

OS "MANUSCRITOS DE PARIS" E A ARTICULAÇÃO DO HORIZONTE DE EMANCIPAÇÃO

Manfredo A. de Oliveira
UFC

Resumo: *Os "Manuscritos de Paris" e a articulação do horizonte de emancipação.* O presente trabalho examina os Manuscritos econômico-filosóficos de Marx sob a perspectiva do padrão de racionalidade que eles representam enquanto primeira forma de crítica à realidade proposta por Marx, chegando à conclusão de que a teoria marxiana se mostra aqui como uma tentativa de mediação entre crítica, ontologia do ser do homem e economia. Este projeto teórico é questionado a partir de suas aporias internas. Num segundo momento, mostra-se como esta ontologia da ação humana servia de chave para a leitura das contradições vigentes na sociedade capitalista e, ao mesmo tempo, para a abertura de um horizonte de emancipação humana.
Palavras-chave: Marx, Manuscritos Parisienses, Emancipação.

Abstract: *The "Manuscripts of Paris" and the articulation of the horizon of emancipation.* This paper investigates the economic-philosophical Manuscripts of Marx, taking into consideration the view of rationality pattern that they represent as the first approach to criticizing reality according to Marx's proposition, reaching a conclusion that Marxian theory is shown here as an attempt to mediate critique, ontology and economy. This theoretical project is questioned from the perspective of its internal conflicts. On a second examination, this ontology related to human action is shown from the point of view of its usefulness as a key to an interpretation of current contradictions in capitalistic society and, at the same time, to opening a horizon to human emancipation.

Key words: Marx, Manuscripts of Paris, Emancipation

I — A problemática epistemológica.

Que significam os Manuscritos dentro do contexto teórico marxiano, é uma questão que tradicionalmente dividiu os discípulos¹. Para o assim chamado “marxismo ocidental” eles constituem o texto-base de uma interpretação fundamentalmente filosófica do pensamento de Marx², ou seja, eles põem o fundamento do “humanismo” marxiano³. Esta posição é confirmada por Althusser, que por esta razão considera “O Capital” centro da obra marxiana, porque nele se supera qualquer traço de humanismo⁴. Os teóricos considerados ortodoxos vêem nos Manuscritos um documento de passagem na direção do comunismo⁵.

Parece ser fora de dúvida que os Manuscritos significam um ponto alto da produção teórica do jovem Marx⁶, especialmente porque, aqui, começa a efetivar-se a “crítica da realidade” antes anunciada como a grande necessidade do tempo e que precisamente constitui a forma como a filosofia pode mediar uma ação na história. Só uma teoria que possa conter sua própria práxis estará em condições de conciliar filosofia e realidade histórica⁷. Um elemento essencial desta crítica é que seu objetivo fundamental é a mediação teórica de uma ação racional sobre a realidade, que visa sua transformação e por esta razão eles efetivam uma “reviravolta antropológica” no pensamento de Marx: a antropologia deve fornecer o horizonte da crítica⁸. Sua teoria se faz em função da práxis e por isto mesmo ela é não apenas interpretação do mundo, mas sua crítica radical⁹. Por que razão Marx precisa criticar o mundo? Porque ele, a existência histórica¹⁰, factual não corresponde à essência do homem¹¹. É a partir da tematização deste conceito normativo de essência¹² que se pode fazer teoria em função da “emancipação do homem”¹³. Neste sentido, do ponto de vista epistemológico, os Manuscritos significam, em primeiro lugar, uma tentativa de mediar crítica e antropologia¹⁴: Marx nos fornece uma antropologia geral da práxis humana¹⁵ enquanto fundamento da crítica da realidade¹⁶.

Esta concepção normativa¹⁷ do homem constitui, na linguagem de Bloch, um conjunto de relações sociais ainda não instituído¹⁸, o “reino da liberdade”, um mundo humano enquanto realização plena das potencialidades humanas, efetivação das forças essenciais do homem, que fornece o horizonte emancipatório do projeto teórico marxiano¹⁹ na medida em que explicita o telos ou o “sentido” da história humana enquanto tal²⁰.

Neste sentido, como nos mostrou K. Hartmann²¹, o conceito de antropologia é, aqui, de alguma maneira vago, uma vez que ele contém diferentes perspectivas teóricas. Por exemplo, já que a intenção básica de Marx é articular a crítica da realidade, a antropologia não pode ser

apenas "positiva", como era o caso no pensamento tradicional, mas ela tem que ser também vinculada a condições negativas dadas historicamente e que precisamente se manifestam em contraste com as representações explicitadas na antropologia positiva e isto já constitui algo de novo em relação à filosofia da tradição. A antropologia tem, por isto, que conter em seu bojo, os dois caminhos: o positivo e o negativo²² e, além de conciliar universalidades abstratas (filosofia) e descrição empírica (ciência), ela deveria abrir o caminho para a compreensão da necessidade da emancipação enquanto superação desta situação negativa que constitui seu ponto de partida.

Esta situação enquanto realidade da sociedade, que constitui o ponto de partida da antropologia é a economia, assim que, para Marx, é condição de possibilidade da crítica da realidade uma antropologia que se efetiva enquanto tematização da práxis econômica do homem. Portanto, a questão epistemológica central dos manuscritos é a mediação²³ entre crítica, antropologia e economia. A economia emerge, neste contexto, como a explicitação das relações dos homens entre si e dos homens com a natureza enquanto processo de auto-construção do gênero humano²⁴. A reviravolta antropológica em Marx se efetiva enquanto reviravolta econômica²⁵: na economia está em jogo a efetivação ou não do homem enquanto tal²⁶, portanto, ela diz respeito à história do homem²⁷ e de sua efetivação como homem.

É neste horizonte que um fato econômico, a forma capitalista de produzir, vai poder emergir como a "perda" da realidade humana enquanto tal²⁸. Neste caso, a teoria econômica contém afirmações a respeito das necessidades humanas enquanto tais e de sua satisfação social. Uma antropologia, que levanta a pretensão de ser a mediação teórica da práxis histórica, só pode articular-se enquanto teoria econômica e neste sentido a antropologia de Feuerbach²⁹ emerge como ainda abstrata apesar de toda sua crítica a Hegel³⁰. A economia pode apresentar o processo da auto-gestação da humanidade enquanto processo universal de efetivação (teoria positiva) e, ao mesmo tempo, como processo de perda do homem (teoria negativa). A antropologia não é capaz de mostrar este processo de negatividade, que cresce na vida humana. Neste sentido, a teoria marxiana nos Manuscritos se mostra como uma "crítica antropológico-econômica".

Como é possível a síntese de dois discursos de natureza diferente, o discurso filosófico e o discurso científico não é propriamente tema de consideração para Marx. De fato, sua filosofia entra em contacto com a "economia política" que, segundo Marx não é capaz de captar conceitualmente o movimento de produção, que constitui seu objeto específico³¹, pois ela é, a partir de sua metodologia³², incapaz de captar a conexão do movimento dos diferentes momentos constitutivos do processo produtivo, numa palavra ela não é capaz de captar a conexão

de toda esta alienação, que constitui a história presente, com o "sistema do dinheiro". No entanto, esta conceituação, que Marx pretende fornecer com sua teoria, é ao mesmo tempo crítica e positiva na medida em que ela é também teoria de uma alternativa econômica, tanto em relação à teoria econômica quanto em relação à realidade econômica (crítica numa dupla direção)³³: a crítica à economia política é também crítica da realidade, porque a economia política é a expressão desta realidade negativa, assim que sua crítica se refere ao processo objetivo de que ela é reprodução, uma vez que ela corresponde a esta realidade³⁴.

Marx consegue, então, mediar antropologia, economia e crítica na medida em que parte do pressuposto da "realidade boa", ou seja, aquela em que filosofia e mundo estão reconciliados, porque o homem se efetiva. Crítica significa, então, aqui distanciamento entre filosofia e mundo enquanto distância entre um mundo humano e o mundo fático enquanto negação do homem, ou entre o conceito que explicita o mundo humano e a realidade. Então, nesta perspectiva, o conceito é um "paradigma", que é, em princípio, abstrato-normativo como na antropologia de Feuerbach, mas que vai adiante disto na medida em que se articula economicamente³⁵, isto é, na medida em que é teoria de um processo histórico que não se adequa à "realidade boa", portanto, teoria do fracasso do homem e teoria da reviravolta, ou seja, teoria da emancipação. Numa palavra, os Manuscritos apresentam uma teoria que é, ao mesmo tempo, teoria do negativo, crítica do negativo na continuação do processo na base dos dados negativos e, pelo menos em sua intenção fundamental, teoria de uma alternativa positiva³⁶. O modelo enquanto paradigma positivo da crítica negativa subjaz implicitamente no pensamento de Marx como seu fundamento, mas, ao mesmo tempo, emerge depois como seu resultado³⁷.

É dentro deste horizonte antropológico-crítico que, nos Manuscritos, Marx vai articular sua concepção de conhecimento e de suas condições de possibilidade. Ele concebe o homem como ser que se reproduz a si mesmo, construindo as relações que constituem sua vida³⁸. Assim, o homem emerge como ser de natureza, isto é, um ser cuja gênese passa pela mediação da natureza com uma diferença fundamental em relação ao mundo animal³⁹: o homem é capaz de objetivar os seres naturais e a natureza como um todo. O objeto jamais se apresenta ao animal em sua objetividade já que o animal, por sua constituição biológica específica, é incapaz de distinguir entre sua necessidade e aquilo que lhe satisfaz, ou seja, ele é incapaz de independizar o objeto de sua necessidade de tal modo que se deve dizer que para o animal não existe um mundo objetivo independente de suas próprias necessidades. O animal só percebe no objeto o que satisfaz suas necessidades. Neste contexto, o homem, enquanto ser do trabalho, emerge como ser da distância, porque ser da transcendência, ser da objetivação⁴⁰.

Quais as condições de possibilidade da objetivação? O que constitui a objetividade dos objetos? Para Marx, nos *Manuscritos*, o trabalho humano se revela como a atividade constitutiva da objetividade dos objetos, isto é, como a condição de possibilidade da objetivação⁴¹. Contudo, trata-se aqui não de uma atividade situada no nível da lógica, mas de uma constituição empírica de um sujeito-espécie que se constitui a si mesmo historicamente⁴². Daí porque, para Marx, a pergunta pela constituição do conhecimento objetivo, que caracteriza o homem enquanto homem, encontra na esfera da economia sua solução: o homem se vai gerando enquanto sujeito que transforma o que encontra através de seu trabalho. O mundo de objetos que ele sempre encontra já é um mundo configurado pela atividade produtiva de gerações anteriores⁴³. O ambiente do homem não é, neste sentido, apenas um ambiente "natural", mas sempre um ambiente "humano" de tal modo que cada geração pode dispor de todo o desenvolvimento social das gerações que a precederam. O homem enquanto ser que trabalha, ou seja, enquanto sujeito social, toma consciência de si na medida em que se sabe gerado pelo trabalho de toda a história precedente.

Neste sentido, o trabalho, enquanto processo de exteriorização da própria essência humana, é condição da realização da história enquanto processo de antropogênese. Numa palavra, o trabalho do homem é ao mesmo tempo configuração do mundo objetivo e gênese de si mesmo: apropriação do objeto e apropriação da essência humana através da apropriação do objeto⁴⁴. Daí o processo descrito por Marx nos *Manuscritos* da mediação mútua entre transformação da natureza e transformação do homem.

Contudo, o que nos interessa particularmente aqui, neste contexto de reflexão, é que, para Marx, o trabalho não é só o ato através do qual o homem se gera a si mesmo, mas a atividade produtora das condições de possibilidade da objetividade dos objetos. Numa palavra, condição de possibilidade do conhecimento objetivo do homem é a práxis do trabalho. Isto significa, que condição de possibilidade do conhecimento objetivo não é uma estrutura lógica invariável, mas um a priori histórico de natureza material-social, que é o resultado das produções históricas das gerações anteriores⁴⁵.

Como estas condições de possibilidade do conhecimento objetivo são empiricamente gestadas na história, elas se objetivam em formas específicas de organizar a produção e mudam a posição dos sujeitos em relação à natureza. Existe, sem dúvida, uma identidade natural, corporal, básica do homem, que, contudo, sempre se efetiva diferenciadamente de acordo com os resultados da própria práxis sócio-histórica do homem. Isto significa dizer que o conhecimento humano vai tendo condições de progredir na apropriação intelectual do mundo

dos objetos. O círculo de relações objetivas se vai ampliando como resultado da práxis social do homem e isto implica que ele torna acessíveis ao pensamento humano novas propriedades objetivas e novas relações entre os objetos. Contudo, para Marx, o processo do conhecimento não é simplesmente um processo linear, pois o conhecimento humano é o resultado de uma atividade complexa de diversos processos parciais, que, muitas vezes desembocam em contradições que devem ser trabalhadas.

II—A Práxis alienada.

Para Marx, a teoria deve ser mediação de uma práxis de transformação, porque há uma inadequação entre existência histórica e essência humana. Todo esforço de Marx nos Manuscritos está centrado na busca de compreensão desta experiência fundante, daquilo que ele considera o fato econômico básico de sua epocalidade: o trabalhador se situa numa posição contraditória com seu produto, ou seja, tanto mais riqueza produz, tanto mais pobre se torna⁴⁶. O objeto por ele produzido se torna independente⁴⁷ e emerge como um ser estranho, como um poder independente, que exerce domínio sobre ele⁴⁸. A objetivação do trabalhador em seu trabalho ao invés de ser momento de sua auto-realização como ser humano⁴⁹, de ser “atividade livre”, auto-efetivação universal e livre do homem constitui processo de esvaziamento de seu ser: o trabalho, como processo de exteriorização da essência humana⁵⁰, de objetivação de suas forças vitais desemboca num processo de alienação, de escravização do ser humano⁵¹. A história concreta do homem, sua vida fática se transforma na negação de sua essência: ao invés de conquista se torna perda do homem. Na história real se dá a separação entre a essência e a existência e sua reunificação aparece, então, como a tarefa específica da práxis humana sensata. Isto significa dizer, que, na realidade econômica do mundo capitalista, Marx lê a tragédia da negação da essência humana enquanto tal, o que se exprime visivelmente na existência da propriedade privada, que nada mais é do que a expressão sensível da perda da essência. A propriedade privada é o próprio movimento da alienação da essência humana, então sua supressão vai significar a apropriação positiva de toda a riqueza da vida humana. Neste sentido, o comunismo, longe de significar a abolição de toda propriedade, é, ao contrário, a reconquista da propriedade verdadeiramente humana⁵².

A partir de onde Marx pode ler sua própria epocalidade enquanto destruidora de humanidade? Há aqui um paradigma pressuposto, que,

com G. Haarscher, poderíamos dizer que se trata de uma "ontologia da ação humana"⁵³. Existe, para Marx, uma pobreza ontológica da base, que consiste em fazer do trabalho um meio, enquanto atividade, para conseguir algo exterior à própria atividade, a satisfação material, a subsistência⁵⁴. O que está em jogo aqui, para Marx, em primeiro lugar, é o próprio sentido da ação humana enquanto tal: ela se aliena na medida em que se encontra subordinada, como um meio, a um fim que lhe é exterior. Portanto, a ação é alienação toda vez que ela não é fim de si mesma. Por esta razão, nem toda ação aparentemente emancipatória está em condições de suprimir esta alienação ontológica enquanto alienação fundamental. A simples generalização da propriedade eliminária, sem dúvida, as desigualdades e a exploração burguesas⁵⁵, mas continuaria a centrar a ação em fins exteriores, numa palavra, a abolição do capitalismo privado não significa abolição do salário, da propriedade privada, da categoria de "trabalhador", não constituiria uma sociedade verdadeiramente nova. Assim como o homem é fim em si mesmo, só uma atividade que é fim em si mesma pode realizar o homem⁵⁶.

Portanto, a idéia central de Marx é que não há ação autêntica a não ser quando ela manifesta que o homem é seu próprio fim. Ora, para Marx, que segue, aqui, os passos de Feuerbach, a essência humana é atribuída, em primeiro lugar, não ao indivíduo, mas ao gênero⁵⁷. "O gênero de um ser é aquilo que este ser é segundo sua "raiz" e "origem", o "princípio" comum a todas as determinações essenciais de ser de seu ser: o universal que se mantém como o mesmo em todas as particularidades, a essência universal desse ser"⁵⁸. A atividade verdadeiramente humana é a atividade genérica, ou seja, aquela, em que o homem, em distinção com o animal, não produz simplesmente de acordo com a medida e a necessidade da espécie, mas produz universalmente, livre de toda necessidade física e se põe livremente em relação a este seu produto⁵⁹ como em relação aos outros homens e sabe que é, em seu ser, determinado pela sociedade: o homem é, sempre, o resultado de sua produção e da forma da conexão social em que esta produção acontece⁶⁰.

O capitalismo emerge, para Marx, precisamente como uma sociedade invertida, porque nela a vida genérica se torna meio da vida individual. No capitalismo, o homem transforma sua atividade vital, sua essência em meio de sua existência⁶¹. O importante, neste contexto, é que Marx, para além da relação homem-natureza(sujeito-objeto), introduz a problemática da relação sujeito-sujeito, ou seja, em terminologia hegeliana, a questão do espírito objetivo⁶². Então, no trabalho e através do trabalho, o homem produz, na natureza, no objeto de seu trabalho, uma objetificação de sua vida genérica⁶³ e é através deste processo de objetivação que ele se faz enquanto gênero⁶⁴. K. Hartmann⁶⁵ fala, aqui,

de uma “antropologização do universal hegeliano” enquanto o “universal do gênero”. De qualquer modo, com as categorias gênero e essência genérica, Marx pensa a unidade da relação pessoa-pessoa e da relação pessoa-mundo. Daí sua afirmação: a sociedade é a unidade completa da essência do homem com a natureza⁶⁶, a esfera de mediação entre o homem e a natureza e por esta razão o verdadeiro ser do homem.

Então, a atividade genérica do homem constitui, para Marx, a instância crítica a partir de onde ele pode fazer a leitura dos fatos econômicos e das teorias a seu respeito, a economia política e as teses do “comunismo grosseiro” e nesta perspectiva alienação emerge, em primeiro lugar, para Marx, como uma negação da atividade genérica⁶⁷, que deixa de ser auto-télica, isto é, ela não é mais a vida que produz a vida⁶⁸, não é mais expressão da liberdade humana através de que o homem dá a si mesmo sua própria realidade, mas se faz instrumento da aquisição de fins exteriores a si mesma, o que vai permitir uma leitura da relação capital-trabalho como alienação⁶⁹. Como na religião, o homem produz algo, mas ao produzir se empobrece, se esvazia de sua própria humanidade: o produto de seu trabalho se torna um poder estranho⁷⁰.

Então neste caso, a quem pertence ele? Para Marx, só pode ser a um outro homem, em função do qual estão o trabalho e o produto que lhe vai possibilitar uma fruição. Numa palavra, tomar o gênero como instância crítica para a leitura da realidade econômica significa situar a alienação na esfera das relações sociais. A efetivação no trabalho deveria ser também efetivação social, isto é, efetivação do homem como ser genérico, o que, de fato, no capitalismo não ocorre.

Em que consiste, então, a problemática de fundo da sociedade capitalista? Como entender a alienação que caracteriza a situação atual do homem e que exige sua superação? Sendo o homem um ser genérico, o indivíduo só se realiza como tal na medida em que o gênero é o objeto essencial de sua atividade⁷¹. O gênero é a essência do indivíduo e neste sentido ele constitui a realização do indivíduo: ele constitui o “telos” oculto de suas ações, aquilo que, em última instância, elas procuram atingir, ele constitui, portanto, a efetivação de suas forças essenciais. A atividade, que tem fim em si mesma, é, por definição, aquela que se volta para o gênero: nesta atividade o que está em jogo é a objetivação do gênero.

Ora o que precisamente caracteriza a práxis alienada é que nela ocorre a separação entre indivíduo e gênero, entre individualidade e sociabilidade, entre espírito subjetivo e espírito objetivo na terminologia hegeliana. Para Hegel, uma primeira identificação entre individualidade e sociabilidade ocorre na sociedade civil através do mecanis-

mo cego do sistema de necessidades⁷². No entanto, o grau mais alto desta identificação só pode ocorrer ali onde o indivíduo a busca explicitamente, o que para Hegel não pode ocorrer na sociedade civil, mas numa instância superior, o estado, que é precisamente a instância de unificação da “substância” e do “sujeito”.

Para Marx, esta solução é ilusória porque ela apenas duplica a divisão da sociedade civil, por acrescentar uma divisão nova. Hegel sobrepõe à sociedade civil um outro universo, onde o universal seria a essência e o fim próprio da atividade. Com isto estaria confirmando a coexistência de dois universos: o dos interesses privados e o do interesse universal, portanto, dois tipos de atividade: uma própria à economia (o campo livre do desenvolvimento dos interesses privados) e outra típica da política (a atividade universal, capaz de construir a unidade verdadeira entre os homens). Ora, como estes universos não se identificam, estes duplicam a separação, cuja intenção era abolir, o que, para Marx, significa dizer que a atividade unificadora, que realiza o homem, transcende a esfera de sua vida quotidiana, onde o reina o conflito dos interesses privado.

III—A Sociedade Emancipada.

A emancipação do homem é a reapropriação de seu ser e só pode consistir na identificação entre individualidade e sociabilidade. Para Marx, isto só pode ocorrer quando a atividade universal e a atividade individual não existirem mais como atividades separadas⁷³, o que se efetiva através da eliminação da propriedade privada, que é a raiz da auto-alienação⁷⁴ a fim de que, através de seu trabalho, o homem possa apropriar-se de sua essência. “O homem não mais se “perde” no mundo objetivo, sua objetivação não mais é uma coisificação quando se retira aos objetos o ser tido e possuído “unilateral” e permanecem como obra e realidade daquele que os “produziu” e “produziu” (realizou) a si mesmo neles”⁷⁵.

Com isto, destrói-se a contraposição entre existência e essência, entre objetivação e auto-efetivação, entre liberdade e necessidade, entre indivíduo e gênero. Enquanto tal o comunismo é o enigma resolvido da história⁷⁶ e tem consciência disto. Trata-se da efetivação do “reino da liberdade”, que em Marx constitui, enquanto conjunto de relações sociais emancipadas, a referência necessária a partir de onde as relações mercantis podem revelar-se como alienantes: as relações mercantis são a inversão do reino da liberdade, o homem negado, são, então

o anti-homem. O reino da liberdade é, assim o "princípio de inteligibilidade" da história humana e, ao mesmo tempo, o motor que leva à sua transformação. É o reino da liberdade o telos último oculto de todas as lutas do homem na história por conquistar-se, o fim supremo para o qual avança mesmo que não seja sempre capaz de exprimi-lo explicitamente.

Para F. Hinkelammert⁷⁷ precisamente aqui se situa a grande diferença entre o Marx dos Manuscritos e o Marx maduro, ou seja, aqui, o reino da liberdade é considerado como realidade que será atingida em sua plenitude, como meta a ser conquistada na história enquanto que na obra da maturidade o reino da liberdade será transformado num "conceito transcendental": a antecipação de uma plenitude, que se opõe ao poder cego do reino da necessidade. O reino da liberdade, que, aqui, nos Manuscritos, é meta da ação histórica do homem em sua busca de apropriação de sua essência se vai transformar depois no "horizonte último", um fim que será estará além de todas as ações possíveis e factíveis na história humana de que a sociedade socialista será uma aproximação e não sua realização. Assim, o reino da liberdade constrói-se sobre a base do reino da necessidade sem poder substituí-lo, como ainda aparecia nos Manuscritos. O reino transcende, em princípio, todas as suas possíveis realizações históricas e não pode ser confundido, como faz o jovem Marx, com um projeto histórico. Neste sentido, a postura específica dos escritos de juventude consiste precisamente em confundir horizonte transcendental e projeto histórico: o comunismo é o reino da liberdade e por esta razão a solução do enigma da história humana⁷⁸.

Ora, para F. Hinkelammert, um conceito transcendental é um conceito-limite, assim que nenhuma realidade sócio-histórica pode esgotá-lo de tal modo que a sociedade comunista é uma sociedade que se orienta para o reino da liberdade, mas não mais sua realização em plenitude. Portanto, no Marx maduro, haveria, o que não existe nos Manuscritos, uma dialética na relação entre o reino da liberdade e os projetos históricos: o reino está para além de todos eles, mas é a referência a partir de onde eles podem ser julgados com respeito a sua possibilidade de efetivar parcialmente a essência humana. Os projetos históricos valem na medida de sua capacidade de encarnar e concretizar a referência transcendental do reino da liberdade.

Por esta razão não haverá mais, como Marx afirma nos Manuscritos, uma "solução definitiva" para o antagonismo entre o homem e a natureza e entre o homem e o homem, a verdadeira solução do conflito entre a essência e a existência⁷⁹. O reino da liberdade, na obra madura, transcende qualquer factibilidade histórica, o que significa dizer que não há mais solução definitiva, mas apenas aproximações mais ou menos felizes do antagonismo entre necessidade e liberdade.

Distingue-se, assim, o que não acontece nos Manuscritos, o plano do horizonte utópico do plano da história e o horizonte transcendental, enquanto conceitualização de uma plenitude, abre espaço e torna possível o dinamismo da própria história agora entendida como a diferente busca de aproximações deste horizonte inatingível. Nesta perspectiva, a emancipação não seria mais pensada como um estágio a atingir, mas como um processo indefinito de aproximações. A história seria, então, marcada por uma tensão insuperável: a tensão entre o horizonte transcendental e as aproximações históricas e por isto mesmo seria um processo permanentemente aberto.

Notas

1. Cf. a respeito da história desta discussão: I. FETSCHER, Karl Marx: Das Verhältnis von Frühwerk und "Kapital", in: *Karl Marx und der Marxismus. Von der Philosophie des Proletariats zur proletarischen Weltanschauung*, München, 1973, pp. 13-16.

2. Cf. D. McLELLAN, *Karl Marx. Vida e Pensamento*, Petrópolis, 1990, p. 143: "Foram sobretudo estes Manuscritos que (ao menos no Ocidente) reorientaram a interpretação de muitas pessoas a respeito de Marx, ao ponto de eles serem considerados a sua obra principal... certas facetas dos Manuscritos seriam logo assimiladas ao existencialismo e ao humanismo então tão em voga e apresentavam uma base totalmente mais atraente para o socialismo não stalinista do que os manuais sobre materialismo dialético".

3. Dentro desta linha de interpretação, o texto de Marcuse de 1932 constituiu o ponto de partida desta interpretação, que via no pensamento de Marx, uma proposta filosófica alternativa à dialética idealista hegeliana. Cf. H. MARCUSE, *Novas fontes para a fundamentação do materialismo histórico*, in: *Idéias sobre uma teoria crítica da sociedade*, Rio de Janeiro, 1972, pp. 9-55.

4. Cf. L. ALTHUSSER, *Pour Marx*, Paris, 1965. Cf. tb. L. ALTHUSSER ET ALII, *Lire le capital*, Paris, 1968-1973.

5. Cf. M. M. ROSENAL (Red), *Geschichte der marxistischen Dialektik. Von der Entstehung des Marxismus bis zur Leninischen Etappe*, Berlin (DDR), 1975, pp. 43ss.

6. É neste sentido que se deve entender a afirmação de que os Manuscritos constituem um "laboratório". Cf. por exemplo: R. FAUSTO, Sobre o jovem Marx, *Discurso* 13 (1983): 43: "A obra da juventude aparece assim como uma espécie de laboratório (a imagem, senão a expressão, é de Althusser), o que opera não só no interior de, mas também sobre a antropologia. O resultado não é o universo de O Capital, mas a antropologia negativa. Entretanto, à medida que as operações não são estranhas ao resultado... a verdade da antropologia negativa, a "negação" da antropologia está pressuposta. A obra da juventude de Marx é antropologia, em segundo lugar antropologia negativa; o seu limite é a "negação" da antropologia".

7. Esta teoria é fundamentalmente diferente da filosofia, porque ela deve tornar possível que a práxis social seja capaz de se apropriar realmente da essência do homem pelo homem e para o homem.

8. Isto significa, para R. Fausto, negação da antropologia no interior da antropologia. Cf. R. FAUSTO, op. cit., p. 8: "Em primeiro lugar é preciso dizer que os Manuscritos representam mais uma antropologia negativa do que uma antropologia positiva, o que já é diferente. O fundamento antropológico nos Manuscritos é menos o homem do que o homem alienado. Isto não nos remete ao velho Marx, mas representa uma diferença importante em relação à antropologia feuerbachiana... nos Manuscritos temos, sem dúvida, o homem: antropologia, mas "negado": antropologia negativa".

9. Por uma questão epistemológica, aqui, a partir da consciência que temos hoje, significa perguntar pela "natureza do discurso", que articula o conhecimento crítico.

10. É a partir desta distinção que alguns intérpretes falam do caráter especulativo da concepção marxiana de essência. Cf. A. S. VÁZQUEZ, *Filosofia da Práxis*, Rio de Janeiro, 1977: "No entanto, a concepção de Marx da essência humana nos Manuscritos de 1844, ainda que não se reduza a concepções metafísicas especulativas anteriores, em virtude de haver posto essa essência em relação com a história e a práxis, não se liberta por completo do caráter especulativo próprio dessas concepções, que, desde o século XVII, chegarão até Feuerbach. O caráter especulativo dessa concepção de Marx é determinado principalmente pelo divórcio entre essência e existência, ainda que tal divórcio venha a ser superado". Cf. tb. L. SÈVE, *Marxismo y teoria de la personalidad*, Buenos Aires, 1973, pp. 63ss. Para A. Heller, a essência humana é a síntese dialética de trabalho, sociabilidade, universalidade, liberdade e autoconsciência. Cf. A. HELLER, *O Quotidiano e a história*, Rio de Janeiro, 1972, p. 38.

11. Neste sentido se pode dizer como o faz H. Fleischer, que a história é, para Marx, a efetivação de uma norma, que lhe é apontada: o tornar-se do homem em toda a riqueza de sua essência. Cf. H. FLEISCHER, *Marxismus und Geschichte*, Frankfurt am Main, 1970, p. 14. K-H. Ilting, ao contrário, é de opinião que Marx, confundindo "produção" e "ação", é incapaz de captar a especificidade da dimensão normativa da vida humana, já que ele pensa as relações intersubjetivas, onde se situa propriamente a ética, a partir do modelo da "ação teleológica" próprio para pensar as relações entre homem e natureza. Cf. K-H. ILTING, *Technik und Praxis bei Heidegger und Marx*, in: *Grundfragen der praktischen Philosophie*, ed. por P. Becchi / H. Hoppe, Frankfurt am Main, 1994, pp. 334ss.

12. Cf. A. S. VÁZQUEZ, op. cit., pp. 418-419: "Negando, com efeito, o trabalho alienado no qual o homem não se reconhece nem se afirma, obtém-se a idéia de um homem que se define por seu trabalho, mas por um trabalho criador no qual se afirma e se reconhece a si mesmo. Uma vez obtido assim, ou seja interpretando a existência real, efetiva, como negação de algo que não se dá real e efetivamente, o conceito de essência humana serve para julgar criticamente a sociedade burguesa atual, e conceber a história como processo de sua negação e realização, ou ainda, como antes assinalamos, como processo de criação de uma possibilidade e de sua realização no futuro". A respeito da vinculação entre interpretação humanista e ética cf. A. HELLER, *Theorie der Bedürfnisse bei Marx*, Hamburg, 1980; *Theorie der Gefühle*, Hamburg, 1981; The legacy of marxian ethics today, *Praxis International* (1982): 346-365.

13. Para Th. Meyer, a partir de 1843 Marx trabalha com uma pressuposição que lhe fornece o sentido para sua crítica da sociedade, que é precisamente o

postulado da auto-identidade do homem e de sua identidade com a espécie. Cf. TH. MEYER, *Der Zwiespalt in der Marx'schen Emanzipationstheorie. Studie zur Rolle des proletarischen Subjekts*. Darmstadt, 1973, p. 33. Por sua vez, E. Angehrn é de opinião que Marx busca este modelo, esta norma implícita a partir de onde o trabalho alienado se revela como deficiência no modelo da auto-realização como ele foi articulado como momento da definição da felicidade na "Ética a Nicômaco". Cf. E. ANGEHRN, *Sein und Haben. Zum normativen Fundament der Entfremdungskritik*, in: *Ethik und Marx*, pp. 126ss. Que Marx trabalha com o "modelo aristotélico" da atividade-meio e da atividade-fim é também opinião de K-H. Ilting. Cf. K-H. ILTING, op. cit., p. 329. Para G. Haarscher, Marx trabalha a economia da sociedade burguesa a partir de uma premissa ontológica: a tese de que a totalidade do produto pertence àquele que o produziu. Assim, a propriedade privada rompe a unidade quase natural entre o homem e seu produto. Cf. G. HAARSCHER, *L'Ontologie de Marx. Le problème de l' action, des textes de jeunesse à l' oeuvre de maturité*, Bruxelles, 1980, pp. 26, 29.

14. Cf. R. FAUSTO, op. cit., p. 9: "A crítica da antropologia feuerbachiana se faz pela introdução da idéia de que a história do homem não é uma verdadeira história, mas uma história natural do homem, uma história da gênese do homem... uma operação como esta põe em cheque, num primeiro momento, a antropologia. Com efeito se se afirma que a história não é mais do que pré-história do homem, o homem não está lá: perde-se então o direito de falar do homem (senão como pressuposição). Tal é a contradição dos Manuscritos".

15. Precisamente a partir daqui se pode determinar a diferença de horizonte entre a obra de juventude e a obra tardia. J. P. Netto, seguindo uma linha de interpretação iniciada por Mészáros (em: *Marx's Theory of alienation*, London, 1978), assim articula a questão: "O que distingue a imposição marxiana no enfoque da alienação, em 1844, da tematização ulterior do fetichismo é a concretização histórico-social a que Marx submete o objeto de sua investigação. A partir de 1857-1858, está dissolvida a antropologia; então, de forma radical e completa, é a ontologia das totalidades histórico-sociais que fornece os fundamentos para a elaboração de um referencial antropológico" (J. P. NETTO, op. cit., p. 61).

16. Cf. R. FAUSTO, op. cit., p. 9: "...O homem é posto como pressuposição".

17. Cf. J. P. NETTO, *Capitalismo e reificação*, São Paulo, 1981, pp. 58-59: "Aferida pela verdadeira natureza social do homem, comunitária, a sociedade alienada mostra-se como a inversão de todas as relações sociais: a realização do ser social é a sua perdição, a vida é o sacrifício da vida, o poder do indivíduo sobre o objeto é o poder do objeto sobre o indivíduo". Uma questão fundamental neste contexto é a pergunta a respeito da fundamentação, no pensamento marxiano, desta dimensão normativa, que é aqui pressuposta como condição de possibilidade da crítica. A respeito desta mesma problemática no pensamento tardio cf. S. BENHABIB, *Normative Voraussetzungen von Marx' Methode der Kritik*, in: *Ethik und Marx. Moralkritik und normative Grundlagen der Marx'schen Kritik*, ed. por E. Angehrn / G. Lohmann, Königstein/Ts., 1986, pp. 83-101.

18. Cf. L. BICCA, *Marxismo e Liberdade*, São Paulo, 1987, p. 189: "A concepção normativa de homem... não é uma representação metafísica de um ser humano extratemporal, permanente, ou principalmente, de uma essência humana já dada ou totalmente determinada; ela corresponde precisamente, usando

uma expressão de Bloch, a algo que nunca esteve presente ou, se nos referirmos a seu verdadeiro modo de tempo, o futuro, a um homem que ainda não surgiu”.

19. Cf. L. BICCA, op. cit., p. 189: “A finalidade de sua crítica é, portanto, contribuir para que o homem existente seja libertado das múltiplas formas de estranhamento, alienação, para que surja o homem perfeito. Como uma espécie de indicador para a práxis, ela mesma se obriga a ser uma parteira no lugar de nascimento do verdadeiro homem”.

20. É a partir daqui que surgiu toda uma literatura de interpretação do “conceito de história” aqui pressuposto, onde se faz acentuar que Marx concebe a história como um acontecimento que tem começo que se pode conhecer e também um fim cognoscível de antemão em direção ao qual se movem todos os esforços da humanidade na história (H. ZELTNER, *Ideologie und Wahrheit. Zur Kritik der politischen Vernunft*, 1966, p. 29); na interpretação de E. TOPITSCH (*Vom Ursprung und Ende der Metaphysik*, 1958, p. 255), a concepção de história de Marx é uma “Logodiceia”, que se assemelha à de Hegel. Para Hegel, o sentido da história é a auto-realização e a auto-conceituação do espírito; em Marx a efetivação do homem total. R. TUCKER (*Karl Marx. Die Entwicklung seines Denkens von der Philosophie zum Mythos*, 1963, p. 20) interpreta a concepção marxiana da história como um sistema de pensamento ético-religioso de acordo com o esquema da perda e da reconquista. Por fim, K. LÖWITH (*Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, 1953, p. 48) interpreta esta concepção de acordo com o modelo judeu-cristão de uma ação salvífica providencial na direção de um final pleno de sentido.

21. Cf. K. HARTMANN, *Die Marxsche Theorie. Eine philosophische Untersuchung zu den Hauptschriften*, Berlin, 1970, pp. 127ss.

22. Cf. R. FAUSTO, op. cit., p. 8: “O que se perde de vista, freqüentemente, é a idéia de que o homem “negado” está nos Manuscritos com o que isto significa: nos Manuscritos temos, sem dúvida, o homem: antropologia, mas “negado”: antropologia negativa”.

23. Trata-se, aqui, do encontro entre duas formas de racionalidade: a racionalidade “procedurístico-hipotético-regional das ciências e a racionalidade “ontológico-incondicional total” típica da filosofia. A questão não foi tematizada por Marx e por isto constitui, ainda hoje, um dos problemas de sua interpretação. Cf. a respeito: M. A. DE OLIVEIRA, *Neoliberalismo e Ética*, in: *Ética e Economia*, São Paulo, 1995, pp. 74-78.

24. Cf. A. S. VÁZQUEZ, op. cit., p. 422: “O conceito de essência humana, por conseguinte, não pode ser construído com base nos caracteres comuns a todos os indivíduos, mas sim com base nas relações dos homens com a natureza (produção, trabalho humano) e com outros homens (relações sociais)”.

25. G. Markus considera os Manuscritos como a primeira articulação do materialismo filosófico no pensamento de Marx. Cf. G. MARKUS, *Teoria do Conhecimento no jovem Marx*, Rio de Janeiro, 1974, p. 31: “Os Manuscritos parisienses são o primeiro trabalho no qual o materialismo filosófico de Marx nos aparece sob a forma de uma concepção logicamente acabada, no sentido de que a “redução” da vida ideológica-política à vida econômica é completada com a exposição materialista da economia e com a descoberta do papel histórico da produção material”.

26. Para G. Haarscher o problema epistemológico central dos Manuscritos, como os althusserianos o interpretam, é o que ele, por sugestão de Rancière (in: L. ALTHUSSER ET ALII, *Lire le capital*), chama de "tradução": Marx faria uma certa leitura "ética" dos textos da economia clássica e depois traduziria esta leitura no espaço teórico da filosofia da religião como ela se articulou no pensamento de Feuerbach. Para ele, contudo, o que está em jogo nos Manuscritos e constitui a originalidade do pensamento marxiano é uma leitura filosófica, isto é, uma reflexão, no sentido pleno, sobre a significação da atividade econômica a partir de uma ontologia da atividade humana. Cf. G. HAARSCHER, op. cit., pp. 15ss.

27. Cf. H. MARCUSE, op. cit., p. 14: "Trata-se, portanto, de uma situação concernente ao homem como homem (e não apenas como trabalhador, sujeito econômico, etc.), de um acontecimento não só da história econômica, mas da história do homem e de sua realidade.

28. Marx fala de "desrealização do trabalhador. Cf. K. MARX, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, in: *Karl Marx, Frühe Schriften*, vol. I, ed. por H.-J. Lieber / P. Furth, Darmstadt, 1971, p. 561: "Die Verwirklichung der Arbeit erscheint in dem nationalökonomischen Zustand als Entwirklichung des Arbeiters, die Vergegenständlichung als Verlust und Knechtschaft des Gegenstandes, die Aneignung, als Entfremdung, als Entäusserung".

29. Para R. Fausto aqui está o ponto da crítica da excelente interpretação do jovem Marx de J. A. Gianotti, que não deixa de referir-se ao lado hegeliano dos manuscritos, mas, de fato só tematiza a relação entre o jovem Marx e Feuerbach. Para R. Fausto, Marx já efetiva, aqui, uma crítica ao antropologismo de Feuerbach a partir de Hegel, "à qual corresponde uma espécie de reabilitação da racionalidade da economia política (que os comentadores não vêem), e ao mesmo tempo uma mudança no nível dos problemas filosóficos mais gerais (argumento ontológico)". Cf. R. FAUSTO, op. cit., p. 8. Posição semelhante defende G. MARKUS, in: op. cit., p. 44: "Pode parecer paradoxal que Marx, precisamente neste trabalho que assinala a sua separação de Feuerbach no que diz respeito ao conjunto de sua filosofia e no qual a nova avaliação da práxis humana conduz a uma filosofia materialista de tipo fundamentalmente novo, aproxime-se da concepção de Feuerbach em alguns pontos não secundários de sociologia e teoria do conhecimento. Todavia, a semelhança das duas concepções não pode ser demasiadamente exagerada".

30. Do ponto de vista epistemológico, a grande herança de Feuerbach em Marx é aquilo que G. Markus chama de "culto da sensibilidade e da intuição". Cf. G. MARKUS, op. cit., p. 41: "Não se trata apenas de um feuerbachianismo exterior. Marx, pressupondo que com a superação da alienação as "forças essenciais" físicas do indivíduo abarcarão potencialmente a totalidade das "forças essenciais" da sociedade, bem como que o indivíduo realizará em sua atividade vital imediata toda a riqueza social, pressupõe do mesmo modo, no plano espiritual, que a consciência sensível imediata do indivíduo abarcará e assumirá em si a riqueza integral da consciência social...; p. 43: "Com a superação da alienação, o comunismo transforma a ciência e a sensibilidade abstratas em ciência e sensibilidade humanas".

31. Cf. K. MARX, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, pp. 560.

32. Que é fundamentalmente a postura empirista. Já aqui, Marx considera a dialética a postura capaz de superar as falhas do pensamento empirista. Cf. G.

MARKUS, op. cit., p. 44: "... ele considera ao mesmo tempo a dialética como o único método correto de conhecimento no interior da sociedade alienada. O pensamento dialético, decerto, é pensamento alienado; mas é também o único pensamento capaz de tornar acessível o caráter alienado de si mesmo e da sociedade. A dialética é a lógica da história ainda não humana, mas no caminho de tornar-se tal".

33. K. HARTMANN (op. cit., p. 140) se pergunta: Deve-se dizer que a economia política é aqui criticada filosoficamente? ou se trata de uma crítica imanente? ou as duas coisas? De qualquer modo, no projeto marxiano, sua teoria contém, ao mesmo tempo, uma conceituação da economia política e sua crítica.

34. É neste sentido que R. Fausto fala de uma "reabilitação" da racionalidade da economia. Cf. R. FAUSTO, op. cit., p. 42: "... porque a história até aqui, a "bisherige Geschichte" é na realidade pré-história, história irracional porque "sem" sujeito, o discurso contraditório dos economistas aparece como discurso racional porque o fundamento da realidade econômica é um fundamento irracional".

35. Para Marx, a realização do ser genérico se dá no trabalho social e na transformação social da natureza. Cf. G. BEDESCHI, *Alienación y Fetichismo en el pensamiento de Marx*, Madrid, 1975, p. 86.

36. Cf. K. HARTMANN, op. cit., p. 149.

37. Ele não é, no entanto, como na filosofia transcendental, como diz K. HARTMANN (op. cit., p. 144), o ponto de partida sistemático da teoria construtiva.

38. Tudo o que é natural tem que nascer, gerar-se. Ora o ato de gestação do homem, para Marx, é a história. Cf. K. MARX, op. cit., p. 652. Conseqüentemente sua rejeição da visão de homem de Feuerbach. Cf. H. C. DE LIMA VAZ, *Ontologia e História*, São Paulo, 1968, p. 171: "Não se elevando ao plano da atividade produtiva, criadora da História, o homem Feuerbach não pode deixar de pertencer, segundo Marx, à pré-história animal".

39. Cf. K. MARX, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, pp. 567-568.

40. O homem, diz Marx, é um ser genérico, não só por ser capaz, prática e teoricamente, de ter sua essência e as essências de todas as coisas como objeto, mas enquanto ele se refere a si mesmo como à essência atual, vital, enquanto ele se refere a si mesmo como a uma essência universal, livre. Cf. K. MARX, op. cit., p. 566.

41. É nesta perspectiva que se pode falar de um conhecimento antropológico na concepção marxiana. Cf. A. S. VÁZQUEZ, op. cit., pp. 145-146: "... a natureza que o homem conhece já não é uma natureza em si, pura, original, mas sim integrada em seu mundo através da prática, como natureza já humanizada, isto é, como produto de seu trabalho, ou em vias de humanização, como objeto de sua ação. O conhecimento que o homem tem dessa natureza é, portanto, um conhecimento antropológico".

42. Pode-se dizer que, para Marx, a história, enquanto práxis social, enquanto processo de trabalho é o lugar onde o sentido se gesta e se revela. No entanto, permanece aberta a questão da validade deste sentido aqui gestado e a pergunta se não é esta a problemática específica da filosofia.

43. É dentro deste contexto que se pode entender a afirmação de Marx de que a formação de nossos cinco sentidos é um trabalho de toda a história mun-

dial até agora. Cf. K. MARX, op. cit., p. 601.

44. Por esta razão, para Marx, é no contexto social que subjetivismo e objetivismo, espiritualismo e materialismo, atividade e passividade perdem seu caráter dicotômico. Cf. K. MARX, op. cit., p. 602. Marx entende sua posição como "humanismo realizado" que é distinto tanto do idealismo como do materialismo, porque é a verdade que unifica a ambos. Cf. K. MARX, op. cit., pp. 650.

45. Por isto, a "sensibilidade tem que ser a base de toda ciência" e só quando a ciência parte da natureza é que ela é verdadeira ciência. Cf. K. MARX, op. cit., p. 604. O elemento do próprio pensamento, o elemento de exteriorização vital do pensamento, a linguagem é de natureza sensível. Cf. K. MARX, op. cit., p. 605.

46. Cf. K. MARX, op. cit., pp. 560-561.

47. Enquanto mercadoria, os produtos não são feitos para a satisfação das necessidades humanas, mas eles são apenas meios da valorização do capital. Daí o caráter místico que marca a mercadoria segundo Marx. Cf. a respeito: G. KNAPP, *Der antimetaphysische Mensch. Darwin-Marx-Freud*, Stuttgart, 1973, p. 96.

48. Pode-se ver aqui uma referência implícita à problemática trabalhada por Hegel na Fenomenologia do Espírito. A respeito das discussões que daqui brotaram sobre a diferença entre alienação e objetivação Cf. S. AVINERI, *The social and political thought of Karl Marx*, Cambridge, 1968, p. 102.

49. A produção, em princípio, é o ato de constituição da história enquanto história. Cf. H. C. DE LIMA VAZ, op. cit., p. 186: "O ato de produção, pondo em movimento a tríade dialética homem-natureza-sociedade, é o verdadeiro ato criador do processo histórico e, portanto, o "fundante" primeiro da consciência".

50. O trabalho constitui para Marx a esfera ontológica última do ser humano. A respeito da problemática que daqui provém cf: J. HABERMAS, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main, 1968, pp. 36ss; M. A. DE OLIVEIRA, A teoria marxiana situada na tradição do pensamento transcendental, in: *A Filosofia na crise da modernidade*, São Paulo, 1989, pp. 51-72.

51. Cf. H. C. DE LIMA VAZ, Marxismo e Ontologia, in: *Ontologia e História*, São Paulo, 1968, p. 181: "Ao alienar-se no produto do seu trabalho, o operário encontra-se diante de um objeto estranho, uma potência independente. Encontra-se vazio de si mesmo. E como o produto é o resultado do ato de produção e da capacidade de produzir (que é, para Marx, a "diferença específica" do homem) a alienação do produto é a alienação do ato, a desumanização radical. O homem perde a liberdade criadora de ser genérico, e volta à identidade animal com a natureza".

52. Cf. H. MARCUSE, op. cit., p. 39.

53. Cf. G. HAARSCHER, op. cit., pp. 47ss.

54. Cf. G. HAARSCHER, op. cit., p. 51: "Nous voyons se déployer peu à peu l'ontologie de l'activité qui anime le texte du jeune Marx: l'action doit être satisfaisante par elle même ("le but en soi"), et non constituer un moyen en vue d'une fin (un "besoin") extérieur. Dès lors on comprend sans difficulté que la notion de travail salarié soit radicalement incompatible avec une telle ontologie (dont nous n'avons encore présenté qu'un trait, relativement

schématique): **par défintion** le salaire sert à acquérir des biens destinés à satisfaire des besoins extérieurs au travail lui-même”.

55. Por isso, supressa a alienação burguesa, tudo ainda está por ser feito. Cf. G. HAARSCHER, op. cit., p. 52.

56. A respeito do desenvolvimento desta idéia de alienação e da emancipação humana nos escritos anteriores aos Manuscritos cf. H. POPITZ, *Der entfremdete Mensch. Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx*, Frankfurt am Main, 1968. Sobre a alienação em Marx cf. tb a obra clássica: J. Y. CALVEZ, *La pensée de Karl Marx*, Paris, 1956, pp. 103-158.

57. Cf. H. C. DE LIMA VAZ, op. cit., p. 173: “Humanismo social e histórico por essência, pois que o ser real do homem como ser genérico é o seu ser social, e este ser social é um movimento histórico”.

58. Cf. H. MARCUSE, op. cit., p. 22.

59. O homem, em contraposição ao animal, é o “ser da objetivação”. Isto, em Marx, não pode ser entendido no sentido do pensamento moderno, mas no sentido de que o homem, como diz Marx, pode tomar o gênero como seu objeto, isto é, a essência universal de todo ser pode tornar-se objetivo para ele. Então, objetivação tem, em Marx, um sentido ontológico: é o ser mesmo das coisas que é captado pelo homem. “E por isso mesmo ele pode relacionar-se livremente com todo ser: ele não está limitado pela determinação factual momentânea do ser e por sua relação direta com essa determinação; pelo contrário, ele pode tomar o ser como ele é em sua essência, acima de qualquer determinação direta factual; ele pode reconhecer e aprender as possibilidades que existem em cada ser; ele pode esgotar, transformar, construir, dirigir (“produzir”) todo ser segundo essa “medida” imanente. O trabalho como “atividade vital” especificamente humana se baseia nesse ser genérico do homem: o trabalho pressupõe o poder relacionar-se com o “universal” dos objetos e com as possibilidades neles imanentes” (H. MARCUSE, op. cit., pp. 22-23).

60. Cf. H. C. DE LIMA VAZ, *Marxismo e ontologia*, in: *Ontologia e História*, São Paulo, 1968, p. 176: “Esta relação dialética com a natureza é, pelo fato mesmo de seu caráter genérico, da sua manifestação do ser genérico do homem, uma relação social. A sociedade aparece, para Marx, como a verdadeira mediadora entre o homem e a natureza. E neste sentido o verdadeiro ser, a verdadeira realidade do homem, o seu ser-para-si, só se manifesta no seu ser-para-o-outro”.

61. Cf. K. MARX, op. cit., p. 567.

62. O pano de fundo, aqui, é hegeliano, para quem o cerne da existência humana consiste no processo de elevação do indivíduo empírico à universalidade teórica e prática da comunicação das consciências entre si. Cf. M. A. DE OLIVEIRA, Hegel: Normatividade e Eticidade, in: *Ética e Sociabilidade*, São Paulo, 1993, pp. 208ss

63. Cf. H. MARCUSE, op. cit., p. 25: “Porque a força de sua essência consiste em viver tudo o que ele é em objetos exteriores, por isso sua “auto-realização” significa a “colocação de um mundo objetivo real, mas sob a forma da exterioridade, ou seja, que não pertence à sua essência e prepotente”. O mundo objetivo, como a necessária objetividade do homem, por meio de cuja “apropriação” e superação a essência humana se “produz” e se “afirma”,

pertence ao próprio homem, ele é objetividade verdadeira apenas para o homem que se realiza, é "auto-objetivação" do homem, objetivação humana".

64. Para Lima Vaz, Marx concebe a realidade, fundamentalmente, como tensão dialética entre o homem, ser genericamente produtivo e a natureza e sua proposta é a de um "humanismo absoluto", ou seja, "um humanismo de reconciliação enquanto instauração do ser real do homem libertado de suas alienações" (H. C. DE LIMA VAZ, *op. cit.*, p. 178).

65. Cf. K. HARTMANN, *op. cit.*, p. 148.

66. Cf. H. MARCUSE, *op. cit.*, pp. 30-31: "A obra objetiva é a realidade do homem; tal como ele se realiza no objeto do trabalho, tal é o homem... Todo trabalho é trabalho com, para e contra os outros, de tal forma que somente aí os homens se mostram uns aos outros e entre si o que realmente são... Se o mundo objetivo em sua totalidade é compreendido como "social", como a realidade objetiva da sociedade humana e, com isso, como objetivação humana, então ele é determinado como realidade histórica".

67. Cf. H. MARCUSE, *op. cit.*, p. 35: "Marx descreve a facticidade em sua contradição com a verdadeira essência do homem e, com isso, fornece sua verdade na medida em que a concebe em relação com a verdadeira história do homem e descobre a necessidade de sua superação".

68. Cf. H. C. DE LIMA VAZ, *op. cit.*, p. 181: "Uma só intuição, sem dúvida, descobriu a Marx a tempo o fato da alienação fundamental, e a essência do homem revelando-se neste fato".

69. A facticidade histórica da situação humana no capitalismo é a negação do homem como ser livre. Cf. H. MARCUSE, *op. cit.*, p. 33: "... esse fato aparece como a total inversão e ocultamento daquilo que a crítica havia determinado como essência do homem e do trabalho humano. O trabalho não é "atividade livre", auto-realização universal e livre do homem, e sim sua escravidão e desrealização; o trabalho não é o homem na totalidade de suas manifestações vitais, e sim um "não-homem", um sujeito meramente físico, uma atividade "abstrata"; os objetos do trabalho não são manifestações e afirmações da realidade do trabalhador, e sim coisas alheias, que pertencem a alguém que não o trabalhador, "mercadorias".

70. Para K. Hartmann, Marx anda aqui em círculos. Ele parte da separação entre trabalho e produto e retrocede ao fundamento do produto estranhado e do possuidor estranhado, ou seja, o trabalho alienado. Mas aqui há uma "petitio": o fundamento já contém a alienação, que ele deve explicar. Assim, não é a produção que é fundamento da alienação, mas a produção alienada. Para Hartmann, a razão desta confusão está, em semelhança com o interpretação de K-H. Ilting, na tendência marxiana a identificar num mesmo modelo relações com a natureza e relações com os homens, ou seja, identificar "relação objetual" com "relação social". Para Hartmann, já nos deparamos, aqui nos Manuscritos, com o problema teórico de fundo, que perpassa toda a obra de Marx: como trabalhar o negativo na teoria? Pode uma teoria que já parte do "negativo" explicar alguma coisa? O círculo não é aqui inevitável? Cf. K. HARTMANN, *op. cit.*, pp. 151-154.

71. Para Marcuse, não podemos entender as afirmações de Marx a partir da postura da metafísica clássica, porque ele superou a dicotomia entre essência e história. Cf. H. MARCUSE, *op. cit.*, p. 35: "Para Marx, exatamente, a essência e a facticidade, a situação da história da essência e a situação da história

factual não mais são regiões ou níveis separados, independentes um do outro: a historicidade do homem está apreendida em sua determinação essencial”.

72. Cf. D. ROSENFELD, *Política e Liberdade em Hegel*, São Paulo, 1983, pp. 157ss. TH. WEBER, *Hegel: Liberdade, Estado e História*, Petrópolis, 1993, pp. 113ss.

73. A sociabilidade, que constitui o ser genérico do homem, exige a supressão da propriedade privada como auto-alienação do homem. “E a dialética desta supressão implica, por sua vez, a socialidade como apropriação da verdadeira essência do homem” (H. C. DE LIMA VAZ, op. cit., p. 173).

74. Daí a afirmação de Marx de que o movimento inteiro da história é gênese do comunismo enquanto processo de apropriação real da essência do homem, o que por sua vez legitima o imenso otimismo que marca a obra marxiana.

75. Cf. H. MARCUSE, op. cit., p. 40.

76. E precisamente enquanto humanismo absoluto. Cf. H. C. DE LIMA VAZ, op. cit., p. 180: “Como humanismo absoluto ele se apresenta como a reconciliação total entre o homem, a natureza e a sociedade, ou seja como a supressão de todas as alienações”.

77. Cf. F. HINKELAMMERT, *Las armas ideológicas de la muerte*, San José, ²1981, pp. 56ss.

78. Para H. C. de Lima Vaz aqui precisamente se situa a ambiguidade de uma ontologia dialética que se situa na esfera do contingente e do histórico, pois a ontologia dialética, como qualquer ontologia desde sua fundação em Platão desemboca em seu movimento no “princípio incondicional”, no Absoluto, o que produz, no caso de Marx, um tensão insuperável entre a necessidade racional e os conteúdos por ele pensados. Cf. H. C. DE LIMA VAZ, op. cit., pp. 151-152: “E, na verdade, é a própria viabilidade teórica do marxismo como filosofia que se define aqui em termos de intratável rigor, ou seja a viabilidade teórica da adequação da Dialética a um conteúdo unicamente material, de tal sorte que seja possível um materialismo histórico e, ao mesmo tempo, ainda dialético... Marx se vê diante de um imperativo lógico indeclinável. Ele deve, com efeito, conciliar a ilimitação original da consciência manifestada na criatividade dialética, e a limitação dos conteúdos naturais determinantes. Se a progressão linear em que estes se dispõem, mesmo dialeticamente articulada, deverá terminar na adequação total da consciência e do dado, haverá uma supressão da “Dialética”, e, conseqüentemente, a ameaça de um regresso à indiferenciação da vida animal”.

79. A solução dos Manuscritos pode ser, para Lima Vaz, também a radical negação do humanismo. Cf. H. C. DE LIMA VAZ, op. cit., p. 152: “... o marxismo projeta necessariamente no seu horizonte, no momento em que a Dialética se “suprimirá” a si mesma numa última “negação”. Este momento poderá ser o da humanização total da natureza, da espontaneidade absoluta da consciência reconciliada com o objeto material da ação. Mas poderá ser também, uma vez que a consciência é essencialmente dialética, a naturalização total do homem como volta à pré-história animal”. Cf. tb. G. KNAPP, op. cit., pp. 104ss.

Endereço Autor:
Rua Prof. José Leite Gondim, 530
60360-330 Fortaleza—CE