



Aufklärung. Revista de Filosofia

ISSN: 2358-8470

revistaaufklarung@hotmail.com

Universidade Federal da Paraíba

Brasil

Rojas Fabres, Ricardo

O JOVEM MARX E A REALIZAÇÃO DA FILOSOFIA

Aufklärung. Revista de Filosofia, vol. 2, núm. 2, outubro, 2015, pp. 269-288

Universidade Federal da Paraíba

João Pessoa, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=471547045013>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal

Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

O JOVEM MARX E A REALIZAÇÃO DA FILOSOFIA

[THE YOUNG MARX AND THE REALIZATION OF THE PHILOSOPHY]

Ricardo Rojas Fabres *

RESUMO: O artigo acompanha o percurso filosófico do jovem Marx, que vai do hegelianismo de esquerda ao materialismo histórico e é profundamente influenciado por Feuerbach. Pretende-se demonstrar que o projeto marxiano está, em grande parte, vinculado à realização dos princípios filosóficos da tradição teórica que o antecedeu, em especial as ideias de Aristóteles e Kant. Ao fim, o trabalho reconstrói a gênese ontológica da revolução social em Marx, interpretando-a, nos termos do próprio autor, como um “imperativo categórico” (MARX, 2010a).

PALAVRAS-CHAVE: Marx, Ética, Justiça

ABSTRACT: This article follows the philosophy course of the young Marx, which runs from the left Hegelian to historical materialism and is deeply influenced by Feuerbach. We intend to demonstrate that the Marxian project is, in large part, linked to the realization of philosophical principles of theoretical tradition that preceded it, especially the ideas of Aristotle and Kant. In the end, the job rebuilds the ontological genesis of social revolution in Marx, interpreting it in accordance with author, as a "categorical imperative" (Marx, 2010a).

KEYWORDS: Marx, Ethics, Justice

1. DE HEGEL À FEUERBACH: O PERCURSO DO MATERIALISMO HISTÓRICO

A pós a morte de Hegel, em 1831, os discípulos do filósofo dividiram-se em dois grupos, a “direita hegeliana” e a “esquerda hegeliana” - cujo motivo da oposição resumia-se na defesa do sistema ou do método de Hegel (FREDERICO, 2009)¹. Esses dois grupos, de certa forma antagônicos, também denominados de os “jovens” e os “velhos” hegelianos, viam-se diante de um paradoxo em relação à contribuição de Hegel: a partir da tese *o que é racional é real e o que é*

* Doutorando em Filosofia na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Mestre em Filosofia (UFPel). Graduado em Comunicação Social pela Universidade Católica de Pelotas (UCPel). m@ilto:ricardofabres@hotmail.com

real é racional, explícita na Filosofia do Direito, a direita hegeliana tratava de sustentar “o sistema como uma realidade consumada” (FREDERICO, 2010, p. 10), isto é, a noção de que o real devia ser identificado imediatamente com a realidade. Esta interpretação, segundo a qual seria possível justificar a racionalidade do real e, portanto, da miséria alemã e da própria monarquia, encontrava forte resistência entre os jovens hegelianos². Isso porque, a rigor, ao compreender como racionais e necessários os fenômenos sensíveis da realidade, Hegel abre caminho para aquilo que Engels (2012), mais tarde, denominaria “canonização de todo o existente” (ENGELS, 2012, p. 133).

De todo modo, segundo Frederico (2009)

A esquerda hegeliana recorria ao caráter negativo da dialética para argumentar que o movimento ininterrupto da Ideia nunca cessa e, portanto, em sua marcha ascendente, superaria o presente, negaria o Estado prussiano monárquico, anunciaria os novos tempos (p. 21).

De uma forma geral, se Kant havia posto no centro da filosofia a criatividade humana e sua capacidade de construir suas próprias representações, é mérito de Hegel deslocar tal ideia para o plano do ser: o homem não apenas constrói suas representações, mas constrói a si mesmo e a história em uma relação com a natureza mediada pelo trabalho. Nota-se como, embora embrionária, a concepção de trabalho como mediação será retomada por Marx em suas obras posteriores, especialmente a partir dos *Manuscritos de 1844*. Por outro lado, a concepção marxiana de trabalho, já em seus textos de juventude, apresenta-se de outra forma, transferindo as mediações de adequações lógicas entre entidades do pensamento para o âmbito da complexidade dos fenômenos sociais (MÉSZÁROS, 2009). Assim, ao passo em que Marx começa a desprender-se do que ele considera o horizonte abstrato e idealista da filosofia hegeliana, a diferença metodológica entre os autores torna-se mais clara a partir desse conceito. Como mostra Taylor (2010),

a maior diferença consiste em que para Marx as atuais transformações causadas na natureza e o consequente meio ambiente feito pelo homem são de significação maior, enquanto que para Hegel o papel do trabalho e seus produtos se dá principalmente no sentido de criar e sustentar uma consciência universal do homem (p. 104).

Marx vai reconhecer abertamente o papel social do trabalho na obra de Hegel, embora já em 1844, quando escreve *Contribuição à crítica da filosofia do Direito de Hegel*, seja explícita a divergência com a concepção hegeliana, que, segundo ele, possui como ponto de partida o sujeito abstrato encarnado na Razão. O mesmo ocorre em relação ao Estado, compreendido por Hegel como Ideia, sujeito determinante, enquanto a sociedade civil é compreendida como predicado – objetivação da Ideia. Não por acaso, Marx, assim como Feuerbach, vai investir contra essa relação sujeito-predicado estabelecida pelo autor – premissa importante para a compreensão do método materialista. Neste ponto, tal inversão acabaria por desenvolver, de forma análoga, uma distinção conceitual do estágio último do progresso histórico: a liberdade. Para Marx, a liberdade será efetivada conscientemente pelo homem genérico enquanto para Hegel este papel de “agente oculto da história” corresponde à “razão” (TAYLOR, 2010).

Entretanto, percebe-se que as relações ontológicas fundamentais, sobre as quais Marx assenta sua teoria, ainda não estão plenamente desenvolvidas em Hegel. Isso porque, conforme a crítica que seria desenvolvida mais tarde por Feuerbach, a filosofia hegeliana suprime o caráter concreto da sua própria concepção da história, de modo que obriga-se a especular o concreto a partir de suposições teológicas. Ou, nas palavras de Mészáros (2002), obriga-se a “deduzir uma história humana sublimada a partir das categorias do pensamento, em lugar de esclarecer os termos da primeira” (p. 110).

Nesse contexto, alguns posicionamentos políticos de Marx começam a demonstrar sua postura em relação ao Estado Prussiano e, por consequência, à relação entre a filosofia e o conhecimento sobre a realidade. Em síntese, determinadas experiências sensíveis, como a censura e a situação miserável dos trabalhadores, conduzem Marx a um interesse pela investigação sobre a relação conflituosa entre Estado e Sociedade Civil. Assim, como mostra Lowy (2002), já em 1843 Marx volta sua atenção para a “humanidade sofredora”, descobrindo, logo em seguida, que o papel revolucionário executado pela burguesia francesa seria executado, na Alemanha, pelo proletariado.

Desde então, o caminho para o materialismo histórico está no

materialismo de Feuerbach e em sua crítica à Hegel, pelo fato desse partir “do pensamento, do predicado do ser para, daí, chegar ao ser” (Frederico, 1995, p. 30). Ou, em outras palavras, o problema reside no fato de que na teoria hegeliana o ser deriva do pensamento. Como mostra o autor (Feuerbach, 2008)

na lógica hegeliana, os objetos do pensar não são diferentes da essência do pensar. O pensar está aqui numa unidade ininterrupta consigo mesmo. Os seus objetos são apenas determinações do pensar, mergulham puramente no pensamento, nada têm para si que permaneça fora do pensar (p. 16).

Há no germe desta crítica feuerbachiana a defesa da primazia do movimento dialético na obra de Hegel, de modo que a religião seria um estágio inferior a ser superado pela filosofia, como mostra Frederico (2010): “o Espírito manifesta-se inicialmente de uma forma sensível: a arte; num segundo momento, o da religião, ele é representado; finalmente, no terceiro momento, ele é pura racionalidade (filosofia)” (p. 12). Feuerbach, entretanto, foi além e concebeu sua crítica à religião como crítica à alienação. Segundo ele, a “nova filosofia”, que viria a superar o horizonte especulativo da “velha filosofia”, consistia na dissolução plena da teologia na antropologia:

nesta acepção, ela é apenas o resultado necessário da antiga filosofia – pois o que uma vez é resolvido no entendimento deve, por fim, resolver-se também na vida, no coração, no sangue do homem – mas ao mesmo tempo, só ela é a verdade da mesma e, claro está, como uma verdade nova e autônoma; efetivamente, só a verdade feita de carne e sangue é que é a verdade (FEUERBACH, 2008, p. 70).

Portanto, a velha filosofia, a filosofia absoluta de caráter especulativo, segundo Feuerbach, comporta-se como a teologia ao passo em que não observa o homem como ser sensível, objetivo e natural, isto é, o ser como ele é e cuja origem do conhecimento não se define pelo Espírito, mas sim através da superação da contradição entre o pensamento e a realidade externa. A realidade humana, por outro lado, só pode ser compreendida no sentido em que se apreende a materialidade destes seres - a sua existência enquanto seres humanos e não como pensamentos encarnados em corpos humanos. Segundo Enderle (2005),

Feuerbach não centra sua crítica à especulação hegeliana na denúncia de um erro de método, mas sim na falsidade da determinação ontológica em que o método está assentado. O pensamento é transformado em sujeito do mesmo modo que Deus o é na teologia: pela atribuição de ser à ideia abstrata e de abstração ao ser concreto. A pergunta lógica “quem é o sujeito” remete, portanto, à pergunta ontológica fundamental: “quem é o ser” (p. 20).

No caminho para a nova concepção de homem exposta por Feuerbach, a inversão de sujeito e predicado possui dois momentos fundamentais: primeiramente, se refere à inversão das categorias “ideia” e “natureza”, o que permite ao autor afirmar que a primeira deriva, necessariamente, da segunda. Além disso, na crítica à religião, a referida constatação se transforma na ideia de que o homem não é predicado de Deus, mas o contrário. Isto é, o homem, enquanto sujeito, cria Deus projetando nele suas características humanas – constatação fundamental para a compreensão do conceito de alienação, tanto em Marx quanto em Feuerbach. Como mostra Bedeschi (1975), “ao não encontrar satisfação na realidade, o homem cria à margem dela, fora do mundo concreto, uma realidade sobrenatural” (p. 73). Percebe-se, desse modo, que em Feuerbach a alienação adquire um caráter apenas negativo, diferente de Hegel, onde a objetividade natural se apresenta como alienação da Ideia.

Assim, para Feuerbach tornava-se necessário trazer a filosofia do céu para a terra, compreender a base material da qual deriva o ser e, por consequência, o pensamento – resolver os problemas divinos na esfera terrena. Precisamente por isso, Taylor (2010) aponta que Feuerbach e mais tarde Marx, “antropologizaram” o espírito de Hegel. Nestes autores,

o que substitui o *Geist* de Hegel é o homem, o homem genérico. Para Hegel, por outro lado, um homem deve ver-se como um veículo do Espírito que provém de uma realidade maior, cuja encarnação total é o universo (TAYLOR, 2010, p. 153).

Marx vai herdar de Feuerbach a ideia de ser humano como ser sensível, finito, dotado de necessidades - um homem “condicionado pelo mundo sensível objetivo que o circunda; ele mesmo é ente objetivo junto

a outros entes objetivos” (BEDESCHI, 1975, p. 76). Desta forma, distancia-se da tradição idealista que compreende o homem como autoconsciência e o pensamento como sujeito universal, “de quem todo o resto chega a depender” (idem). Como aponta Lukács (1979), “Marx pôs-se imediatamente de acordo, em princípio, com as ideias de Feuerbach acerca da ontologia da natureza e com a sua atitude anti-religiosa” (p. 15). Tanto para Marx quanto para Feuerbach, não é Deus quem cria o mundo tampouco a Ideia que se manifesta na história, como supôs Hegel. São os próprios homens que constroem as derivações pelas quais se pode explicar o mundo e a história.

Por outro lado, se inicialmente Marx concorda com Feuerbach sobre a superação do horizonte idealista da filosofia hegeliana, a partir de 1845, quando escreve *Teses sobre Feuerbach*, ele já se impõe de modo crítico, no sentido de superar este materialismo. Desta forma, o movimento de superação do materialismo feuerbachiano culmina igualmente no afastamento epistemológico em relação ao idealismo hegeliano. Como critica Marx:

Feuerbach parte do fato da autoalienação [*Selbstentfremdung*] religiosa, da duplicação do mundo [*Welt*] num mundo religioso e num mundo mundano [*weltliche*]. Seu trabalho consiste em dissolver o mundo religioso em seu fundamento mundano. Mas que o fundamento mundano se destaque de si mesmo e construa para si um reino autônomo nas nuvens pode ser esclarecido apenas a partir do auto esfacelamento e do contradizer-a-si-mesmo desse fundamento mundano. Ele mesmo, portanto, tem de ser tanto compreendido em sua contradição quanto revolucionado na prática. Assim, por exemplo, depois que a terrena família é revelada como o mistério da sagrada família, é a primeira que tem, então, de ser teórica e praticamente eliminada (MARX, 2007, p. 534).

A adoção do ponto de vista crítico exposto na quarta tese dedicada à Feuerbach diz respeito à ausência da decomposição das contradições existentes no fundamento terreno que origina a alienação religiosa. Esse argumento será retomado por Marx em *A Ideologia Alemã* como pressuposto para uma abordagem materialista que tenha como ponto de partida “os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida” (MARX, 2007, p. 86). Ernst Bloch (1977), em sua sistematização sobre

as *Teses*, insere a já referida tese no grupo “histórico-antropológico, referente à autoalienação, sua verdadeira causa e o verdadeiro materialismo” (p. 197). Para o autor, daí se extrai a consequência que Marx rejeita o caráter abstrato do gênero humano e o insere em termos históricos e, posteriormente, econômicos.

2. A ONTOLOGIA DA DIGNIDADE HUMANA COMO PRESSUPOSTO ÉTICO

275

Do ponto de vista epistemológico, a distância que separa Marx da tradição filosófica anterior é considerável. Afinal, a investigação da gênese ontológica do ser humano prioriza a compreensão do conjunto de propriedades objetivas que caracterizam o valor intrínseco ao ser social, fundamentando de forma igualmente objetiva a *moral dos homens*. Isso porque, segundo Marx (2010a), “a raiz, para o homem, é o próprio homem” (p. 151), de modo que podemos interpretar, como Mészáros (2002b), Vázquez (1997) e Heller (1985), que a raiz da moralidade, o *valor*, está no próprio homem. Esse ponto de vista difere, como mostra Lukács³, das teorias segundo as quais

o dever-ser se apresenta como algo separado— subjetiva e objetivamente — das alternativas concretas dos homens: à luz de tal absolutização da razão moral, essas alternativas aparecem como meras encarnações, adequadas ou inadequadas, de preceitos absolutos que, enquanto tais, são transcendentais ao Homem.

Desse modo, o traço distintivo da abordagem marxiana em relação às anteriores, pode ser resumida no fato de que, para Marx, por um lado, o universo de valores não antecede o indivíduo humano tampouco é independente de sua *práxis* e, por outro, os valores não podem ser considerados preceitos absolutos que se impõem ao ser humano de forma independente das circunstâncias práticas. A atitude de Marx para com essas formas a-históricas de fundamentar os valores culmina na sua abordagem ontológica sobre a passagem do ser natural para o ser natural humano. Ou, nas palavras de Marx:

Um ser só se considera primeiramente como independente tão logo se sustente sobre os próprios pés, e só se sustenta

primeiramente sobre os próprios pés tão logo deva sua existência a si mesmo. Um homem que vive dos favores de outro se considera como um ser dependente. Mas eu vivo completamente dos favores de outro quando lhes devo não apenas a manutenção da minha vida, mas quando ele, além disso, ainda criou a minha vida; quando ele é a fonte da minha vida, e minha vida tem necessariamente um tal fundamento fora de si quando ela não é minha própria criação. A criação é, portanto, uma representação (*Vorstellung*) muito difícil de ser eliminada da consciência do povo. O ser-por-si-mesmo (*Durchsichselbstsein*) da natureza e do homem é inconcebível para ele porque contradiz todas as probabilidades da vida prática. (MARX, 2004, p. 113).

Assim, podemos dizer que o valor moral, em Marx, será encontrado na própria produção e reprodução da vida social e não em qualquer ideal transcendente. Mais especificamente, será encontrado na orientação da *práxis*, enquanto conjunto de finalidades vislumbradas pelas ações humanas em circunstâncias concretas. A relação entre *valor* e *dever-ser*, nesse caso, é evidente: estabelecido o *valor* orientador da ação humana, esse desdobra-se subjetiva e objetivamente na forma de um *dever-ser* necessário para sua concretização. Sob essa estrutura de argumentação, é natural que teorias normativas se preocupem em fundamentar a natureza do valor ou, em outros casos, as propriedades objetivas do agente moral. No caso de Marx, a interpretação aponta para um critério ontológico fundante, de modo objetivo, da dignidade humana como valor moral intrínseco.

Essa fundamentação normativa ocorre com base no metabolismo social entre o homem e a natureza e deriva, diretamente, de sua noção de “riqueza genérica”. Como afirma Mészáros, esse é “o critério que deve ser aplicado a avaliação moral de toda relação humana e não há outros critérios além dele” (2002b, p. 168). Esse caráter, supostamente independente de juízos de valor, serve de base para qualquer pretensão teórica em relação a uma ética marxista. De forma direta, percebe-se isso na afirmação de Marx:

Vê-se como o lugar da riqueza e da miséria nacional-econômicas é ocupado pelo homem rico e pela necessidade humana rica. O homem rico é simultaneamente o homem carente de uma totalidade da manifestação humana da vida

(MARX, 2004, p. 112).

Nesse sentido, a primeira consideração a fazer está na crítica a respeito da forma como a categoria *riqueza* é concebida pela economia política – isto é, a abundância ou ausência de bens econômicos. Marx presume, dessa forma, a partir da negação dessa abordagem tradicionalmente burguesa, a superioridade do sentido humano das categorias miséria e riqueza – ou seja, considera a *riqueza* como a necessidade humana rica. Ao mesmo tempo, ele relaciona essa *riqueza* com a “totalidade da manifestação humana da vida” (idem), fazendo dessa manifestação o valor moral por excelência. Podemos afirmar, portanto, que para Marx o valor moral do ser humano é constituído por um conjunto de elementos que formam uma totalidade – a “totalidade da manifestação humana”. Assim, conclui Mészáros, para Marx “nada é digno de aprovação moral a menos que contribua para a realização da atividade vital do homem como necessidade interior” (2002b, p. 169). Nessa perspectiva, pode-se considerar como *valor* “tudo o que pertence ao ser específico do homem e contribui direta ou indiretamente para o desenvolvimento desse ser específico” (HELLER, 1985, p. 23).

Nesse sentido, ainda que esse valor humano seja próprio do ser social em todas as sociedades, independente da configuração econômica, social e cultural dessas sociedades, a validade *para-si* do valor não é possível nas sociedades hegemônicas pelo trabalho alienado e pela alienação. Nesse contexto, as sociedades de classe, como mostra Márkus (1974a, p. 64), o valor humano possui um caráter “em-si”, abstrato. Portanto, revela a contradição entre a existência e a essência humanas. Por isso, a revolução social possui como tarefa a retomada da validade *para-si* do valor humano. Nas palavras do próprio Marx,

uma revolução social se situa do ponto de vista da totalidade porque [...] é um protesto do homem contra a vida desumanizada, porque parte do ponto de vista do indivíduo singular real, porque a comunidade, contra cuja separação o indivíduo reage, é a verdadeira comunidade do homem, é a essência humana (MARX, 2010b, p. 75).

Nessa direção, a abordagem de Marx abre caminho para duas interpretações distintas mas não excludentes sobre o tipo de moralidade

presente nos textos juvenis do autor. Por um lado, percebe-se a semelhança com a tradição kantiana, para quem a dignidade está relacionada com a ideia de que o homem de uma maneira geral existe como um fim em si mesmo. A semelhança se torna mais clara quando se analisa o modo pelo qual Marx estabeleceu, via negação, uma apreciação ética do capitalismo nos *Manuscritos de 1844*. Por outro lado, no que diz respeito à realização ou desenvolvimento da “totalidade da manifestação humana”, Marx se aproxima da tradição aristotélica, segundo a qual interessava descobrir o tipo de vida mais adequada para um ser humano. Essa é a leitura de Brenkert, que considera “a abordagem marxiana da moral semelhante a dos gregos, para quem a natureza da virtude ou excelência humana era a questão central da moralidade” (2010, p. 31).

3. A EMANCIPAÇÃO E O REENCONTRO DO HOMEM COM SUA HUMANIDADE

Nos

comunismo só é possível como “evolução”, “superação”, “progresso” do capitalismo – material e espiritualmente. Assim, nega igualmente qualquer “retorno à simplicidade não natural do ser humano pobre e sem carências que não ultrapassou a propriedade privada e nem mesmo até ela chegou” (MARX, 2004, p. 104).

Desse modo, pode-se concluir que, “*enquanto apropriação efetiva da essência humana pelo e para o homem*”, Marx estabelece que o comunismo cria condições para que o homem exerça sua superioridade ontológica em relação aos outros seres naturais. E quando o faz, nas condições mais compatíveis com a sua natureza, “o homem se apropria de sua essência unilateral de uma maneira unilateral, portanto como um homem total” (MARX, 2004, p. 110) – isto é, o homem retoma para si a sua dignidade humana perdida no processo histórico de alimentação e manutenção do capital. O resultado, naturalmente, é, como vemos no trecho mencionado, o “*retorno do homem para si enquanto homem social, isto é, humano*”. Na interpretação de Marcuse (1969):

suas faculdades intelectuais e físicas somente podem ser realizadas se todos os homens existem como homens, na riqueza desenvolvida de seus recursos humanos. O homem é livre somente se todos os homens são livres e existem como “seres universais”. Quando se alcance essa condição, a vida será conformada pelas potencialidades do gênero humano, que inclui as potencialidades de todos os indivíduos (MARCUSE, 1969, p. 11).

Marx será enfático ao afirmar que essa autorrealização coletiva apenas pode se realizar, de fato, com a superação do trabalho alienado e os fenômenos sociais dele decorrente. Desse modo, o imperativo categórico sugerido por Marx sugere que a realização dos princípios kantianos só podem ser factíveis quando em outro contexto social, conforme a interpretação de Ernst Bloch:

Enquanto exista a sociedade classista, uma sociedade essencialmente anti-universal e antiética, é impossível um princípio de legislação moral concreto-universal. Razão pela qual a coletividade moral só possui sentido em uma coletividade sem classes; e então o volitivo moral não precisará de nenhuma casuística para seu juízo válido com validade universal. Se, segundo a exigência kantiana, o homem deve converter em fins de seu ato tanto a própria

perfeição como a felicidade alheia, ele não se refere refere *rebus sic stantibus* a felicidade do explorador, para quem o homem é utilizado como meio. A efetividade moral do imperativo categórico pressupõe justamente uma sociedade já não dividida em classes (BLOCH, 2007, p. 59).

Disso resulta a ideia da superioridade moral de uma organização social situada historicamente para além da hegemonia do Capital e da exploração dele decorrente. Isso porque essa nova forma de coletividade é “a única que garante a dignidade de todas as pessoas, a única que, ao mesmo tempo, garante a nova pessoa real uma coletividade sem opressão” (idem). Desse modo, o mesmo ocorre do ponto de vista político, segundo o qual a emancipação humana se dá quando o homem “não mais separar de si mesmo a força social na forma da força política” (MARX, 2010c, p. 54). O ser humano recupera para si suas forças próprias, em um movimento cuja afirmação se dá pela identidade entre a liberdade e a sociabilidade, pois “na comunidade real, os indivíduos obtêm simultaneamente sua liberdade na e por meio de sua associação” (MARX, 2007, p. 74).

Como mostra, KOWARZKI (2002), essa perspectiva marxiana aponta para a realização da liberdade e da eticidade e “precisa ainda ser conquistada pelo movimento revolucionário dos reprimidos e desprivilegiados sociais, numa derrubada das relações de produção capitalistas” (p. 52). O que reafirma, pois, a motivação revolucionária como, essencialmente, humanista: a revolução social é o movimento pela atribuição do valor humano, da dignidade humana, ao ser humano. Não por acaso, Marx vai afirmar em sua maturidade que o capitalismo é o último estágio da pré-história da humanidade, pois apenas com a realização do comunismo o ser humano é, efetivamente, humano. Por isso, nas palavras de Gajo Petrovic, a revolução

não é somente uma mudança no homem, é uma mudança no universo, a criação de um modo essencialmente diferente de ser, um ser livre e criativo, que difere de todo ser não-humano, anti-humano e ainda-não-completamente-humano (PETROVIC, 1976, p. 267).

O comunismo, segundo Marx, se apresenta historicamente como a única forma concreta em que a existência humana assume realmente os

atributos verdadeiramente humanos, “suas faculdades em todos os sentidos” (Marx, 2007, p. 64), que lhe imputam o caráter digno de sua posição na natureza. O homem, desse modo, retoma para si não apenas o trabalho e o produto dele resultante, mas as suas forças próprias, alienadas no decurso histórico. Assim, o comunismo é objeto de uma afirmação moral: é a emancipação universal da humanidade e a base imprescindível para o estabelecimento de uma relação adequada entre o homem e sua natureza humana. Em outras palavras, o comunismo é a validação da dignidade humana, não no seu sentido abstrato e transcendente, mas no sentido prático: o homem concreto, o ser essencialmente humano.

4. O SENTIDO PRÁTICO DO HUMANISMO E A REALIZAÇÃO DA FILOSOFIA

Desde o humanismo iluminista de Kant e Fichte, o idealismo alemão, em toda a sua diversidade, identificou-se e saudou os ideais da burguesia revolucionária do século XVIII, colocando no centro de suas preocupações teóricas o homem e a ideia da liberdade orientada pela razão. Marx se pôs imediatamente de acordo com essa crença e tão logo assimilou o ideal humanista também se pôs de acordo com a ideia hegeliana de que a liberdade é produto da evolução histórica e, como tal, integra um processo dialético de superação das barreiras para sua realização plena. Essa posição representa duas questões em especial. Primeiro, que a negação do capitalismo se dá a partir de sua afirmação, isto é, da aceitação de que o curso histórico desenvolve as condições e as contradições pelas quais se torna possível negá-lo, no sentido em que os homens “ao desenvolverem sua produção e seu intercâmbio materiais, transformam também, com esta sua realidade, seu pensar e os produtos de seu pensar” (MARX, 2007, p. 94).

Em segundo lugar, Marx considerou positivamente a justeza do ideal humanista, muito embora tal qual apresentado pelos filósofos anteriores só poderia se realizar em experimentos metafísicos. Especialmente por isso, no que diz respeito à epistemologia, a grande dívida de Marx com Feuerbach é que este dissolveu “o mundo religioso

em seu fundamento mundano” (idem, p. 534). Isso porque, ao fim e ao cabo, a compreensão mais geral de Marx sobre o humanismo é de que os conceitos filosóficos incorporam a contingência prática que os tornam passíveis de aplicação – de modo que a racionalidade, a autonomia e a liberdade, por sua vez, não se afirmam em outro espaço senão aquele determinado pela matéria. Assim, a filosofia para Marx deveria transformar seu relacionamento com a realidade, até o ponto de considerar sua realização prática como produto de uma práxis social universal. Por outro lado, afirma Mészáros:

É claro que Marx negava a legitimidade de uma filosofia independente e auto-orientada [...] Da mesma forma, rejeitava a idéia de que a filosofia poderia ter um espaço próprio privilegiado e um meio de existência independente, que se oporiam à vida real (MÉSZÁROS, 2008, p. 94).

Desse modo, inicialmente em relação ao idealismo alemão a crítica de Marx não diz respeito ao conteúdo de suas premissas, mas ao método que permite a aferência das mesmas. Em outras palavras, o autor não estava em desacordo com as exigência de racionalidade, de respeito ou de liberdade, apenas ensaiava demonstrar que tais reivindicações perdiam sua validade prática quando se deparavam com a realidade do povo “emancipado” pela burguesia. Nessa perspectiva, é possível perceber que o propósito de sua teoria está em desvendar a estrutura interna dos fenômenos que possibilitam afirmar categoricamente que a emancipação dirigida pela burguesia não só foi parcial como também dentro de suas limitações foi incompleta. Para isso, Marx elevou suas interrogações até uma virada ontológica que redefiniu o modo de encarar a racionalidade. Nas palavras de Chasin (2009):

não mais como simples rotação sobre si mesma de uma faculdade abstrata em sua autonomia e rígida em sua conaturalidade absoluta, porem, como produto efetivo da relação, reciprocamente determinante, entre a força abstrativa da consciência e o multiverso sobre o qual incide a atividade, sensível e ideal, dos sujeitos concretos. (CHASIN, 2009, p. 58).

O que temos, a partir disso, é uma transmutação dos conceitos para o *locus* da sociedade civil, para sua configuração econômica e, por fim,

para a determinação essencial de cada pressuposto que a compõe e que, por consequência, torna possível a sua transformação. Na sociedade civil, composta de homens “reais, ativos, tal como são condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas” (MARX, 2007, p. 94), o autor encontrou não apenas a negação completa do ideário humanista, mas também a causa dessa negação. O trabalhador, comprovação aberta dessa negação, é “corpórea e espiritualmente reduzido à máquina” (2004, p.26), “é reduzido a uma atividade abstrata e uma barriga” (idem), de modo que “a procura por homens regula necessariamente a produção de homens assim como a de qualquer mercadoria” (idem) e o homem, por fim, é conhecido “apenas como um animal de trabalho, como uma besta reduzida às mais estreitas necessidades corporais” (idem, p. 31).

Nas palavras de Flickinger (1985), a conclusão que Marx chega é que

a sociedade burguesa produz, através de sua forma capitalista de produção, uma classe de miséria, isto é, o proletariado. Enquanto tal, o proletariado faz parte desta sociedade, sendo, entretanto, ao mesmo tempo a classe reprimida e, por isso, a negação dos próprios princípios liberais da sociedade. (FLICKINGER, 1985, p. 23).

Essa miséria, segundo Marx, é fruto de uma contradição inerente às sociedades fundadas pelo capitalismo e diz respeito à discrepância entre o desenvolvimento social e o desenvolvimento individual. O trabalhador, quanto mais objetiva a natureza, mais enriquece, material e espiritualmente, a sociedade – pois o processo e o produto do seu trabalho configuram-se como legado social. Nas palavras de Marx:

o trabalhador se torna tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão. O trabalhador se torna uma mercadoria tão mais barata quanto mais mercadorias cria. Com a valorização do mundo das coisas (*Sachenwelt*) aumenta em proporção direta a desvalorização do mundo dos homens (*Menschenwelt*). O trabalho não produz somente mercadorias; ele produz a si mesmo e ao trabalhador como uma mercadoria, e isto na medida em que produz, de fato, mercadorias em geral (MARX, 2004, p.80).

É possível perceber que, via negação, Marx estabelece uma condenação moral nas equiparações homem-máquina e homem-mercadoria. Igualmente, estabelece a superioridade do “mundo dos homens” em relação ao “mundo das coisas” e a assertiva de que a *pobreza* resulta, justamente, da produção da *riqueza*. Essa condenação ao capitalismo por tratar o homem como meio, como mercadoria, como peça da engrenagem econômica, demonstra o valor absoluto da humanidade como único critério válido para estabelecer a *riqueza* e a *pobreza* de uma sociedade. Esse valor, no entanto, diferente de Kant, por exemplo, não tem origem na razão independente de objetos empíricos, na razão inteligível, mas na relação recíproca entre o homem e natureza, cuja mediação do trabalho livre e consciente é responsável pela transformação do ser natural em ser humano.

A negação de Marx em relação ao caminho percorrido pelo idealismo não nega sua concordância com um determinado fim: “o homem é o ser supremo para o homem” (MARX, 2005, p. 151). Disso decorre, nas palavras do autor, o “imperativo categórico de subverter todas as relações em que o homem é um ser humilhado, escravizado, abandonado, desprezível” (MARX, 2005, p. 151-152). O *imperativo categórico*, desse modo, é fator motivante para a revolução social enquanto transformação positiva das relações mencionadas por Marx. Apenas assim, portanto, o conceito filosófico de “ser humano” alcança verdade prática, isto é, torna-se realmente o ser do indivíduo humano (MÁRKUS, 1974). Em outras épocas, inclusive na situação atual, o conceito de ser humano só pode ser apreendido pela abstração, pois sua validade não se incorpora a *realidade* onde o ser não coincide com a existência humana. De outra forma, para Marx, no momento em que o proletariado torna prática a “sociedade que satisfaça as vidas de seus membros” este “transcende a filosofia como sistema intelectual” (LEWIS, 1973, p. 71-72). Assim,

Marx insistiu na “suspensão” da filosofia no sentido hegeliano da palavra, isto é, enquanto destruição de sua velha forma e função de mera ideologia, mas guardando-a, ao mesmo tempo, na sua capacidade de reconstruir o processo genérico da própria sociedade moderna, já que nela se mostra o caráter de momento constitutivo desta (FLICKINGER, 1985, p. 22)

Essa passagem da filosofia para a realidade se dá por meio da *práxis*. E a *práxis* “é a crítica radical que, correspondendo à necessidades radicais, humanas, passa do plano teórico para o prático” (VÁZQUEZ, 2003, p. 117). Radical, aqui, nas palavras de Marx, “agarrar as coisas pela raiz” e “a raiz, para o homem, é o próprio homem” (MARX, 2005, p. 151). Por isso, a revolução social é radical – pois seus pressupostos são radicalmente distintos daqueles determinantes da sociedade capitalista, embora seja a própria sociedade capitalista que desenvolve as condições de sua supressão. E, também por isso, o pensamento marxiano deve ser compreendido como parte desse devir histórico que se impõe na tentativa de realizar, de fato e de direito, a liberdade humana.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo de toda obra juvenil de Marx ele oferece elementos para que se interprete a motivação essencial da revolução social como objeto de um imperativo moral: realizar a dignidade humana por meio da promoção das faculdades humanas em todos os sentidos. Em outras palavras, segundo Marx, a imoralidade do capitalismo está em grande parte na contraposição entre a essência do homem e sua condição de vida. O autor demonstra, nesse sentido, que a “essência humana” desenvolve uma exigência moral de realizá-la de forma omnilateral e, com isso, o autor estabelece um princípio de orientação normativa para a sociedade: organizar os arranjos sociais de modo que se desenvolva o ambiente propício para a realização de uma vida verdadeiramente humana. Como se percebe, Marx transita do essencialismo aristotélico à ética kantiana sem que, para isso, seja obrigado a rejeitar as teses centrais do materialismo histórico.

Pelo contrário, ao investigar a gênese ontológica do ser social, Marx coloca as categorias econômicas na raiz do processo de produção e reprodução da vida social, ao mesmo tempo em que eleva essa descrição ao nível prescritivo – no sentido de conceber a revolução social como um imperativo categórico. Nesse ponto, destaca-se que Marx tenha fundamentado objetivamente tais exigências de racionalidade e não baseado em suposições teológicas, uma razão transcendental ou uma

ideia absoluta. Marx supôs, de fato, que existem traços gerais que possibilitam estabelecer preceitos igualmente universais. Em síntese, o jovem Marx, ao elevar o modelo da crítica ao extremo e procurar a essência de cada elemento constitutivo da realidade social, pôde estabelecer as bases e os obstáculos para a realização prática dos princípios filosóficos que estabelecem como centrais as questões relativas à liberdade humana. Marx, por isso, é um filósofo da liberdade, da razão e da revolução.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BEDESCHI, Giuseppe. *Alienación y fetichismo en el pensamiento de Marx*. Corazon, 1975.
- BLOCH, Ernst. *El principio esperanza*, tomo I. Madrid: Aguilar, 1977.
- BRENKERT, George G. *Marx's Ethics of Freedom*. Routledge, 2013.
- CHASIN, José. *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*. São Paulo: Boitempo, 2009.
- _____. *El principio esperanza*, tomo II. Madrid: Editorial Trotta, 2007.
- ENDERLE, Rubens. Introdução. In: *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.
- ENGELS, Friedrich. *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã. Germinal: Marxismo e Educação em Debate*, v. 4, n. 2, p. 131-166, 2013.
- FEUERBACH, Ludwig. *Preleções sobre a essência da religião*. Belo Horizonte; Papyrus, 1989.
- _____. *Princípios da Filosofia do Futuro*. Lisboa; Lusosofia, 2008.
- FLICKINGER, Hans; MARX, Karl. *Marx: nas pistas da desmistificação filosófica do capitalismo*. Porto Alegre; L & PM, 1985.
- FREDERICO, Celso. *O jovem Marx (1843-44): as origens da ontologia do ser social*. São Paulo: Cortez, 2009.
- _____. Nas trilhas da emancipação. Marx, K. *Contribuição à crítica da Filosofia do Direito de Hegel-Introdução*. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2010.
- FROMM, Erich. *Marx y su concepto del hombre*. México: Fondo de Cultura Económica, 1975.
- HELLER, Agnes. *O cotidiano e a história*. Rio de Janeiro: Paz e terra,

- 1985.
- _____. *Teoría de las necesidades en Marx*. Barcelona: Ediciones Península, 1986.
- KOWARZIK, Wolfdietrich Schmied. *Práxis e responsabilidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- LEWIS, John. *El Marxismo de Marx*. Editorial Nuestro Tiempo: 1973.
- LÖWY, Michael. *Ideologias e ciência social: elementos para uma análise marxista*. São Paulo: Editora Cortez, 1992.
- _____. *A teoria da revolução no jovem Marx*. São Paulo: Vozes, 2002.
- LUKÁCS, György. *Ontologia do ser social: os princípios ontológicos fundamentais de Marx*. São Paulo: Ciências Humanas, 1979.
- MARCUSE, Herbert. *Marx y el trabajo alienado*. Barcelona: Editora Carlos Peres, 1969.
- MÁRKUS, György. *Marxismo y antropología*. Barcelona: Grijalbo, 1974a.
- MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- _____. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005.
- _____. and Friedrich Engels. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- _____. *Contribuição à crítica da Filosofia do Direito de Hegel - Introdução*. São Paulo: Expressão Popular, 2010a.
- _____. *Glosas Críticas Marginais ao Artigo “O Rei da Prússia e a Reforma Social” de um Prussiano*. São Paulo: Expressão Popular, 2010b.
- _____. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010c.
- MÉSZÁROS, I. *Para além do capital*. São Paulo: Boitempo, 2002.
- _____. *A teoria da alienação em Marx*. São Paulo: Boitempo, 2002b.
- _____. *Filosofia, ideologia e ciência social: ensaios de negação e afirmação*. São Paulo: Boitempo. 2008.
- PETROVIC, Gajo. Necesidad de un concepto filosófico de revolución. In: *La filosofía y las ciencias sociales*. Grijalbo. 1976
- TAYLOR, Charles. *Hegel*. Barcelona: Anthropos Editorial, 2010
- VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. *Filosofia y circunstancias*. Madrid: Anthropos, 1997.
- _____. *Filosofia de la praxis*. México: Siglo XXI, 2003.

NOTAS

- 1 Em linhas gerais, esse debate referia-se ao fato de que o método hegeliano, a dialética, pressupunha o movimento da Ideia - de modo que o presente, por sua própria negação, haveria de ser superado no sentido progressivo de seu movimento. O resultado prático disso, segundo os jovens hegelianos, seria a negação do real, do Estado e da Monarquia, no sentido de sua transformação positiva – revolucionária.
- 2 Esta discussão pode ser aprofundada em Taylor (2010), especialmente no capítulo II.
- 3 Nesse caso, utilizamos a tradução ainda não publicada e produzida por Ivo Tonet e Mario Duayer. Disponível em: <http://www.afoiceemartelo.com.br/posfsa/Autores/Lukacs,%20Georg/O%20TRABALHO%20-%20traducao%20revisada.pdf>