo o pleno desenvolvimento individual porque o reduz, e até mesmo nega ao homem, à satisfação de suas necessidades mais banais, impedindo-o de se apropriar das potências do próprio gênero. Aqui trazemos novamente um elemento que diz respeito à alienação e o estranhamento do indivíduo em relação ao próprio gênero humano: o homem aparece como reduzido a uma condição animalesca. Marx assinala que até mesmo a satisfação da mais banal e simples necessidade de um animal deixa de ser garantida aos homens nessa “civilização” que só lhes proporciona o mais “completo desamparo desnaturalizado”, isto é, artificialmente produzido, e essa “natureza corrompida” é convertida para o homem em seu “*elemento vital*” (Marx, 2010, p. 158).<sup>9</sup>

A alienação do gênero é a perda da essência do homem no mundo. Como uma potência tornada hostil ao homem, o gênero se coloca diante do indivíduo como uma objetividade estranha. Por exemplo, uma das transformações mais hostis ao homem produzida pelo capitalismo é a redução dos custos do trabalho. A introdução da máquina, e a simplificação que ela acarreta no processo de trabalho, chegou mesmo a transformar seres humanos em desenvolvimento, isto é, crianças e jovens, em “trabalhadores adultos”. Nas palavras de Marx: “A máquina se adapta à *deficiência* do homem, e converte o homem *deficiente* em máquina” (Marx, 2010, p. 158). Não se trata aqui, entretanto, de uma crítica à tecnologia ou ao desenvolvimento das forças produtivas. Marx tem a dimensão da complexidade na qual esse desenvolvimento tecnológico se realiza: no modo de produção capitalista, se o homem está

---

<sup>9</sup> O recrudescimento de suas necessidades é acompanhado também do recrudescimento dos meios para sua satisfação: “Os *métodos* e os *instrumentos* de trabalho humano mais rudimentares retornam, como o *moinho* dos escravos romanos que se converteu no modo de produção e no modo de existência de muitos trabalhadores ingleses” (Marx, 2010, p. 158). O recrudescimento das necessidades humanas é apontado por Marx como uma realidade nos grandes centros industriais de sua época, como Inglaterra e França, e ele denuncia a existência de uma “*pequena Irlanda*” em cada um desses grandes centros industriais.

alienado dos produtos do trabalho e de seu próprio gênero, quanto mais rico for o gênero humano, mais pobre é o homem em sua individualidade. Por isso, nessa sociabilidade, o desenvolvimento das forças produtivas – a redução do tempo de trabalho socialmente necessário à reprodução da vida dos indivíduos – não é convertido para o homem em tempo verdadeiramente disponível para o enriquecimento de sua personalidade e subjetividade.

Os homens produzem a si mesmos a partir da configuração histórica na qual eles se encontram. Por isso, compreendida como “expressão materialmente *sensível* da vida *humana* estranhada” (Marx, 2010, p. 142), a propriedade privada é o ponto de partida incontornável das investigações de Marx. Em outro trecho, essa questão é retomada:

Do mesmo modo, tanto o material do trabalho quanto o homem enquanto sujeito, são o resultado e o ponto de partida do movimento (e a *necessidade* histórica da propriedade privada reside no fato de constituir, de modo preciso, o *ponto de partida*). (Marx, 2010, p. 143-144).

Ao analisar de modo mais detido o trecho no qual Marx afirma que a propriedade privada é a manifestação ou expressão “materialmente *sensível* da vida *humana* estranhada”, e que “seu movimento – a produção e o consumo – é a manifestação *sensível* do movimento de toda produção precedente; quer dizer, a realização ou a realidade do homem” (Marx, 2010, p. 142), é possível constatar que ele compreendeu que são os homens os responsáveis pela produção de suas condições de existência e reprodução sociais, e que todos os outros “modos *particulares* de produção”, como “religião, família, Estado, direito, moral, ciência, arte, etc.”, estão submetidos à “lei geral” do movimento de produção e reprodução de sua existência.

Após desvendar a gênese da propriedade privada no manuscrito *Trabalho estranhado e propriedade privada*, que encerra o primeiro caderno, Marx demonstra que é apenas no ponto de culminância do desenvolvimento da propriedade privada capitalista que esta retroage sobre o trabalho e, mais ainda, que esse estranhamento incide também diretamente sobre a subjetividade e personalidade dos próprios homens. Páginas adiante, no manuscrito intitulado *Propriedade privada e comunismo*, Marx indica que a contraposição entre a propriedade e a não-propriedade, entre proprietário e não-proprietário, só pode ser corretamente compreendida quando concebida como contradição entre “*trabalho e capital*” (Marx, 2010, p. 138). Isso posto, as páginas iniciais deste manuscrito seguem com a exposição do seguinte problema: como superar a propriedade privada? E quais os efeitos dessa superação para os homens? A superação desse autoestranhamento [*Selbstentfremdung*] não pode ser realizada sem que se supere a forma estranhada da atividade do homem – o trabalho estranhado:

O *comunismo*, finalmente, é a expressão *positiva* da superação da propriedade privada, acima de tudo da propriedade privada *universal*. Na medida em que compreende essa relação em sua *universalidade*, é 1. em sua primeira

configuração, apenas uma *generalização* e consumação dela [a propriedade privada]; desse modo, mostra-se sob uma forma duplicada: ao começo, o domínio que a propriedade *concreta* exerce sobre o comunismo é tão grande que ele quer destruir tudo que, enquanto *propriedade privada*, não pode ser possuído por todos; por meios violentos quer fazer abstração do talento, etc. A *posse* física, imediata, vale para ele [o comunismo primitivo] como o único fim da vida e do ser [...] (Marx, 2010, p. 139).

Marx direciona suas críticas à Proudhon, Fourier e Saint-Simon. O assim chamado “comunismo primitivo”, criticado por Marx, contrapôs à propriedade privada capitalista uma espécie de “propriedade privada universal”. Nesse sentido, não pôde postular a superação da “determinação de trabalhador” do homem, mas pôde apenas estendê-la a todos, permanecendo a relação estranhada como relação fundante da comunidade com o mundo.<sup>10</sup> Ao desejar o “retorno a uma simplicidade *não-natural* do homem *pobre* e desprovido de necessidades”, é preconizado um tipo de homem que não consegue superar a propriedade privada porque sequer chegou a atingir seu nível:

A negação abstrata do íntegro mundo da cultura e da civilização, o retorno à simplicidade *não natural* do homem *pobre* e desprovido de necessidades, que não superou a propriedade privada porque sequer chegou a alcançá-la, demonstra, de modo preciso, o quão pouco semelhante negação da propriedade privada representa uma verdadeira apropriação (Marx, 2010, p. 140).

O “comunismo primitivo” – ainda contaminado pela propriedade privada – pôde apenas postular a superação da contradição entre capital e trabalho que está na raiz da propriedade privada, em uma “universalidade *imaginada*: o *trabalho*, como aquela determinação em que todos são colocados; o capital, como a universalidade e força reconhecidas da comunidade” (Marx, 2010, p. 140).

Seguindo o percurso crítico de Marx ao “comunismo” pautado na noção de igualdade entre os homens em sua fundamentação política, o autor dos *Manuscritos econômico-filosóficos* assinala que o “comunismo” como “negação da negação, como suposta reapropriação da essência humana, mediada consigo mesma através da negação da propriedade privada”, que parte da propriedade privada (ainda que com a intenção de negá-la) não pode ser a postulação *verdadeira* do comunismo. O “comunismo político” – que nega a propriedade privada e postula o homem partindo dessa negação – traz as marcas da *Fenomenologia do espírito*, de Hegel, ou

<sup>10</sup> Exemplo fornecido por Marx é a contraposição ao matrimônio (propriedade exclusiva do homem sobre a mulher) uma espécie de “comunidade das mulheres”, que acabaria por converter a mulher em propriedade comum, de todos. A analogia é usada para esclarecer que, do mesmo modo que “a mulher passa do matrimônio para a prostituição universal”, o mundo da riqueza passa da “relação matrimonial exclusiva com o proprietário privado para a relação de prostituição universal com a comunidade” (Marx, 2010, p. 139). Trata-se, pois, de um “comunismo” desprovido de pensamento, rudimentar e vulgar, que tanto nega as individualidades humanas quanto é “expressão consequente da propriedade privada, que é essa negação” (Marx, 2010, p. 139).

seja, traz a superação meramente pensada e apenas imaginada da propriedade privada capitalista. A negação abstrata da propriedade privada – o que não nega o trabalho estranhado – não pode fazer com que o homem se aproprie de fato das potências do gênero humano. Enquanto a atividade sensível consciente dos homens for a atividade da alienação e do estranhamento, eles permanecerão alienados e estranhados do gênero, da natureza, uns dos outros e da própria atividade, isto é, estranhados de si mesmos.

Ainda que a consequência do trabalho estranhado seja a propriedade privada capitalista – ela é consequência necessária da relação estranhada que o trabalhador estabelece com a natureza e consigo mesmo –, como bem destaca Mészáros (2016), ela constitui apenas “uma parte” de um complexo muito maior da alienação e do estranhamento dos seres humanos:

[...] a questão da alienação não está resolvida de uma vez por todas pela simples negação das relações capitalistas de propriedade. Não devemos esquecer que estamos lidando com um conjunto complexo de inter-relações, do qual as “relações de propriedade” são apenas uma parte (Mészáros, 2016, p. 140).

A principal crítica de Marx direcionada à economia política é que ela não foi capaz de compreender que o trabalho estranhado – o trabalho “em geral” – e a propriedade privada capitalista – supostas “*essências*” do homem –, constituem a negação do homem, seu estranhamento. É precisamente aqui que se encontra a razão do estranhamento do homem em relação ao objeto, a si mesmo e sua atividade vital, ao gênero e aos demais homens: trata-se do trabalho estranhado, da perda do sentido de sua atividade vital – perda que se expressa também na consciência, refletida na constituição de subjetividades que estão estranhadas do próprio gênero. De um lado, o imenso avanço das forças produtivas; de outro, o desenvolvimento de subjetividades que não conseguem se apropriar e se desenvolver de acordo com as potências do gênero. Em suma, há aqui um descompasso entre o desenvolvimento do mundo material e do gênero humano em relação ao desenvolvimento da personalidade de cada indivíduo singular. Nessa sociabilidade, todas as forças e potências engendradas pelos próprios homens se voltam contra eles, tornando-os, como assinala Marx, servos de um mundo por eles mesmos criado.

### **Superação da propriedade privada e emancipação humana**

A crítica de Marx feita à Proudhon, anteriormente apresentada, só pôde ser devidamente elaborada a partir da elucidação das consequências do trabalho estranhado e da propriedade privada, assim como da necessidade de sua superação (Marx, 2010, p. 146). O que está em jogo é a “apropriação *sensível* do ser e da vida humanos, do homem objetivado, das *obras* humanas para e pelo homem”, e isto, afirma Marx, não apenas no sentido unilateral da posse, do

“possuir” ou da “*fruição imediata*”: trata-se, pois, da apropriação de “seu ser universal de modo universal; como homem total” (Marx, 2010, p. 146). A superação da propriedade privada é, em suma, o retorno do homem ao homem, como indicado por Marx no seguinte trecho:

Vimos que, pressupondo a superação positiva da propriedade privada, o homem produz ao homem: produz a si mesmo e produz o outro homem; que o objeto que produz é a ativação imediata de sua individualidade e, ao mesmo tempo, sua própria existência para outro homem, que é sua existência para ele, e a existência deste para ele (Marx, 2010, p. 142).

Assim, em contraposição ao pensamento de Proudhon, para Marx, o verdadeiro comunismo é a “superação *positiva* da propriedade privada”, é “a verdadeira solução do conflito entre liberdade e necessidade, entre indivíduo e gênero”:

O *comunismo* como superação *positiva* da propriedade privada, como *estranhamento-de-si humano* [a propriedade privada], e, por isso, como verdadeira *apropriação da essência humana* pelo [homem] e para o homem. Por isso, como retorno do homem para si enquanto homem *social*, quer dizer, humano; retorno pleno que, enquanto tal, é consciente e ocorre no interior de toda riqueza da evolução precedente. Este comunismo é, enquanto naturalismo pleno = humanismo; enquanto humanismo pleno = naturalismo; é a *verdadeira* solução do conflito que o homem sustenta com a natureza e com o próprio homem; a verdadeira solução do conflito entre existência e essência, entre objetivação e autoconfirmação, entre liberdade e necessidade, entre indivíduo e gênero. É a solução do enigma da história, e sabe a si mesmo como tal solução (Marx, 2010, p. 141-142).

Para Marx, o comunismo não é o fim da história. Ele é, ao contrário, o ponto de partida efetivo da história humana do homem e não deve ser confundido com o retorno do homem à determinadas formas primitivas de sociabilidade. Trata-se, pois, da superação *positiva* da propriedade privada dos meios de produção da vida e, conseqüentemente, do *estranhamento-de-si* dos indivíduos. Nas palavras de Marx: “a superação positiva da *propriedade privada*, como a apropriação da vida *humana*, é, por isso, a superação positiva de todo *estranhamento [Entfremdung]*” (Marx, 2010, p. 143). E Marx conclui seu raciocínio, ao assinalar que é somente com a superação positiva da propriedade privada que o homem pode superar o *estranhamento* da religião, do Estado, da família, da moral, etc. Ainda de acordo com nosso autor:

O *estranhamento religioso* como tal se desenvolve apenas no âmbito da *consciência*, na interioridade humana, mas o *estranhamento econômico* corresponde a *vida real*; sua superação compreende, pois, ambos os lados (Marx, 2010, p. 143).

Páginas adiante, no manuscrito *Propriedade privada e comunismo*, quando Marx coloca em xeque tanto a filosofia idealista quanto sua crítica ateuista, tomando como exemplo a questão da postulação do homem a partir de uma negação – de Deus, no caso –, ele novamente nos deixa cientes de sua compreensão do que seria, de fato, o comunismo autêntico. De acordo com

nosso autor, as investidas desse ateísmo perdem seu sentido pois pretende postular “a *existência do homem*” a partir dessa negação. A constatação de que o homem é um ser que engendra a si mesmo ao longo de sua história, nos leva a questionar e a superar “a pergunta por um ser *alheio*, por um ser superior a natureza e ao homem” (Marx, 2010, p. 155), e aqui tanto faz se esse ser alheio é identificado como *espírito* ou como *natureza*. Tal pergunta só é possível se for admitida a “não-essencialidade da natureza e do homem” (Marx, 2010, p. 155). O comunismo, ao contrário, deve postular o homem para além da mera “negação da negação”. A *auto posição* do homem é a “*consciência-de-si positiva* do homem, agora não mais mediada pela superação da religião, do mesmo modo como a *vida real* positiva já não é a realidade do homem mediada pela superação da propriedade privada”, mas mediada consigo mesmo (Marx, 2010, p. 155). Nesse sentido, Marx caracteriza o comunismo como o “momento *real* da emancipação e restauração humanas, momento necessário para a evolução histórica ulterior” (Marx, 2010, p. 155).

A subjetividade e personalidade humanas são enriquecidas conforme os indivíduos se apropriam de seu “ser universal”, ou seja, do gênero humano e de suas potencialidades, e na medida em que se autoproduzam em uma relação autenticamente humana com o mundo e entre si:

Cada uma de suas relações *humanas* com o mundo, a visão, a audição, o olfato, o paladar, o tato, o pensamento, a intuição, o sentimento, o desejo, a ação, o amor; em suma, todos os órgãos de sua individualidade, como órgãos que existem imediatamente em sua forma como órgãos comunitários, são, em sua relação *objetivada*, ou em sua *relação com o objeto*, a apropriação deste [do objeto]; a apropriação da realidade *humana*, sua relação com o objeto, é o *pôr em prática da realidade humana*; é, por isso, tão múltipla como o são as *determinações do ser* e as *atividades humanas*; *ação humana* e *paixão* [no sentido do padecimento] humana, posto que a *paixão*, humanamente concebida, é auto fruição do homem (Marx, 2010, p. 146).

Tanto o desfrute, a fruição, quanto o sofrimento, a paixão etc., resultam do modo como os homens produzem a própria vida e a si mesmos. Ao estranhamento que transforma os sentidos humanos em “propriedades”, Marx contrapôs à abstração e redução da essência humana à “esta pobreza absoluta”, a emancipação dos sentidos humanos, concebidos como “órgãos sociais, constituídos sob a forma da sociedade”:

O olho se converteu em olho *humano*, como seu *objeto* se converteu em um objeto social, *humano*, originado no homem e para o homem. Os *sentidos* se converteram, assim, imediatamente em *teóricos* em sua práxis. Se relacionam com a *coisa* em função da coisa mesma, e com o homem e vice-versa. A necessidade ou a fruição perdem, por isso, sua natureza *egoísta*, e a natureza perde sua mera *utilidade*, na medida em que a utilidade se converte em utilidade *humana* (Marx, 2010, p. 147).

O homem não deve estranhar a si mesmo e o seu objeto – o gênero – quando este é produzido de forma autenticamente humana para ele, isto é, quando visa a atender a sua reprodução humana livre:

O homem não se perde em seu objeto apenas quando este é para ele um objeto *humano*, ou um homem objetivado. Isto apenas é possível quando o objeto é convertido para ele em um objeto *social*; quando ele mesmo se constitui como ser social, do mesmo modo que a sociedade, nesse objeto, é convertida em ser para ele (Marx, 2010, p. 148).

Referindo-se ao ser social e a sua capacidade de autoprodução, Marx utiliza por diversas vezes a expressão “capacidades essenciais humanas”. Em todos os contextos analisados – seja na crítica da economia política, seja nas considerações de caráter ontológico e referentes a natureza do ser social – o sentido da expressão está atrelado a noção de auto atividade e de produção, efetivação, e mesmo negação, das possibilidades de desenvolvimento das múltiplas e variadas capacidades humanas:

Vimos qual significado têm, sob o pressuposto do socialismo, a *riqueza* das necessidades humanas e, conseqüentemente, tanto um *novo modo de produção* como também um novo *objeto* de produção: uma nova função da capacidade *humana* essencial e um novo enriquecimento da essência *humana*. Dentro da propriedade privada, ocorre o sentido inverso (Marx, 2010, p. 156).

No trecho em questão, por exemplo, com o qual Marx inicia o texto *Necessidade humana, produção e divisão do trabalho*, a capacidade humana essencial – a autoprodução de sua natureza humana, isto é, social – assume um caráter específico em cada modo de produção. Em uma sociedade na qual os homens produzam livremente, ela deve ter o sentido de afirmação e enriquecimento da individualidade e personalidade humanas.

Ainda sobre a configuração do mundo do homem pelo homem, o seguinte trecho traz também a crítica à concepção hegeliana abstrata da história como produto do trabalho do espírito:

Na medida em que para o homem socialista *toda a assim chamada história universal* não é outra coisa senão a produção do homem pelo trabalho humano, que o devir da natureza para o homem possui, pois, a prova cabal, irrefutável, de seu *nascimento* a partir de si mesmo, de *seu processo de constituição*. Na medida em que a *essencialidade* do homem e da natureza se tornou prática, perceptível; na medida em que o homem voltou prática, sensível, perceptível para o homem enquanto existência da natureza, e a natureza se voltou para o homem como existência do homem, a pergunta por um ser *alheio*, por um ser superior ao homem e a natureza – uma pergunta que implica admitir a inessencialidade da natureza e do homem – se torna praticamente impossível (Marx, 2010, p. 155).

A crítica só pôde ser concebida pelo fato de Marx ter provocado uma ruptura radical com a filosofia precedente: trata-se do homem concreto em sua realidade concreta, da constituição de sua subjetividade a partir do solo real da autoatividade *real* dos homens, e não

do “espírito” ou de uma “razão pura”, como demonstrado anteriormente neste trabalho.

Com a superação positiva da propriedade privada, o homem pode produzir a si mesmo – isto é, a sua própria individualidade – sem que entre em contradição com o gênero por ele também produzido e, uma vez que o objeto de sua produção posto em prática é seu próprio ser, ele pode superar também o estranhamento-de-si, de seu próprio corpo e espírito. O comunismo é, assim, a integração humana do homem, é a efetivação do homem como fim em si mesmo. A noção de objetivação ou expressão sensível, expressão vital do homem, aparece vinculada à categoria da alienação apenas na medida em que toda alienação é uma objetivação, mas nem toda objetivação é, do ponto de vista ontológico, uma alienação. O meio pelo qual o estranhamento ocorre é ele mesmo “um meio *prático*” – e igualmente o é a superação dessa condição e, por isso, Marx afirma que as categorias da economia política, como “*riqueza e miséria*”, devem dar lugar ao “*homem rico e a rica necessidade humana*”, de modo que o devir homem do homem, a sua autêntica objetivação no mundo, é sua necessidade intrínseca que ainda carece de realização.

### Considerações finais

Acerca da originalidade das considerações marxianas sobre as determinações mais gerais do ser social nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, vimos que, para Marx, o homem é um ser ativo que produz o próprio mundo humano e a si mesmo por meio de sua atividade sensível consciente. A relação do homem com a natureza e, conseqüentemente, do homem com o homem, pôde ser compreendida sem que sofresse as deformações do idealismo ou do materialismo vulgar: a natureza não é desconsiderada por Marx e é somente através do intercâmbio homem-natureza que podemos falar da existência de uma essência humana da natureza. Nas palavras de Marx, “somente dessa forma a natureza existe para o homem como *vínculo* com os demais, como seu ser para o outro e do outro para ele” (Marx, 2010, p. 144). Nesse sentido, Marx solucionou o problema posto pelo velho materialismo, que concebeu o mundo como “bipartido em objetivos e intuições”, diante do qual o idealismo ficou encarregado de desenvolver, ainda que abstratamente, o “lado ativo” do sujeito que se faz no mundo.

A crítica de Marx feita à economia política, assim como a crítica ao idealismo hegeliano e a originalidade das considerações marxianas para além do materialismo de Feuerbach, resultam da constatação das determinações ontológicas mais gerais do ser social. Quando trata da “relação social ‘do homem com o homem’”, Marx introduz algo novo na filosofia, capaz de superar as antinomias existentes tanto no pensamento especulativo hegeliano – que, de acordo com Marx, “*aristocraticamente abstrai*” de toda objetividade imanente ao ser, e que desvaloriza

toda a autonomia que a natureza em si possui diante do sujeito, criando uma dependência abstrata entre ambos – quanto no “materialismo” feuerbachiano – que não compreendeu o fato de que o ser dos homens é historicamente determinado pelos próprios homens, ou seja, de que o homem é um ser que se faz no mundo e faz do próprio gênero seu objeto, engendrado através de sua atividade vital, sensível. Ambas as correntes não foram capazes de perceber as limitações e insuficiências que cada tradição filosófica trazia em seu interior.

Nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, objetividade e subjetividade são tratadas corretamente como coisas distintas, mas que “não são necessariamente contrárias, nem intransitivas porque contraditórias” (Chasin, 2009, p. 98), como foram apresentadas pelo idealismo e pelo velho materialismo. Na verdade, podemos afirmar que elas só são contraditórias porque são transitivas, caso contrário, não poderia ser estabelecido qualquer tipo de contradição entre elas, uma vez que estariam fechadas em si mesmas como complexos mutuamente excludentes. Em síntese, Marx contrastou à filosofia especulativa, à política e à economia política, o ser real, identificado à “objetividade social – enfim decifrada como atividade sensível” (Chasin, 2009, p. 86).<sup>11</sup>

Como corretamente sinalizado também por Mészáros (2016), Hegel concebeu a “atividade” como “condição absoluta da gênese histórica”, mas ele não foi capaz de diferenciar a “forma ‘exteriorizada’ da atividade”, isto é, da objetividade e do *trabalho* como *manifestação da vida* (*Lebensäußerung*), de suas “manifestações ‘alienadas’”, do trabalho como *alienação da vida* (*Lebensentäußerung*). Em Marx, por sua vez, ocorre a diferenciação entre *manifestação da vida* e *alienação da vida*, e o autor dos *Manuscritos econômico-filosóficos* tem nessa diferenciação o ponto de partida de sua crítica à concepção hegeliana: a reivindicação do mundo objetivo pelo homem passa pelo reconhecimento de que a “consciência *sensível*” é, de fato, uma consciência “*humanamente sensível*”, não meramente abstrata, e todas as formas de objetivação humana, como a religião, a riqueza etc., ainda que sejam formas estranhadas de objetivação, correspondem a autoatividade dos homens e constituem o “*caminho até a realidade verdadeiramente humana*” (Marx, 2010, p. 191-192).

O que está no centro das preocupações de Marx é a elucidação das categorias do ser social. Tais preocupações permanecem mesmo quando incursiona na crítica demolidora das

---

<sup>11</sup> Segundo José Chasin (2009), Marx compreendeu a atividade humana sensível, prática, vital, como atividade que está articulada com a “forma subjetiva, *dação de forma pelo efetivador*” (Chasin, 2009, p. 97). Ao reconhecer o “caráter fundante da *positividade* ou *objetividade* autopostas”, juntamente com o descarte da especulação e com a ultrapassagem das “fronteiras de uma estrita teoria política”, Marx adere à referenciais novos, e a sociabilidade é identificada como “base da inteligibilidade”, isto é, do próprio conhecimento do que é – ou pode ser – o homem “em sua autofetividade material” (Chasin, 2009, p. 56-57).

contradições da economia política e da filosofia especulativa: o homem é um ser que constrói o próprio mundo, e é na própria atividade que repousa a “natureza” ou a “essência” de seu ser. Salientamos que é na investigação que tem como ponto de partida o ato da perda e o estranhamento do trabalho que Marx pôde tratar dos pressupostos ontológicos mais gerais do ser social: o homem é um ser que realiza uma atividade consciente e é produtor do próprio gênero. A constatação de Marx é realizada no momento de sua incursão crítica no terreno da economia política e da crítica da filosofia hegeliana. Através do reconhecimento e da crítica do modo de produção da vida dos homens na sociabilidade do capital, ele pôde desvendar a gênese da propriedade privada capitalista e, além disso, pôde denunciar que o homem acaba negando a si mesmo no próprio trabalho. É sob o efeito dessas novas conquistas que Marx entra no terreno da crítica da economia política para dar início a terceira crítica instauradora, de modo que a inflexão ontológica verificada nos textos escritos entre 1843 e 1844 – movimento marcado pela crítica da especulação e da política – pudesse ser complementada nos *Manuscritos econômico-filosóficos*.<sup>12</sup>

### Referências bibliográficas

- ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. Tradução de Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ALCKMIN, R. M. *Feuerbach e Marx: da sensibilidade à atividade sensível*. Dissertação (Mestrado). Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2003.
- BARBOSA, P. G. *Ser social e crítica ontológica nos Manuscritos econômico-filosóficos: atividade sensível, gênero humano e crítica da economia política em Marx*. Dissertação (Mestrado). Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora, 2022.
- CHASIN, J. *Estatuto ontológico e resolução metodológica*. São Paulo: Boitempo, 2009.
- LUKÁCS, G. *O jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista*. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2018a.
- LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social I*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho, Mario Duayer e Nélio Schneider – 2ª ed. São Paulo: Boitempo, 2018b.
- MARX, K; ENGELS, F. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*. MEGA, I, 2. Berlim: Dietz Verlag, 1982.
- MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*. Tradução de Miguel Vedda, Fernanda Aren e Silvina Rotemberg. Buenos Aires: Colihue, 2010.
- MÉSZÁROS, I. *A teoria da alienação em Marx*. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2016.
- MORA, J. F. *Diccionario de filosofia*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, [s.d.].

<sup>12</sup> Como buscamos demonstrar, é nesse conjunto de textos auto elucidativos que Marx nos legou uma de suas principais contribuições, ao fazer “da produção e da reprodução da vida humana o problema central” tanto da filosofia quanto da ciência, em que “tanto no próprio ser humano como em todos os seus objetos, relações, vínculos etc.”, revelam-se uma “dupla determinação de uma insuperável base natural e de uma ininterrupta transformação social dessa base”, em que, segundo Lukács, “o trabalho é a categoria central, na qual todas as outras determinações já se apresentam *in nuce*” (Lukács, 2018b, p. 285).