

RESUMO

Natureza, sociedade e atividade sensível na formação do pensamento marxiano

Erik Haagensen Gontijo

*Resumo de dissertação de mestrado
Orientadora: Prof^a. Dra. Ester Vaisman
Programa de Pós-Graduação em Filosofia
UFMG – 2008*

Nosso trabalho é um primeiro passo no sentido de compreender a relação entre natureza e sociedade no pensamento marxiano. Pretendemos observar de que maneira a natureza está presente na autoprodução do ser social, por intermédio da atividade sensível, por meio da análise dessas categorias gerais.

Centramos nossa pesquisa de mestrado nos *Manuscritos econômico-filosóficos* e *1^a Ideologia alemã*, não apenas pelos limites de uma dissertação, mas também por acreditarmos ser necessário revolver minuciosamente os textos situados na gênese do pensamento marxiano, pois isto há de possibilitar um futuro acesso ao entendimento da natureza teórica da obra marxiana como um todo, já que:

A nova *posição* formulada por Marx não é uma pura instauração *endógena*. Sua gênese, por isso, não é apenas uma questão para a história intelectual ou de mera erudição, mas problema condicionante do acesso ao entendimento efetivo de sua natureza teórica, bem como da qualidade do complexo categorial que integra sua fisionomia (Chasin, 1995, p. 338).

A relação natureza/sociedade é uma realidade cotidiana. A descoberta de sua mediação pela *atividade sensível*, categoria central pela qual o homem exterioriza sua vida e produz o mundo, é traço marcante e decisivo da filosofia de Marx; nossa pesquisa baseou-se na hipótese de que este é o ponto principal no contraste (ou ruptura) com a filosofia em geral. Para percebermos tal contraste, fizemos algumas rápidas considerações sobre Hegel e Feuerbach, representantes exemplares do idealismo e do materialismo tradicional, com os quais Marx discutirá criticamente.

Em suas *Teses provisórias para a reforma da filosofia*, de 1842, e em *Princípios da filosofia do futuro*, de 1843, Feuerbach denuncia a forma como Hegel tematiza o ser, tornando-o predicado do pensamento:

Em Hegel, *o pensamento é o ser*; – o pensamento é o sujeito, *o ser é o predicado*. (...) A verdadeira relação entre pensamento e ser é apenas esta: *o ser é o sujeito*; *o pensamento, o predicado*. O pensamento provém do ser, mas não o ser [provém] do pensamento (Feuerbach, 1988, p. 31).

Em suma, temos que “um ser que *não se distingue do pensar*, um ser que é apenas um predicado ou uma determinação da razão, é unicamente um ser *pensado e abstrato*, na verdade, *não é ser algum*” (Feuerbach, 1988, p. 68), donde que “O *ser da lógica* hegeliana é o *ser da antiga metafísica*, que se enuncia de todas as coisas *sem diferença* porque, segundo ela, todos têm em comum *o fato de ser*. Mas este *ser indiferenciado* é um *pensamento abstrato*, um *pensamento sem realidade*. O *ser é tão diferenciado como as coisas que existem*” (Feuerbach, 1988, p. 71).

Feuerbach ainda afirma, como desfecho do argumento: “Só a determinidade constitui a distinção, a fronteira entre o ser e o nada. Se eu deixo de lado *o que é*, que pode ser ainda este simples *ê?*” (Feuerbach, 1988, p. 90).

Estes são, *grosso modo*, os elementos feuerbachianos que influenciarão Marx, merecendo, por sua reviravolta ontológica o seguinte tributo: “*Feuerbach* é o único que tem a respeito da dialética hegeliana uma *atitude séria*, crítica, e o único que fez verdadeiros descobrimentos nesse terreno. Ele é, em suma, aquele que verdadeiramente superou a velha filosofia” (Marx, 2004, p. 117).

Será a partir da denúncia de Feuerbach que Marx, na *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, atacará o *modus operandi* especulativo de Hegel, pelo qual a *Ideia* é tornada “sujeito real” e, conseqüentemente, opera-se uma desontologização dos “elementos propriamente ativos”. Para sermos breves: Hegel parte da *Ideia*, e não do ser concreto que pensa e produz ideias. A *Ideia* é, para ele, sujeito e motor da história¹; os entes sensíveis são postos como epifenômenos da *Ideia*. Hegel busca apreender as coisas subordinando-as a ela, enviesando o verdadeiro sentido daquelas. Com esta inversão ontológica, a especulação filosófica hegeliana termina por repor a teologia. Diz Marx:

este processo deve ter um portador, um sujeito, que se conhece como *autoconsciência absoluta*; é portanto *Deus, o espírito absoluto, a ideia que se conhece e atua*. O homem efetivo e a natureza efetiva convertem-se simplesmente em predicados, em símbolos deste homem não efetivo, escondido, e desta natureza não efetiva. Sujeito e predicado têm assim um com

¹ Vale a pena lembrar que é contra esta tese – estranha, porém ainda difundida – que Marx abre o *Manifesto comunista*, declarando que a história é feita pela luta de classes, querendo com isso apontar não só o antagonismo social como força produtiva, mas também que se trata de uma história feita por indivíduos finitos, reais, socialmente determinados, e não por ideias ou espíritos que, no dizer irônico de Marx, “rondam a Europa”.

o outro uma relação de inversão absoluta: *sujeito-objeto místico* ou *subjetividade que transcende o objeto* (Marx, 2004, p. 133).

A posição própria de Marx é elaborada na crítica a Hegel. Em termos ontológicos mais gerais, ele afirmará:

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* ser, isto é, não se comporta objetivamente, seu ser não é objetivo (Marx, 2004, pp. 127-8).

E então, arremata:

Um ser não objetivo é um *não ser*. (...) um ser *não objetivo* é um ser não efetivo, não sensível, somente pensado, isto é, somente imaginado, um ser da abstração. Ser efetivo é ser *sensível*, 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 padecer (Marx, 2004, pp. 127-8).

O ser não é a categoria vazia e mais geral da metafísica, o produto mais abstrato do pensamento, a *ideia* que se enuncia de todas as coisas *sem diferença* (pois todas têm em comum o mero fato de existir), mas sim uma entificação singular, concreta e *histórica*. Hegel parte da *ideia* de ser e cai imediatamente na mistificação, pois este ser é abstração, ou seja, exatamente o contrário do que se deve pretender atingir.

A objetividade, segundo Marx, é essencial no homem e na natureza. Contra a figuração abstrata da consciência ou de uma subjetividade contraposta à objetividade, ambas as coisas típicas na filosofia e especialmente em Hegel, Marx põe o *homem real*: “Quando o homem real, corpóreo, de pé sobre a terra firme e aspirando e expirando todas as forças naturais, assenta suas *forças essenciais* reais e objetivas como objetos estranhos mediante sua alienação, o ato de *assentar* não é o *sujeito*; é a subjetividade de forças essenciais *objetivas*, cuja *ação*, por isso, deve ser também *objetiva* (atividade sensível) (Marx, 2004, p. 126).

A subjetividade é *atributo* de um ser objetivo, o indivíduo humano, seu complexo de “forças essenciais objetivas”, ou seja, suas faculdades *corpóreas* e *espirituais*; só por isso a ação do sujeito pode pôr objetos, ou antes, só por isso a subjetividade pode interagir com a objetividade. Marx pontua:

O ser objetivo atua objetivamente e não atuaria objetivamente se [a objetividade] não estivesse na determinação de seu ser. O ser objetivo cria e assenta objetos, *porque ele* próprio é posto por objetos, porque é originalmente *natureza*. (...) seu produto *objetivo* confirma sua atividade *objetiva*, sua atividade como atividade de um ser natural e objetivo (Marx, 2004, pp. 126-7).

Se, então, o *ser* é essencialmente objetividade etc., a primeira forma de ser é a natureza, e neste sentido o homem compartilhará imediatamente de seus atributos ontológicos. Ora, o ser humano surge na natureza. Seu corpo, subjetividade, sociabilidade e objetividade são *imediatamente* naturais. Entretanto, não podemos, neste resumo, senão indicar em que Marx sustenta esta tese.

Nos *Manuscritos*, Marx diz:

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*; estas forças existem nele como disposição e capacidades, como *instintos*; em parte, 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; entretanto, esses objetos são *objetos de seu carecimento, objetos* essenciais, imprescindíveis para a efetuação e confirmação de suas forças essenciais (Marx, 2004, p. 127).

E, nos termos d'*A ideologia alemã*, temos que

A primeira condição de toda a história humana é evidentemente a existência de seres humanos vivos. O primeiro estado real que encontramos é então constituído pela complexidade corporal desses indivíduos e as relações a que ela obriga com o resto da natureza. (...) Toda a historiografia deve necessariamente partir desses fundamentos naturais e da sua modificação provocada pelos homens no decurso da história (Marx; Engels, 1977, p. 27).

Os primeiros traços que determinam o ser humano são, portanto, o que Marx chama seus *fundamentos naturais* e dizem respeito a sua *existência natural*, ou seja, determinações de um ser que existe primeiramente enquanto ser *orgânico*. A primeira condição do humano é a reprodução da vida fisiológica, o atendimento das carências orgânicas – através da relação material (ou intercâmbio metabólico) com a natureza exterior.

A própria sociabilidade entre os indivíduos se dá, primeiramente, por uma carência natural. Marx afirma:

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 (Marx; Engels, 1974-5, v. II, p. 300).

A ideologia alemã fala ainda de uma divisão natural do trabalho, própria de um estágio ainda primitivo de sociabilidade – a família – e, por isso mesmo, ainda determinada pelo sexo e pela diversidade de disposições naturais dos indivíduos: “A divisão do trabalho [na tribo] é então muito pouco desenvolvida e limita-se a constituir uma extensão da divisão do trabalho natural que existia no âmbito da família” (Marx; Engels, 1977, p. 29); e, páginas à frente:

Esta consciência gregária ou tribal desenvolve-se e aperfeiçoa-se posteriormente devido ao aumento da produtividade, das necessidades e da população (...). É deste modo que se desenvolve a divisão do trabalho que primitivamente não passava de divisão de funções no ato sexual e, mais tarde, de uma divisão “natural” do trabalho consoante os dotes físicos (o vigor corporal, por exemplo), as necessidades, o acaso etc. (Marx; Engels, 1977, p. 44).

O homem é um *zoon politikon*, animal gregário, e, como tal, já naturalmente divide o trabalho².

Quanto às figuras da subjetividade, *a princípio*, e por si só, *também não distinguem* o homem da natureza. Por exemplo, a respeito da consciência, Marx diz:

A consciência é, antes de tudo, a consciência do meio sensível imediato e de uma relação limitada com outras pessoas e outras coisas situadas fora do indivíduo que toma consciência; é, simultaneamente, a consciência da natureza que inicialmente se depara ao homem como uma força francamente estranha, todo-poderosa e inatacável, perante a qual os homens se comportam de uma forma puramente animal e que os atemoriza tanto como aos animais; por conseguinte, uma consciência de natureza puramente animal (Marx; Engels, 1977, p. 43).

O processo histórico instaurado pelos indivíduos em sociedade consiste, entretanto, em que a naturalidade determina o homem cada vez menos, ou melhor, de forma cada vez *menos natural* e mais mediada por uma rede de determinações novas, postas pelos homens em seu afastamento histórico dos limites naturais; e nem por isso a naturalidade se torna menos presente. Isto é a própria *história natural* tornada cada vez mais social, humanizada, produzindo uma nova *forma de ser*, que surge e se alimenta da natureza, a qual apropria e transforma continuamente graças à intervenção da atividade sensível.

A atividade sensível é a *apropriação da natureza* pelo e para o homem; trata-se de um processo *incontornável*, como o que há de mais elementar para a vida humana. Ora, segundo Marx, “o trabalhador nada pode criar sem a natureza, sem o *mundo exterior sensível*. Ela é a matéria onde seu trabalho se realiza, ao seio da qual ele se exerce, a partir da qual e por meio da qual ele produz” (Marx, 2004, p. 81).

Pela atividade sensível o indivíduo humano se apropria da natureza para torná-la *para si*, de modo cada vez mais universal, como meio de subsistência, elemento e instrumento do trabalho, conteúdo da ciência e da arte, força produtiva etc. Deste modo, o homem transforma a natureza em mundo humano; a natureza aparece ao homem como o conjunto dos nutrientes do corpo e do espírito humanos, a fonte

² Na “Introdução” de 1857 (*Grundrisse*) Marx diz: “O homem é, no sentido mais literal, um *zoon politikon*, não só animal social, mas animal que só pode isolar-se em sociedade. A produção do indivíduo isolado fora da sociedade (...) é uma coisa tão absurda como o desenvolvimento da linguagem sem indivíduos que vivam *juntos* e falem entre si” (Marx, 1982, p. 4). O termo *zoon politikon* é de origem aristotélica, e sua tradução por “animal político” é de tal forma interesseira, em total desacordo com o uso que Aristóteles fez em sua *Política*, que não merece nem sequer o menor trabalho de discuti-la aqui.

primeira de seus conteúdos, a substância das atividades práticas e teóricas humanas, e neste sentido assume uma dimensão e amplitude tais que se torna o que Marx chama de “corpo inorgânico” do homem. Não se restringe a meio de subsistência física, mas é também a sua “natureza inorgânica espiritual”.

Ao entender a natureza como o corpo inorgânico (matéria, conteúdo, lugar e meio do trabalho) do homem, Marx evita e supera tanto as formas de tratamento místico que marcam as proposituras românticas (natureza enquanto subjetividade), como também o objetivismo presente no mecanicismo materialista e no idealismo (natureza enquanto mero fator causal, mera coisa exterior intransitiva, alheia, secundária, inferior, fenomênica, indiferente etc. – uma objetividade *bellarminiana*). Marx mostra que a natureza é, do ponto de vista humano, *raiz e extensão do homem*.

A atividade sensível, por sua vez, frente ao padecimento, frente à “necessidade confessa” de objetos exteriores que o corpo possui enquanto objetividade viva, é (para lembrarmos as palavras de *O capital* que mostram imediatamente uma continuidade com o pensamento de Marx de 1844) uma “condição de existência do homem, independente de todas as formas de sociedade, eterna necessidade natural de mediação do metabolismo entre homem e natureza e, portanto, da vida humana” (Marx, 1985, p. 50). Trata-se de uma determinação essencial do humano, enraizada em sua objetividade e padecimento. A atividade sensível, enquanto meio de saciar as carências mais vitais, é uma condição *sine qua non* da história humana. Como diz Marx:

Relativamente aos alemães, desprovidos de qualquer pressuposto, devemos lembrar a existência de um primeiro pressuposto de toda a existência humana e, portanto, de toda a história, a saber, que os homens devem estar em condições de poder viver a fim de “fazer história”. Mas, para viver, é necessário antes de tudo beber, comer, ter habitação, vestir-se etc. O primeiro fato histórico é, pois, a produção dos meios que permitem satisfazer as necessidades, a produção da própria vida material; trata-se de um ato histórico, de uma condição fundamental de toda a história, que é necessário, tanto hoje como há milhares de anos, cumprir dia a dia, hora a hora, simplesmente a fim de manter os homens vivos (Marx; Engels, 1977, p. 39).

Daí a atividade sensível, o *trabalho*, ser declarado a *base* do ser social em seus dois pólos – sociedade e indivíduo –, da entificação do homem, sua sociabilização e individuação; e, portanto, segundo Marx, é insuprimível:

E até tal ponto é esta atividade, este contínuo trabalhar e criar sensíveis, esta produção, a base de todo o mundo sensível tal e como agora existe, que, se fosse interrompida até mesmo por um ano apenas, Feuerbach não só encontraria enormes mudanças no mundo natural, mas logo sentiria falta de todo o mundo dos homens e de sua própria capacidade de contemplação, e até mesmo de sua própria existência (Marx; Engels, 1977, p. 69).

Assim, quando Marx atesta que “enquanto existirem homens, a história natural e a história humana se condicionarão reciprocamente” (Marx; Engels, 1977, p. 24), a

responsável por esta mediação não é outra que a atividade sensível, categoria basilar da qual irradia todo o mundo humano, ao pôr a história natural e a história humana em sujeição mútua. Por isso é a categoria central, pela qual a natureza é tornada cada vez mais um componente do mundo, e não mais a sua totalidade.

Esta é a questão principal que norteia a polêmica de Marx contra o materialismo tradicional e o idealismo. Feuerbach, p.ex., pensa a objetividade enquanto coisa estática e intransitiva – portanto, não como objetividade que o homem vive em sua atividade vital. Esta atividade não lhe parece objetiva, mas apenas fenomênica, ou seja, meramente subjetiva, contemplativa, e não como a própria produtora da objetividade. Além disso, mesmo percebendo o homem como “objeto sensível”, Feuerbach não percebe sua objetividade específica, o “contexto social”, as “condições de vida” as quais o homem produz e nas quais é produzido. Feuerbach se contenta em apenas anunciar a objetividade do homem, mas não lança o olhar a ela; recua frente a sua própria descoberta, no momento em que podia explorar toda sua fecundidade (exatamente o que Marx fará por ele), e termina por acovardar-se na filosofia para contemplar a “pura” natureza.

Ora, o homem não vive da pura natureza. Enquanto ser que é, ao mesmo tempo, ativo e passivo, não se detém, como os animais, na satisfação das necessidades vitais. Por isso,

o segundo ponto a considerar é que, uma vez satisfeita a primeira necessidade, a ação de satisfazê-la e o instrumento utilizado para tal conduzem a novas necessidades, e essa produção de novas necessidades constitui o primeiro fato histórico (Marx; Engels, 1977, p. 40).

Trata-se de um processo em que a satisfação das carências mais básicas conduz o homem a desenvolver seu complexo de carências para um patamar novo. De fato, a atividade é cada vez mais livre ao se tornar mais carente, pois aí reside seu horizonte. A dialética daquelas determinações ontológicas (atividade-passibilidade) é o móbil da abertura do ser humano para si mesmo, para sua universalidade.

O homem, como ser objetivo, carece não apenas daqueles objetos que atendem a suas carências físicas imediatas, mas também – e fundamentalmente – carece do *outro homem*, seu objeto mais coincidente e essencial. Assim, a reprodução dos indivíduos é outro fundamento primeiro para a história humana, e a família é seu “lugar” social; trata-se da relação social mais natural, ou mais próxima de uma relação natural. Esta relação entre homem, mulher e filhos está sujeita ao desenvolvimento do intercâmbio entre os indivíduos, e assim, a um progressivo refinamento e complexificação das necessidades e da produção, ou seja, um “afastamento” da naturalidade. Esse desenvolvimento da sociabilidade se dá na própria prática cotidiana e assume

caráter histórico (sem nenhum *télos* dado *a priori*). Por isso, o ato de reprodução, bem como toda a produção e intercâmbio material (e espiritual) dos indivíduos, não estão presos à circularidade cega da natureza; daí que, como diz Marx,

não se deve considerar esse modo de produção deste único ponto de vista, isto é, enquanto mera reprodução da existência física dos indivíduos. Pelo contrário, já constitui um modo determinado de atividade de tais indivíduos, uma forma determinada de manifestar a sua vida, determinado *modo de vida* dos mesmos (Marx; Engels, 1977, p. 27).

O afastamento da naturalidade é visível mesmo onde o homem age mais naturalmente, o que permite notar o grau de desenvolvimento social dos indivíduos desta sociedade. A “essência humana” é ela mesma um produto da relação dos indivíduos entre si e seus meios de produção, o que inclui a natureza que lhes serve de “corpo inorgânico”. Em outras palavras, a “essência natural” do homem não é um modo de ser que vem pronto (do céu ou do macaco) e permanece imutável, anterior ao homem e sua atividade, os quais estariam encerrados em uma essencialidade natural metafísica. A *natureza humana* é uma nova – e sempre renovada – natureza, produzida e reproduzida no desenrolar histórico da prática cotidiana dos indivíduos em sociedade³.

Daí Marx afirmar que “assim como é a própria sociedade que produz o *homem enquanto homem*, assim também ela é *produzida* por ele” (Marx, 2004, p. 106).

O homem não é ser genérico apenas por ser um “animal gregário” (aí temos apenas uma determinação natural). A sociabilidade humana se define pelo *objeto universal* da atividade; o gênero humano se determina como aquele que toma tudo por seu objeto, inclusive a si próprio.

A universalidade do homem se mostra em sua atividade *produtora de mundo* e de si mesmo enquanto indivíduo social. A atividade humana é livre de modo que os indivíduos humanos não se adaptam passivamente às condições naturais, mas também intervêm, transformando consciente e deliberadamente o meio à sua volta. O homem não apenas se adapta à natureza, mas, principalmente, adapta a natureza a si mesmo. Isso mostra o caráter omnilateral da atividade humana, na medida em que esta aponta para além da imediatidade, ou seja, mediatiza a própria necessidade, faz-se livre perante esta, reproduzindo universalmente os padrões da natureza, agindo de acordo não só com sua necessidade crua, imediata, mas de acordo com o próprio objeto (seja ele qual for) de seu interesse vital, em intercâmbio com os outros indivíduos – o que significa exatamente um refinamento da necessidade, da subjetividade, e que demanda por fim a beleza (o *espírito*). O homem produz uma *consciência genérica* na universalidade de sua atividade sensível. Ao mesmo tempo em que transforma a natureza em “uma parte da consciência teórica” e em produtos para a subsistência

³ É nada menos que o mundo – por isso, a tarefa socrática do “conhece-te a ti mesmo” só pode significar *conheça tudo que é o mundo*.

física, apropriando-se dela multilateralmente, está se tornando, ele próprio, por meio desta atividade prática, um ser universal.

Por isso, a natureza *deve ser elaborada* para o homem; só por meio desse cultivo sensível o *humano* surge, “se confirma em ser e saber”, frente à natureza, que por sua vez jamais se tornará presente àquele de modo imediato ou “puro”.

A elaboração humana de si mesmo e do gênero acompanha os objetos que produz; em outras palavras, enquanto produz novos objetos, produz também sua subjetividade, ela mesma objeto da própria atividade.

O desenvolvimento subjetivo acompanha aquilo que o corpo inorgânico dispõe por meio do metabolismo socialmente instaurado. Por isso, a objetividade é o momento determinante desta autoprodução. Diz Marx:

É somente graças à riqueza objetivamente desenvolvida da essência humana que a riqueza da sensibilidade *humana* subjetiva é inicialmente desenvolvida e produzida, que o ouvido se torna musical, que o olho percebe a beleza da forma, em resumo, que os *sentidos* se tornam capazes de gozo humano, tornam-se sentidos que se confirmam como forças essenciais *humanas*. Pois não só os cinco sentidos, como também os chamados sentidos espirituais, os sentidos práticos (vontade, amor etc.), em uma palavra, o sentido *humano*, a humanidade dos sentidos, se constituem unicamente mediante o modo de existência de *seu* objeto, mediante a natureza *humanizada*. A formação dos cinco sentidos é um trabalho de toda a história universal até nossos dias (Marx, 2004, p. 110).

Em suma: a formação da riqueza subjetiva depende da riqueza objetiva das relações com os outros indivíduos, do modo de existência mais ou menos social do objeto e do âmbito do corpo inorgânico. Estes processos são interdeterminativos.

Aquela subjetividade natural de que falamos anteriormente se mostra agora especificada fundamentalmente pela sociabilidade. A universalidade dos sentidos humanos é uma produção “na sociedade com os outros”, como o prova a arte, a ciência e as demais formações ideais. Este enriquecimento dos sentidos é uma demonstração empírica de como a subjetividade se afasta da rusticidade natural originária.

Um bom exemplo do caráter determinante da sociabilidade sobre os caracteres naturais está neste trecho d’*A ideologia alemã*:

Rafael, tanto como qualquer outro artista, foi condicionado pelos progressos técnicos que a arte tinha realizado antes dele, pela organização da sociedade e a divisão do trabalho que existiam onde habitava, e finalmente pela divisão do trabalho em todos os países com os quais a cidade onde habitava tinha relações. Que um indivíduo como Rafael desenvolva ou não o seu talento é coisa que depende inteiramente da encomenda, que por sua vez depende da divisão do trabalho e do grau de cultura atingido pelos indivíduos nessas condições. (...) A concentração exclusiva do talento artístico em algumas individualidades, e correlativamente a sua asfixia na grande massa das pessoas, é uma consequência da divisão do trabalho. Supondo mesmo que em certas condições sociais cada indivíduo seja um excelente pintor, isto não excluiria de modo algum que cada um fosse um pintor original (...). Numa organização comunista da sociedade, (...) o indivíduo deixará de estar fechado

nos limites de uma arte determinada, limites esses que fazem com que existam pintores, escultores, etc. que são apenas isso [– profissionais] (Marx; Engels, 1974-5, v. II, p. 234; a observação entre colchetes é nossa) .

Como vemos, o social determina o talento natural. Marx esclarece que as capacidades individuais são caracterizadas por categorias da sociabilidade, e não da natureza. É claro que algumas supõem certas aptidões físicas ou biológicas dos indivíduos, mas o que significarão se as condições sociais impedirem o desenvolvimento e mesmo a existência de tais atributos “naturais” a eles? Isso mostra que as potências naturais aos indivíduos devem seu desenvolvimento, efetividade e existência à sociabilidade. A divisão do trabalho significou enorme avanço em relação à naturalidade, libertando uns poucos indivíduos da lida direta com a natureza e ampliando o estágio de tal relação; no entanto, esta mesma divisão do trabalho se apresenta agora como um limite ao desenvolvimento dos indivíduos, pois concentra, asfixia, fixa a atividade (e, portanto, a subjetividade) nos limites de uma profissão qualquer – o que, de qualquer modo, comprova a determinação social da individualidade.

Do ponto de vista mais geral, a atividade, a subjetividade e a sua relação (contraditória) são expostas nos seguintes termos: “Vê-se como a história da *indústria* e o modo de existência tornado objetivo da indústria são o livro *aberto das forças humanas essenciais*, a *psicologia* humana sensorialmente presente” (Marx, 2004, p. 111). A *indústria* é a categoria pela qual Marx ressalta o caráter socialmente organizado da atividade, e por isso ela expressa as “forças essenciais objetivadas do homem”, ou seja, ela é a materialização das faculdades e capacidades subjetivas dos homens organizados socialmente. A indústria é a expressão acabada e plenamente desenvolvida da relação homem-natureza, no interior da qual e pela qual o homem transforma efetivamente a natureza em *sua* natureza. Portanto, o mundo é tão grande quanto a sua indústria. A compreensão da subjetividade humana (as chamadas *ciências humanas*) não pode prescindir da consideração da atividade pela qual o homem manifesta e confirma seu ser, portanto deve partir necessariamente daquela que é sua realização socialmente efetiva e corriqueira. A indústria mostra sensivelmente o quão absurda é a suposição de um separar o homem da natureza, inclusive no conteúdo dos mais esotéricos “segredos” que possam ser objeto da contemplação científica.

Para finalizar, é preciso dizer que todas as contradições desta autoprodução humana não estão encerradas em uma essencialidade a-histórica, e muito menos podem ser resolvidas apenas no interior de um pensamento crítico. Trata-se de uma tarefa prática e histórica, para a qual o homem é preparado logo no movimento irracional da propriedade privada. No interior deste movimento, já é possível deslindar, diz Marx,

pois, como somente no estado social, subjetivismo e objetivismo, espiritualismo e materialismo, atividade e passividade deixam de ser contrários e perdem com isso seu modo de existência como tais contrários; vê-se como a solução das mesmas oposições *teóricas* só é possível de modo *prático*, só é possível mediante a energia prática do homem, e que por isso, esta solução não é, de modo algum, tarefa exclusiva do conhecimento, mas uma tarefa *efetiva* da vida – que a *filosofia* não pode resolver, precisamente porque a toma *unicamente* como tarefa teórica (Marx, 2004, p. 111).

Referências bibliográficas

- CHASIN, J. *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*. São Paulo: Ensaio, 1995.
- FEUERBACH, L. *Princípios da filosofia do futuro*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- MARX, K. “Introdução [à Crítica da economia política – 1857]”. Trad.: E. Malagodi. In: *Para a crítica da economia política; Salário, preço e lucro; O rendimento e suas fontes*. Col. Os Economistas. São Paulo: Abril Cultural, 1982.
- _____. *O capital*. Crítica da economia política v. I. Trad.: R. Barbosa e F. R. Kothe. São Paulo: Nova Cultural, 1985.
- _____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad.: J. Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.
- _____. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Trad.: R. Enderle e L. G. de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005.
- MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. 2 v. Trad.: C. Jardim e E. L. Nogueira. Lisboa: Editorial Presença, 1974-75.
- _____. *A ideologia alemã* [Feuerbach]. Trad.: J. C. Bruni e M. A. Nogueira. São Paulo: Grijalbo, 1977.