

O QUE DIZ A VIª TESE SOBRE FEUERBACH DE KARL MARX? (APENAS UM PROBLEMA DE TRADUÇÃO?)

WHAT SAYS THE VIª THESIS ON KARL MARX'S FEUERBACH? (JUST A PROBLEM OF TRANSLATION?)

Pedro Andrade-Mota *

RESUMO

A *VIª Tese Sobre Feuerbach*, uma das onze teses redigidas por Karl Marx em 1845, funda, na perspectiva filosófica do materialismo dialéctico, a concepção científica do homem, caracterizando a sua essência como o conjunto das relações sociais enquanto formas de existência histórica da práxis material. O pequeno ensaio que vamos ler é um tentame de explicação desta tese, mas pretende sobretudo contribuir para esclarecer erros cometidos, segundo nós, na leitura que dela fizeram alguns autores, paradoxalmente com destaque na Filosofia marxista, ou dita tal.

PALAVRAS-CHAVE: Marxismo; Tradução; Essência Humana; Relações Sociais; Práxis

ABSTRACT

The *VIª Thesis About Feuerbach*, one of the eleven theses written by Karl Marx in 1845, based on the philosophical perspective of dialectical materialism, scientific conception of man, featuring its essence as a set of social relations as forms of historical existence material praxis. The short text we will read is an explanatory essay about this thesis but is primarily intended to help clarify mistakes in reading that made, according to us, by some authors, paradoxically in Marxist Philosophy, or said so.

KEYWORD: Marxism; Translation; Human Essence; Social Relations; Praxis

* Mestre em Filosofia Contemporânea e doutorando em Estética e Filosofia das Artes (Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa).Correio electrónico: pedro-andrade-mota@live.com.pt

§1

Acabamos sempre por voltar à pergunta fatal: o que é o homem? E quem responde? Muitos, é claro. Poderíamos, pois, convocar, por exemplo, um texto de Charlotte Bühler, no qual, por sua vez, refere Ashley Montagu e o facto deste estar convicto de que antes de respondermos à questão “Para que nasceu o homem”, devemos saber de que, “como nasceu”. Esta questão está implícita nas questões especulativas – ou de “como tem de ser o homem?” – de Kant enunciadas na sua *Lógica*: “Que posso saber?” (autolimitação do conhecimento); “Que devo fazer?” (postulados da razão pura moral); “Que posso esperar?” (pressuposição de Deus). Se bem que introduza uma quarta questão – “O que é o homem?”; 1) Was kann ich Wissen? 2) Was soll ich tun? 3) Was darf ich hoffen? 4) Was ist der Mensch?” (KANT, 1968, p.448) –, creditada à Antropologia, e que afirme que as três primeiras remetem para a última, não é à *Antropologia do Ponto de Vista Pragmático* – já de si metafísica, na medida em que parte do homem abstracto – que apela, pois, caso esta fosse tomada como ponto de partida, Kant jamais teria chegado às conclusões meta-empíricas que caracterizam a sua concepção das faculdades – capazes de uma “forma superior”, autónoma, *a priori* – e finalidades humanas. Se conseguirmos fazer luz sobre isto, talvez possamos contribuir para alargar as possibilidades humanas, o que, dada a imensa confusão reinante em todos os aspectos da vida e da sociedade, parece um juízo patético.

Se queremos, pois, avançar do dever-ser (ponto-de-partida de éticas burguesas como a de Kant) para as questões reais e operativas do como, do porquê e das suas necessidades e possibilidades, vamos então, depois de termos revisitado, sem grande proveito científico – embora com grande proveito moral e histórico-filosófico –, a metafísica de Kant, em busca de explicações concretas do ser-em-devir do homem, curiosos do que nos pode oferecer a “filosofia” de Marx, mas já advertidos pelo próprio, na *2ª Tese sobre Feuerbach*, de que

É na práxis que o ser humano tem de comprovar a verdade, isto é, a realidade e o poder, o carácter terreno do seu pensamento. A disputa sobre a realidade ou não-realidade de um pensamento [ou seja, de uma qualquer filosofia ou reflexão autofágica sobre a verdade de qualquer concepção do mundo] que se isola da práxis é uma questão puramente escolástica. (MARX, 1990, p.5)

Cientes de que este “mecanismo” correctivo – parcamente posto em uso por quem deveria velar pelo progresso dialéctico-materialista do materialismo dialéctico – prerrogativa de uma concepção anti-especulativa, não dedutivista, que não se encerra no circuito-fechado, no círculo hermenêutico de um discurso que se imagina descobrir o mundo pela produção de raciocínios e indagar das possibilidades e graus de conhecimento sem o experimentar efectivamente na realidade, recordamos sempre este parágrafo de Marx e Engels em *A Ideologia Alemã*:

Para os filósofos, deixar o mundo do pensamento para descer ao mundo real é uma das tarefas mais difíceis que existem. A realidade imediata do pensamento é a linguagem. Da mesma forma que os filósofos fizeram do pensamento uma realidade autónoma, também não poderiam deixar de atribuir à linguagem uma realidade autónoma para fazerem dela o seu domínio privativo. Eis o segredo da linguagem filosófica, em que os pensamentos têm, enquanto palavras, um conteúdo próprio. O problema de descer do mundo das ideias ao mundo real reduz-se ao problema de passar da linguagem à vida. (MARX, 1990, p.432)

O problema também não é fácil de resolver para alguns, que nem todos, dos marxistas filósofos, por razões políticas e de formação e condição social e profissional, ou seja, para aqueles que se isolam do contacto com a vida prática, sobretudo do contacto com a vida política e com o trabalho produtivo, embora não tenham que ser obrigatoriamente produtores – enfim, para os filósofos marxistas ultra-revolucionários ou puramente teóricos. Devido a esta posição, correlativa de um desenraizamento prático, o pensador teórico aparente do materialismo dialéctico tende a refugiar-se nos textos enquanto vê passar a realidade e, ao mesmo tempo, sem ter, por esse facto, plena consciência disso, projecta, numa mistura incontrolada, a afectividade, a abstracção livresca e a falta da experiência empírica, no bom sentido, das situações na própria interpretação das obras pelas quais interpreta o mundo, quando, para cúmulo da ironia, Marx afirmava que o que interessa é transformá-lo.

Foi assim que várias “leituras” contraditórias foram feitas do pensamento do autor de *O Capital*, cada uma delas apresentando-se como a legítima e acusando-se mutuamente de falsificação deliberada. Poucos foram aqueles que tiveram suficiente clarividência para não se deixarem enredar nas precipitações a que se convidam eles próprios nos textos de Marx, grande parte deles, de resto, editados postumamente e não aprontados pelos autores para publicação, e que são também induzidas por imagens prévias, juvenis, do homem e da

sociedade, e pelos labirintos políticos que obrigam à tomada de posições e se prestam ao incendiar de paixões, muitas vezes fora do conhecimento real dos assuntos mas que podem alterar ou impedir uma compreensão objectiva do texto.

Mas nem a falta de aprontamento serve de desculpa para as versões heterodoxas do pensamento marxiano, pois são em geral argumentadas, quer a partir da abstracção de “passagens” fora do contexto imediato ou do progresso faseado que nele se verificou, quer, mais grave ainda, partindo de uma distorção deliberada do texto. Não é que a participação do filósofo marxista na actividade prática de transformação material (política e laboral) da sociedade e do mundo baste para evitar distorções idealizadoras do marxismo – mas ajuda.

§2

Damos conta de ter havido, pelo menos, na segunda metade do século, três importantes interpretações¹ das obras marxianas, passíveis de afectar, positiva ou negativamente, a nossa procura por uma concepção científica do homem, da sua liberdade e dignidade.

Uma pode ser considerada ortodoxa, palavrão que afasta desde logo basta gente, confundido ignominiosamente com o cercear da livre expressão, como se um texto fosse apenas ocasião de protagonizações arbitrárias e vaidosas. Cremos ser representada, entre outros, com todas as diferenças possíveis de encontrar dentro dela, por Evald Ilyenkov, Jindrich Zeleny, Galvano Della Volpe, Emile Bottigelli, Jacques D’Hondt, Lucien Sève, antes da sua última fase, mais discutível, e José Barata-Moura. Não é todavia do alcance deste pequeno ensaio determo-nos nas mais-valias obtidas pelos seus trabalhos.

Foram, entretanto, simétricas as direcções heterodoxamente prosseguidas com algum sucesso mediático: a da protagonizada por Louis Althusser e a de Roger Garaudy, com antecedentes em Maximilien Rubel, entre outros. Este corte hermenêutico – e não apenas hermenêutico – possui um suporte textual objectivo: houve, no pensamento de Marx, uma evolução que muitos não entenderam como um progresso – implicando uma

¹ Pondo de lado as que são meras falsificações, ainda que sustentadas pelo prestígio literário dos seus autores.

integração transfiguradora, uma *Aufhebung*, dos elementos conservados – mas como uma ruptura de dois Marx, entre os quais, julgaram, seria preciso proceder a uma escolha.

Os escritos paradigmáticos que serviram de suporte às duas correntes opostas referidas foram os *Manuscritos de 1844* e as *Teses sobre Feuerbach*, de 1845, mal compreendidas por uma das barricadas e que, às mãos do protagonista da outra, sofreram graves tropelias de tradução, em particular a capital *VIª Tese*, marco fundamental na história do pensamento, no dizer de Lucien Sève «verdadeiro acto de nascença da teoria propriamente marxista do homem» (SÈVE, 1981, pp.87-88). Não se tratou tanto de dar sentido ao aforismo *traduttore traditore* mas à sua inversão: *traditore traduttore*.

O que, na verdade, está escrito nesta *VIª Tese*, que rompe tanto com a tradicional imagem natural-individual do homem quanto, no contexto marxiano, não tolera a negação “teórica” do indivíduo real e actuante, é isto:

das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum inwohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse. (MARX, 1990, p.6)

Traduzamos da forma mais fiel possível: «a essência humana não é um abstracto (*Abstraktum*) inerente ao indivíduo isolado. Na sua efectividade, ela é o conjunto das relações sociais.» (MARX, 1990, p.6)

Denotará apenas uma falta de rigor insignificante que Garaudy tenha traduzido a última frase por «O indivíduo é o conjunto das suas relações sociais.» (GARAUDY, 1966, pp.73, 105, 162 e 164; 1968, 245, 288)? Embora Sève pareça, na sua crítica, esquecer-se de que aquele introduziu – falta grave? – na sua tradução o pronome possessivo “suas”, (SCHAFF, 1968, p.74). considera provado que a intenção de Garaudy foi a de confundir o marxismo com uma interpretação puramente relacional do indivíduo, ao eliminar ou ignorar a locução “*Wesen*” (essência), um intersubjectivismo – de resto, reforçado pela possessividade do referido pronome “suas” – facilmente convertível em filosofia espiritualista.

Trata-se de uma filosofia bastante próxima, aliás, neste ponto, do personalismo de Gabriel Marcel. Garaudy, com essa suposta pseudo-tradução, retiraria às “relações sociais” o seu carácter de objectividade, de independência face ao indivíduo, que encontra já

formadas, ao iniciar os actos pelos quais estabelece as relações particulares próprias necessárias à sua vida, um sistema de relações sociais objectivas (familiares, linguísticas, escolares, culturais, de classe, financeiras, económicas, tecnológicas, profissionais, etc.), as quais, portanto, não nascem das relações intersubjectivas em si e por si mas, pelo contrário, são condições ontologicamente prévias de existência dessas mesmas relações na sua forma humana e num determinado estádio de desenvolvimento histórico.

Ironicamente, o que efectuou Garaudy na sua “interpretação” da *VIª Tese*, Adam Schaff – a acreditar em Lucien Sève – tê-lo-á levado ao absurdo oposto, pois não lhe terá acrescentado o pronome possessivo, traduzindo a frase alemã simplesmente, mas mal, numa passagem do seu livro *O Marxismo e o Indivíduo* – na versão francesa, diga-se desde já, o que impede o conhecimento exacto da questão para quem não sabe polaco – por uma que, alegadamente naquela língua, veio a ficar assim, ou melhor, depois de ter sido duplamente vertida em francês e, enfim, em português: «o indivíduo é o conjunto das relações sociais» (SCHAFF, 1968, p.74).

O seu erro, portanto, terá consistido em “reconstruir” uma asserção em que a conectiva proposicional pode ser entendida quer como uma relação de pertença quer de identidade. Em ambos os casos, a fórmula permite, embora não obrigatoriamente – pois também pode meter “o conjunto das relações sociais” no interior do indivíduo –, a defesa da tese contrária ao “humanismo” subjectivo de Garaudy – a socialização estruturalista e determinista do indivíduo, com traços de fatalismo –, cara aos detractores dos “humanistas” teóricos, favorecendo os teorizadores do “anti-humanismo” teórico, cujo rosto foi protagonizado por Althusser.²

«Ora, este contra-senso serve também de justificativo àqueles que, de maneira oposta, queriam ver no materialismo histórico um determinismo sócio-histórico no qual se dissolveria o indivíduo. Porque no mesmo movimento pelo qual psicologiza as relações sociais, sociologiza o indivíduo.» (SÈVE, 1986, p.101)

O ridículo e a ironia involuntária da edição francesa do livro de Schaff dizem respeito, como se depreende da sua “Nota Introdutória”, ao equívoco revelado pelos editores franceses quando tomaram um texto de um autor marxista do Leste europeu por

um dissidente filosófico só porque o intitulou de *O Marxismo e o Indivíduo*, partindo da suposição desatinada de que não há lugar para o indivíduo no marxismo marxiano e marxista consistente e de que um ensaio sobre o indivíduo teria que pressupor inevitavelmente o livre-arbítrio, sob uma forma transcendente, e, portanto, uma visão idealista do homem.

O absurdo da suposta tradução de Adam Schaff prende-se, por sua vez, especialmente com a impossibilidade real de qualquer indivíduo participar de “todas” as relações sociais, e de, assim, privar a sua fórmula, que não é a de Marx, do mínimo valor cognitivo e operativo e de impedir, nesta sua tradução, o entendimento do carácter filosófico revolucionário, em termos de antropologia e de outras áreas fundamentais do saber, da fórmula original de Marx.

Mas terá Adam Schaff cometido tal pecado? A tradução francesa todavia não permite apenas corroborar parcialmente a censura de Lucien Sève mas denuncia bem o desconchavo que ela patenteia. De facto. Sève, ao fazer-lhe este reparo, chamou a atenção para a falta de rigor e de coerência nas diversas referências e enunciações da definição em causa – pelo menos na versão francesa –, acabando por apresentar duas versões que propõem conceitos muito distintos.

Basta, a acrescentar à locução já transcrita em rodapé, segundo a qual “o indivíduo é o conjunto das relações sociais”, citar algumas outras frases:

As Teses sobre Feuerbach constituem um novo passo avante ao permitirem decifrar a afirmação segundo a qual a essência do homem = o conjunto das relações sociais” (SCHAFF, 1968, 77); “A concepção do carácter social do indivíduo, o facto de o considerar como sendo o conjunto das relações sociais” (SCHAFF, 1968, 109); “Assim compreendido, o indivíduo é ‘o conjunto das relações sociais’” (SCHAFF, 1968, p.119); “para o marxismo, o indivíduo enquanto parte específica da natureza animada é um produto da sociedade e, neste sentido, é a totalidade das relações sociais. Assim considerado, o indivíduo não somente não é autónomo por referência à sociedade mas – pelo contrário – enquanto produto da sociedade depende dela” (SCHAFF, 1968, p.157); “Desde muito cedo, já nos seus escritos de juventude, Marx compreendeu que não é a consciência dos homens que determina a sua existência mas, pelo contrário, é a sua existência social que determina a sua consciência. Mas, por aí mesmo, ele afirma que o indivíduo está, num certo sentido, ‘ligado’ pela sociedade. Ele está assim ligado porque ele é o seu produto enquanto conjunto das relações sociais e também porque está implicado, enquanto elemento activo, nas leis objectivas do desenvolvimento social do qual é co-criador, mas às quais está ao mesmo tempo subordinado (SCHAFF, 1968, p.159).

Adam Schaff, cremos nós, não parece acreditar que a categoria de ‘essência’ possa fazer parte do vocabulário marxista mas apenas o ‘indivíduo’ e as ‘relações sociais’. Defenderá ele, advertido contra a mistificação idealista dos conceitos, em especial das categorias gerais, como neste caso a de ‘essência’, rejeitando a-dialecticamente a abstracção, uma concepção nominalista “marxista”, se tal coisa é possível? Cremos que nem isto é possível nem Adam Schaff o pretendeu.

§3

Quando Marx escreve em *A Ideologia Alemã* que «a verdadeira riqueza espiritual do indivíduo depende completamente da riqueza das suas relações reais.» (MARX, ENGELS, 1990, 37) está a enunciar o princípio da constituição materialista das ciências do homem (antropologia, psicologia, etnologia, etc.), na medida em se torna implícito que não há uma essência humana, inerente, interior a cada indivíduo, ainda que pudesse ser genérica, universal, pois este é, à partida, apenas um ser, dotado de capacidades naturais específicas (o caso das “crianças selvagens”, facto bem documentado, é elucidativo), que se encontra em vias de socialização, de assimilação activa (psicomotriz, afectiva, lógica, simbólica, tecnológica, cognitiva, ética, ideológica, política) das condições sociais impostas ao seu desenvolvimento, cujo conteúdo difere de indivíduo para indivíduo em função dos parâmetros de nascença, e, enquanto riqueza objectivada, é subjectivada, feita sua pela pessoa, reflectida por esta, tendo em conta diferenças de natureza individual, psicossomáticas, na forma de desejos, de afectos, de valores, de competências e de um projecto de vida concebido em termos da percepção da concordância entre os referidos valores e as tais competências exigidas.

Com efeito, na perspectiva marxista, impõe-se a distinção entre a essência humana e a individualidade, o que rechaça do mesmo golpe o naturalismo social, com os seus cortejos opostos de “direitos naturais” e de “contratos artificiais”, e qualquer inatismo que resolva o problema *a priori*.

Ora, a individualidade começa efectivamente por ser uma realidade natural. É assim que para Marx

«A primeira premissa de toda a história humana é, naturalmente, a existência de indivíduos humanos vivos. O primeiro facto a constatar é, portanto, a organização física destes indivíduos e a relação que por isso existe com o resto da natureza.» (MARX, ENGELS, 1990, pp.20-21).

Essa “organização física” e a realidade objectiva de que depende a sua sobrevivência são a base genética tanto da essência quanto da individualidade humanas, sem que haja lugar para a confusão entre ambas.

O corte sincrónico que torna evidente o preceder da essência (social) relativamente à existência (individual) é claramente uma abstracção do momento diacrónico desta dialéctica do particular e do universal determinado historicamente. Mas, por isso mesmo, constitui um aspecto fundamental da sobredita dialéctica.

Se são os indivíduos que criam, ou mantêm activamente, as condições sociais da sua existência, só o fazem sob as condições sociais que encontraram de antemão, reproduzindo-as ou transformando-as. A satisfação de uma necessidade (por ex., o domínio de meios que assegure um certo nível de vida precavendo o perigo da dependência e da miséria ou, numa sociedade de classes, a necessidade de desenvolver uma tecnologia que incremente a multiplicação da mais-valia do trabalho face à concorrência, cuja apropriação exige a aplicação de novas leis laborais) faz aparecer novas necessidades (tecnológicas, económicas – infraestruturais –, instituições jurídicas e políticas – supraestruturais) que modificam as condições de vida previamente encontradas, o que ocorre por vezes de modo radical e convulsivo, como foi o caso da Revolução francesa.

A história não é senão a sucessão das diversas gerações, cada uma das quais explora os materiais, capitais, forças de produção que lhe são legados por todas as que a precederam, e que por isso continua, portanto, por um lado, em circunstâncias completamente mudadas, a actividade transmitida, e por outro lado modifica as velhas circunstâncias com uma actividade completamente mudada (MARX, ENGELS, 1990, p.45)

O homem é, pois, um ser activo que, reflexivamente, cria o seu próprio modo de vida, mas a partir de um modo de vida por si encontrado e cujos problemas o obrigam a essa mesma criatividade. Desta maneira, a essência humana é uma autoprodução contínua – o trabalho – motivada pelo desajustamento com a sua existência – por exemplo, o trabalho

orientado no seu todo para a criação de mais-valia, reduzindo o indivíduo a instrumento dessa finalidade tornada exterior.

Esta dialéctica já deixou para trás a tese metafísica da auto-alienação da essência humana, quase fichteana, que, de algum modo, marcava ainda os *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844*, tese transversal ao idealismo de Hegel e ao materialismo inconsistente de Feuerbach, o primeiro uma racionalização da “Santíssima Trindade” e o segundo uma desobjectivação da mesma, caindo ambos na alçada do universo religioso, ainda que subsumindo a teologia na especulação.

Para Marx, o indivíduo não recupera, por processos retorcidos congeminados pela tortura filosófica dos acontecimentos prosaicos, a essência na sua existência: como muito bem escreve Sánchez Vázquez (embora nem sempre o faça tão bem como aqui), rephraseando uma afirmação de Marx & Engels em *A Ideologia Alemã*, «O homem define-se essencialmente pela produção, e desde que começa a produzir, o que só pode fazer socialmente, já está na esfera do humano.» (SÁNCHEZ VÁSQUEZ, 1990, p.420)

Pela primeira vez, um filósofo – de quem poderíamos dizer que é o Galileu das ciências sociais e que, como este, é claro que não descobriu tudo – alcança um conceito não especulativo da essência humana, inscrevendo-a na existência histórico-prática das relações sociais protagonizadas pelos homens. Esta extraordinária descoberta, afirma Lucien Sève, «conduz a uma concepção totalmente nova da liberdade, que não é mais um poder abstracto do homem em geral mas um produto histórico-social concreto, um efeito determinado pelo estágio atingido pelo desenvolvimento da sociedade.» (SÈVE, 1981, p.88)

Todo o “segredo” da teoria marxista encontra-se, portanto, na afirmação da *VIª Tese* de que *a essência humana não é um abstracto (Abstraktum) inerente ao indivíduo isolado*, o que é interpretado correctamente por Sève no sentido de que *ela não possui, de modo algum, a sua sede nem a sua fonte directamente na individualidade humana considerada em geral* (MARX, 1990, p.6),

levantando, para quem pretende compreender o materialismo de Marx e abandonar o abstracionismo da essência genérica do homem, uma dificuldade ao mesmo tempo da ordem do efectivamente real e da lógica formal: o que se entende por “individualidade em geral”?

Estaremos, por acaso, perante uma locução contraditória nos seus termos? Mas, se assim for, a responsabilidade terá de ser imputada às definições metafísicas do indivíduo, que, estabelecendo uma identidade não dialéctica entre universal e particular, confundem caracteres comuns, abstraídos dos homens singulares, empíricos, psicológicos e antropológicos, com a essência do homem em geral (as definições que cabem neste género têm o nome de indução amplificante, o que diz tudo).

A aludida contradição em termos está longe de ser lógico-formal: o seu conflito é com a realidade concreta. Como esta forma constitui o tipo lógico da especulação dita humanista – da qual Garaudy é um exemplo (A concepção relacional do indivíduo, implícita no autor de *Peut-on Être Communiste Aujourd'hui?*, subsume-se nesta forma de juízo na medida em que faz da intersubjectividade uma característica geral da individualidade, transcendente e criadora das próprias “relações sociais”) –, e como o humanismo concreto foi defendido pelo marxismo rigorosamente interpretado, ao contrário do que pensou o “anti-humanista teórico” Althusser ao identificar o homem “não-abstracto” com o conjunto das relações sociais, suprimindo, com isso, o próprio homem concreto, devemos deter-nos numa análise mais profunda dessa VIª Tese, inclusive do seu contexto no desenvolvimento do materialismo histórico na obra de Marx.

§4

Não há dúvida de que a existência do ser humano exige a presença constante duma premissa natural: a “organização física”, as possibilidades fornecidas pela fisiologia do género. Contudo, as qualidades humanas dos membros da classe dominante, representadas como constituindo o tipo natural do homem, são efeito das relações sociais, à vez determinadas pela, e determinantes da, produção e reprodução da vida individual, por elas humanizada historicamente. A essência humana é o conjunto das suas relações sociais. O abstracto é uma síntese gerada pelo concreto no seu devir.

A ideologia individualista referida reflecte, portanto, o emergir do capitalismo, fenómeno que Marx descreve assim na sua Introdução à *Crítica da Economia Política*:

O caçador e o pescador individuais e isolados, pelos quais começam Smith e Ricardo, fazem parte das insulsas ficções do século XVIII. [...] Da mesma maneira, o contrato social de Rousseau, que, entre indivíduos independentes por natureza, estabelece relações e laços por meio de um pacto, não repousa menos num tal naturalismo. [...] Trata-se, na realidade, duma antecipação da “sociedade burguesa” [...] Nesta sociedade, em que reina a livre concorrência, o indivíduo aparece separado dos laços naturais, etc. [...] Para os profetas do século XVIII – Smith e Ricardo situam-se ainda completamente nessas posições –, esse indivíduo do século XVIII – produto, por um lado, da decomposição das formas feudais da sociedade e, por outro, das novas forças de produção que se foram desenvolvendo desde o século XVI – aparece como um ideal que teria existido no passado. Eles vêm nele, não um resultado histórico mas o ponto de partida da história, porque consideram esse indivíduo como qualquer coisa de natural, conforme à sua concepção da natureza humana, não como um produto da história mas como um dado da natureza. (MARX, ENGELS, 1981, p.615)

Foi, todavia, exactamente o contrário que sucedeu:

Quanto mais se recua no curso da história, mais o indivíduo – e por conseguinte também o indivíduo produtor – aparece num estado de dependência, membro de um conjunto cada vez maior: este estado manifesta-se de início de maneira totalmente natural na família e na família alargada até constituir uma tribo; depois, em diferentes formas de comunidade, resultantes da oposição e da fusão das tribos. É apenas no século XVIII, na “sociedade burguesa”, que as diferentes formas do conjunto social se apresentam ao indivíduo como simples meio de realizar os seus fins particulares, como uma necessidade exterior. (MARX, 1981, p.616)

O espaço público das relações transforma-se no meio exterior e estranho de satisfação das necessidades privadas, facto que a ideologia reflecte como num espelho invertido, fazendo passar o efeito pela causa.

A época que até então alcançou o maior desenvolvimento das relações sociais, gerou, precisamente por isso, a conduta do homem centrado na realização prática dos seus interesses privados, a conduta do homem objectivamente alienado da totalidade das

relações sociais para que ele próprio contribuiu, ou seja, desapossado, pela divisão do trabalho e pela propriedade, da sua essência, da sua dignidade.

Ora, o nosso “objecto especial” é o homem. E, por tudo o que já foi dito, sabemos que o que há de “especial” no homem é não ter em si-mesmo nada de “especial”, de inato ou, como em Feuerbach, de características genéricas que estariam em todos e em cada um dos indivíduos, desencadeadas no contacto social, mas resumidas a relações espirituais, afectivas e sensíveis, as quais, além de se expressarem à margem da actividade prática, meramente utilitária, colocada fora da essência humana, não teriam sido resultado duma génese histórica.

O ser humano é, na realidade, o mais inatural dos animais: ele nada seria sem se determinar socialmente na sua relação com os outros; mas o pior é que nem como “conjunto da suas relações sociais”, como “essência genérica”, à maneira de Feuerbach, poderia ter um mínimo de esperanças no futuro. Não lhe basta pensar, ter valores e amar: precisa de comer e de se proteger. E uma vez que a natureza – donde o homem emergiu – não o dotou duma forma especializada e inata de sobrevivência, a qual seria na verdade uma limitação, teve que se vingar da própria natureza, transformando-a: «Podemos distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião, por tudo o que se quiser. Mas eles começam a distinguir-se dos animais assim que começam a produzir os seus meios de vida» (MARX, ENGELS, 1990, p.21).

Marx viu-se, pois, na necessidade de elaborar um conceito dialéctico-materialista, que representasse o movimento de produção e reprodução social da existência do homem, movimento esse que constitui, precisamente, a essência humana. Este conceito pode deduzir-se da exposição concreta que fez do desenvolvimento das relações históricas básicas em *A Ideologia Alemã*, de várias passagens da “Introdução” à *Crítica da Economia Política*, dos *Grundrisse* e de *O Capital*.

Eval’d Ilyenkov destacou-o a partir de exemplos retirados da obra máxima de Marx:

Primeiro que tudo, o conceito universal concreto exprime nas suas determinações o conteúdo específico concreto (a estrutura interna necessária) da forma plenamente determinada do desenvolvimento do objecto indagado. Ele recolhe em si “toda a riqueza” das determinações de tal forma, da sua estrutura, a sua originalidade específica. Em segundo lugar, o conceito universal concreto exprime nas suas determinações, não uma forma qualquer de desenvolvimento do objecto total, mas apenas aquela que constitui a base realmente universal, o

fundamento, o terreno a partir do qual cresce “toda a riqueza” das restantes formas. (ILYENKOV, 1975, p.43)

O conceito concreto apresenta, por outras palavras, uma síntese específica das determinações específicas do objecto desenvolvido, que fundamenta a partir da sua forma genética básica de desenvolvimento. No que diz respeito ao nosso objecto – o homem –, podemos, de uma maneira resumida, definir o seu conceito nestes termos: a essência humana é o conjunto desenvolvido das suas relações sociais e a génese destas tem por base o trabalho, a produção das condições de vida, a começar pelas mais básicas. É o que – recordemos – afirmam conjuntamente a *VIª Tese sobre Feuerbach* e o “Primeiro Capítulo” de *A Ideologia Alemã*.

Usando de uma semântica que já desceu do reino dos céus para a terra firme da ciência empírica, que não empirista, Marx e Engels traduzem, na supra-referida obra de 1845, o registo esotérico do dialecto filosófico:

O facto é, portanto, este: o de determinados indivíduos, que trabalham produtivamente de determinado modo, entrarem em determinadas relações sociais e políticas. A observação empírica tem de mostrar, em cada um dos casos, empiricamente e sem qualquer mistificação e especulação, a conexão da estrutura social e política com a produção. (MARX, ENGELS, 1990, p.25)

Com isto, o conceito marxista de homem afasta-se por completo, tanto do idealismo, que vê no Espírito a sua essência, quanto do materialismo sensível, consequente ou não, que identifica o ser humano com uma série de características naturais, individuais, inatas e talvez genéricas: a liberdade, a propriedade, o amor, a razão, a compaixão, a vontade, etc.. Ao mesmo tempo, constitui um ponto de partida para a crítica dos “desvios” sociologizantes e individualizantes (respectivamente Althusser e Garaudy) que criaram em muitos uma imagem deformada do pensamento de Marx. A essência humana, não coincidindo, quer, à maneira de Feuerbach, enquanto conjunto de determinações genéricas, antropológicas, com o indivíduo em relação imediata com outro, do “eu” e do “tu”, quer, ao modo dos materialistas e empiristas, com as características naturais do indivíduo em geral, que se relacionaria com os semelhantes por convenção, não é por isso que pode ser considerada anterior à existência dos indivíduos particulares, como se estes fossem participantes de um fundamento transcendente ou como se não passassem de meros

agentes-reflexos de leis sociais (por exemplo, à maneira de Durkheim), causas exteriores cujos efeitos se manifestariam nas condutas particulares, sociologicamente determinadas. Seria recair numa concepção mecanicista do par causa-efeito. Mas o inverso também não é verdadeiro. As relações sociais não são “relações humanas”, nomeadamente relações empreendidas pelos indivíduos cujas “essências naturais” estariam no “eu-tu” genérico.

Na realidade, os homens, enquanto homens, são resultado das relações sociais objectivas (exteriores ao seu corpo e à sua consciência), mas só são esse resultado na medida em que, enquanto seres de natureza activa, pertencentes ao mesmo género mas diferentes entre si, criaram, pela sua interacção, pela acção recíproca das suas necessidades subjectivas, essas mesmas relações objectivas, distintas, como tais, da íntima e unívoca diversidade individual, e que ao mesmo tempo só se objectivam quando interiorizadas e postas em acção pela vontade e o poder, socialmente determinados, dos próprios indivíduos.

Diz Lucien Sève que

“os homens são, em última análise, produzidos pelas relações sociais – o que entretanto não faz de modo algum “desaparecer” a liberdade, mas, pelo contrário, faz aparecer aquilo em que na realidade consiste, e sobre que se funda: na necessidade histórica. Mas, se eles podem ser produzidos por essas relações, é porque estas, longe de lhes serem estranhas, constituem o seu processo de vida real, e não podem constituir o seu processo de vida real senão na medida em que constituem as relações entre eles, homens.” (SÈVE, 1986, p.171).

Por sua vez Jindrich Zeleny recapitula, na sua obra, em tradução castelhana, *La Estructura Lógica de “El Capital” de Marx*, que

“os Manuscritos de Paris postulam que a “sociedade” não se fixe ou cristalice como abstracção diante do indivíduo. Em *A Sagrada Família* Marx sublinha que o humanismo real não separa a humanidade “do homem individual pessoal”; há que mostrar como o estado, a propriedade privada, etc., transformam os homens em abstracções, configurações do homem abstracto, em vez de serem realidades dos homens individuais concretos. [...] *A Ideologia Alemã* [...] precisa [...] que] As circunstâncias são sempre obra da actividade dos indivíduos, do facto de que “estão” e se comportam de um modo determinado uns em relação aos outros. [...] A actividade humana é, na realidade, sempre a actividade de indivíduos humanos [...]” (ZELENY, 1968, pp.236-37).

Esta concepção dialéctica materialista da conexão indivíduo-sociedade – fundamental para se compreender, na perspectiva marxiana, a essência da liberdade e da dignidade – apresenta-se, com toda a clareza neste parágrafo de *A Ideologia Alemã*:

Os indivíduos “partiram” sempre e em quaisquer circunstâncias, “deles próprios”, mas eles não eram únicos no sentido de que não podiam deixar de ter relações entre si; pelo contrário, as suas necessidades, portanto a sua natureza, e a maneira de as satisfazer, tornava-os dependentes uns dos outros (relação entre os sexos, trocas, divisão do trabalho): era portanto inevitável que se estabelecessem relações entre eles. Além disso, eles relacionavam-se, não como o Eu puro para com o Eu puro, mas como indivíduos chegados a um determinado estágio de desenvolvimento das suas forças produtivas e das suas necessidades, e este comércio determinava, por sua vez, a produção e as necessidades; do mesmo modo, foi precisamente este comportamento pessoal dos indivíduos, no seu comportamento recíproco enquanto indivíduos, que criou as relações estáveis existentes e continua permanentemente a criá-las. (MARX, ENGELS, 1990, p.423)

§5

Em consequência, a questão da liberdade e da dignidade só passa a fazer sentido posta nos termos da resolução das contradições entre o indivíduo e a sociedade, visto que um homem é um homem só na medida em que é um produto social. Se em seguida se quiser isolar da sociedade para conseguir a sua liberdade misantropa, é lá com ele. Mas duvidamos que, desembarcando numa qualquer ilha afastada da civilização, como o náufrago Robinson Crusoe, consiga sobreviver sem humanizar a natureza com o que aprendeu na sociedade. Em todo o caso, provaria sempre na sua própria carne, nos afectos e na consciência – Sexta-Feira de maneira diferente – quão bondoso é o princípio existencialista de que “a minha liberdade termina onde começa a liberdade do outro”.

Podemos, assim, ao aproximar-nos das derradeiras páginas deste pequeno ensaio, deduzir dos pressupostos teóricos aqui explanados que, de acordo com o pensamento marxiano, a liberdade e a dignidade humanas residem na auto-exigência, socialmente desenvolvida, pelos indivíduos concretos da sua auto-realização, na capacidade e possibilidade de criarem e desenvolverem, no processo das relações sociais, necessidades

materiais, culturais, sociais e pessoais que incrementem dialecticamente a autonomia e a realização mútua.

A dignidade não possui a sua sede em qualquer “incondicionado puro” ou numa “natureza humana” abstracta mas na exigência, actuada por homens reais em condições sociais, de liberdade como criação e satisfação das necessidades (físicas e espirituais) no seio das relações socialmente determinadas.

A dignidade do homem é o ser do próprio homem em realização social como tal, só havendo homens no sentido próprio da palavra na medida em que muitos deles existem como agentes sensíveis das relações sociais.

Mas se a essência humana, e não o homem individual, é o conjunto das suas relações sociais, a dignidade estende-se a todos os indivíduos, não excluindo aqueles que, por deficiência profunda, crimes graves ou discriminação social, religiosa, material ou jurídica, ficaram privados da maioria ou da totalidade das possíveis formas da sua realização pluridimensional.

Em suma, a dignidade é o valor moral que o progresso das relações sociais criou e generalizou à totalidade dos seres humanos

A génese histórica dos “direitos humanos” é a génese da dignidade individual tornada genérica, não original e supra-historicamente genérica. Estamos já longe da ética metafísica de Kant, e não lhe falta a grandiosidade que esta possuía..

Ao desenvolvimento social dos indivíduos corresponde a representação do “homem como ser universal”, como ser idêntico na sua essência a todos os seres da mesma espécie e livre de realizar em si os atributos doravante comuns, universais no duplo sentido da identidade dos atributos nos indivíduos e dos indivíduos nos atributos e da superação da singularidade sensível no pensar contido, ou melhor, gerado, nas relações do homem com o homem.

Foi até aqui, ou quase, que Feuerbach chegou e parou, ao supor que estas universalidades intersubjectivas constituíam a essência originária do homem, enquanto Marx descobriu que elas são, não a essência intemporal, mas o resultado do desenvolvimento concreto da sociedade. Será apenas na subversão desta que se conseguirá solucionar o problema da dignidade, ou seja, da alienação.

Lisboa, 2 de Setembro de 2013

REFERÊNCIAS

- ENGELS, Friedrich, **Grundsätze des Kommunismus**, in *MEW 4*, p. 371.
- GARAUDY, Roger, **Marxisme du XXe Siècle**, La Palatine, Paris, 1966.
- GARAUDY, Roger, **Peut-on être Communiste Aujourd'hui?**, Grasset, Paris, 1968.
- IL'ENKOV, Evald, **La Dialectica dell'Astratto e del Concreto nel Capitale di Marx** (trad. do original russo de 1960), Milão, Feltrinelli, 1975.
- KANT, Immanuel, **Logik**, in **Immanuel Kant Schriften zur Metaphysik und Logik 2**, Suhrkamp, 1968.
- MARX, Karl, *Teses sobre Feuerbach*, 2ª Tese, in **Marx Engels Obras Escolhidas**, vol. I, trad. Álvaro Pina, Edições Avante, Lisboa, 1982.
- MARX, Karl, [*Thesen über Feuerbach*], in **Marx Engels Werke 3**, Dietz Verlag, Berlin, aliás, *MEW 3*.
- MARX, Karl & Friedrich *ENGELS*, **Die Deustche Ideologie**, in *MEW 3*.
- MARX, Karl & *ENGELS*, Friedrich, **Einleitung [zur Kritik der politischen Ökonomie]**, in *MEW 13*.
- MARX, Karl & *ENGELS*, Friedrich, *Die Deutsche Ideologie* in **Aurgewählte Werke, Band I**.
- SÁNCHEZ VÁSQUEZ, Adolfo, **Filosofia da Praxis**, 4ª edição, tradução Luiz Cardoso, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1990.
- SCHAFF, Adam, **Le Marxisme et l'Individu**, Armand Colin, Paris, 1968.
- SÈVE, Lucien, "Marx et l'Individualité", in **Droit et Liberté selon Marx**, PUF, Paris, 1986.
- SÈVE, Lucien, **Maxisme et la Théorie de la Personnalité**, 5ª edição, Éditions Sociales, Paris, 1981.
- ZELENY, Jindrich, **Die Wissenschaftslogik bei Marx und das Kapital**, Akademie Verlag, Berlin, 1968.