

A USINA ONTO-SOCIETÁRIA DO PENSAMENTO^[1]

Ester Vaisman*

Peça fundamental da obra marxiana, o complexo da determinação onto-prática e societária do pensamento não recebeu e nem tem recebido o devido tratamento por parte de grande número de intérpretes, a ponto de ser tomado, na grande maioria dos casos, em sentido predominantemente negativo, à la Durkheim. Vale dizer, o social concebido como exterioridade que constringe as operações da consciência. Sendo assim, esse efeito externo teria o poder de deformar, obstaculizar, ou mesmo impedir a produção do conhecimento. Não é à toa, portanto, que Marx tenha sido reduzido, nas mãos de um certo tipo de hermenêutica da desconstrução, a um dos mestres das "teorias da suspeita".

Embora não se trate aqui de reconstruir as vicissitudes que acompanharam o pensamento de Marx em nosso século, é de vital importância apontar para a exacerbada perversidade do destino teórico de seu pensamento que teve como resultado principal a "descaracterização e perda da revolução teórica realizada por Marx". (CHASIN, 1989:29) E, sem dúvida nenhuma, tal descaracterização atinge núcleos centrais da obra marxiana, dentre os quais o tema das complexas relações entre pensamento e sociabilidade.

Como veremos a seguir, o decurso analítico marxiano é bem distinto daquele que freqüentemente lhe é atribuído. Para tanto basta considerar o conjunto de seus escritos de modo atento e rigoroso, e será fácil constatar que sua característica principal é o reconhecimento da consciência como atributo insuperável do ser dos homens e, enquanto tal, possui caráter necessariamente social. Ou seja, Marx afirma a produção da consciência como momento da prática,

constituído no interior da própria sociabilidade. Desse modo, a fundamentação onto-prática e societária do pensamento não é uma postulação mecânico-economicista acerca das relações entre ser e pensar, mas ao contrário, ao evidenciar seus processos genéticos, indica tanto as possibilidades quanto os impedimentos de efetivação das formações ideais.

Para uma aproximação adequada dessa questão é preciso, antes de mais nada, identificar alguns complexos categoriais relevantes e que se encontram diretamente relacionados com a questão em tela: em primeiro lugar o da *atividade sensível e a presença da subjetividade e da objetividade* e, em segundo, o da *produção social da consciência*.

1 - A CENTRALIDADE DA ATIVIDADE SENSÍVEL

Nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844*, contrapondo-se claramente ao ser da abstração da filosofia especulativa, Marx afirma enfaticamente: “Um ser não-objetivo é um *não-ser (Unwesen)*”. Ou seja, “um ser *não objetivo* é um ser não efetivo, não sensível, mas apenas pensado, isto é, apenas imaginado, um ser da abstração”. (MARX, 1969:137-8). Nestas passagens, além de um claro rechaço do modo pelo qual o *ser* comparece no interior da especulatividade, Marx enuncia a identificação entre *ser* e *objetividade*, argumentando do seguinte modo:

“Suponha-se um ser que nem é ele próprio objeto nem tem objeto. Tal seria, em primeiro lugar, o *único* ser, não existiria nenhum ser fora dele, existiria *solitário* e *sozinho*. Pois tão logo haja objetos fora de mim, tão logo não esteja *só*, sou um *outro*, *uma outra efetividade* diferente do objeto fora de mim. Para esse terceiro objeto eu sou, pois, uma *outra efetividade* diferente dele, isto é, sou *seu* objeto. Um ser que não é objeto de outro ser, supõe, pois, que não existe *nenhum* ser objetivo. Tão logo eu tenha um objeto, este objeto me tem a mim como objeto. Mas um ser *não objetivo* é um ser não efetivo, não sensível, somente pensado,

isto é, apenas imaginado, um ser da abstração. Ser *sensível*, isto é, ser efetivo, é ser objeto dos sentidos, é ser objeto *sensível*, e, portanto, ter objetos sensíveis fora de si, ter objetos de sua sensibilidade. Ser sensível é *padece*". (MARX, 1969: 137-8).

No trecho acima fica evidenciado que Marx, contrapondo-se à especulação, não apenas identifica *ser à objetividade*, mas também procura demarcar o caráter *relacional* da mesma, vale dizer, da constante interação objetivamente existente entre seres efetivos enquanto tais, ressaltando ao final o seu caráter de *padecimento*, ou seja, de carecimento do outro. Ainda nas próprias palavras do autor:

"Um ser que não tenha sua natureza fora de si não é um ser natural, não faz parte da essência da natureza. Um ser que não tem nenhum objeto fora de si não é um ser objetivo. Um ser que não é por sua vez objeto para um terceiro ser não tem nenhum ser como *objeto* seu, isto é, não se comporta objetivamente, seu ser não é objetivo". (MARX, 1969: 137).

Em *A Sagrada Família*, Marx, a propósito de um pequeno artigo sobre *O Amor*, desfere aguda crítica a Edgar Bauer, um dos "consortes" de Bruno Bauer, que representam "uma reprodução *caricatural* da especulação". (MARX & ENGELS, s.d.:7). No referido artigo "a propósito dos romances da Sra. von Paalzow", Edgar condena o *amor* por considerá-lo um deus cruel ao qual o homem se sacrifica por inteiro. Entretanto, diz Marx, "para poder converter o amor em 'Moloch', num diabo de carne e osso, o Sr. Edgar começa por fazer dele um deus/.../ substituindo ao *homem que ama*, ao amor do *homem*, o homem do *amor*, destacando do homem o 'Amor', do qual faz um ser particular e a quem confere uma existência independente". (MARX, s.d.:31).

Eis a denúncia de Marx: E. Bauer converte o amor em diabo, destacando, separando, abstraindo o sentimento do homem que o sente e tornando-o uma entidade existente em separado. "Por este simples processo", prossegue Marx, "por esta metamorfose do atributo em sujeito, pode-se criticamente transformar

todas as determinações essenciais do homem em *monstros* e *alienações* do ser". (MARX, s.d.:31). Transformando, por conseguinte, o atributo - amor - em sujeito, invertendo a relação entre eles, é possível para Edgar Bauer e para todos os "críticos críticos", ao generalizarem este procedimento, tomar por entidades monstruosas e alienadas as características ou atributos de indivíduos humanos reais.

É neste sentido que a própria crítica - atributo e atividade humanos - se transfigura nas mãos dos "Críticos" num "sujeito particular". (MARX, s.d.:31). Além de transformar o amor numa entidade autônoma e concebê-la como um deus cruel que escraviza o homem, a "Crítica" também se volta contra o "Amor" pelo fato dele "converter o homem na *categoria* de '*objeto*' para outro homem" (MARX, s.d.:32), por ensinar "ao homem a acreditar no mundo objetivo exterior a ele". (MARX, s.d.:31). A hostilização da Crítica ao amor culmina, no entanto, no momento em que ela constata que não apenas o amor converte o homem num objeto para outro homem, mas que se trata de um "objeto *determinado, real, /.../ exterior*, não só interior, confinado no cérebro, mas manifesto nos sentidos", um objeto *sensual, "materialista, não-crítico e não-cristão"*. (MARX, s.d.:32).

O que a "Crítica" combate no amor é justamente o fato dele "fazer de um outro ser humano o objeto exterior de sua afetividade". (MARX, s.d.:32). Vale dizer, o amor revela aos olhos da "Crítica" que a *objetividade* é um atributo da existência humana, e o repúdio que a "Crítica" manifesta em relação a ele provém exatamente do fato desta objetividade específica contestar a pretensão especulativa de construir um desenvolvimento *a priori* da "paixão do amor" porque, como diz Marx, enquanto objetividade "o seu desenvolvimento é um desenvolvimento real que se opera no mundo sensível e entre indivíduos reais". (MARX, s.d.:33).

A partir dessa referência ao texto *O Amor*, fica evidente que as determinações relativas à objetividade do *ser em geral* são válidas também para o *ser do homem*, em que pesem, é claro, as suas diferenças específicas. Em

primeiro lugar, “o *homem* é imediatamente *ser natural* . Como ser natural, e como ser natural vivo, está, em parte, dotado de *forças naturais*, de *forças vitais*, é um ser natural *ativo*/.../ como ser natural, corpóreo, sensível, objetivo, é um ser que *padece*, condicionado e limitado, tal qual o animal e a planta; isto é, os objetos de seus instintos existem exteriormente como objetos independentes dele”. (MARX, 1969:136).

Ou seja, o caráter objetivo do ser do homem se expressa na necessidade que ele tem de objetividades exteriores: “A fome é um carecimento natural; precisa pois uma natureza fora de si para satisfazer-se, para acalmar-se. A fome é a necessidade confessa que meu corpo tem de um objeto que está fora dele e é indispensável para sua integração, para sua exteriorização essencial”. (MARX, 1969: 137).

Mas, ao lado da identidade com o ser em geral, no que diz respeito à *objetividade*, o homem apresenta traços constituintes próprios da “atividade vital” humana.

É o que se pode constatar na seguinte afirmação de Marx: “O homem, no entanto, não é apenas ser natural, mas ser natural humano, isto é, um ser genérico, que enquanto tal deve atuar e confirmar-se tanto em seu ser quanto em seu saber”. (MARX, 1969: 138). A atividade consciente se põe como o fundamento genérico do homem , ou seja, “a atividade livre, consciente, é o caráter genérico do homem”, que o distingue “da atividade vital dos animais. Só por esta razão é que ele é um ser genérico. Ou melhor, só é um ser consciente, quer dizer a vida constitui para ele um objeto, porque é um ser genérico”. (MARX, 1969:63).

O homem “faz do gênero (tanto de seu próprio como das outras coisas) seu objeto”, o que implica em reconhecer que o homem “se comporta diante dele mesmo como diante do gênero atual vivo,/.../se comporta diante dele mesmo como diante de um ser universal, portanto livre”. (MARX, 1969:61). Desse modo, atividade vital humana, diferentemente da que é própria aos animais, é livre das determinações puramente naturais, porque seus resultados não são meras

respostas limitadas a necessidades naturais imediatas. De acordo com as próprias palavras de Marx: o animal “produz unicamente sob o domínio da necessidade física imediata, enquanto o homem produz quando livre de tal necessidade”. (MARX, 1969:63-4). Tal situação distintiva em relação ao resto da natureza permite, assim, que o homem se torne sujeito de sua atividade, pois, “o homem faz da atividade objeto da vontade e da consciência”. (MARX, 1969:63).

A produção humana transcende a mera singularidade para se alçar à universalidade que a transforma em produção *de* e *para* o gênero, em suma, em produção do próprio homem.

Mas, a produção de si enquanto homem, por meio dos processos de objetivação que lhe são característicos, implica, simultaneamente a produção da objetividade e da subjetividade adequadas ao “humano”, pois, “nem os objetos humanos são os objetos naturais tais como se oferecem imediatamente, nem o sentido *humano*, tal como é imediata e objetivamente, é sensibilidade *humana*, objetividade humana. Nem objetiva nem subjetivamente está a natureza imediatamente presente ao ser *humano* de modo adequado”. (MARX, 1969:138).

Assim, quando Marx afirma que “o olho fez-se um olho humano, assim como seu objeto se tornou um objeto social humano, vindo do homem para o homem” (MARX, 1969:92), significa que o mundo humano, tanto subjetiva quanto objetivamente, é resultado da produção humana que torna sociais tanto os sentidos que apropriam, quanto os objetos apropriados, na medida em que se tornam adequados ao homem. Em suma, tendo em vista o caráter ativo do homem que constrói seu mundo efetivo, tem-se simultaneamente a produção das esferas subjetiva e objetiva de sua existência.

Em *A Ideologia Alemã* contrapondo-se à especulatividade, Marx afirma que: "os pressupostos de que partimos não são arbitrários nem dogmas. São pressupostos reais de que não se pode fazer abstração a não ser na imaginação. São os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida, tanto aquelas por eles já encontradas, como as produzidas por sua própria ação".

(MARX & ENGELS, 1977a:26). Ou ainda, "estes pressupostos são os homens, não em qualquer fixação ou isolamento fantástico, mas em seu processo de desenvolvimento real, em condições determinadas empiricamente visíveis". (MARX & ENGELS, 1977a:38).

A posição especulativa parte, segundo Marx, de pressupostos ilusórios. A investigação marxiana, por seu turno não é destituída de supostos. Não obstante, diferenciam-se radicalmente, na medida em que Marx pretende distinguir nitidamente os processos reais do ser dos processos subjetivos do pensar. Ou seja, tem-se, de um lado, o plano ideal, onde se encontram as representações e, de outro, o plano onde se desenvolve o "processo de vida real". O procedimento correto, aquele metaforicamente aludido como um caminho que "ascende da terra ao céu", parte de pressupostos identificados na vida real de homens reais e ativos. Ou seja, "não se parte daquilo que os homens dizem, imaginam ou representam e tampouco dos homens pensados, imaginados e representados para, a partir daí, chegar aos homens em carne e osso; parte-se dos homens realmente ativos...". (MARX & ENGELS, 1977a:37).

É reconhecida, portanto, a *prioridade do processo objetivo real* em relação às representações do pensamento. Tal reconhecimento conduz a tomar como ponto de partida a "existência de indivíduos humanos reais", que por sua atividade modificam os "próprios fundamentos naturais". (MARX & ENGELS, 1977a:27). Ainda segundo estes, a própria diferenciação humana em relação aos animais se dá exatamente no momento em que os homens "começam a *produzir* seus meios de vida" e "sua própria vida material". (MARX & ENGELS, 1977a:27).

No centro do processo objetivo real, por conseguinte, emerge a *atividade objetiva*, a partir da qual os homens, modificando a natureza, produzem seus meios de vida e, por via de consequência, a si próprios. Mas a produção dos meios de vida, resultante da atividade de indivíduos humanos reais, ou seja, não abstraídos das suas condições efetivas de existência, não é considerada apenas do ponto de vista de sua "reprodução física/.../. Trata-se, muito mais, de uma

determinada forma de atividade dos indivíduos, determinada forma de manifestar sua vida, determinado *modo de vida* dos mesmos". (MARX & ENGELS, 1977a:27).

É importante observar que, nessa passagem, Marx não restringe ou reduz a *produção dos meios de vida* àqueles diretamente necessários à produção física propriamente dita, mas entende os indivíduos produzindo seu *modo de vida*, vale dizer, produzindo todas as dimensões da vida tomada em seu conjunto, em sentido amplo e não apenas aqueles aspectos voltados às suas necessidades materiais. Ao referir, conseqüentemente, que os indivíduos produzem seu modo de vida, Marx identifica o caráter *efetivante* da atividade humana, por meio da qual os homens produzem a si próprios no sentido abrangente do termo, ou seja, entificam o seu próprio modo de vida no contexto de dada materialidade específica, isto é, histórico-social, que possui, assim, caráter real.

A produção de si próprios como *modo de vida* significa produção dos traços característicos da vida social que traduzem essencialmente o que esses indivíduos são. Ou seja, eles são "o que produzem/...(e) o modo como produzem". (MARX & ENGELS, 1977a:28). Em outros termos, "tal como os indivíduos manifestam sua vida assim eles são" (MARX & ENGELS, 1977a: 27), isto é, a manifestação de sua vida é a sua produção. O que os indivíduos são possui, portanto, caráter objetivo, possível de ser identificado a partir da resultante efetiva de sua própria ação. Conseqüentemente, eles não são aquilo que "pensam" ou "imaginam" que sejam, mas o que eles efetivamente são passa pelo reconhecimento da resultante objetivada de sua própria atividade, cuja característica básica é a efetivação de sua materialidade específica. Em suma, diferentemente da postura neo-hegeliana, segundo Marx, a identificação do *ser* do indivíduo humano é algo possível de ser determinado objetivamente, ou seja, a partir da resultante objetiva da atividade humana efetiva. Ou como diz Marx, "o que os indivíduos são, portanto, depende das condições materiais de sua produção". (MARX & ENGELS, 1977a:28).

Mal traduzidas e fortemente mal interpretadas, as *Teses ad Feuerbach*, onze aforismos lançados por Marx sobre uma folha de papel no interior de uma de suas cadernetas de anotações cotidianas, não foram referidas por ele em nenhuma outra oportunidade. Não há, na verdade, nenhum outro texto marxiano conhecido que apresente as mesmas características. Embora, às vezes, não sejam muito claras, possuem a vantagem de serem sintéticas, o que permite uma visualização de conjunto dos lineamentos ontológicos de Marx como nenhum outro escrito seu.

Nesse momento, a análise aqui desenvolvida se restringirá à primeira tese, na qual Marx utiliza três termos para indicar com precisão o materialismo a que ele se refere: *concreto* (*gegenstand*), *efetividade* (*wirklichkeit*) e *sensível* (*sinnlichkeit*). Vejamos a primeira parte da mesma:

"O defeito capital (*hauptmangel*) de todo materialismo até agora (incluído o de Feuerbach) é que o concreto, a efetividade, o sensível é captado apenas sob a forma de *objeto* (*form des Objekts*) ou de *intuição* (*Anschauung*), não porém como *atividade humana sensível, práxis*; não de modo subjetivo (*nicht subjektiv*)^[2]". (MARX, 1977b:11).

Ao utilizar os termos *concreto*, *efetividade*, *sensível*, provavelmente mais do que simples sinônimos, Marx se refere à *coisidade do mundo humano* na variedade de suas objetivações possíveis, que é captada pelo materialismo anterior apenas "sob a forma de objeto ou de intuição", ou seja, o materialismo anterior capta a realidade ou como objeto, coisa concreta exterior ao sujeito, ou como interioridade do sujeito, como conhecimento imediato, intuição. Mas, segundo Marx, o materialismo anterior não capta a realidade como "atividade humana sensível; práxis, não como forma subjetiva", vale dizer, não capta a dimensão *subjetiva* da efetividade.

A crítica marxiana do materialismo anterior vai, portanto, no sentido de evidenciar que o mesmo não consegue reconhecer a própria *coisidade* do mundo humano como coisa da atividade, como resultante da atividade humana, de uma

prática, como exterioridade posta pelo sujeito. Em suma, o velho materialismo não reconhece o aspecto *subjetivo* ou *prático* da *Wirklichkeit*.

Por via de consequência, para Marx a *efetividade*, o *concreto*, o *sensível* não é apenas exterioridade ou intuição (enquanto conhecimento empírico imediato), mas é, sobretudo, *atividade humana sensível*, o que implica em *subjetividade sensível*, em subjetividade efetivada.

É no plano ontológico que Marx situa sua crítica ao velho materialismo, pois o mesmo desconhece a determinação fundamental do mundo objetual dos homens, isto é, sua natureza de efetividade sensível posta pela atividade humana. Em outras palavras, “o materialismo antigo ignora por completo a qualidade da objetividade social, isto é, sua *enérgeia*, sua atualização pela *atividade sensível dos homens* ou, simplesmente, desconhece sua *forma subjetiva*. Para esse materialismo a realidade é apenas exterioridade, multiverso contraposto ao sujeito, que este pode mentalizar, não havendo qualquer outro vínculo entre objetividade e subjetividade, que restam oclusas e imobilizadas no isolamento de suas distintas esferas”. (CHASIN, 1995: 396).

A atividade humana sensível emerge, portanto, no pensamento de Marx como a *matriz fundante do mundo dos homens*. De modo que, se no velho materialismo criticado por Marx a ontologia subjacente é a de um mundo bipartido entre objetos e intuições, que desconhece a atividade, na instauração ontológica marxiana o mundo humano é reconhecido na unidade de sua atividade objetiva, que funde objetividade e subjetividade e a prática emerge como o momento que confere unidade às referidas dimensões.

Mas, se o velho materialismo desconhece a atividade, o idealismo, por seu turno, conhece apenas a atividade abstrata, ou como diz Marx: “Daí, em oposição ao materialismo, o lado *ativo* ser desenvolvido de um modo abstrato, pelo idealismo, que naturalmente não conhece a atividade efetiva e sensível como tal”. (MARX, 1977b:11).

Por via de consequência, “a crítica marxiana põe em evidência, simultaneamente, a radical insuficiência de todo o leque filosófico de seu tempo, no que tange à acuidade na identificação do cerne da efetividade social: enquanto o antigo materialismo desconhece a atividade, inclusive Feuerbach/.../, o idealismo só a apreende, unilateralmente, como atividade abstrata, espiritual”. (CHASIN, 1995:396).

Marx censura, portanto, no idealismo o tratamento abstrato da atividade, isto é, a identificação da atividade com o comportamento teórico, com o movimento da razão. Ou seja, Marx reivindica o reconhecimento da atividade humana enquanto *atividade concreta*. Por conseguinte, quando Marx afirma que o idealismo naturalmente desconhece a atividade real, sensível como tal, e que por isso tematiza abstratamente a atividade, recrimina, em primeiro lugar, um *certo* modo de tratar a atividade, ou seja, a maneira abstrata de o fazer. Tratamento que considera parcial, incompleto e, portanto, falsificador. Em outros termos, a atividade das idéias não é afirmada como falsa, o que é falso ou falsificador é considerar a atividade das idéias como a única atividade autenticamente humana. Em uma palavra, falsificador, segundo Marx, é o procedimento que estabelece identidade entre idéia e atividade. Dito de modo mais preciso, o autor não nega na *atividade concreta* a presença do pensamento, de idéias, mas, condena o idealismo, na medida em que nele a atividade é reduzida à atividade teórica ou espiritual. De modo que, se é redutora a concepção de atividade no interior do materialismo, o mesmo também deve ser afirmado em relação ao idealismo: ambas são redutoras, embora com sinais trocados.

Referindo-se a Feuerbach, ainda na primeira tese, Marx afirma que ele "quer objetos sensíveis - efetivamente diferenciados dos objetos de pensamento, mas não capta a própria atividade humana como atividade *objetiva*. Por isso considera, na *Essência do Cristianismo*, apenas como autenticamente humano o comportamento teórico, enquanto a *praxis* só é captada e fixada em sua forma fenomênica, judia e suja. Não compreende por isso o significado da atividade 'revolucionária', 'prático-crítica". (MARX, 1977b:11).

Marx inclui Feuerbach no materialismo antigo, exatamente em função do mesmo pretender o "sensível" em oposição à especulatividade, no entanto, quando se trata da *atividade*, Feuerbach permanece preso aos esquemas dos quais pretende se diferenciar, isto é, continua concebendo "apenas como autenticamente humano o comportamento teórico". Conseqüentemente, Feuerbach, de um lado, é materialista, mas, de outro, compartilha da concepção idealista de *atividade*. Desse modo, diz Marx, em Feuerbach "a *praxis* só é captada e fixada em sua forma fenomênica, judia e suja. Não compreende por isso o significado da atividade 'revolucionária, 'prático-crítica". Portanto, não é casual que Feuerbach apenas consiga reter da atividade concreta a "sua forma fenomênica, judia e suja", vale dizer, a sua forma *pragmática e mercantil* e não sua forma "revolucionária", "prático-crítica". Tais dimensões, efetivantes e transformadoras da atividade lhe escapam, em virtude do não reconhecimento da "atividade humana-sensível" como matriz fundante da mundaneidade humana. Dado que em Feuerbach o autenticamente humano é o comportamento teórico, em contrapartida, o comportamento prático-sensível enquanto tal aparece como portador de caráter necessariamente pejorativo, indigno do homem.

O que importa reter da primeira tese é que a "atividade humana sensível" reúne na mundaneidade humana *subjetividade* e *objetividade*, de modo que "interioridade" e "exterioridade" , idéia e realidade, são enlaçadas na prática. Enquanto *atividade efetivante*, é na prática que se dá articulação entre *ideal* e *real*. De acordo com a postulação de Marx, em outras palavras, "objetividade e subjetividade são resgatadas de suas mútuas exterioridades, ou seja, uma transpassa ou transmigra para a esfera da outra, de tal modo que interioridade subjetiva e exterioridade objetiva são enlaçadas e fundidas, plasmando o universo da realidade humano-societária". (CHASIN, 1995:397).

2 - SER SOCIAL E CONSCIÊNCIA: A PRODUÇÃO SOCIAL DA CONSCIÊNCIA

A auto-entificação dos homens e de sua mundaneidade específica, por meio da atividade prática, remete, assim, ao ponto central do presente artigo: a sociabilidade enquanto condição de possibilidade do pensamento. *Os Manuscritos Econômico-Filosóficos de 44* comparecem aqui novamente como uma das fontes mais importantes para o exame dessa questão.

A existência social se apresenta para Marx, como já foi visto no item anterior, enquanto instância decisiva para a transformação da própria natureza em natureza humana; é o que se pode observar na seguinte passagem dessa obra: “A essência humana da natureza existe somente para o homem social, pois somente assim existe para ele como vínculo com o homem, como modo de existência sua para o outro e modo de existência do outro para ele, como elemento vital da efetividade humana; só assim existe como fundamento de seu próprio modo de existência humano. Só então se converte para ele seu modo de existência natural em seu modo de existência humano e a natureza se torna para ele humana. A sociedade é pois plena unidade essencial do homem com a natureza, a verdadeira ressurreição da natureza, o naturalismo acabado do homem e o humanismo acabado da natureza”. (MARX, 1969:89).

A natureza se converte em natureza humana, então, na medida em que ela não se presta apenas a reproduzir a existência singular dos indivíduos tomados isoladamente, mas passa a existir para o homem “como vínculo com o homem”, “como fundamento de seu próprio modo de existência humano”, vale dizer, social. A sociedade realiza, assim, a “plena unidade do homem com a natureza”, a natureza se torna humana e a humanidade natural e o homem se afirma efetivamente enquanto tal na relação com os demais homens. Em suma, “a essência humana da natureza existe somente para o homem social”, pois apenas para o homem social, a vida individual é ao mesmo tempo vida genérica.

Desse modo, há que frisar a impossibilidade de “fixar a ‘sociedade’ como outra abstração frente ao indivíduo”, nesse sentido, Marx afirma: “o indivíduo é ser social. A exteriorização de sua vida (*Lebensäußerung*) - ainda que não apareça

na forma imediata de uma exteriorização da vida coletiva, realizada em união, ao mesmo tempo com outros - é, pois, uma manifestação e confirmação da vida social". (MARX, 1969:90).

A atividade do indivíduo, qualquer que ela seja, enquanto meio de exteriorização de vida, implica a mediação da sociabilidade. Vale dizer, a exteriorização individual implica e confirma a sociabilidade, pois a atividade individual se dá em sociedade, que se evidencia como órgão de exteriorização de vida, na medida em que todo modo de efetivação individual - prático/teórico - se dá na trama da interatividade humano-social. Enquanto tal, essa efetivação é apropriação de vida humana. Em suma, "o indivíduo não pode se apropriar das forças materiais e espirituais historicamente produzidas a não ser através da coletividade humana, do intercâmbio com outros homens". (MARKUS, 1974:29).

Convém acentuar que, em Marx, a existência individual em si mesma é atividade social, pois "o homem - por mais que seja um indivíduo particular, e justamente é sua particularidade que faz dele um indivíduo e um ser social individual real - é na mesma medida, a totalidade, a totalidade ideal, a existência subjetiva da sociedade pensada e sentida para si, tanto como contemplação e gozo da existência social, quanto como totalidade de manifestação de vida humana". (MARX, 1969:90).

Cada individualidade é, assim, expressão efetiva, sensível, da totalidade da vida humana, ou seja, cada ser social individual, real, em sua específica particularidade enquanto indivíduo, é ao mesmo tempo essência genérica sensível, "existência subjetiva da sociedade pensada e sentida para si" e capacidade de efetivação objetiva.

O homem como ser social emerge a partir de sua própria atividade concreta e o caráter social se efetiva cotidianamente no interior de um processo de engendramento do mundo humano social e de si mesmo enquanto homem. É desse modo que, segundo Marx, "toda assim chamada história universal nada mais é do que a produção do homem pelo trabalho humano, o vir-a-ser da

natureza para o homem tem assim a prova evidente, irrefutável, do seu nascimento de si mesmo, de seu processo de origem”. (MARX, 1969:99).

A sociabilidade é, portanto, condição de possibilidade para a própria efetivação individual, mas a mediação social não se faz presente apenas nessa ou naquela forma de atividade humana individual, ao revés, ela penetra em todas as suas formas de exteriorização, inclusive - é o que importa salientar aqui - na constituição de seu pensamento. Pois, “mesmo quando atuo cientificamente etc., uma atividade que raramente posso levar a cabo em comunidade imediata com outros homens, também sou social porque atuo enquanto homem. Não só o material de minha atividade - como a própria língua na qual o pensador é ativo - me é dado como produto social, porque o que eu faço de mim o faço para a sociedade e com a consciência de mim enquanto ser social. Minha consciência *universal* é apenas a forma *teórica* daquilo cuja figura viva é a comunidade *real*, o ser social, enquanto hoje em dia a consciência *universal* é uma abstração da vida efetiva e como tal a enfrenta como inimiga. Por isso também a *atividade* de minha consciência universal - como tal - é minha existência *teórica* enquanto ser social. /.../ Como *consciência genérica* o homem confirma sua *vida social* real e não faz mais que repetir no seu pensar seu modo de existência efetivo, assim como, inversamente, o ser genérico se confirma na consciência genérica e é para si, na sua generalidade, enquanto ser pensante”. (MARX, 1969:89-90).

O aspecto mais importante a ressaltar nessa linha reflexiva é que “*atividade ideal é atividade social*. O pensamento tem caráter social porque sua atualização é a atualização de um predicado do *homem*, cujo ser é, igualmente, atividade social. Na universalidade ou na individualidade de cada modo de existência teórica - cientista, pensador etc. - o pensamento é atividade social, inclusive pelos materiais e instrumentos empregados. Em síntese, consciência, saber, pensamento etc., sob qualquer tipo de formação ideal, das gerais às mais específicas, da mais individualizada à mais genérica, dependem do ser da atividade sensível, socialmente configurado, ao qual confirmam por sua atividade abstrata, igualmente social”. (CHASIN, 1995:405).

No item anterior, vimos que de acordo com Marx, também nos *Manuscritos de 44*, “nem objetiva, nem subjetivamente está a natureza imediatamente presente ao homem de forma adequada” (MARX, 1969:138), e que, ao mesmo tempo, os próprios sentidos que são originariamente naturais tornam-se, por meio da atuação específica, sentidos humanos. Além disso, Marx tematiza ao mesmo tempo como se verifica a transformação dos sentidos, originariamente naturais, em *sentidos humanos*. É quando afirma que o “o olho fez-se um olho humano, vindo do homem para o homem” (MARX, 1969:92), isto é, tanto os sentidos que apropriam, quanto os objetos apropriados se tornam sociais, na medida em que passam a ser adequados ao homem, por meio de sua atividade.

No interior desse processo de humanização - dos objetos e dos sentidos, “os sentidos se fizeram assim imediatamente teóricos em sua prática. Relacionam-se com a coisa por amor à coisa, mas a coisa mesma é uma relação humana objetiva para si e para o homem e inversamente/.../ só posso me relacionar na prática de um modo humano com a coisa quando a coisa se relaciona humanamente com o homem”. (MARX, 1969:92).

É na atividade prática - que é e só pode ser social - que os sentidos se transfiguram em racionalidade, se tornam conceitualização ou abstração. Isto é, ao mesmo tempo em que se tem, na atividade prática, a afirmação central da reciprocidade entre o objeto e a atividade humana, ocorre também que “os sentidos se fizeram teóricos em sua prática”, porque em cada relação sujeito-objeto os sentidos se apropriam da coisa humanamente, ou seja, através da ação de seu ser, que compreende e produz saber, ou seja, configurações teóricas. Desse modo, a própria capacidade humana de abstração se desenvolve no interior da atividade apropriadora dos objetos, constituindo um dos resultados no devir humano da própria subjetividade. Ainda na mesma linha de reflexão, Marx afirma que “o objeto se apresenta ao olho de maneira diferente do objeto ao ouvido. A particularidade de cada força essencial é justamente sua essência particular, logo também o modo particular de sua objetivação, de seu ser objetivo

real vivo. Por isso, o homem se afirma no mundo não apenas no pensar, mas em todos os sentidos”. (MARX, 1969:93).

De modo que o ser do homem se manifesta objetivamente através de todos os sentidos, “que se tornam teóricos em sua prática”, e o pensamento enquanto tal é reconhecido por Marx como uma forma de expressão e apropriação humana, mas não a única. Vale dizer, é apenas uma das forças essenciais que caracterizam os vários modos de apropriação humana do mundo. Enquanto tal ela possui, como as demais, uma especificidade que lhe é própria, uma essência viva e efetiva, pois somente em sua especificidade essencial o homem é real, vivo.

Marx reconhece que há uma multiplicidade de possíveis apropriações dos objetos ao afirmar que “cada uma das suas relações humanas com o mundo - ver, ouvir, cheirar, saborear, sentir, pensar, observar, perceber, querer, atuar, amar - em resumo, todos os órgãos de sua individualidade, como órgãos que são imediatamente sociais em sua forma, são em seu comportamento objetivo, em seu comportamento para com o objeto, a apropriação de efetividade humana, seu comportamento frente ao objeto é a manifestação da efetividade humana, eficácia humana e sofrimento humano, pois o sofrimento humanamente entendido é o gozo próprio do homem”. (MARX, 1969:91).

Ao lado das possíveis apropriações dos objetos, Marx ressalta, ao mesmo tempo, a apropriação do homem de suas próprias “forças essenciais”, “como órgãos que são imediatamente sociais”. Ou seja, toda a gama de possíveis relações com objetos, todas elas de caráter social, são formas do homem se apropriar não só dos objetos, mas também de si mesmo, pois o seu comportamento objetivo, ou, como Marx denomina, “o seu comportamento para com o objeto” é a essência da efetivação humano-social. Tal comportamento para com o objeto “é tão múltiplo como são as determinações essenciais e as atividades humanas”. (MARX, 1969:91-nota de rodapé).

Nesse sentido, o pensar, dentre a multiplicidade de formas de apropriação possíveis, enquanto “órgão imediatamente social em sua forma”, se consubstancia

como uma “força essencial” específica de apropriação de objetos, por meio de sua reprodução ideal.

Ademais, os sentidos humanos podem expandir as suas próprias possibilidades no interior mesmo desse processo de apropriação objetivo-subjetiva que tem por centro o mundo objetual: “É somente graças à riqueza objetivamente desenvolvida da essência humana que a riqueza da sensibilidade subjetiva é inicialmente desenvolvida e produzida, que um ouvido se torna musical, que o olho percebe a beleza da forma, em resumo, que os sentidos tornaram-se capazes de gozo humano, tornaram-se sentidos que se confirmam como forças essenciais humanas. Pois não só os cinco sentidos, mas também os sentidos ditos espirituais, os sentidos práticos (a vontade, amor, etc.), em uma palavra, o sentido humano, a humanidade dos sentidos, se formam graças à existência de seu objeto, por obra da natureza humanizada. A formação dos cinco sentidos é obra de toda história transcorrida”. (MARX, 1969:93-4).

Mais uma vez Marx assevera que a humanização dos sentidos se dá concomitantemente à humanização dos objetos, à “riqueza objetivamente desenvolvida da essência humana”, pois os próprios sentidos se enriquecem a cada nova e distinta apropriação do mundo objetual.

Em suma, tanto a objetividade quanto a subjetividade em todas as suas possíveis figurações, inclusive o pensar, são socialmente constituídas, no interior do complexo e contraditório processo de superação de sua naturalidade, isto é, no processo de humanização do homem nas suas dimensões constitutivas: objetiva e subjetiva.

A fundamentação onto-prática do pensamento, passível de ser observada no decorrer das rápidas referências feitas a alguns trechos dos *Manuscritos de 44*, encontra base de sustentação também em outros textos de Marx, como veremos a seguir, especialmente em *A Ideologia Alemã*. Mas antes de prosseguir na análise dessa obra, é imperioso advertir para o fato de que grande parte das análises sobre o tema, que se serviram do livro em questão, abordaram a problemática da

produção social da consciência e da determinação social do pensamento de modo simplificador e por vezes unilateralizante “acomodadas por leituras fragmentárias e extratos seletivamente viciados, que redundam em versões robóticas sobre os nexos que entrelaçam sociedade e pensamento”. (CHASIN, 1995:405).

No item anterior, ressaltamos que em *A Ideologia Alemã*, os autores buscam questionar de modo contundente as bases de sustentação da propositura neohegeliana, mas que, ao mesmo tempo, estabelecem o perfil geral de seu próprio modo de pensar. Nesse sentido, há várias passagens que ilustram de modo irretorquível as relações entre o ser dos homens e a consciência enquanto seu atributo e, por via de conseqüência, o caráter social da mesma.

Os autores, “depois de terem examinado quatro momentos, quatro aspectos das relações históricas originárias”, constatam, de modo irônico, “que o homem tem também ‘consciência’. Mas, ainda assim, não se trata de consciência ‘pura’. Desde o início pesa sobre o ‘espírito’ a maldição de estar ‘contaminado’ pela matéria que se apresenta sob a forma de camadas de ar em movimento, de sons, em suma, de linguagem. A linguagem é tão antiga quanto a consciência - a linguagem é a consciência real, prática, que existe também para mim mesmo; e a linguagem nasce, como a consciência, da carência, da necessidade de intercâmbio com os outros homens./.../ A consciência, portanto, é desde o início um produto social, e continuará sendo enquanto existirem homens”. (MARX, & ENGELS, 1977a:43).

É em função da necessidade de interrelacionamento social que o espírito se encontra “contaminado” pela matéria, isto é, pela linguagem, que enquanto “consciência prática” evidencia o enraizamento social das formas espirituais, enquanto produtos histórico-sociais determinados.

Vimos também que os autores de *A Ideologia Alemã* reconhecem os homens prioritariamente enquanto produtores de seus meios de vida, enquanto produtores de si próprios através de sua atividade prático-material. E enquanto tais “são produtores de suas representações, de suas idéias, mas os homens reais

e ativos, tal como se acham condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e pelo intercâmbio que a ele corresponde até chegar às suas formações mais amplas”. (MARX, & ENGELS, 1977a:36-7).

As idéias, as representações são resultado da atividade de homens reais e estão diretamente entrelaçadas com a atividade material por eles desenvolvida. E ao transformarem a sua atividade concreta, “transformam também, com esta sua realidade, seu pensar e os produtos de seu pensar. Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência”. (MARX & ENGELS, 1977a:37).

Assim, a compreensão do caráter social da consciência passa pelo reconhecimento da impossibilidade de abstraí-la dos seus portadores reais, isto é, os sujeitos reais e concretos, em sua atividade material, historicamente determinada.

Marx, partindo “dos próprios indivíduos reais e vivos” considera “a consciência unicamente como *sua* consciência” (MARX & ENGELS, 1977a:37-8), como a consciência de indivíduos que têm uma atividade prática que se desenvolve socialmente.

Como vimos, é a partir da determinação da “base real da história”, isto é, a produção dos meios de vida e as diferentes formas de sociabilidade a eles conectadas, que Marx explica “o conjunto dos diversos produtos teóricos e formas de consciência/.../ o que permite então, naturalmente expor a coisa em sua totalidade”. (MARX & ENGELS, 1977a:55).

No *Prefácio de 59 Para a Crítica da Economia Política*, encontramos uma formulação semelhante àquela já desenvolvida em *A Ideologia Alemã*. É quando o autor enuncia o roteiro de sua trajetória teórica e as conclusões gerais daí resultantes, que vieram a servir de “fio condutor” para seus estudos: “na produção social de sua existência, os homens estabelecem relações determinadas, necessárias, independentes da sua vontade, relações de produção que

correspondem a um determinado grau de desenvolvimento das forças produtivas materiais. O conjunto destas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base concreta sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem determinadas formas de consciência social. O modo de produção da vida material condiciona o desenvolvimento da vida social, política e intelectual em geral. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; é o seu ser social que, inversamente, determina a sua consciência”. (MARX, 1971a:28-9).

O esforço de Marx se encaminha na direção de afirmar a *produção da consciência* como momento da prática humana concreta, constituído no interior da própria sociabilidade enquanto tal. Não se trata, portanto, de uma postulação economicista ou coisa que o valha, como freqüentemente é ventilado pelas análises grosseiras e superficiais a respeito. Trata-se antes de tudo de “discernir condições, possibilidades ou impedimentos de atualização, é deslindar processos genéticos, o que só é possível de elisão em face do *incondicionado*, do *absoluto*, cuja figura, aliás, ao inverso de consagrar uma presença de validade infinita, remete ao vazio, pois basta desconhecer ou abstrair a origem e o desenvolvimento de algo, real ou ideal, para que o mesmo assuma a máscara do eterno”. (CHASIN, 1995:409).

E, decididamente, este não é o procedimento de Marx. Ao contrário, ele reiteradamente denuncia, por exemplo, no “ponto de vista da economia política” a eternização das condições existentes sob a égide do capital, dado que esse “ponto de vista” oblitera, não só a questão das origens históricas da formação do capital, mas também o caráter histórico e transitório das próprias categorias econômicas. Já em *A Miséria da Filosofia*, Marx se posicionara a respeito, afirmando que: “As categorias econômicas são expressões teóricas das relações sociais de produção./.../Os mesmos homens que estabelecem as relações sociais de acordo com a sua produtividade material, produzem também os princípios, as idéias, as categorias, de acordo com suas relações sociais. Assim estas categorias são tão pouco eternas quanto as relações que exprimem. São *produtos*

históricos e transitórios. Há um movimento contínuo de aumento das forças produtivas, de destruição das relações sociais, de formação nas idéias; de imutável só existe a abstração do movimento - *mors immortalis*". (MARX, 1985a:106).

O trecho acima está voltado à crítica da “metafísica da economia política”, ou seja, a Proudhon, o qual, segundo Marx, não compreende “que os homens que produzem as relações sociais, de acordo com sua produtividade material, criam também as *idéias*, as *categorias*, ou seja, as expressões ideais dessas mesmas relações sociais”.(MARX, 1977d:21).

Proudhon aparece aos olhos de Marx como o “Quesnay da metafísica da economia política”, justamente por conceber as categorias econômicas como “somente idéias, pensamentos espontâneos, independentes das relações reais”; de sorte que “a partir de então se é forçado a considerar o movimento da razão pura como a origem desses pensamentos”. (MARX, 1985a:102-3). O procedimento de Proudhon é assim denunciado: trata-se de uma aplicação mesquinha da dialética hegeliana, pois ele “acredita construir o mundo pelo movimento do pensamento”. (MARX, 1985a:106). Onde, é importante lembrar que “tão logo emergiu com a Crítica de 43, o pensamento marxiano considerou, universalmente, que autonomizar a razão ou consciência e seus produtos é operar a sua transmutação em ‘substância mística’”. (CHASIN, 1995:409).

Do mesmo modo, nos *Grundrisse*, quando discute os pressupostos a partir dos quais se formam as noções de liberdade e igualdade, Marx se expressa mais uma vez acerca do lugar genético das formações ideais: “Não se trata apenas de que a liberdade e igualdade são respeitadas no intercâmbio de valores de troca, mas que o intercâmbio de valores de troca é a base produtiva real de toda *igualdade e liberdade*. Estas, como idéias puras, são meras expressões idealizadas daquele ao desenvolver-se em relações jurídicas, políticas e sociais, estas são somente aquela base elevada a outra potência”. (MARX, 1971b:183, v.I) .

Em suma, totalmente enraizadas no tecido social onde vige a atividade prático-material dos indivíduos, as diferentes formas de pensamento “são a expressão consciente - real ou ilusória - de suas verdadeiras relações e atividades/.../. Se a expressão consciente das relações reais destes indivíduos é ilusória, se em suas representações põem a realidade de cabeça para baixo, isto é consequência de seu modo de atividade material limitado e das suas relações sociais limitadas que daí resultaram”. (MARX, & ENGELS, 1977a:36).

Assim, as representações produzidas pelo indivíduos, independentemente de serem falsas ou verdadeiras, “brotam sempre do terreno comum do intercâmbio social. Corretas ou fantasiosas,/.../ as ideias não são auto-engendradas, variando de um pólo a outro em função do potencial societário em que se manifestam”. (CHASIN, 1995:406).

A falsidade ou correção das representações não são motivadas, assim, por mecanismos puramente ideais, inerentes à própria constituição da esfera subjetiva, mas derivam da potência ou dos limites do modo pelo qual os homens produzem seus meios de vida, ou seja, os limites à devida apreensão dos nexos constitutivos da realidade são postos socialmente. É nesse sentido que Marx afirma que a nenhum dos filósofos neohegelianos - que realizam, como vimos, a inversão ontológica entre ser e pensar - “ocorreu perguntar qual era a conexão entre a filosofia alemã e a realidade alemã, a conexão entre sua crítica e o seu próprio meio material”. (MARX & ENGELS, 1977a:26).

A interpretação corrente desse tipo de formulação acabou por generalizar a idéia de que a *determinação social do pensamento* implicaria necessariamente um elemento negativo, restritivo ou mesmo inibidor, que viria assim a impedir a devida apreensão do real. Os indivíduos se encontrariam posicionados sempre a partir de *pontos de vista particulares*, condicionados historicamente, e dessa forma impossibilitados ao exercício objetivo da produção do saber. No entanto, tal como podemos verificar nos textos de Marx, essa questão é caracterizada de um modo completamente distinto: a sociabilidade emerge como condição de possibilidade

do pensamento, tanto no sentido negativo quanto no sentido positivo. Vale dizer, a vida social “*responde* como fonte primária ou raiz polivalente pelas grandezas e falácias do pensamento. De suas formas emanam carências e constrangimentos que impulsionam ao esclarecimento, ou pelo contrário, conduzem ao obscurecimento da consciência, em todos os graus e mesclas possíveis. De suas formações, que demarcam épocas, tempos de luz e afirmação do homem, ou de sombra e negação do mesmo, se impõem e realizam, abrangendo todo *gênero* em suas tendências peculiares e contraditórias”. (CHASIN, 1995:407).

^[1] Artigo publicado em 1999 pela *Revista Ensaios Ad Hominem Tomo I – Marxismo*, Estudos e Edições Ad Hominem.

* Professora de Filosofia da UFMG, coordenadora do Grupo de Pesquisa: Marxologia, Filosofia e Estudos confluentes.

2. Tradução de J.Chasin.