



A RELAÇÃO ENTRE O HOMEM E A NATUREZA PARA MARX NOS MANUSCRITOS ECONÔMICO-FILOSÓFICOS

THE RELATIONSHIP BETWEEN MAN AND NATURE FOR MARX IN THE ECONOMIC-PHILOSOPHICAL MANUSCRIPTS

Júlia Lemos Vieira¹

RESUMO

O presente artigo aborda a relação entre o homem e a natureza para Marx, perpassando a influência dos filósofos predecessores a ele até os seus manuscritos de 1844. O argumento central é que Marx desenvolveu e elaborou de modo mais radical o movimento de rompimento da mônada fechada do cogito cartesiano iniciado por Fichte e Shelling e o movimento de posição do homem humano através da mediação do trabalho iniciado por Hegel.

PALAVRAS-CHAVE: homem, natureza, trabalho, Hegel, Marx.

ABSTRACT

This article discusses the relationship between man and nature for Marx, going through the influence of the philosopher's predecessors to him until his 1844 manuscripts. The central argument is that Marx developed and elaborated in a radical way the movement of breaking the closed monad of the Cartesian cogito initiated by Fichte and Shelling and the movement of position of the human man through the mediation of the work initiated by Hegel.

KEYWORDS: man, nature, work, Hegel, Marx

Qual a relação entre o homem e a natureza para Marx? Embora a questão não surja de maneira sistemática nos escritos deste, é inequívoco dizer que ela é nodal e fundacional no processo de diferenciação de sua [filosofia da] práxis em relação às filosofias antecedentes. Em sua tese de doutorado, escrita entre 1839 e 1841 e intitulada *Diferença entre as Filosofias de Demócrito e Epicuro*, Marx exalta Epicuro – para quem “o conhecimento da natureza servia como base para a libertação do homem” (LUKÁCS, 2009, p. 129). Afirma:

¹ Doutora em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Autora dos livros “Dinâmica dos Fatores Estruturais em Marx” (Kelps, 2014) e “Caminhos da Liberdade no Jovem Marx” (Anita Garibaldi, 2017). E-mail: lemos.julia@gmail.com.
CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7252209233091605>.
ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-6804-3742>.

Quando consideramos a natureza como sendo racional, termina a nossa dependência relativamente a ela. [Ela] deixa de ser um sujeito de medo para a nossa consciência. Ora, é justamente Epicuro que faz da forma da consciência na sua imediatidade (o ser para si) a forma da natureza. Só quando a natureza é deixada totalmente livre da razão consciente e é considerada no interior de si mesma como razão, é que é totalmente possuída por ela. Qualquer relação com a natureza, enquanto tal, é simultaneamente um ser alienado dessa natureza. (MARX, 1972, p. 116).

Prestemos atenção à complexidade dessa passagem: para Marx, a libertação do homem frente à natureza implica aqui, antes, a libertação da natureza frente ao homem. Para que a razão humana possa possuir a natureza é preciso que ele reconheça a racionalidade própria da natureza (natureza livre da razão consciente). Não à toa, Marx chama a atenção para o modo como a elaboração de Epicuro a respeito do comportamento do homem frente aos corpos celestes figura com excelência sua filosofia da natureza. Epicuro relata o momento específico dessa razão autônoma ficcional na tentativa da razão humana de compreender o comportamento dos corpos celestes:

os meteoros e a doutrina que lhes diz respeito são, na antiguidade em geral, onde a filosofia não está isenta de pressupostos, a imagem onde a consciência contempla as suas falhas, e isso mesmo em Aristóteles. Epicuro exprimiu essa imagem e é esse o seu mérito, como consequência implacável das suas concepções e desenvolvimentos. Os meteoros desafiam o entendimento sensível; Epicuro ultrapassa esse desafio e daí em diante apenas quer ouvir falar sobre eles. (MARX, 1972, p. 18).

Epicuro desenvolveu a compreensão de que a liberdade da razão é uma consciência fictícia da razão sobre si mesma: a razão se compreende autônoma, mas na verdade ela é determinada e não dá conta de explicações absolutas. O triunfo de Epicuro foi justamente a recusa da constante desconfiança dos fenômenos desenvolvida tradicionalmente pela filosofia e o reconhecimento dos limites da consciência humana: “[...] pois no que respeita à ciência da natureza na sua especificidade, não devemos nos ater às regras e às noções comuns e falhas de sentido; devemos, pelo contrário, aceitar as exigências dos próprios fenômenos [...]” ou “O mundo é uma representação indeterminada da consciência que sente e reflete, o mundo será nessa consciência composto por todas as outras representações sensíveis e limitadas por elas e a sua determinação ou o seu limite serão tão diversificados quanto essas representações sensíveis que o cercam.” (MARX, 1972, p. 26).

Retomemos a primeira passagem citada. A ideia de Marx de *deixar a natureza livre* para que não sejamos seres alienados da natureza será reelaborada e desenvolvida no decorrer de obras posteriores e também tardias do autor. Mas o que ele quer dizer com ela? A questão não pode ser compreendida sem um retorno às premissas das quais o autor parte. A perspectiva é aqui, em algum sentido, própria da ciência moderna – o homem precisa tornar-se independente da natureza – por outro lado, ela é uma recusa à simples dominação. A complexidade é evidente: *terminar a nossa dependência em relação à natureza* não deve ser confundido com *tornar-se alienado da natureza*. Só é possível evitar a confusão pela retenção do importante fato de que Marx não está partindo diretamente de Galileu, Descartes e Bacon e sim de Kant, Fichte, Schelling, Hegel, autores que promoveram críticas essenciais à problemática mênada fechada do eu penso cartesiano e que ressignificaram a reflexão sobre o homem e a natureza.

1 NOTAÇÕES SOBRE A RELAÇÃO HOMEM-NATUREZA NOS PREDECESSORES DE MARX

A crítica ao *eu penso* e a imediaticidade do cogito é passagem do cogito à consciência-de-si e adoção de um termo médio ao silogismo da dominação da natureza, indica Santos (1993) em sua rigorosa análise *Trabalho e riqueza na Fenomenologia do Espírito de Hegel*. No percurso que ele reconstrói entre Descartes e Hegel, fica patente o esforço de transposição da autoposição do eu como um empreendimento puramente teórico (cogito cartesiano) para um empreendimento teórico-prático que em Hegel culminou com a evidenciação da atividade de trabalho como o termo médio da relação homem-natureza e como simultâneo lançamento de uma perspectiva de continuidade entre ambos.

A relação do homem com a natureza em Descartes surgira em termos de pura sobreposição do primeiro ao segundo justamente porque também em surgira em termos de separação entre teoria e prática. Ou seja, apenas porque dominar a natureza apareceu como um projeto do *conhecimento teórico*. Na sexta parte do seu *Discurso do Método* ele afirma:

Pois elas (algumas noções gerais relativas à física) me fizeram ver que é possível chegar a conhecimentos que são muito úteis à vida, e que, em

vez dessa filosofia especulativa que se ensina nas escolas, se pode encontrar uma outra, prática, pela qual, conhecendo a força e as ações do fogo, da água, do ar, dos astros, dos céus e de todos os outros corpos que nos cercam, tão distintamente como conhecemos os diversos ofícios de nossos artífices, poderíamos empregá-los, da mesma maneira, em todos os usos para os quais são próprios, e assim nos tornaríamos como que senhores e possuidores da natureza. O que é de se desejar, não só para a invenção de uma infinidade de artificios, que permitiriam gozar, sem nenhum trabalho os frutos da terra e todas as comodidades que nela se encontram. (DESCARTES, 1968 *apud* SANTOS, 1993, p. 30).

Tal como destaca Santos (1993), a filosofia prática em detrimento da filosofia especulativa defendida por Descartes buscou um processo de dominação da natureza sem nenhum trabalho. A mônada fechada cartesiana lançou um problema na relação homem-natureza primeiramente evidenciado por Kant: esse eu penso, essa consciência de si – condição suprema de todo conhecimento - é incognoscível empiricamente, implicando um paradoxo entre o eu penso e a natureza: o eu só pode ser fundante do conhecimento enquanto postulado lógico – eu penso – e não enquanto eu empírico.

Essa cisão entre homem e natureza surge para Marx como um problema parcialmente resolvido. Em primeiro lugar, Fichte (1794) já havia trazido para a questão uma contribuição essencial: tornara manifesto que tal paradoxo do conhecimento era sobretudo um paradoxo entre teoria e prática. Embora nele tal elucidação ainda não tenha tido sucesso em superar a separação entre saber teórico e saber prático, seu projeto de fusão entre o eu teórico e o eu prático lançara o problema do *eu penso* a uma nova perspectiva. Em segundo lugar, Schelling apontara um esboço de filosofia da natureza preconizando uma *relação consciente do homem com a natureza* como ponto final de um processo em que a natureza se desdobra em si mesma, concebendo a consciência apenas como potência de autorrelacionamento da natureza consigo. Em terceiro lugar, Hegel, já havia indicado que a abordagem cartesiana, numa visão senhorial de mundo, colocou a questão prática como uma generalidade vazia e deu por suposto que a dominação da natureza possa ser feita sem nenhuma fadiga. Sobretudo, Hegel já havia proposto que a práxis do trabalho é que é mediadora entre o saber teórico e a filosofia prática. A elaboração da relação homem-natureza em Marx parte dessas problemáticas que, legítimas, teriam acabado por descambar em ilusões idealistas. Vejamos mais de perto essas contribuições.

Fichte trouxe a possibilidade de o conhecimento-de-si ser, antes, uma *atividade* de autoposição, Assim, não há que se buscar conhecer um eu estático se o eu é uma

perpétua saída de si mesmo “disfarçado nas coisas que cria e na ação que engendra” (SANTOS, 1993, p. 18). O eu não conhece a si mesmo, pois se põe a si mesmo e só depois reflete sobre si, e porque é através desse processo – *tathandlung* – que ele concebe uma distinção entre o *eu* e o *não-eu*. Fichte quebra a unidade do cogito cartesiano que se opôs à natureza introduzindo o Outro – minha diferença absoluta – como uma identidade a mim. Ao indicar que o autoconhecimento do eu pressupõe o conhecimento das outras coisas e que este pressupõe a autopoisição do eu, Fichte recusou o dualismo *res cogitans* e *res extensa* pelo eu prático-teórico. Schelling que, a partir daí, deu uma dimensão mais positiva à natureza, negando-a como mera intermediação do nosso conhecimento. Neste caso, tal como avalia Schmied-Kowarzik (2019, p. 38), “a certeza do ‘Eu sou Eu’ não abarca apenas o ato reflexivo $Eu = Eu$, como em Fichte mas, igualmente, a certeza do ser do “Eu sou”” que aponta para uma realidade na qual já estamos desde sempre. “Portanto, nós não conhecemos a natureza, mas a natureza é de todo modo a priori, ou seja, todo particular nela está previamente determinado pelo todo ou pela ideia de uma natureza em geral” (SCHELLING, 2010 [1856], p. 264 *apud* SCHMIED-KOWARZIK, 2019, p. 41). Esse sentido positivo da natureza implica em defini-la como sujeito produtivo em si mesma. Schelling nos convocou a esse reconhecimento:

Uma vez que tomamos a totalidade dos objetos não simplesmente como produto, mas necessariamente, ao mesmo tempo, como produtiva, ela se eleva para nós à condição de natureza [...]. À natureza enquanto simples produto (*natura naturata*) denominamos natureza enquanto objeto (para este se volta a experiência sensível). À natureza enquanto produtividade (*natura naturans*) denominamos natureza enquanto sujeito (para este se volta a teoria). Visto que o objeto jamais é incondicionado, então deve ser posto algo puro e simplesmente não objetivo na natureza, este puro e simplesmente não objetivo é precisamente aquela produtividade originária da natureza. (SCHELLING, 2010 [1856], p. 269 *apud* SCHMIED-KOWARZIK, 2019, p. 42).

Com Schelling temos, assim, a posição de uma natureza que progride não apenas a partir da auto posição do eu e sim a partir de si mesma. Mais do que isso, temos uma natureza que progride *primeiramente* a partir de si mesma. A natureza é posta em seu ser real em si, uma posição que é, em alguma medida, materialista. Schelling defende que a consciência é consequência do desenvolvimento da matéria:

A filosofia da natureza está, portanto, diante da tarefa de considerar a natureza a partir das potências de sua própria produtividade e em seu

próprio processo configurante, começando pela potência da matéria – ‘a matéria é a semente comum do universo, na qual está oculto tudo o que se desdobra no desenvolvimento posterior’ (SCHELLING, 1854a, p. 223) – até a potência da consciência, que se originou inteiramente da natureza – ‘a natureza há muito já preparou o terreno para esse nível que se alcança por meio da razão’ (SCHELLING, 1854b, p. 76). No entanto, uma vez tendo nós alcançado a consciência, inicia-se – como ouvimos – a nova série processual da história humana, que não pode mais ser determinada nas potências da natureza, mas, sim, nas próprias potências da consciência; a filosofia da natureza termina e passa a ser filosofia do espírito. (SCHMIED-KOWARZIK, 2019, p. 47)

Uma perspectiva distinta de Fichte é lançada aqui: tudo se desdobra a partir da matéria, até mesmo a potência da razão foi preparada pela natureza e não a partir de si mesma. Esse reconhecimento da determinação da *natura-naturans* sobre a consciência não implicará para Schelling numa negação da liberdade humana, pois, uma vez tendo sido elaborada, o ser humano não mais será determinado simplesmente pelas potências da natureza, daí o fim de uma filosofia e o início de outra. Ao começo da filosofia do espírito, não temos mais uma filosofia da natureza.

A perspectiva de fim da natureza e início do espírito afirmada por Schelling reverbera muito mais que a constituição, em distintos momentos históricos, de uma dupla determinação do homem. Se, por um lado, há que se reconhecer a consciência humana tanto determinada pela natureza quanto emancipada da natureza, por outro lado, o filósofo chama a atenção para a tendência da liberdade humana para desenvolver-se em alienação. Schmied-Kowarzik demonstra que, em seu teológico *Escrito da liberdade* (1854), Schelling advertiu para a tendência da vontade humana a ignorar sua determinação *a priori* de modo a alienar-se da natureza e de Deus, contradição humana que culminaria auto aniquilamento do seu ser:

Mas pelo fato de o si-mesmo ser espírito, ele passa do estágio da criatura ao de sobre-criatura. É a vontade que vê a si mesma em toda liberdade não mais como instrumento da vontade universal e criadora do universo, mas como o que é sobre e fora de toda a natureza. [...] Daí surge a fome do egoísmo. Na medida em que se desprende do todo e da unidade, ele se torna cada vez mais indigente, pobre, faminto e venenoso. É do mal que se apresenta a seguinte contradição que, sem cessar, consome e aniquila a si mesma: justo no esforço de tornar criatura e, na presunção de ser tudo, acaba caindo no não ser. (SCHELLING, 1991 [1854], pp. 44-65 *apud* SCHMIED-KOWARZIK, 2019, p. 53).

Ao fim da filosofia da natureza e início da filosofia do espírito, temos, portanto, um problema a ser resolvido: o problema dos limites da liberdade da vontade em relação à natureza – e, no sentido aqui configurado, em relação à Deus. No esforço de tornar-se sujeito – criatura – o homem pode chegar a ver si mesmo fora da natureza, desprendido do todo, tornando-se egoísta e autodestrutivo. Schelling condena como fatal a alienação do homem em relação à natureza, na medida em que esta culmina na destruição do próprio ser espírito e sujeito do homem. Desvincular-se absolutamente da natureza não torna o homem mais sujeito e mais criador, mas, ao contrário, torna-o menos livre.

Notemos que havia um claro movimento de Schelling de crítica ao idealismo nos termos dessa condenação à alienação, ao espírito que se pensa livre da determinação da natureza. Além de indicar que a determinação da matéria e da natureza é *a priori* e de reconhecer uma distinção entre natureza e espírito que reivindica a determinação da primeira sobre a segunda, Schelling afirmara que não somos puro espírito e que o idealismo é uma mera aparência:

Porque cada momento seguinte preserva o anterior sobre o qual repousa – assim como a matéria prende o tecido, e a matéria é presa pelo organismo, assim também a razão atrai o organismo a si – e essa é a razão pela qual nós, mesmo estando na máxima altura, não somos puros espíritos [...]. O idealista está certo quando faz da razão a autocriadora de tudo, pois isso está fundado na própria natureza – ele tem a seu favor a própria intenção da natureza com o homem, mas justamente porque essa é a intenção *da natureza* [...que, deste forma, o homem dela se aparta!] – aquele mesmo idealismo torna-se ele próprio outra vez aparência (SCHELLING, 1854b, p.77 apud SCHMIED-KOWARZIK, 2019, p. 53).

Para Schelling nós não somos puros espíritos porque repousamos no momento anterior, estando presos, portanto, à matéria e seus desenvolvimentos. A certeza da razão de ser autocriadora de tudo é apenas o cumprimento da própria determinação da natureza da razão e, portanto, apenas cumpre com a própria intenção da natureza, revelando-se ilusória.

Ocorre que, observemos bem, Schelling acaba por incorrer também em um idealismo. Ao indicar de que modo se dá a alienação do homem em relação à natureza e de que modo tal alienação poderia ser revogada, Schelling reivindica um espírito já livre da determinação da natureza, reivindica a filosofia do espírito e não a filosofia da natureza:

Pois o mal não é o si-mesmo suscitado como tal, mas somente enquanto se desorende inteiramente de sua contraposição, isto é, da luz ou da vontade universal. Esse desprender-se do bem é, por sua vez, o pecado. [...] Se a vontade do homem incluísse o si-mesmo ativado juntamente com o amor e o submetesse tanto à luz como à vontade universal, surgiria a bondade atual, tornada perceptível pela clareza que a caracteriza. [...] A vontade própria é suscitada apenas para que o amor encontre no homem uma matéria ou contraposição a fim de nele se realizar. (SCHELLING, 1991 [1854], pp. 73-74 *apud* SCHMIED-KOWARZIK, 2019, p. 54).

A alienação do homem em relação à natureza é fruto apenas da vontade, quando esta vê a si mesma como absolutamente livre. Mais especificamente, é um empreendimento moral, um tipo de pecado – “É do mal que se apresenta a seguinte contradição...” ((SCHELLING, 1991 [1854], pp. 44-65 *apud* SCHMIED-KOWARZIK, 2019, p. 53) e, portanto, será revogada justamente também por um empreendimento moral, ativado pelo amor à submissão à luz da vontade universal.

A contribuição fundamental de Hegel para uma nova perspectiva da relação entre o homem e a natureza toca justamente esse ponto. Sua amizade com Schelling o instiga a reelaborar o empreendimento deste de crítica ao idealismo como doutrina filosófica de um modo em que nem o próprio Schelling escapará. Em seu primeiro livro *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling* (1801) Hegel assumirá preferência ao primeiro e chegará a referir-se às teses do amigo sobre o absoluto como “a noite em que todas as vacas são negras”, reivindicando uma identidade mais concreta entre o eu e o não-eu do que a preconizada pelo filósofo da natureza (HELFER, 2008). Mas Hegel busca avançar uma contraposição também ao idealismo de Fichte. Contra ambos, reivindicará o avanço de uma práxis mais efetiva, em que tanto a realidade do não-eu quanto a emancipação homem-natureza são dados por um fazer por um *trabalhar*.

Contra Fichte, Hegel reivindica que o não-eu é um sujeito independente do eu, não é mera representação do eu. Em outras palavras, o não-eu também pode tornar-se sujeito. O que é, em Fichte, autopoisição do eu é, em Hegel, autoprodução do homem através do trabalho. Ao transformar a natureza, o homem transforma a si e torna-se outro: torna-se homem culto. A cultura é, assim, uma segunda natureza e expõe um conflito. Neste sentido, a apropriação da natureza não se dá por contemplação, não se dá através de discursos de reconhecimento da determinação natural, mas sim através da ação de transformação da natureza através da qual o homem dela se submete e nela se torna sujeito.

Em seu *Trabalho e riqueza na Fenomenologia do Espírito de Hegel*, Santos (1993) está interessado em descobrir de que modo a supressão dialética do solipsismo de Fichte empreendida por Hegel através do trabalho determina a alienação de si. Ele avalia que, para Hegel, o trabalho é o primeiro momento efetivo da saída de si do eu, mas questiona: que impulso empurra o eu para fora de si?:

O trabalho é o primeiro momento efetivo da saída de si. Nele o pensar se torna objetivo e põe em ação o corpo, isto é, a própria natureza enquanto outro do pensamento. A natureza-objeto torna-se natureza-sujeito no uso inteligente dos braços e das mãos (...). Ao mesmo tempo, a natureza 'externa' é apropriada e transformada em utensílio, em ferramenta que traz a marca da subjetividade. Deste modo, a natureza recebe um *telos*, um fim racional que lhe confere um sentido propriamente humano e se inscreve na ordem da cultura. (...) O eu logra romper a subjetividade do pensamento e se faz real, ao mesmo tempo em que a natureza se torna sujeito, isto é, recebe a determinação da liberdade (teleologia). (...) Quanto à exigência de o segundo eu tornar-se sujeito, de acordo com a lógica da reciprocidade, o movimento de sua exteriorização é rigorosamente simétrico ao primeiro. Mas agora será preciso admitir uma dificuldade: posta a reciprocidade dual, que tipo de lógica determina essa alienação de si? Que impulso empurra o eu para fora de si? Que tipo de força comanda a complexidade e a realidade desse movimento? (...) No momento, é importante observar o seguinte: a supressão dialética do solipsismo pressupõe uma alienação real de si, isto é, uma saída efetiva do círculo do pensamento ou interioridade do eu, em outras palavras, sua exteriorização objetiva. Este movimento é posto aqui como trabalho. (SANTOS, 1993, p. 27).

Diferente do que ocorre no *cogito cartesiano*, a autoposição do eu não é puramente teórica, mas se dá pela mediação do trabalho. É através do fazer do trabalho que o homem se emancipa da natureza ao tempo em que empreende sua exteriorização objetiva. Também, diferentemente de Fichte, esse não-eu engendrado pela ação, no caso, aqui, pelo trabalho, se torna independente do eu. Ou seja, os produtos do trabalho se tornam independentes do homem, a sociedade se torna um sujeito tão produtivo quanto a natureza, existindo em si e para si. Em Hegel não é o caso de o eu se reconhecer através do não-eu e sim que os dois termos (eu e não eu) se afrontam e se reconhecem mutuamente. O trabalho de apropriação da natureza se dá assim em concomitante alienação de si e submissão ao outro como a um senhor.

E é aqui que também podemos admitir uma contraposição fundamental de Hegel à Schelling. Contra Schelling, podemos admitir que Hegel reivindica que a libertação do homem em relação à natureza não é fruto de uma vontade que se vê, ilusoriamente, como

sobrecriação, mas é consequência real da cooperação de trabalhos dos indivíduos na vida em sociedade:

Na máquina, o próprio homem (no conjunto da sociedade) suspende essa sua atividade formal deixando a máquina trabalhar inteiramente para ele. Mas, cada fraude que ele comete contra a natureza, e com a qual ele se mantém fixado dentro de suas (da natureza) particularidades, vinga-se contra ele mesmo; quanto mais ele dela subtrai, quanto mais ele a subjuga, tanto mais baixo torna-se ele mesmo. Ao deixar a natureza trabalhar por meio de várias máquinas, ele não suspende a necessidade de seu próprio trabalhar, senão só o protela distanciando-o da natureza; ele não se dirige vividamente a ela enquanto viva, mas foge dessa vivacidade negativa. E o trabalhar que lhe resta torna-se também maquinal; ele diminui o trabalho apenas para o todo, mas não para o indivíduo, muito antes o aumenta, pois, quanto mais maquinal o trabalho se torna, menos valor ele tem e, dessa forma, tanto mais o indivíduo precisa trabalhar. (HEGEL, 1968, p. 321).

Para Hegel, o autoaniquilamento do homem não é fruto de um egoísmo que fez o homem se desprender do todo e sim a real queda do trabalhador individual em uma vida degradada como consequência do caráter maquinal que adquire sua atividade no bojo da especialização e maquinação dos trabalhos. A denominada ‘eticidade partida’ por Hegel é produto, dentre outros fatores, do desenvolvimento social da divisão do trabalho.

Para Santos (1993), a pergunta sobre que tipo de lógica determina a alienação de si através do trabalho também encontra sua resposta no argumento da passagem acima. O trabalho concebido no bojo da divisão do trabalho deixa de ser individual e se torna universal, deixa de ser real satisfação de necessidades e se torna possibilidade de satisfação de necessidades, de modo que “entre mim e mim mesmo, põem-se todos os outros como termo médio” (SANTOS, 1993, p. 55).

Para Hegel, essa oposição real entre o eu e o não-eu implica em uma dialética de dominação. A dependência de todos em relação a todos significa a dependência do indivíduo em relação ao outro em termos de dominação, a qual estava antes ausente no trabalho individual. A relação entre o trabalho individual e o trabalho social é uma relação escrava, a dominação de uns homens sobre os outros não é natural e sim fruto do próprio desenvolvimento do trabalho que buscou emancipar o homem da natureza. A nova dependência de todos em relação a todos possui dois sentidos: por um lado, diante do embotamento do trabalhador individual frente ao trabalho social, servidão. Por outro lado, diante da possibilidade que o trabalho traz ao homem de tornar-se não simplesmente senhor da natureza, mas senhor de si, vida ética.

A diferença entre o senhor e o escravo pode ser suprimida através da série de mediações que a cultura (*Bildung*), desenvolvida através da educação, do hábito de vida ética e disciplinada elaborada sobretudo através do trabalho, impõe entre os dois extremos (senhor e escravo) de modo que estes possam reconhecer-se como iguais. Através do trabalho o homem estabelece uma relação escrava, mas também pode se elevar acima da sua natureza animal e se torna homem posto – ainda que não deixe animal. Pelo trabalho o homem tanto satisfaz às necessidades básicas – e assim se emancipa da natureza – quanto estabelece um sistema de relações sociais no qual pode ocupar o lugar de senhor, de escravo ou de reconhecimento ético da igualdade (liberdade). Tal como conclui Santos em seus estudos,

A Fenomenologia do Espírito parece pensar o objeto trabalhado como posterior à dominação, colocando-o como permanente devido à repressão exercida pelo senhor sobre o consumo do escravo. Deste modo Hegel pode pensar o trabalho escravo como o caminho para a libertação, primeiro do próprio escravo, em seguida do homem. A verdade da consciência do senhor é o escravo. Todavia é de ver-se que Hegel não oferece uma saída filosofante ou histórica para a dominação, do mesmo modo que não a oferece para a saída do estado de natureza. A solução é antes lógica, quer dizer, consiste na mudança do paradigma, com o silogismo da dominação sendo substituído pelo silogismo do reconhecimento recíproco, no qual os dois extremos se dão mutuamente como termo médio um para o outro. (SANTOS, 1993, p. 122)

2 PRINCÍPIOS BASE DA RELAÇÃO HOMEM NATUREZA EM MARX

É impossível compreender a relação homem-natureza em Marx sem analisar os primeiros estudos em que este buscou qual o equívoco central de Hegel no que se refere à questão do trabalho dada na *Fenomenologia do Espírito*. Em seus *Manuscritos Econômico-Filosóficos* (2010), a crítica fundamental de Marx a Hegel retoma a essência da crítica de Hegel a seus predecessores e avalia o problema da queda involuntária num idealismo que todos pretendiam se livrar. O centro do argumento de Marx contra Hegel será demonstrar que a emancipação real e ética do homem à sua relação de escravidão – tanto escravidão à natureza quanto escravidão do indivíduo ao senhor no sistema social – não pode ser dada apenas em termos de reconciliação mediada pela educação e cultura de hábitos éticos. Não haverá emancipação do homem em relação à natureza e em relação à sua própria animalidade nos limites de uma mera mudança de paradigma do silogismo da

dominação para o silogismo do reconhecimento recíproco. E isso por um motivo simples e elaborado, em princípio, pelo próprio Hegel: a constituição ou a alienação da consciência de si não é um empreendimento moral ou teórico, mas é uma ação efetiva. Ocorre que também Hegel teria quedado no idealismo.

2.1 A separação homem e natureza como decorrente do desenvolvimento da filosofia como puro pensar

Em sua *Crítica da Dialética e da Filosofia Hegelianas em Geral* (localizada no interior dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844) Marx se propõe a corrigir a dialética hegeliana passando tanto pela crítica da *Fenomenologia do Espírito* e da *Lógica* quanto pela revisão do movimento crítico a Hegel. A partir dessa revisão, Marx retoma então a ideia sobre natureza e liberdade outrora lançada de modo descompromissado na tese elogiosa a Epicuro.

Marx argumentará que, ao reconhecer que o homem se determina objetivamente Hegel deveria ter reconhecido que apenas pelo fundamental empreendimento de autoposição objetiva é o homem animal pode se tornar homem humano. E é neste sentido que a realização do homem humano deve implicar, também uma relação de efetivo reconhecimento da natureza enquanto sujeito: o humanismo será tanto a negação das relações de escravidão entre os homens como também a negação de uma relação de escravidão homem-natureza ou natureza-homem.

Em seus *Manuscritos* (2010) Marx explica porque não é possível simplesmente negar Hegel: este teve o mérito de trazer a negatividade como princípio motor e gerador. Teve a grandeza de tomar a autoprodução do homem como um *processo*. Hegel, indica Marx, compreendeu que esse é um processo em que a objetivação passa pela desobjetivação. Compreendeu a essência do trabalho e concebeu o homem verdadeiro como aquele que resulta do seu próprio trabalho. Foi Hegel quem descobriu que se o homem não exterioriza suas forças genéricas e comporta-se diante delas como frente a objetos, ele não aciona não aciona a sua condição humana – a qual Marx se refere nesta obra também como *ser genérico*. Hegel apreendeu que as forças essenciais humanas foram tornadas objetos e que foi sob a forma de objetos que foram estranhadas. Em outras palavras, Hegel compreendeu que apenas através da *externalização objetiva* de suas forças humanas é que o homem se torna efetivamente humano. E, mais importante ainda, apreendeu que essa exposição só se dá sob três condições importantes: (a) mediante a

ação conjunta dos homens; (b) como resultado da história e (c) passando pelo inicial *estranhamento* dessas forças essenciais humanas expostas sob a forma de objetos.

Ocorre que Hegel cometeu um equívoco nodal que salta aos olhos do estudioso atento quando este estabeleceu a questão da emancipação como uma questão de conhecimento, de saber absoluto, quando indica que as formas objetos sob as quais a essência humana se exteriorizou acabam por surgir como seres do pensamento e não como produtos independentes dos pensamentos. Isso se comprova, de acordo com Marx, justamente quando Hegel desenvolve o processo de apropriação das forças humanas essenciais não como uma apropriação dos objetos estranhados num sentido concreto e sim em termos de *uma conscientização* de que o estranhamento é mera ilusão da consciência de si a respeito de si mesma. Em Hegel o saber absoluto é o fim do processo de posição do homem como ser genérico e livre porque nele a *expansão do conhecimento ao absoluto* é a resolução do estranhamento.

O *estranhamento*, que forma, portanto, o interesse intrínseco dessa exteriorização e a suprassunção dessa exteriorização, é a oposição do *em-si* e [d]o *para-si*, de consciência e consciência-de-si, de objeto e sujeito, isto é, a oposição do pensar abstrato e da efetividade sensível ou da sensibilidade efetiva no interior do pensamento mesmo. Todas as outras oposições e movimentos dessas oposições são apenas a aparência, o envoltório, a figura exotérica dessas oposições unicamente interessantes, que formam o sentido das outras oposições profanas. Não que a essência humana se *desumanize*, se *objetive* em oposição a si mesma, mas sim que ela de *objetive* na *diferença* do, e em *oposição* ao, pensar abstrato, [é o que] vale como essência posta e como [a essência] a ser suprassumida (*aufzuhebende*) do estranhamento” (MARX, 2010, pp. 121-122)

A objetivação das forças humanas não é assim uma oposição do homem a si mesmo e sim uma oposição da sensibilidade efetiva ao pensar abstrato. Neste sentido, Hegel concebeu que *pôr* a essência humana é *pôr* o pensar abstrato. Nele, portanto, o estranhamento é apenas um fenômeno “mental”, por assim dizer, é um acontecimento que pode ser superado tão logo a consciência sensível se desenvolva para consciência-de-si absoluta. Ao invés da consciência sensível deixar de ser tomada como consciência abstrata e ser tomada como consciência humanamente sensível, e ao invés de o caminho para a verdadeira efetividade humana ser tomada no desestranhamento do dinheiro, da religião etc, como externalidades ao homem, Hegel desenvolve o oposto: as formas estranhadas Estado, religião, vida civil surgem apenas como diferentes figuras da consciência, como “consciência abstrata”, ou seja, apenas como um momento de

diferenciação da consciência de si. O movimento de emancipação do espírito hegeliano resulta assim na identidade entre a consciência de si e a consciência, ou seja, a retirada da exteriorização se dá por um desenvolvimento da consciência em que o homem chega apenas identificar Estado, religião, vida civil como forças essenciais humanas – e não a apreende-las efetivamente como suas forças. O processo no qual o ser humano se apropria das suas forças essenciais humanas estranhadas é assim uma dialética do pensamento puro. Nele os objetos estão dados na forma estranhada no interior da consciência alienada que concebe a si como puro pensar. Posição, efetivação da essência humana é, assim, para Hegel, apenas a posição, efetivação, do pensar abstrato no lugar da sensibilidade.

Marx concebe que tal confusão de Hegel foi revelada não por ele e sim por Feuerbach. Este concebeu que Hegel fala do próprio lugar do homem estranhado, do homem abstrato absolutamente alienado do homem sensível:

Feuerbach esclarece a dialética hegeliana (...) do seguinte modo: Hegel parte do estranhamento (logicamente: do infinito, do abstratamente universal), da substancia, da abstração absoluta e fixa; isto é, expresso popularmente, parte da religião e da teologia. (...) A posição (*Position*), ou autoafirmação e autoconfirmação, que se situa na negação da negação, está ainda para uma sua própria [posição] não segura, por isso acometida pela sua oposição (*Gegensatz*)". (MARX, 2010, p. 118).

Feuerbach comprovava que Hegel ainda falava como um homem acometido pela oposição entre pensar e sensibilidade, falava de um lugar em que todos os objetos criados pelo homem são apenas seres espirituais. Daí porque nele a posição do homem como ser efetivo ainda se situava na negação da negação do estranhamento pelo pensar abstrato absoluto:

O *filósofo* – portanto ele mesmo uma figura abstrata do homem estranhado – se coloca como a medida do mundo estranhado. Toda a *história da exteriorização* e toda a *retirada* (*Zurücknahme*) da exteriorização não é nada além da *história da produção do pensar abstrato*, do [pensar] absoluto. (MARX, 2010, p. 121)

É apenas na condição de homem estranhado, ou seja, de ser alienado das suas forças essenciais humanas dadas na forma objeto de modo a estranha-las, que Hegel poderia ter cometido tamanho equívoco de reconhecer a determinação objetiva do homem e ainda assim conceber a retirada da exteriorização como mera *posição do pensar* abstrato complexo no lugar da sensibilidade. Para Marx, o filósofo comprova-se como a própria

figura do homem estranhado quando ele apreende a exteriorização humana sob a forma de objeto – e o estranhamento que lhe é intrínseco – e ao mesmo tempo a desenvolve apenas como uma oposição entre sujeito e objeto *no interior do pensamento mesmo*. Hegel toma como essência do homem aquilo que é, na verdade, essência do filósofo. Para esse homem que, no interior do estranhamento de si, é puro espírito pensante, a natureza permanece como uma externalidade.

Assim como a *Enciclopédia* de *Hegel* começa com a lógica, com o *pensamento especulativo puro* e termina com o *saber absoluto*, o [espírito] consciente-de-si, [espírito] filosófico ou absoluto empreendendo-se a si próprio, isto é, o espírito abstrato sobre-humano, a *Enciclopédia* toda acaba sendo nada mais do que a *essência propagada (ausgebreitete)* do espírito filosófico, sua auto-objetivação. Assim, o espírito filosófico nada mais é do que espírito pensante [a partir] do interior de seu estranhamento de si, isto é, espírito estranhado do mundo, [espírito] que se concebe abstratamente. A lógica – o dinheiro do espírito, o valor do pensamento, o [valor] especulativo do homem e da natureza - sua essência tornada totalmente indiferente contra toda determinidade (*Bestimmtheit*) efetiva, e, portanto, essência não efetiva – é o *pensar exteriorizado* que, por essa razão, faz abstração da natureza e do ser humano efetivo; o pensar *abstrato*. A externalidade desse pensar abstrato.... a natureza, tal como ela é para esse pensar abstrato. Ela lhe é exterior, sua perda de si; e ele a concebe também exteriormente, enquanto pensamento abstrato exteriorizado.” (MARX, 2010, p. 120)

A perda da relação íntegra do homem com a natureza refere-se assim, de acordo com Marx, ao desenvolvimento da filosofia no seu sentido alienado, ao pensar abstrato em seu cúmulo e extremo. O espírito filosófico se define como espírito pensante, ou seja, se concebe abstratamente, justamente porque é um pensar tão imensamente exteriorizado em relação à natureza – e ao homem efetivo – que pode dela fazer abstração e pensar nela como um tipo de pensamento, um pensamento abstrato exteriorizado. A natureza e o homem efetivo estão tão exteriores ao pensamento do filósofo que ele pensa poder promover a apropriação das forças essenciais humanas objetificadas e estranhadas apenas por um procedimento do pensamento, do desenvolvimento da consciência-de-si.

A vindicação (*Vindicirung*) do mundo objetivo para o homem (...) esta apropriação ou apreensão neste processo aparece para Hegel, por isso, de modo que *sensibilidade, religião* poder do Estado, são apenas seres *espirituais* - pois apenas o *espírito* é a verdadeira essência do homem, e a verdadeira forma do espírito é o espírito pensante, o espírito lógico, especulativo. A *humanidade* da natureza e da natureza criada pela história, dos produtos do homem, aparece no fato de estes serem

produtos do espírito abstrato e, nessa medida, portanto, momentos espirituais, seres de pensamento. (MARX, 2010, p. 122)

Ao tomar a sensibilidade e os produtos criados pelo homem como produtos de um ser que é puramente espiritual, tal sensibilidade e tais produtos são dados como seres meramente espirituais e, nesse sentido, a única relação entre o homem e a natureza que se apreende é de que a natureza criada pela história é apenas espiritual. Marx considera que em Hegel a reapropriação da essência objetiva do homem se dá não apenas supressumindo o estranhamento, mas supressumindo a própria objetividade.

Esse posicionamento hegeliano surge de modo mais evidente no modo como ele aborda o trabalho. Marx indica que, se por um lado a grandeza de Hegel “é que compreende a essência do trabalho e concebe o homem objetivo, verdadeiro, porque homem efetivo, como o resultado do seu próprio trabalho” (MARX, 2010, p. 123), por outro lado nele

o trabalho é o vir-a-ser para si (Fürsichwerden) do homem no interior da exteriorização ou como homem exteriorizado. O trabalho que Hegel unicamente reconhece é o abstratamente espiritual (...) A diferença entre Hegel e os filósofos anteriores que consideraram momentos isolados da natureza e da vida humana como momentos da consciência de si é apenas que “isto Hegel sabe como o fazer da filosofia” (MARX, 2010, p. 123).

Ao definir o homem como consciência-de-si num sentido a excluir o seu aspecto material, ou seja, ao definir o homem apenas como pura espiritualidade, é uma consequência que Hegel defina a exteriorização do homem não como uma posição de uma coisa efetiva, autônoma e essencial e sim de uma coisa abstrata. Marx explica: se é plausível que a auto-exteriorização de um ser objetivo, provido de forças objetivas, seja um mundo objetivo, não pertencente ao ser que se externou, também é plausível que a auto-externalização de um ser puramente espiritual seja apenas um produto espiritual:

É completamente plausível que um ser vivo, natural, provido e dotado de forças essenciais objetivas, isso é, materiais, tenha objetos *efetivo-naturais* de seu ser, na mesma medida que sua auto-exteriorização (*Selbstentäußerung*) seja o assentamento (*Setzung*) de um mundo efetivo, mas sob a forma da *externalidade* (*Äusserlichkeit*), um mundo prepotente e objetivo, não pertencente ao seu ser. Nisto nada há de incompreensível ou misterioso. Misterioso seria, antes, o contrário. Mas é igualmente claro que uma *consciência-de-si*, por meio de uma exteriorização, possa pôr apenas a coisidade, isto é uma coisa (*Ding*) abstrata, uma coisa da abstração e nenhuma coisa efetiva. Além disso,

é claro que a *coisidade* de maneira alguma é, portanto [algo] *autônomo*, *essencial* diante da consciência-de-si. (MARX, 2010, p. 126)

Ao dar a coisidade como algo não material, Hegel está sendo, assim, coerente com a sua definição de homem que se limita a ser consciência de si, sem qualquer natureza ou força essencial material.

Ocorre que o homem gera produtos materiais, não apenas uma externalidade faz de conta. Esse é o centro do argumento de Marx. O homem se faz por uma externalidade real, ou seja, gera coisas efetivamente autônomas a ele. E, assim como é coerente que um ser espiritual gere apenas uma coisidade abstrata, também é coerente compreender que o ser que gerou produtos efetivamente autônomos pode ser definido não como idêntico à como consciência-de-si, mas sim como ser corpóreo. Aqui entra a essência da relação homem-natureza em Marx: o homem é corpóreo, o homem é natureza.

Quando o *homem* efetivo, corpóreo, com os pés bem firmes sobre a terra, aspirando e expirando suas forças naturais, assenta suas *forças essenciais* objetivas e efetivas como objetos estranhos mediante sua exteriorização (*Entäusserung*), este [ato de] assentar não é o sujeito; é a subjetividade de forças essenciais objetivas, cuja ação, por isso, tem também que ser objetiva. O ser objetivo atua objetivamente e não atua objetivamente se o objetivo (*Gegenständliche*) não estivesse posto em sua determinação essencial. Ele cria, assenta apenas objetos, porque ele é assentado mediante esses objetos, porque é, desde a origem, natureza (*weil es von Haus Natur ist*). No ato de assentar não baixa, pois, de sua “pura atividade” a um criar do objeto, mas sim seu produto objetivo apenas confirma sua atividade objetiva, sua atividade enquanto atividade de um ser natural objetivo. (MARX, 2010, pp. 126-127)

Para Marx, se o homem se externaliza assentando objetos efetivos estranhos é porque a essência humana não é apenas o espírito filosófico, mas também forças essenciais objetivas. Mais do que isso: o sujeito da externalização não é *o fazer da filosofia*, mas *o homem* – subjetivo e objetivo. Mas se o equívoco de Hegel está longe de uma permissão para o simples descarte da dialética hegeliana é porque Hegel reteve o estranhamento do homem em relação às suas forças essenciais, em relação ao Estado, à riqueza etc. e, portanto, porque ele preparou e elaborou os elementos para uma crítica da modernidade que o ultrapassam amplamente.

A Fenomenologia é, por isso, a crítica oculta (*verborgene*) em si mesma ainda obscura e mistificadora; mas na medida em que ela retém (*hält fest*) o estranhamento do homem – ainda que também este último apareça

apenas na figura do espírito – encontram-se nela ocultos todos os elementos da crítica, muitas vezes preparados e elaborados de modo que suplantam largamente o ponto de vista hegeliano. A ‘consciência infeliz’, a ‘consciência honesta’, a luta entre ‘consciente nobre’ e ‘consciência vil’ etc. etc. estas seções isoladas encerram os elementos críticos – embora ainda numa forma estranhada – de esferas totais, como a religião, o Estado, a vida civil (*das bürgerliche Leben*) etc. (...) Apresentaremos a unilateralidade e os limites de Hegel pormenorizadamente (MARX, 2010, pp. 122-123)

Ainda que de forma estranhada, os elementos críticos já estão dados em Hegel. Portanto, ao invés de jogar fora a dialética hegeliana, é preciso encontrar a expressão não abstrata desses elementos. É uma crítica constante de Marx que o homem em Hegel seja apenas um ser espiritual e que o objeto seja dado apenas como consciência abstrata e que essa apreensão se refere, na verdade, a uma cisão extremamente profunda entre homem e natureza, refere-se ao homem que dá a natureza como uma exterioridade.

2.2 A superação do pensar abstrato ou o que Hegel deveria ter feito e não fez

A relação entre homem e natureza é elaborada por Marx neste momento num processo de desmistificação a dialética hegeliana pode ser apreendido aqui nos constantes anúncios do que Hegel deveria fazer e não fez. Ou seja, a partir dos frequentes “ao invés disso, Hegel aquilo” é possível apreender a elaboração que Marx tem em mente a respeito da relação entre homem e natureza. Retomemos a passagem já citada:

A vindicação (*Vindicirung*) do mundo objetivo para o homem – por exemplo, o conhecimento de que a consciência *sensível* não é nenhuma consciência *abstratamente* sensível, mas uma consciência *humanamente* sensível; de que a religião, a riqueza etc. são apenas a efetividade estranhada da objetivação *humana*, das forças essenciais *humanas* nascidas para a obra (*Werk*) e, por isso, apenas o *caminho* para a verdadeira efetividade *humana* – esta apropriação ou apreensão neste processo aparece para Hegel, por isso, de modo que *sensibilidade*, *religião* poder do Estado, são apenas seres *espirituais* (...). (MARX, 2010, p. 122)

Aqui Marx indica que a sensibilidade não deve ser tomada como uma abstrata e sim como real sensibilidade humana. Indica também que a religião e a riqueza devem ser tomadas como obras humanas e, portanto, como não estranhas – e que as forças essenciais humanas são nascidas para a obra, ou seja, não é apenas o espírito que é a verdadeira essência do homem. No que se refere ao objeto, ele não é apenas a consciência abstrata,

um momento de diferenciação da consciência de si, mas, ao contrário, o que ocorre na consciência-de-si tem referência a um estranhamento efetivo. O estranhamento da consciência-de-si é uma expressão refletida, no saber e no pensar, de um estranhamento efetivo e não que o estranhamento efetivo é apenas uma manifestação do estranhamento da consciência-de-si:

A essência humana, o homem, refere-se para Hegel = consciência-de-si. Todo estranhamento da essência humana nada mais é do que o estranhamento da consciência-de-si. O estranhamento da consciência-de-si não vale como expressão – expressão que se reflete no saber e no pensar – do estranhamento efetivo da essência humana. O estranhamento efetivo, que se manifesta como [estranhamento] real, não é, pelo contrário, segundo sua mais íntima essência oculta – primeiramente trazida à luz por intermédio da filosofia – nada mais do que a manifestação do estranhamento da essência humana efetiva, da consciência-de-si. A ciência que conceitua isto se chama, por conseguinte, Fenomenologia. (MARX, 2010, p. 125)

[...] Como o homem efetivo enquanto tal não é construído como sujeito, e por isso a natureza também não – o homem é a natureza humana –, mas apenas a abstração do homem, a consciência de si, então a coisidade só pode ser a consciência de si exteriorizada. (MARX, 2010, p. 126)

Existe para Marx, um estranhamento efetivo que é avaliado por Hegel como mero estranhamento espiritual. Hegel dá a consciência-de-si e não o homem efetivo como sujeito, de modo que apenas a consciência-de-si põe a coisidade, o que implica que essa coisidade não pode ser outra coisa que também espírito. Mas este procedimento que retira o homem efetivo do lugar de sujeito retira também a própria natureza do lugar de sujeito. É a partir daqui que Marx passa a definir então o humanismo como naturalismo realizado. O princípio de seu argumento implica em diferenciar-se de Hegel no que tange ao caráter do ato de pôr a consciência de si, isto é, em Hegel a coisidade não é algo autônomo diante da consciência-de-si, mas tal autonomia é apenas um fazer de conta dado por um momento à coisidade. A coisidade posta não é confirma-se a si mesma, mas apenas confirma o próprio ato de pôr (2010, p. 126). Marx (2010, p. 127) concebe que, ao contrário: esse ato de pôr não é o sujeito, mas apenas uma ação de uma subjetividade que, por precisar do objetivo para as suas determinações essenciais, acaba por precisar atuar objetivamente; o homem efetivo cria objetos porque é assentado apenas por objetos. E isso confirma o seu caráter de identidade com a natureza: seu produto é objetual justamente porque ele não é apenas espiritualidade sim natureza, porque

Um ser que não tenha sua natureza fora de si não é nenhum ser *natural*, não toma parte na essência da natureza. Um ser que não tenha nenhum objeto fora de si não é nenhum ser objetivo. [...] Um ser não objetivo é um não-ser. [...] um ser não objetivo é apenas um ser não efetivo, não sensível, apenas pensado, isto é, imaginado. (MARX, 2010, pp. 127-128)

Não há uma perspectiva de subjugação da natureza, há antes a finalidade de uma reconciliação com a natureza. Marx indica que a vida física e espiritual do homem coincide com a natureza porque, embora ela não seja simplesmente o corpo do homem, sem estar em constante processo com ela, ele perece. Essa dependência material vital em relação a essa externalidade faz dela corpo inorgânico o homem, definição a partir da qual Marx desenvolve o Naturalismo como Humanismo desenvolvido.

3 COMUNISMO COMO NATURALISMO

Há assim, para Marx, um momento que se soluciona o antagonismo entre homem e natureza: trata-se do efetivo nascimento do homem humano, da ultrapassagem da pré-história humana, que seria também um momento da coincidência da natureza consigo mesma. Marx não fala do comunismo simplesmente como realização do humanismo e sim como realização do pleno naturalismo: “Esse comunismo é como pleno naturalismo = humanismo, como pleno humanismo = naturalismo, como pleno humanismo = naturalismo, é a verdadeira resolução do antagonismo entre homem e a natureza [e entre o homem] e o homem”. (FAUSTO, 2002, p. 155 *apud* MARX, *WEB*, I, p. 536)

Tal como indica Ruy Fausto, trata-se aqui do oposto ao indicado por Burkett (1999, pp.1-14), para quem Marx é vítima de uma visão designada de prometeica (a qual impõe a sua concepção de natureza o ideário de teoria produtivista, isto é, que não leva em conta os limites e a contribuição da natureza na produção social. (BURKETT, Paul. *Marx and Nature: a red and green perspective*. New York: St. Martin's Press, 1999, pp. 1-14) *apud* p. 19)

Na verdade, Marx ao afirmar que “É idêntico: *ser (sein)* objetivo, natural, sensível e ao mesmo tempo ter fora de si objeto, natureza, sentido, ou ser objeto mesmo, natureza,

sentido para um terceiro.” (2010, p. 127) busca a expressão real do movimento da história de geração do homem.²

Marx considerou que, analisando a natureza do trabalho já dada no seu modo de expressão imediato, em primeiro lugar “é evidente, o trabalho produz coisas boas para os ricos, mas produz escassez para o trabalhador. [...] Produz inteligência, mas também produz estupidez e cretinice para os trabalhadores” (2005, p. 113). O que é evidente primeiramente é que “ser mero trabalhador é ser sujeito alienado do produto de sua atividade” (2005, p. 113). Ser mero trabalhador, portanto, é ser alienado do produto do trabalho, de modo a ser dominado pela sua própria produção alienada na forma objetivada. Não sendo o trabalho em si “atividade de apreensão”, mas “atividade de produção”, é do seu caráter alienado o estranhamento do homem em relação à sua própria essência externalizada na forma de produto. Portanto, a modernidade indicava que, reduzido a mero ser que trabalha, o homem acaba por permitir que sua essência se volte contra ele como força hostil, já que esta é estranhada sob forma de produto, o qual é apoderado por outro que, por meio deste poder, lhe domina.

Esta alienação em relação ao produto está, de acordo com Marx, interligada com o fato de o trabalho em si ser uma única atividade e não um conjunto de atividades humanas. Alienar-se no trabalho (produção material específica) é alienar-se das demais atividades (produção objetiva e subjetiva, apreensão objetiva e subjetiva): “na alienação do objeto do trabalho, resume-se apenas à alienação na própria atividade do trabalho” (MARX, 2005, p. 114), visto que tal “é a relação do trabalhador com a própria atividade como com alguma coisa estranha, que não lhe pertence” (2005, p. 115). Ou seja, para além de ser próprio da atividade produtiva material não apreender o produto humano, também é próprio dela não apreender a atividade humana.

Sendo o trabalho uma alienação do homem de sua essência objetivada – produto – e de sua própria atividade, o homem como mero trabalhador é homem reduzido a fazer alterações materiais desprovidas de sentido e não a desenvolver-se física e mentalmente. Na verdade, ele se esgota: não “desenvolve livremente as energias físicas e mentais, mas esgota-se fisicamente e arruína o espírito” (MARX, 2005, p. 115).

Marx considera que, não sendo *em si mesma* uma atividade na qual homem apreende-se humano, o trabalho é uma atividade na qual o homem perde-se de si mesmo:

² Hegel “somente encontrou a expressão abstrata, lógica, especulativa para o movimento da história, a história ainda não efetiva do homem enquanto um sujeito pressuposto, mas em primeiro lugar ato de produção, história da geração do homem” (MARX, 2010, pp. 118-119)

“a atividade do trabalhador não é sua atividade espontânea. Pertence ao outro, é a perda de si” (MARX, 2005, p. 114). Daí porque, reduzido ao trabalho, “o homem só se sente livre nas suas funções animais – comer, beber e procriar [...] enquanto nas funções humanas se vê reduzido a animal” (2005, p. 115). A alienação do produto e da atividade no trabalho expressam a existência dessa alienação mais grave e mais fundamental: a alienação do homem em relação à sua condição humana.

A alienação do homem em relação à sua condição humana é o estranhamento dos homens uns em relação aos outros, dadas as suas diferentes condições de vida. Como mero trabalhador o homem é não reconhecedor de seu ato e de seu produto, não reconhecedor de si como sujeito e não reconhecedor do outro homem que se lhe opõe como proprietário. A atividade de produção meramente material é perda do homem de si mesmo ao conferir sua atividade e seu produto estranhados a um outro homem que lhe domina como se fosse portador de um poder estranho. A autoalienação do homem é um estranhamento da sua subjetividade pelo estranhamento do meio por qual se determina tal objetividade: ato de produção e produto. Decorre assim a apropriação por parte de um outro, que não é mero produtor material, tanto da atividade quanto do produto do mero produtor. Ou seja, um homem só se apropria do trabalho do outro num contexto de estranhamento. Mas a não lucidez *de* uma atividade produtiva é própria do isolamento *em* tal atividade. Portanto, é na medida em que a atividade de produção material surge dilatada, sobreposta em relação às demais, que os homens produzem riqueza ao mesmo tempo em que surgem também cada vez mais desprovidos de uma relação lúcida com a sua atividade em geral e com os objetos resultante desta atividade. O trabalho *em si* não pode ser, portanto, tomado como forma que realiza o humanismo. O trabalho *em si* não é a finalidade humana, última, dos homens. O trabalho, na verdade, “não constitui a satisfação de uma necessidade, mas apenas um meio de satisfazer outras necessidades” (MARX, 2005, p. 119).

Tomar o trabalho apenas em seu caráter positivo teria sido justamente o equívoco de Hegel. Este só pode conceber o trabalho em si como mediação da emancipação humana porque fala a partir do ponto de vista alienado da economia política. O segredo oculto do trabalho é justamente o seu caráter contraditório: por intermédio dele, os homens tanto desenvolvem as possibilidades humanas quanto se alienam delas. E que, portanto, reduzindo-se ao mero ato de trabalho, o homem se autodetermina não só como ser genérico (várias possibilidades de ação/expressão humana), mas também como alienação

do seu ser genérico (sobreposição da atividade de produção material como se tal fosse, por si só, a totalidade da ação/expressão humana).

Marx reconhece que há um caráter positivo no desenvolvimento do trabalho em sua forma de propriedade privada: o fato de que “somente por meio da indústria desenvolvida, ou seja, por meio da mediação da propriedade privada, é que surge a essência ontológica das paixões humanas, na sua totalidade e na sua humanidade” (MARX, 2005, p. 166). Ou seja, o desenvolvimento do trabalho alienado a princípio aumenta as possibilidades humanas porque aumenta as possibilidades materiais. Ocorre que Marx nos invoca ao reconhecimento do caráter também negativo do trabalho sob a forma da propriedade privada: ele aliena as possibilidades do homem se tornar efetivamente humano porque também aliena os homens na produção material, de modo que as oportunidades criadas permanecem estranhadas, mantêm-se como mera potência de emancipação humana.

Marx argumenta que há uma confusão a respeito dessa questão porque a mutualidade da relação entre o trabalho e a propriedade privada é oculta para aqueles que permanecem alienados em um dos dois extremos. O pensador abstrato, do ponto de vista da economia política, ou mesmo o comunista grosseiro, concebe apenas o lado positivo do trabalho, o trabalho como ato que liberta o homem da natureza tanto por seu resultado material quanto por seu resultado de educação moral.

Na crítica ao comunismo grosseiro Marx explicita, por via de uma caracterização negativa ao comunismo profundo qual o seu horizonte quanto ao modo de subsunção da propriedade privada. Marx defenderá um comunismo que leve em conta que o horizonte para a efetiva liberdade humana não é nem o domínio do trabalho e nem o domínio da propriedade, mas uma determinação que perpassa os dois extremos e só se realiza na subsunção de tais extremos da forma de extremos ontológicos em que se encontram até então.

O comunismo de Marx nos Manuscritos de 44 não é o puro momento da generalização do trabalho e nem a negação de toda e qualquer propriedade privada, mas o momento da não propriedade “no interior do movimento” de ultrapassagem da propriedade privada *desenvolvida*. É no bojo da compreensão de que o trabalho é e não é humanismo que Marx afirmará que a propriedade privada, ainda que não seja humanismo, é necessária ao humanismo: “[...] o material do trabalho e o homem como sujeito são o resultado e o ponto de partida deste desenvolvimento – e porque este ponto de partida tem de existir, a propriedade privada é uma necessidade histórica” (MARX, 2010, p. 107,

grifo do autor). É preciso subsumir a propriedade privada, admiti-la como momento do desenvolvimento da liberdade. Trata-se de negá-la como fim da liberdade sem negá-la como caminho da liberdade. Daí por que os termos que usa para definir a verdadeira eliminação da propriedade privada se dá de modo hegeliano. Marx indica que em sua forma mais profunda, ou seja, de modo não grosseiro, “[...] o comunismo é a eliminação positiva da propriedade privada como auto-alienação humana e, desta forma, a real apropriação da essência humana pelo e para o homem” (MARX, 2010, p. 107, grifo do autor). Os termos “eliminação positiva” invocam-se como um só movimento carregado de categorias opostas: negação versus afirmação. Não se trata assim de uma pura e unilateral negação, mas de uma negação que afirma. Trata-se de dissolver a separação entre o trabalho e a propriedade, entre a produção e a apropriação. Marx afirma que o comunismo real é “[...] o retorno do homem a si mesmo como ser social, ou melhor, verdadeiramente humano, retorno esse integral, consciente, que assimila toda a riqueza do desenvolvimento anterior” (MARX, 2010, p. 107). O homem deve assimilar e não negar a riqueza da indústria desenvolvida.

A diferenciação entre trabalho como humanismo e trabalho como mediação para o humanismo é feita por Marx numa inspiração hegeliana: o trabalho não é o humanismo real, ainda que seja mediação para o humanismo, passagem na determinação do humanismo. Mas, diferente de Hegel, o trabalho é mediação para o humanismo não porque possibilita a *Bildung*³ do homem e sim porque possibilita uma relação real do homem com o seu ser genérico *sensível*.

As novas possibilidades de vida engendradas por meio do trabalho são sempre também novas necessidades da humanidade, ainda que sejam experimentadas efetivamente apenas pelos capitalistas. “O russo não é miserável com o seu óleo de baleia e o seu peixe rançoso” (SCHULZ, 1843 *apud* MARX, 2010, p. 53) apenas numa sociedade na qual “todos têm idênticas necessidades”. Do contrário, a necessidade do mais abastado determinará também a necessidade do miserável. Para Marx, os múltiplos modos de ser dos homens também expressam a vida humana, daí por que aquele que pode viver efetivamente as possibilidades – o capitalista – será sempre determinante das necessidades gerais – incluindo as necessidades do trabalhador. Nos *MEF*, Marx se mantém feuerbachiano no que tange ao fato de que a essência é dada quando o homem se

³ Sobre a *Bildung* adquirida pelo trabalho para Hegel, Santos (1993, p. 40) afirma: “A criação de hábitos intelectuais estáveis e previsíveis chama-se educação ou formação de si (*Bildung*). O homem, ser inteligente e síntese da dupla subsunção, é assim conceito absoluto, cuja atividade própria é a potência universal”

faz sujeito e objeto de si, que é determinada pela totalidade das expressões das subjetividades. A descoberta do caráter contraditório do trabalho que permitiu verificar o erro tanto da solução do liberalismo quanto da solução do comunismo grosseiro também permitiu, portanto, o surgimento do horizonte da verdadeira emancipação humana: uma emancipação do fazer, da produção da vida, em relação ao mero manejo de coisas, à restrita produção de riqueza *material*. A mera produtividade material deve deixar de ser dada como sinônimo de imediato progresso humano e compreendido como mero pressuposto do progresso, que jamais deixa de ser pressuposto sem negar seu fechamento em progresso meramente econômico. A verdadeira emancipação trata-se de realizar como vida produtiva humana não a mera vida produtiva material, mas a vida produtiva material que se realize simultaneamente em progresso de produção subjetiva, criatividade de sentidos à vida.

A libertação do trabalhador interessa somente como meio de libertação do homem, na medida em que a riqueza material (o ter) é apenas uma das condições para a riqueza de sentidos. Para que o homem não dê aos objetos que toma posse somente um sentido de satisfação utilitária, ele tem de ter ultrapassado a atividade meramente utilitária. Marx afirma:

A mais bela música nada significa para o ouvido completamente não musical [...] os *sentidos* do homem como ser social são *diferentes* dos do homem não social. Só por meio da riqueza objetivamente desenvolvida do ser humano é que em parte se cultiva e em parte se cria a riqueza da sensibilidade subjetiva *humana* (o ouvido musical, o olho para a beleza das formas...). [...] O sentido encarcerado sob a grosseira necessidade prática possui unicamente um significado limitado. Para o homem esfomeado não existe a forma humana do alimento [...] é impossível dizer em que medida essa atividade alimentar se diferenciaria da atividade alimentar animal. (MARX, 2010, p. 110, grifo do autor)

O homem é humano na medida em que os objetos têm para ele um sentido não meramente material. Encerrado em uma atividade de finalidade meramente objetiva, e não também subjetiva, tal como ocorre na realidade do trabalho alienado, o homem não tem os sentidos humanizados e assim tomará posse dos objetos como mero uso animal, pragmático. Assim, de nada adiantam a generalização do ter se o homem que apreenderá os objetos sensíveis é um homem que passa a maior parte do tempo fragmentando-se, reduzindo os seus sentidos a produção de riquezas apenas materiais, vivente de uma vida ativa alienada. A emancipação total do homem como emancipação total dos sentidos

ocorre quando a “necessidade ou o prazer perderam todo caráter egoísta e a natureza perdeu a sua mera utilidade, na medida em que sua utilização se tornou utilização humana” (MARX, 2010, p. 110).

O que deve ser considerado comunismo é justamente a dissolução da alienação do homem em relação ao seu “humanismo produzido” e, portanto, dissolução do indivíduo em relação à espécie humana como humanismo inteiramente desenvolvido:

O comunismo como naturalismo inteiramente evoluído = humanismo, como humanismo inteiramente desenvolvido = naturalismo, estabelece a resolução autêntica do antagonismo entre homem e a natureza, entre o homem e o homem. É a verdadeira solução do conflito entre existência e essência, entre a objetivação e a auto-afirmação, entre a liberdade e a necessidade, entre o indivíduo e a espécie. (MARX, 2010, p. 105).

O humanismo como naturalismo passa por um processo de desenvolvimento no qual há um antagonismo homem-natureza e o supera. Ou seja, para Marx o humanismo, ou naturalismo, não está dado imediatamente na espécie. É preciso desenvolver o naturalismo no homem e apenas o humanismo é naturalismo desenvolvido. O momento do humanismo e naturalismo desenvolvido chama-se *comunismo*. Os termos possuem inspiração hegeliana: a princípio, ocorre o antagonismo. No comunismo, naturalismo desenvolvido, não existe mais conflito entre a objetivação e a autoafirmação, ou seja, o trabalho não é mais negação da autoafirmação do homem e sim se harmoniza com essa autoafirmação. Mas esse humanismo é um enigma na história simplesmente porque não há qualquer experiência empírica, é preciso descobrir o caminho.

REFERÊNCIAS

- DESCARTES, René. (1637). *Discurso do método*. São Paulo: Abril Cultural, 1983 (Coleção Os Pensadores).
- FEUERBACH, Ludwig. (1839). *Towards a Critique of Hegel's Philosophy*. In; _____. *Fiery Brook: selected writings of Feuerbach*. Transl.: Zawar Hanfi. New York: Doubleday, 1972.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Ed. Abril, Col. Os Pensadores, XXX, 1974.
- HELPER, Inácio Hegel. In: PECORARO, Rossano. (Org.). *Os filósofos: clássicos da filosofia*, v. II: de Kant a Popper. Petrópolis-RJ: Vozes; Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2008b. p. 57-82.
- KANT, Immanuel. *Da crítica ao juízo*. Trad.: P. Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1970. (Coleção Os Pensadores).
- _____. (1787). *Crítica da razão pura*. Trad.: P. Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção Os Pensadores).
- LUKÁCS, Georg. *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Org. e trad.: Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2009.
- MARX, Karl. *Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro*. Trad.: Conceição Jardim e Eduardo Lúcio Nogueira. Lisboa: Presença, 1972.
- _____. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Tradução Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2010.
- SANTOS, José Henrique. *Trabalho e riqueza na Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Loyola, 1993.
- SCHELLING, Wilhelm Joseph. *Ideias para uma filosofia da natureza*. Tradução de Carlos Morujão. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 2001.
- SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich. *A relação dialética do homem com a natureza*. Tradução de Rosalvo Schütz, revisado por Hans-Georg Flickinger. Cascavel (PR): Edunioeste, 2019.