

**UNIVERSIDADE DO EXTREMO SUL CATARINENSE - UNESC  
UNIDADE ACADÊMICA DE CIÊNCIAS SOCIAIS APLICADAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM  
DESENVOLVIMENTO SOCIOECONÔMICO  
MESTRADO EM DESENVOLVIMENTO SOCIOECONÔMICO**

**ANDRÉ SCHOLL DE ALMEIDA**

**O TRABALHO COMO FUNDAMENTO DA CONSCIÊNCIA, DA  
SOCIABILIDADE E DO FENÔMENO HUMANO EM GERAL  
NAS OBRAS DE KARL MARX E ÁLVARO VIEIRA PINTO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Socioeconômico da Universidade do Extremo Sul Catarinense - UNESC, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Desenvolvimento Socioeconômico.

Orientador: Prof. Dr. Rafael  
Rodrigo Mueller.

**CRICIÚMA  
2018**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação

A447t Almeida, André Scholl de.

O trabalho como fundamento da consciência, da sociabilidade e do fenômeno humano em geral nas obras de Karl Marx e Álvaro Vieira Pinto / André Scholl de Almeida. - 2018.

174 p.

Dissertação (Mestrado) - Universidade do Extremo Sul Catarinense, Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Socioeconômico, Criciúma, 2018.

Orientação: Rafael Rodrigo Mueller.

1. Trabalho. 2. Consciência. 3. Sociabilidade. 4. Marx, Karl, 1818-1883 - Crítica e interpretação. 5. Pinto, Álvaro Vieira, 1909-1987 - Crítica e interpretação. I. Título.

CDD 23. ed. 331

ANDRÉ SCHOLL DE ALMEIDA

O TRABALHO COMO FUNDAMENTO DA CONSCIÊNCIA, DA  
SOCIABILIDADE E DO FENÔMENO HUMANO EM GERAL  
NAS OBRAS DE KARL MARX E ÁLVARO VIEIRA PINTO

Esta dissertação foi julgada e aprovada para obtenção do Grau de Mestre  
em Desenvolvimento Socioeconômico no Programa de Pós-Graduação  
em Desenvolvimento Socioeconômico da Universidade do Extremo Sul  
Catarinense.

Criciúma, 31 de maio de 2019

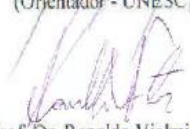
BANCA EXAMINADORA




Prof. Dr. Rafael Rodrigo Mueller  
(Orientador - UNESC)



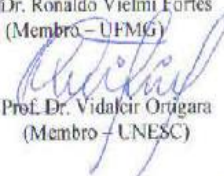
Prof. Dr.ª Giovana Ilka Jacinto Salvaro  
(Coorientadora - UNESC)



Prof. Dr. Ronaldo Vielmi Fortes  
(Membro - UFMG)




Prof. Dr. Dimas de Oliveira Estevam  
(Membro - UNESC)



Prof. Dr. Vidalcir Orúgara  
(Membro - UNESC)



André Scholl de Almeida  
Mestrando



Prof.ª Dr.ª Melissa Watanabe  
Coordenadora do PPGDS - UNESC



Aos trabalhadores de todo o mundo, verdadeiros produtores de toda riqueza, que haverão ainda de se unir.

À memória de minha amada mãe, Lourinha Regina Scholl, o ser mais doce que conheci.

À Laís Trajano Alves, minha companheira de pensamento, labuta e botequim.

Ao cabo, dedicado a todos os sujeitos de minha existência, enfim.



## AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente aos deuses do *Intelligent Design*, que tornam minha existência não apenas mais confortável, mas também possível: os proletários.

Agradeço ao meu orientador, professor doutor Rafael Rodrigo Mueller, sempre paciente e generoso, que me deu toda a liberdade na confecção deste escrito e dedicou seus esforços ao desenvolvimento de minha autonomia, cumprindo da forma mais rigorosa possível o dever docente em um programa de pós-graduação, que é o de formar pesquisadores. Por ser assim, nos acertos deste trabalho, ele está sempre presente; os erros são todos meus.

Agradeço à professora doutora Giovana Ilka Jacinto Salvaro, minha co-orientadora, também sempre paciente e generosa, cuja leitura atenta, detalhista e crítica sempre renderam sugestões enriquecedoras ao trabalho.

Aquilo que hoje sei sobre a arte da docência aprendi ouvindo e observando particularmente estas duas grandes personalidades. Foram elas igualmente as responsáveis por me apresentarem às obras de Álvaro Vieira Pinto, que eu desconhcia até então. Minha dívida intelectual com ambas será eterna.

Agradeço à Laís Trajano Alves, que confeccionando sua própria dissertação na mesa ao lado, sempre esteve pacientemente disposta a pausar sua tarefa para dialogar comigo para me auxiliar nos momentos de dificuldade.

Agradeço ao professor doutor Ronaldo Vielmi Fortes, ao professor doutor Dr Vidalcir Ortigara e ao professor doutor Dimas de Oliveira Estevam, tanto por terem aceitado nosso convite para compor a banca de avaliação desta dissertação quanto pelas importantes contribuições ao trabalho, principalmente quando de sua qualificação.

Agradeço aos membros do Núcleo Interdisciplinar de Estudos sobre Trabalho e Educação – NIETE –, em especial à Laís Trajano Alves, ao Rodrigo Homem e aos professores doutores André Cechinel e Rafael Rodrigo Mueller, pela leitura e debate d'*O Capital*.

Agradeço ao professor doutor Alcides Goularti Filho, meu primeiro mestre. Evidentemente, será sempre lembrado em meus escritos, em razão da gigantesca dívida intelectual que mantenho para com ele. Ele poderá até não concordar com minha interpretação, mas ele próprio está presente em cada uma das linhas.

Agradeço ao corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Socioeconômico – PPGDS – da Universidade do

Extremo Sul Catarinense – UNESC – como um todo, e à UNESC, universidade na qual realizei toda a minha formação até aqui, e em especial ao curso de economia da UNESC, pelo qual obtive o meu bacharelado. E, ao citar o curso de economia, não poderia deixar de fazer referência e agradecer ao Programa Universidade para Todos – PROUNI, sem o qual este filho de trabalhadores jamais haveria logrado letrar-se.

Por fim, cabe ressaltar que o presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001. Sem a CAPES o raciocínio não poderia ter sido levado ao papel..





“Unicamente a lógica dialética pode esclarecer a situação, mostrando o que há de legitimidade na conexão entre o social e o biológico, e o que têm de fundamentalmente distintos. Sem dúvida, está claro, não haveria sociedade humana sem que previamente existissem homens vivos que a constituam. Realmente a vida é a condição original para o surgimento da sociedade, pois sem a evolução biológica que conduz a constituição do ser humano não apareceriam as comunidades de indivíduos, motivadas pela imperiosidade do trabalho em comum para a produção econômica dos bens úteis, e portanto as leis específicas que regem o processo dessa convivência. Mas se a simples precedência do fato vital se impõe à constituição do processo social, como é óbvio, isto não quer dizer que este se reduza ao primeiro, nem tenha por leis mais gerais e definidoras as que regem os fenômenos de surgimento e transmissão da vida. Do mesmo modo a vida tem como acontecimento mais fundamental, geral e necessário a evolução física da matéria, que leva a criar suas manifestações primitivas. Se as leis da física e da química são válidas para os corpos vivos, se delas não podem fugir e às quais é preciso sempre fazer menção para compreender grande número de processos vitais, contudo jamais alguém dirá que a biologia é um

ramo da física, confunde-se com ela e se explica exclusivamente pelas leis do mundo material inerte. A lógica dialética está habilitada a mostrar a igualdade e a desigualdade, a presença dos dois planos e a diferença entre eles [...].”

Álvaro Vieira Pinto

“Se a história natural descreve as formas pelas quais passa o desenvolvimento da espécie, no homem tal história, deixa de ser ‘natural’ para se converter finalmente em social, não se refere às modificações da estrutura corpórea mas às modificações do mundo determinadas pelas intervenções humanas.”

Álvaro Vieira Pinto

[...] só a lógica dialética, com a aplicação das leis gerais que exprimem todas as formas de movimento do mundo material em seu curso histórico, está capacitada para nos colocar na trilha do adequado entendimento.

Álvaro Vieira Pinto



## RESUMO

O fenômeno do desenvolvimento jamais significa a total ruptura do presente em relação ao passado. Toda forma histórica determinada das relações sociais certamente apresenta certas determinações que lhe são privativas, que são propriamente as suas especificidades, mas também sempre estão presentes nela elementos de continuidade, certas determinações essenciais que são comuns a diferentes momentos históricos, que ela herda do passado e incorpora. Hegel foi o primeiro pensador a perceber que a história da humanidade é uma totalidade cujos desenvolvimentos são causados não por determinação natural, mas por autodeterminações humanas; mas ele ainda compreende que as modificações da realidade externa são causadas pelos desdobramentos da consciência. Marx, por sua vez, estabelece uma complexa relação de síntese entre Matéria e Ideia, que segundo ele ocorre objetivamente no interior do processo de trabalho. Marx foi o primeiro a perceber que é a atividade produtiva humana que leva às transformações da sociedade, da história e da consciência. Por isso, não se pode compreender adequadamente o fenômeno do desenvolvimento se não se compreende como se estabelecem as relações entre o trabalho e o desenvolvimento da consciência, das relações sociais e do fenômeno da existência humana em geral. Assim, o objetivo de nossa pesquisa bibliográfica de natureza básica é tornar explícita a função desempenhada pelo trabalho na constituição da consciência e da sociabilidade no pensamento Karl Marx e de Álvaro Vieira Pinto. Através de nossa investigação, descobrimos que para ambos os autores o trabalho é a atividade sensível que os seres humanos realizam com a finalidade de produzir os valores de uso de que necessitam para subsistir. Ao entrar em contato com a realidade externa em razão do trabalho que realizam, os seres humanos desenvolvem a sua consciência, que é o reflexo ideal da realidade. Mas como a produção em geral só pode ser realizada cooperativamente, o trabalho leva os indivíduos a tecer relações sociais entre si. Para que a organização do trabalho cooperativo possa ocorrer, os indivíduos desenvolvem também alguma linguagem, que é a consciência que existe externamente, que existe também para os outros. Mas se o trabalho que os indivíduos humanos realizam é o momento decisivo para a manutenção e o desenvolvimento do ser social não é simplesmente porque através dele são produzidos os bens de que os indivíduos carecem. Pelo trabalho, toda a coletividade humana, a sociedade, é alterada. Essa alteração ocorre tanto em sentido objetivo, porque a realidade objetiva e as relações entre os indivíduos são alteradas em

alguma medida pelo trabalho, quanto também em sentido ideal, porque essa mudança da realidade objetiva leva a alterações da consciência dos indivíduos que vivem na mesma realidade objetiva e da linguagem que eles utilizam para se comunicar. O trabalho é a única categoria especificamente humana que põe o ser humano em relação com a natureza, e a partir dessa relação se desenvolvem as outras características especificamente humanas, como a consciência e as relações sociais. É através do trabalho, portanto, que a essência humana se desenvolve e humaniza progressivamente.

**Palavras-chave:** Trabalho. Consciência. Sociabilidade. Karl Marx. Álvaro Vieira Pinto.



## ABSTRACT

The phenomenon of development never means the total rupture of the present with respect to the past. Every determined historical form of social relations certainly has certain determinations that are peculiar to it, which are properly their specificities, but there are always elements of continuity in it, certain essential determinations that are common to different historical moments, which she inherits from the past and incorporates. Hegel was the first thinker to realize that the history of mankind is a totality whose developments are caused not by natural determination, but by human self-determination; but he still understands that the modifications of external reality are caused by the unfolding of consciousness. Marx, in its turn, establishes a complex synthesis relationship between Matter and Idea, which according to him occurs objectively within the work process. Marx was the first to realize that it is human productive activity that leads to the transformations of society, history and consciousness. Therefore, one can not adequately understand the phenomenon of development if one does not understand how the relations between work and the development of consciousness are established, of social relations and the phenomenon of human existence in general. So, the purpose of our basic bibliographic research is to make explicit the role played by work in the constitution of consciousness and sociability in thought Karl Marx and Álvaro Vieira Pinto. Through our research, we discovered that for both authors work is the sensitive activity that humans perform with the purpose to produce the use values they need to subsist. When they come into contact with external reality because of the work they perform, human beings develop their consciousness, which is the ideal reflection of reality. But as production in general can only be carried out cooperatively, labor leads individuals to weave social relations among themselves. In order for the organization of cooperative work may occur, individuals also develop some language, which is the consciousness that exists externally, which also exists for others. But if the work that human individuals perform is the decisive moment for the maintenance and development of the social being it is not simply because through it are produced the goods that individuals lack. Through work, the entire human collectivity, the society, is altered. This alteration occurs both in an objective sense, because the objective reality and the relations between individuals are altered in some measure by the work, but also in the ideal sense, because this alteration of the objective reality leads to alterations of the consciousness of the individuals who live in the same



reality objective and the language they use to communicate. The work is the only specifically human category that puts the human being in relation with the nature, and from this relationship develop other specifically human characteristics such as consciousness and social relations. It is through work, therefore, that the human essence develops and humanizes progressively.

**Keywords:** Work. Consciousness. Sociability. Karl Marx. Álvaro Vieira Pinto.



## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO .....</b>	<b>23</b>
<b>2 - O SER HUMANO COMO UM ANIMAL QUE CARECE E TRABALHA .....</b>	<b>47</b>
<b>3 O TRABALHO COMO FUNDAMENTO DA CONSCIÊNCIA .</b>	<b>67</b>
<b>4 O TRABALHO COMO FUNDAMENTO DA SOCIABILIDADE .....</b>	<b>93</b>
<b>5 CONSIDERAÇÕES FINAIS: O FENÔMENO HUMANO EM KARL MARX E ÁLVARO VIEIRA PINTO .....</b>	<b>131</b>



## 1 INTRODUÇÃO

Toda forma histórica determinada das relações sociais apresenta certas determinações que lhe são privativas, que são propriamente as suas especificidades, que a distinguem do restante da totalidade histórica e, portanto, a explicam. Ao mesmo tempo, sempre estão presentes nela elementos de continuidade, certas determinações essenciais que são comuns a diferentes momentos históricos. O ser social não se revoluciona e rompe completamente com o passado a cada época. Só é lícito falar de “transformações da sociedade” porque certos elementos que a constituem permanecem existindo, de modo que sua armação, ossatura ou estrutura ontológica permanece, embora as formas de manifestação fenomênica dessa “armação ontológica” se transformem incessantemente. Se estivermos corretos, este conjunto de determinações essenciais corresponde propriamente ao conjunto das características gerais do ser social, que são comuns a todas as suas diferentes fases de desenvolvimento. Como neste trabalho monográfico nos ocuparemos apenas deste conjunto de determinações gerais do ser, sem fazer referência a determinações específicas de certos momentos da vida social, portanto tratando-se de trabalho de alto nível de abstração, parece apropriado iniciar este texto explicando de que forma chegamos a tal objeto de pesquisa, de modo a fornecer ao leitor as chaves para a compreensão de nossos esforços.

Ler Marx não é tarefa das mais simples. A obra de Marx é daquelas que não se pode simplesmente passar rapidamente e compreender rapidamente; sua compreensão toma do intérprete, quando pouco, muitos anos, por vezes décadas, e em geral toda a vida. Por ser assim, a interpretação do pensamento de Marx sempre levou à criação das mais variadas estratégias por parte de seus leitores. Poucos são aqueles que iniciam seus estudos a partir de obras da lavra do próprio Marx. Muitos marxistas de grande envergadura no século XX optaram por interpretar Marx à luz do pensamento de Hegel. Muitos outros leitores optaram por interpretar Marx mediados pela interpretação de um segundo autor, geralmente um marxista ou um liberal, considerados pelo leitor como grandes pensadores e como grandes conhecedores daquilo que para eles aparecia como um imenso emaranhado de conceitos confusos. E muitos, especialmente dentro das universidades pelo mundo afora, pouco ou nada leem de Marx, se limitando a sempre adicionar mais e mais intérpretes ao seu repertório, portanto apenas lendo mais Marx a partir de fontes secundárias. E aquilo que já era confuso no princípio, ao invés de ir se tornando claro, tende a ir se tornando cada

vez mais obscuro. Ao invés de soluções, os intermináveis debates acadêmicos em torno de certas categorias consideradas centrais no pensamento de Marx transformam-nas em objetos de disputa, alvo da ação de todo acadêmico interessado em uma questão de pesquisa para chamar de sua, e isso apenas amplia o desentendimento geral e o sentimento geral de que o marxismo vem não se sabe de onde e vai para não se sabe qual lugar. Muito por isso o marxismo entrou em crise nas últimas décadas do século XX.

Para se verificar a que ponto o debate sobre o pensamento de Marx se tornou um embate entre diferentes intérpretes, cada um convencido de uma tese mais embaralhada e confusa do que a outra, basta que se busque compreender algum de seus conceitos, como ideologia ou alienação, a partir das fontes secundárias: a simples escolha dos autores se torna tarefa quase impossível dada a fertilidade de interpretações discordantes atualmente existente. Tamanha foi a confusão interpretativa surgida no século XX que mesmo no interior do marxismo surgiram interpretações concordantes com certas críticas ao pensamento do filósofo alemão. É o caso, por exemplo, das velhas e sempre reavivadas críticas ao suposto determinismo econômico de Marx, ao suposto descuido de Marx com relação à subjetividade e à cultura, à suposta existência de uma teleologia da história em Marx, aos supostos traços metafísicos que a dialética de Marx herdou da dialética hegeliana etc. Como marxistas, tais questões jamais poderiam deixar de nos interessar, de modo que, por algum tempo, fomos fisgados por esse infrutífero debate.

Uma das questões mais problemáticas na interpretação do pensamento de Marx, e que sempre nos interessou, é a questão da concepção marxiana da história e a relação dela com a concepção hegeliana da história; portanto, a questão dos processos históricos de transformação econômica e social, do ritmo e da direção desses movimentos históricos. Em primeiro lugar, é necessário reconhecer a grande originalidade do pensamento de Hegel: foi ele o primeiro filósofo a elaborar uma lei da tendência geral da história humana. Por essa razão, toda e qualquer concepção histórica do ser, assim como a de Marx, e também mesmo a de Nietzsche, que só não ignora Hegel quando lhe tece críticas as mais ásperas, devem muito a Hegel. Em sua obra *Introdução à história da filosofia*, realizando o inovador feito na história da filosofia de discutir a própria história, Hegel afirma que “[...] à primeira vista, a história parece ser uma sucessão de fenômenos contingentes, isolados, e que só do tempo recebem o nexos que os prende [...]”. Para ele, no entanto, existe “[...] uma conexão necessária que

marca, a cada um dos fatos, a sua posição especial e a relação com uma finalidade [...]” (HEGEL, s.d., p. 330). Para Hegel, tudo o que ocorre no mundo ocorre por *necessidade*, i. é., não poderia ocorrer de forma distinta: a história é composta por etapas que se sucedem no tempo, cada etapa posterior é síntese da etapa anterior e a supera em via de progresso, sempre rumo a uma finalidade. A história, que é composta por “momentos necessários”, quando analisada através de seu método, afirma Hegel, “[...] permite mostrar essa história como um todo orgânico em via de progresso [...]” (HEGEL, s.d., p. 330-331). Se fôssemos, portanto, considerar válido apenas o que diz Hegel a respeito da sua dialética da história, toda filosofia dialética seria necessariamente teleológica, etapista e fatalista. Seria também fatalista o pensamento de Marx?

Para Raymond Aron, este “parece constituir, em todas as épocas, o ponto essencial, filosófico, do pensamento de Marx” (ARON, 2005, p. 69). Para ele, “todas as discussões filosóficas sobre o marxismo giram em torno desse ponto central”, isto é, “a relação entre a teoria e a prática, entre a necessidade histórica e a ação humana, entre a simples necessidade e a liberdade, entre a realidade e o pensamento” (ARON, 2005, p. 70). De nosso lado, sempre nos interessamos pela questão da existência ou não de teleologia da história em Marx porque muitas questões fundamentais para as pretensões revolucionárias se desdobram a partir dessa questão. Qual a relação entre o indivíduo e a sociedade? São os indivíduos que determinam os rumos históricos ou a história possui intrinsecamente uma tendência necessária? O socialismo necessariamente virá à existência ou a emancipação humana é apenas uma possibilidade da qual dispõe os seres humanos? Quais os limites para ação dos indivíduos, de grupos de indivíduos ou das classes sociais? O destino social já está pré-determinado? Tais questões, evidentemente, são fundamentais para qualquer proposta revolucionária. Uma filosofia como a de Marx, que se pretende a filosofia e a ciência capaz de orientar a revolução, deve se pronunciar a respeito dessas questões.

Para resolver tal questão, parece conveniente perguntarmos como o próprio Marx entendia o materialismo-histórico, ou qual relação o próprio Marx via entre sua reflexão sobre a história e a filosofia da história de Hegel. No entanto, Marx jamais publicou, e na verdade sequer escreveu, uma obra explicativa do seu método materialista histórico-dialético, capaz de deixar suficientemente esclarecidas certas questões relacionadas à história e seu desenvolvimento, assim como sobre as abordagens metodológicas utilizadas por ele. Essa dificuldade

interpretativa diz respeito à “*natureza das fontes*”, como diz Croce. “A doutrina do materialismo histórico”, escreve ele, “acha-se espalhada através de uma série de escritos, redigidos no curso de meio século, a longos intervalos, nos quais essa doutrina só é mencionada casualmente ou se encontra apenas subentendida” (CROCE, 1981, p. 71).

Em um dos raros textos nos quais Marx faz menção direta à questão do “método”, o conhecido texto *O método da economia política*, que consta nos *Grundrisse*, ao debater e criticar o método utilizado pelos economistas políticos, Marx acaba por delinear brevemente uma crítica ao idealismo de Hegel. Segundo Marx, ao iniciar o estudo da economia de um país específico, “parece mais correto começar pelo que há de concreto e real nos dados; assim, pois, na economia, pela população, que é a base e sujeito de todo o ato social da produção”. No entanto, “esse método seria falso”. Marx explica que “A população é uma abstração se deixo de lado as classes que a compõem”; mas classe é “[...] uma palavra sem sentido se ignoro os elementos sobre os quais repousam”, como “o trabalho assalariado, o capital”, entre outros; e estas últimas são palavras vazias se ignoro a “troca, a divisão do trabalho, os preços”, entre outros. Essa problemática epistemológica encontra sua solução em um duplo movimento que o pensamento teórico necessita realizar. Assim, ao iniciar o estudo da economia de um país específico, se iniciássemos pela população, primeiramente teríamos de criar mentalmente “uma representação caótica do todo”, e posteriormente poderíamos analiticamente chegar “cada vez mais, a conceitos mais simples”. O método que descrevemos até aqui “constitui o caminho que foi historicamente seguido pela [...] Economia Política”, que “começam sempre pelo todo vivo: a população, a nação, o Estado, vários Estados”, etc., mas “terminam sempre por descobrir por meio da análise certo número de relações gerais abstratas que são determinantes, tais como a divisão do trabalho, o dinheiro, o valor”, etc. Para Marx, os economistas políticos acertadamente chegaram até este ponto, embora não tenham concluído a tarefa científica por não realizar o segundo movimento que o pensamento necessita realizar para reproduzir mentalmente o real, que consiste em, ao descobrir analiticamente os conceitos mais simples (no nosso exemplo: troca, preços, etc.) que compõe aquela totalidade abstrata (no nosso exemplo, a população), “voltar a fazer a viagem de modo inverso, até dar de novo com a população”, porque dessa forma a população não será uma “representação caótica de um todo”, mas sim “uma rica totalidade de determinações e relações diversas” (MARX, 2008, p. 258), de modo que o que compreendemos por população deixa de ser o que *a priori*



compreendíamos de forma abstrata e nebulosa por população para tornar-se “(...) uma concreção de pensamento” (MARX, 2008, p. 259), isto é, uma complexa totalidade devidamente preenchida pelas suas partículas concretas e pelas relações concretamente existentes entre elas. Para Marx, este “[...] último método é manifestamente o método cientificamente exato”, na medida em que “o concreto é concreto, porque é a síntese de muitas determinações, [...] unidade do diverso” (MARX, 2008, p. 258). Marx explica que “no primeiro método, a representação plena volatiliza-se na determinação abstrata; no segundo, as determinações abstratas conduzem à reprodução do concreto por meio do pensamento” (MARX, 2008, p. 259). O texto de Marx é de difícil interpretação, mas bem compreendidas as coisas, parece bastante simples a ideia de que se o que desejamos é compreender certa totalidade, devemos partir da ideia vaga que possuímos a respeito dessa totalidade, encontrar os elementos mais simples que a compõe e, posteriormente, substituir a ideia vaga que tínhamos dessa totalidade antes da análise por uma compreensão que articule os diversos elementos mais simples que a compõe e que foram descobertos durante a análise.

É importante notar que essa articulação entre os elementos mais simples que compõe a totalidade, ou o sistema, como chama Eleutério Prado, é uma noção fundamental na ciência contemporânea. Segundo Prado, “A ciência moderna [...] tendeu a desprezar qualquer noção de todo”, tendo procurado “explicar cada fenômeno por redução [...], como resultado da ação conjunta dos elementos componentes, investigados com independência uns dos outros, como se fossem unidades separadas.” Já a ciência contemporânea “[...] passou a enfrentar o desafio de compreender certos todos considerando não só os seus elementos componentes, mas também o modo como eles estão organizados e como interagem no interior dessa organização” (PRADO, 2009, p. 15). Por não realizar o segundo movimento necessário para que o pensamento seja capaz de apreender a totalidade concreta — momento no qual as relações entre os elementos mais simples da totalidade seriam capazes de revelar as contradições internas da totalidade — os economistas políticos, ainda que tenham sido capazes de descobrir os elementos mais simples que compõe a economia capitalista, não foram capazes de compreender o funcionamento complexo das totalidades das quais eles haviam partido, o que os impediu de encontrar as contradições fundamentais do modo de produção capitalista.

Deixemos os economistas políticos e voltemos a Hegel. Marx afirma que a realidade é “o verdadeiro ponto de partida” do pensamento

— visto que ela é o “ponto de partida [...] da intuição e da representação” (MARX, 2008, p. 259). O pensamento recebe seu primeiro impulso da realidade exterior, produzindo a partir desse impulso inicial uma representação abstrata do objeto/fenômeno. Apesar disso, em razão do duplo movimento que o pensamento científico necessita realizar para apreender o real, o concreto “aparece no pensamento como o processo da síntese, como resultado, não como ponto de partida” (MARX, 2008, p. 258), e somente através do método científico adequado o pensamento é capaz de substituir aquelas representações abstratas — cópias ideais malfeitas dos objetos/fenômenos reais — por verdadeiros conceitos científico-filosóficos — cópias ideais que reproduzem de forma mais adequada a realidade dos objetos/fenômenos reais. Por essa razão, “a totalidade concreta, como totalidade de pensamento, como uma concreção de pensamento, é, na realidade, um produto do pensar [...]”, um resultado da ação do pensamento. Foi por essa razão, para Marx, que “Hegel chegou à ilusão de conceber o real como resultado do pensamento que se absorve em si, procede de si, move-se por si”. Mas “o método que consiste em elevar-se do abstrato ao concreto não é senão a maneira de proceder do pensamento para se apropriar do concreto, para reproduzi-lo mentalmente como coisa concreta”, embora este não seja, “[...] de nenhum modo, o processo da gênese do próprio concreto” (MARX, 2008, p. 259). Para Marx está claro que “o objeto concreto permanece em pé antes e depois, em sua independência e fora do cérebro ao mesmo tempo, isto é, o cérebro não se comporta senão especulativamente, teoricamente.” (MARX, 2008, p. 260)

De forma sintética, podemos dizer que esta é a base da crítica que Marx dirige à metafísica hegeliana. Hegel compreende que o pensamento é o criador do real, o que difere completamente da compreensão de Marx, para o qual o real é o fundamento do pensamento, que só pode vir a modificar o real através da mediação da atividade sensível dos seres humanos. No prefácio da referida obra *Contribuição à crítica da economia política*, Marx sintetiza os resultados de sua cosmovisão materialista:

Na produção social da própria existência, os homens entram em relações determinadas, necessárias, independentes de sua vontade; essas relações de produção correspondem a um grau determinado de desenvolvimento de suas forças produtivas materiais. A totalidade dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da

sociedade, a base real sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social, política e intelectual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência. (MARX, 2008, p. 47)

Portanto, não é o pensamento que determina o real (e o próprio *ser* dos homens), mas sim o real (o ser social dos homens) que determina o pensamento humano e, dialeticamente, se autodetermina através da mediação do pensamento. Apesar dessa crítica demolidora, Lukács adverte que Marx não realizou “uma refutação completa dos resultados do método dialético”, mas sim o que ele chama de “uma crítica autêntica”, ou seja: certamente “uma anulação crítica do que é falso e distorcido”, mas também “uma captação do núcleo racional que existe mesmo nos mais desenfreados processos especulativos, uma colocação materialista sobre os pés daquelas determinações nas quais estava presente um impulso à justa consciência de conexões reais [...]” (LUKÁCS, 1978, p. 76). Assim, há dialética em Marx; mas se a dialética hegeliana se trata de uma lógica segundo a qual o automovimento do pensamento engendra o real, em Marx a dialética se define “[...] por um diálogo entre [...] a realidade bruta e a consciência” (ARON, 2005, p. 87), isto é, entre aquilo que poderíamos chamar de *existência objetiva/real e imediata das coisas* e a *consciência dos homens*, “e também um diálogo entre a consciência e a ação” (ARON, 2005, p. 87).

Assim, ao mesmo tempo em que tenha sido um dos mais severos críticos de Hegel, Marx foi profundamente influenciado pelo pensamento hegeliano. No prefácio da segunda edição alemã de *O Capital*, Marx afirma:

Critiquei o lado mistificador da dialética hegeliana a quase trinta anos, quando ela ainda estava na moda. Mas quando eu elaborava o primeiro volume de *O capital*, os enfadonhos, presunçosos e medíocres epígonos que hoje pontificam na Alemanha culta acharam-se no direito de tratar Hegel como [...] “um cachorro morto”. Por essa razão, declarei-me publicamente como discípulo daquele grande pensador e, no capítulo sobre a

teoria do valor, cheguei até a coquetear aqui e ali com seus modos peculiares de expressão. A mistificação que a dialética sofre nas mãos de Hegel não impede em absoluto que ele tenha sido o primeiro a expor, de modo amplo e consciente, suas formas gerais de movimento. Nele, ela se encontra de cabeça para baixo. É preciso desvirá-la, a fim de descobrir o cerne racional dentro do invólucro místico. (MARX, 2017, p. 91)

Vemos aí que Marx declarava-se discípulo de Hegel, tendo mesmo utilizado certas expressões peculiares ao hegelianismo, e que, ao mesmo tempo, Marx não assimilou passivamente as categorias do pensamento hegeliano. Daí derivam todas as confusões e controvérsias a respeito do materialismo histórico, que em Marx parece nascer do mais absoluto idealismo hegeliano. A respeito da relação entre a filosofia da história de Hegel com a de Marx, existem diversas questões não resolvidas, ou talvez questões mal resolvidas. Croce indaga:

Qual era a posição intelectual de Marx com referência à filosofia hegeliana da história? Em que consistia a crítica que fez a ela? [...] Será que Marx realmente pensou algum dia em substituir, como acreditam alguns, a *Ideia* hegeliana pela *Materia* ou pelo fato material? E que ligação havia na sua mente entre os conceitos *material* e *econômico*? Será também que a explicação que ele deu de sua posição frente à Hegel (“as ideias são determinadas pelos fatos e não os fatos pelas ideias”) pode ser chamada de inversão da perspectiva de Hegel, ou não será antes a inversão das propostas dos ideólogos e doutrinários? São estas algumas questões pertinentes à *história das ideias*, que algum dia serão respondidas [...]. (CROCE, 1981, p. 73-74)

No entanto, a busca pelas respostas a tais perguntas “é realmente difícil e oferece um sem-número de dificuldades”, afirma Aron, porque “o estudo científico do pensamento de Marx se apresenta sob condições singulares” e que geram duas grandes dificuldades para o intérprete do pensamento de Marx: i) “as particularidades da própria vida de Marx”, isto é, aquelas “ligadas à carreira e à personalidade de Marx”; e ii) “o destino póstumo de sua obra.”

Tratemos primeiramente das dificuldades geradas pelas particularidades da vida de Marx. O filósofo alemão não foi somente um estudioso; foi também um homem de ação “e se tornou, *a posteriori*, e provavelmente sem querer, fundador de um Estado e de uma ideologia” (ARON, 2005, p. 23). Por essa razão e também por ter Marx vivido boa parte de sua vida em profunda carência financeira, sua obra resultou muito diversa. “Marx escreveu muito, sobretudo em jornais, e textos de naturezas muito diversas, dentre os quais panfletos [...]”. Sendo assim, podemos e até mesmo devemos “questionar a importância a dar a essas diversas formas de escrito”. Questiona Aron: “Devem-se emprestar os mesmos significado e alcance a uma carta dirigida a um correspondente ou um discípulo que a um texto figurando em uma de suas obras maiores?”. A pergunta é extremamente importante na medida em que Marx “se exprimiu sobre a maior parte dos assuntos políticos, econômicos e históricos”, “como todo autor prolífero”. Esse fato gera uma dificuldade de relativa envergadura para o seu intérprete, na medida em que “com um pouco de assiduidade e argúcia, podem-se encontrar sob sua pena, sobre a maior parte dos assuntos, opiniões um tanto contraditórias.” Marx escreveu muito e por longo período de tempo, e aqueles que assim o fazem eventualmente se contradizem ou mudam de ideia a respeito de certos assuntos. Em razão disso, o intérprete de Marx fica em uma situação na qual “toda proposição de ordem geral atribuída a Marx pode ser corrigida ou refutada por alguma citação, muitas vezes desconhecida, tirada de um artigo de jornal ou de uma carta” (ARON, 2005, p. 23). Na verdade, isso aconteceu diversas vezes, tendo alguns marxistas buscado corrigir, por assim dizer, algum aspecto da interpretação do pensamento de Marx, utilizando-se para tal a apresentação de “um desses textos ainda esquecidos pela interpretação corriqueira de Marx”. (ARON, 2005, p. 23-24)

O segundo tipo de dificuldade assinalado por Aron “vem da diversidade dos períodos da vida de Marx.” Marx nasceu em Trier em 1818 e faleceu em Londres em 1883, onde vivia desde 1848 por ser expulso da Bélgica após o fracasso da revolução desse mesmo ano. Sua carreira e sua obra podem ser divididas, como fazem certos marxólogos ou marxistas, entre dois períodos principais: o da juventude e o da maturidade. O período de juventude encerra em 1848, quando o pensamento filosófico da juventude de Marx entra em contato com a economia política e é modificado profundamente. O segundo período “constitui uma unidade porque é dominado por um único livro, *O Capital*”, muito embora “de acordo com os acontecimentos e necessidades econômicas” Marx tenha “escrito uma quantidade de

textos de circunstância”. Essa divisão cronológica, que pode ser considerada por demais autoritária, é necessária aqui apenas para analisar as particularidades das obras escritas por Marx nos dois diferentes períodos, já que cada uma delas apresenta “singularidades próprias” (ARON, 2005, p. 24). A respeito das obras do período de juventude, Aron escreve o seguinte:

[...] apenas duas dentre todas foram publicadas durante a vida de Marx: *A sagrada família*, em 1845, e *Miséria da filosofia*, em 1847 [...]. Pelo menos dois artigos [...] foram publicados: um é “Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel” e o outro, um artigo sobre “a questão judaica”. Mas as duas obras que talvez sejam atualmente consideradas mais importantes desse período da juventude, o *Manuscrito econômico-filosófico*, redigida por Marx em Paris em 1844, e *A ideologia alemã*, escrita em 1846-1847, obras essenciais para a compreensão do itinerário intelectual de Marx, só foram publicadas integralmente em 1932. [...] o próprio Marx, na maturidade, as considerava indignas de publicação. O que, aliás, acrescenta uma dimensão suplementar à incerteza das interpretações. (ARON, 2005, p. 25)

De fato, Marx optou por não publicar algumas obras do período da juventude, obras que na verdade se tratavam de manuscritos escritos por um jovem Marx para esclarecer a si próprio a respeito de complexas questões filosóficas e econômicas (ARON, 2005). *A Ideologia Alemã*, por exemplo, escrita em colaboração por Marx e Engels, foi deixada “à crítica roedora dos ratos” (MARX, 2008, p. 49), como o próprio Marx escreve em 1859 no prefácio da obra *Contribuição à crítica da economia política*. Apesar disso, essas obras contêm, primeiro, um registro da evolução do pensamento do jovem Marx e, segundo, certos temas que Marx não retomará (ou retomará de maneira obscura) nas obras do período de maturidade, o que as torna relevantes para a compreensão das transformações e constituição do pensamento de Marx.

Por sua vez, as obras que são fruto do período de maturidade de Marx também possuem características que representam dificuldade para o intérprete de seu pensamento. “Marx, enquanto pesquisador, trabalhou em um único livro, desde 1849 até sua morte, em 1883. [...] diria que [...] [foi] homem de um único livro. [...]” Marx carregou, “durante toda a

vida, um livro único” e, à semelhança do período de juventude, como bem assinala o próprio Aron, um “livro inacabado” (ARON, 2005, p. 26). Em 1867, como se sabe, Marx publicou o primeiro tomo de *O Capital*. No entanto, como também se sabe, foi Engels que publicou os livros II e III, que “provém do ajustamento, ou da trituração, segundo a preferência dos críticos, dos manuscritos de Marx por Engels” (ARON, 2005, p. 27). Disso resulta que “[...] os textos mais importantes de Marx, tanto do primeiro período quanto do segundo, apresentam-se a nós em estados bem diversos de acabamento” (ARON, 2005, p. 28). Vemos, portanto, que mesmo *O Capital* oferece essa dificuldade ao intérprete, o que levou as gerações que se seguiram à Marx a interpretar a “economia de Marx” quase que exclusivamente a partir do livro I de *O Capital*. Esse livro, “qualquer que seja sua importância no conjunto, está longe de esgotar o conteúdo do que se chamaria *Crítica da economia política*”, já que *O Capital* possui verdadeira organicidade somente na sua totalidade. Só que, como vimos, nos livros II e III “temos ajustamentos de manuscritos inacabados”, realizados por Engels. Aron é categórico:

Em casos assim, o intérprete não tem como não assumir riscos. Isso significa que, para interpretar os livros II e III de *O Capital*, é preciso escolher entre muitos textos e, com toda boa vontade possível, tornar sua interpretação dependente do que se considerou o centro vivo do pensamento econômico de Marx. Em outros termos, a questão de fundo que coloquei — o que resta de filosofia em *O Capital* ou, ainda, até que ponto o Marx de 1867 era ainda o filósofo de 1844 — terá resposta em uma interpretação, inevitavelmente meio arbitrária, dos dois tipos de manuscritos inacabados: os inacabados de 1844 e os inacabados da maturidade. (ARON, 2005, p. 28-29)

A insistência de Raymond Aron é fundamental para qualquer intérprete do pensamento de Marx dado seu caráter elucidativo: todos os intérpretes devem estar plenamente conscientes de que não há “uma obra filosófica integral refletindo o pensamento do jovem Marx, como também não há livro acabado, a *Crítica da economia política*, que seja o coroamento e o testamento dos 30 anos de pesquisas econômicas” (ARON, 2005, p. 29). Marx dedicou grande parte de sua vida à confecção d’*O Capital*, mas “viveu em condições materiais muito

díficeis” (veio inclusive a perder alguns filhos em razão do estado de mais absoluto pauperismo em que viveu a família Marx em certo período) “e essas dificuldades materiais, acrescentadas às dificuldades intrínsecas da própria natureza de suas pesquisas, explicam não termos um texto [...] em que nos possamos fiar piamente ou do qual possamos dizer: ‘É neste que devemos nos basear’” (ARON, 2005, p. 29).

Vemos, portanto, que podem-se encontrar afirmações discordantes de Marx sobre certos temas. Para Croce, o filósofo alemão era “adepto de uma espécie de *lógica concreta*”, e por essa razão seus intérpretes devem problematizar a relevância a ser dada na interpretação às expressões do autor. “Marx”, escreve ele, “tinha uma espécie de repugnância por especulações de interesse puramente acadêmico.” “Ansioso por conhecimento de *coisas*” concretas, “dava pouco valor a discussões de *conceitos e formas de conceitos*”. Por essa razão, aqui e ali o texto do autor apresenta o que Croce chamou de “exagero dos seus próprios conceitos”; e aí reside o que representa a maior dificuldade para qualquer intérprete de seu pensamento, já que “verificamos nele uma curiosa oposição entre declarações que, interpretadas estritamente, são erradas, e no entanto nos parecem, e de fato estão, plenamente carregadas de verdade” (CROCE, 1981, p. 72). No entanto, essa oposição entre declarações que se pode constatar no escritos de Marx e que Croce atribui à falta de desejo de Marx pela elaboração textual filosoficamente exata, para nós demonstra exatamente o oposto. Marx não possuía apenas um método de pesquisa, mas também um método de exposição. Marx sempre foi um perfeccionista, e a ânsia por dar à obra *O Capital* uma exposição perfeita acompanhou Marx por muitos anos, conforme se pode verificar na obra *Gênese e estrutura de O Capital de Karl Marx*, de Roman Rosdolsky. Para nós, essa oposição entre declarações não possui origem no desleixo de Marx, mas sim no aspecto que mais gera dificuldades ao intérprete e que Aron e Croce não discutem: o papel que o pensamento teórico desempenha para Marx.

Por se tratar Marx de um materialista, portanto de um filósofo que nega qualquer hipótese ou possibilidade metafísica, para ele nada é; todas as coisas são *processos*. Para Marx, todo o existente só pode ser compreendido através da compreensão do seu *dever*, do seu *vir-a-ser*. Assim, definir uma árvore como “um ser vivo à base de carbono que possui raízes, caule, folhas, realiza fotossíntese, etc.”, seria uma definição metafísica. Para falar filosoficamente de forma rigorosa a partir da cosmovisão materialista, *toda definição é sempre metafísica*, porque *uma definição não faz referência à processos, mas sim somente a formas específicas de manifestação das coisas existentes em*



*determinado momento do tempo.* Para a cosmovisão materialista da existência, uma árvore é uma árvore desde o seu nascimento, ainda em estágio de semente ou de broto, e permanece sendo árvore durante o período de seu crescimento e durante a fase adulta de sua vida, até o momento de sua morte.

O pensamento de Marx, por se propor analisar coisas e fenômenos concretos, objetivos, reais, a partir da cosmovisão materialista da existência, não pode produzir *definições*: deve, isto sim, analisar o *ser* em suas *formas múltiplas*, quer dizer, em seus *diferentes momentos*, elucidando através de análise descritiva as diferentes determinações que este ser possui em cada um de seus diferentes momentos, encontrando assim as contradições que cada momento estabelece com os outros momentos. É por essa razão que para Marx o trabalho do filósofo não é o de conceituar e relacionar conceitos. Para Marx, como vimos, *o ser humano cria cópias ideais dos fenômenos em sua mente*, que podemos chamar de *representações*. O papel do filósofo, do cientista e da teoria, para Marx consiste em *saturar de determinações essas representações dos fenômenos*. Saturadas de determinações, as representações — cópias ideais nebulosas e vagas de fenômenos concretos — transformam-se em *conceitos* — cópias ideais mais bem acabadas, que se assemelham muito mais ao fenômeno, embora se trate sempre de uma aproximação. A teoria, em Marx, tem a função de aproximar *o que o homem pensa das coisas* do que *as coisas realmente são*, embora a “verdade absoluta” não possa jamais ser alcançada. O pensamento dialético deve partir do abstrato pensado (representações) para buscar nas formas fenomênicas do fenômeno concreto (fenômeno real) o máximo possível de determinações (características fenomênicas), saturando-se de aspectos os mais diversos da realidade objetiva do fenômeno. Procedendo assim, o pensamento dialético poderá dar um passo adiante, o passo definitivo, que é o de articular tudo quanto é diverso ou, o que vem a ser o mesmo, o de encontrar as determinações que se repetem em cada uma das diferentes formas (ou diferentes momentos) do mesmo fenômeno. Terá, assim, encontrado a essência do fenômeno — ou o *locus da continuidade*, para usar uma expressão de Lukács —, que só pode ser encontrado na *relação* entre as formas fenomênicas dos fenômenos — no *locus da transformação*, novamente lembrando Lukács. É por essa razão que um mesmo fenômeno surge, no texto de Marx, *aparentemente conceituado de diversas maneiras diferentes*, muitas delas mesmo paradoxais. É assim que o capital, por exemplo, aqui aparece como mercadoria e lá como dinheiro. Isso ocorre porque o capital, por ser um *sujeito-processo*, possui formas

fenomênicas variadas pelas quais se manifesta no mundo concreto. O intérprete de um pensamento que compreende, primeiro, *o fenômeno concreto como um devir, um ser em transformação, um processo*, e segundo, *a teoria como a atividade mental que busca saturar as representações mentais de determinações dos fenômenos concretos* — movimento responsável pela transformação das representações em conceitos — *não pode dar-se ao luxo de escolher uma afirmação do texto marxiano para atribuir-lhe a importância de uma verdadeira conceituação de determinado fenômeno*. Em síntese, o que estamos dizendo é o seguinte: um dialético competente deve saber que, apesar do tempo do verbo “ser” (conjugado no presente), a *cópula* de certas frases do texto de Marx *não expressa uma definição* máxima, diferentemente do que ocorre no texto de outros autores. É verdade que o texto de Marx se vale sim de algumas definições, mas elas são sempre antes de tudo *definições meramente provisórias*, ou, ainda, descrições de um momento específico do processo, que jamais esgota a totalidade do processo em questão. Assim, uma única frase do texto não pode ser tomada levemente como a expressão de um conceito somente em razão da presença do verbo *ser* no presente (“é”) entre o sujeito e o predicado. *Em razão do pressuposto ontológico, que é a fluidez dos fenômenos, a transitoriedade dos conceitos é pressuposto epistemológico do discurso marxiano*.

Razões à parte, é fato que se podem encontrar em Marx oposições entre afirmações. Vejamos brevemente alguns exemplos sobre a questão da existência ou não de uma teleologia histórica em Marx. Nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, de 1844, Marx afirma que “Ele [o comunismo] é o enigma da história resolvido e sabe-se como essa solução.” (MARX, 2015, p. 345) Se fôssemos responder à questão “*era Marx um teleologista?*” a partir somente desse extrato dos Manuscritos, certamente seríamos compelidos a concluir que há teleologia da história no pensamento de Marx. Nessa passagem, o determinismo e a conjugação do verbo ser no tempo presente (é) não deixam margem de dúvida: a finalidade da história é o comunismo, que é sua “solução”, isto é, *finalidade que o resolve*. Em outro trecho, dessa vez do capítulo XXIV de O Capital, Marx afirma que

Soa a hora derradeira da propriedade privada capitalista, e os expropriadores são expropriados. [...] a propriedade privada capitalista, é a primeira negação da propriedade privada individual, fundada no trabalho próprio. Todavia, a produção capitalista produz, **com a mesma necessidade de**

**um processo natural**, sua própria negação. **É a negação da negação.** (MARX, 2017, p. 832) [grifo nosso]

Novamente, se fôssemos responder à questão “*era Marx um teleologista?*” a partir somente desse extrato do capítulo XXIV d’*O Capital*, certamente seríamos compelidos a concluir que há teleologia da história no pensamento de Marx. Nessa passagem, o determinismo, a certeza e a força da afirmação de Marx de que o capitalismo gera a sua própria negação (substituição por outro modo de produção) não deixam margem de dúvida: o capitalismo certamente virá a deixar de existir. O trecho destacado por nós, “com a mesma necessidade de um processo natural”, explicita o caráter fatal, necessário, incontornável, da derrocada capitalista. Além disso, a expressão hegeliana “negação da negação” nos leva a interpretar que em Marx os diferentes modos de produção aparecem sucessivamente na história, de maneira *etapista*, e que no interior de cada um dos modos de produção são criadas as condições para a sua derrocada e o surgimento de outro modo de produção. Além disso tudo, cada modo de produção posterior é superior ao modo de produção anterior, e isso ocorre por *necessidade* (não poderia ocorrer de maneira diferente) e é *bom que assim aconteça*, já que o fim do capitalismo levaria ao fim à exploração do homem pelo homem (a negação da propriedade individual baseada no trabalho próprio) própria da propriedade privada capitalista. Sendo assim, este trecho, analisado isoladamente, só poderia nos levar à conclusão de que há em Marx teleologia da história.

No entanto, em *A Ideologia Alemã*, obra fruto da colaboração intelectual entre Marx e Engels, afirma-se:

A história nada mais é do que o suceder-se de gerações distintas, em que cada uma delas explora os materiais, os capitais e as forças de produção a ela transmitidas pelas gerações anteriores; portanto, por um lado ela continua a atividade anterior sob condições totalmente alteradas e, por outro, modifica com uma atividade completamente diferente as antigas condições, o que então pode ser especulativamente distorcido, ao converter-se a história posterior na finalidade da anterior, por exemplo, quando se atribui à descoberta da América a finalidade de facilitar a irrupção da Revolução Francesa, com o que a história ganha finalidades à parte e torna-se uma

“pessoa ao lado de outras pessoas” [...] enquanto o que se designa com as palavras “destinação”, “finalidade”, “núcleo”, “ideia” da história anterior não é nada além de uma abstração da história posterior, uma abstração da influência ativa que a história anterior exerce sobre a posterior. (MARX; ENGELS, 2007, p. 40)

Se fôssemos responder à questão “*era Marx um teleologista?*” a partir somente desse extrato de *A Ideologia Alemã*, certamente seríamos compelidos a concluir que não há teleologia da história no pensamento de Marx. Vemos aí que para Marx a história não é mais do que “o suceder-se de gerações distintas”. O fato de que cada geração parta das condições concretas de existência construídas pelas gerações anteriores e às modifique, ampliando as forças produtivas da humanidade e logrando obter melhores condições de existência do que aquelas que as gerações anteriores puderam obter, pode levar-nos a pensar de forma especulativa e distorcida, à maneira de Hegel, que o objetivo e a finalidade de cada época anterior seja atingir maior maturação na sua época posterior. Neste trecho, encontramos um Marx contrário ao etapismo e à ideia de finalidade histórica. Aqui, exatamente ao contrário de Hegel, a história é mero nexos temporal entre os acontecimentos.

Vejamos agora outro trecho, desta vez extraído da primeira parte da obra *A sagrada família*, de 1844, também fruto da colaboração intelectual entre Engels e Marx. Lá, escreve-se que

A história nada faz, “não possui riqueza imensa”, “não trava combates”! Mas sim o homem, o homem real e vivo que faz e possui tudo isso e trava combates; não é, estejam certos, a história que se utiliza do homem como um meio para se realizar — como se ela fosse um personagem particular — e as suas próprias metas; ela é apenas a atividade do homem que prossegue com seus objetivos. (ARON, 2005, p. 212-213, apud MARX, 1844, p. 165)

“*Era Marx um teleologista?*” Vemos aí que o homem não é um simples objeto utilizado pela história-sujeito para realizar suas próprias “metas”, isto é, fins e fim. Na verdade, ocorre o contrário: são os homens que, perseguindo seus próprios objetivos, criam a história. A história é produto da ação dos homens, de sua práxis. Vemos aí um Marx completamente contrário à ideia de uma história enquanto sujeito,

capaz de determinar os rumos de si própria, impor sua vontade aos seres humanos, seguir suas próprias tendências e caminhar passo a passo para a realização de sua própria meta. Aqui, não somente não há teleologia; Marx é o seu mais severo crítico.

Vemos que, de fato, Marx se pronuncia a respeito da relação entre o movimento histórico e a ação humana, mas aparentemente de forma paradoxal e, à primeira impressão, de forma incoerente. Isso explica porque diferentes pensadores marxistas, mesmo que nos limitemos aos mais conhecidos entre eles, produziram interpretações discordantes. Citemos, brevemente, três deles: Aron, Gramsci e Thompson. E. P. Thompson, na obra *A miséria da teoria*, confirma a existência de “historicismos” no interior do marxismo: “Não pretendo negar que os séculos XIX e XX criaram autênticos e por vezes monstruosos ‘historicismos’ (noções evolucionárias, teleológicas e essencialistas da automotivação da ‘história’)”. Ele segue, afirmando que também não nega “que esse mesmo historicismo impregnou certa parte da tradição marxista, com a noção de uma sucessão programada de ‘fases’ históricas impulsionadas rumo a um fim predeterminado pela luta de classes”. Ainda que esses historicismos tenham merecido a “severa censura” da crítica, Thompson condena os ataques da maior parte dos críticos porque entende que eles, ao invés de criticarem o historicismo de determinado autor, criticaram todo o materialismo histórico, julgando que o historicismo de um autor demonstrava o historicismo do próprio método “sem uma investigação escrupulosa da sua prática” (THOMPSON, 1981, p. 29). Para ele, portanto, o historicismo não está presente no método criado por Marx, mas sim nos escritos de certos autores da tradição marxista que se seguiram a ele. Por outro lado, Gramsci, no décimo primeiro manuscrito dos Cadernos e Cartas do Cárcere, afirma que a “concepção fatalista da filosofia da práxis” teve “utilidade [...] para certo período histórico”. Por essa razão, “pode-se fazer o seu elogio fúnebre”, portanto “sustentando a necessidade de sepultá-la”, ainda que “com todas as honras cabíveis” (MONASTA, 2010, p. 91). Vê-se aí que para Gramsci há teleologia em Marx, e esse fatalismo cumpriu mesmo uma função social e histórica, mas que já era tempo de deixá-lo de lado. Por fim, para Aron, “[Marx] [...] nunca negou que o desenvolvimento das sociedades modernas [...] devia e podia se diversificar de sociedade para sociedade em consequência de múltiplos fatores.” Por essa razão, para ele, “está fora de cogitação [...] atribuir ao modelo de desenvolvimento tirado do exemplo inglês que se encontra em *O Capital* uma significação exemplar do pensamento de Marx” (ARON, 2005, p. 557-558). Mas

este é o autor que, na mesma obra, afirma que a “explicação do modo de funcionamento da economia capitalista” (ARON, 2005, p. 27) era para Marx, ao mesmo tempo, “uma análise [...] do desenvolvimento necessário da economia capitalista em direção à catástrofe final” (ARON, 2005, p. 28). A questão é de tal maneira complexa que é provável que ele não tenha conseguido esclarecer-se o suficiente sobre a questão para tomar uma posição.

Em razão disso tudo, até pouco tempo acreditávamos, como Aron, que “ao redor desse tema se cristalizam [...] todos os paradoxos, [...] [e] todas as dificuldades de uma filosofia da história que, ao mesmo tempo, anunciam um devir necessário e incita à ação revolucionária.” No entanto, este não é o caso. De fato, hoje encontramos-nos plenamente convencidos de que a correta compreensão da *ontologia do ser social* de Marx permite não apenas resolver impasses teóricos tais como este, mas também demonstrar que não há razão de ser neste debate. Para Marx, o primeiro ato histórico da história humana foi a criação de um instrumento de trabalho, que inicialmente fora apenas separado do restante da natureza e tomado pelo ser humano com pretensões finalísticas. A partir deste momento, o ser humano se descola da existência puramente biológica, inaugurando uma nova esfera ontológica da existência, a social, que possui uma história própria. Desde o princípio, a história surge como *resultado* da ação dos seres humanos, e ela não é mais do que a síntese dos diversos acontecimentos humanos transcorridos ao longo do tempo. Ontologicamente, não faz sentido perguntar sobre teleologia da história em Marx.

Ao mesmo tempo em que entrávamos em contato com a ideia de uma ontologia do ser social em Marx, levados a tal interesse pela possibilidade que vislumbrávamos de ver resolvidas de uma vez por todas nossas dúvidas a respeito do suposto determinismo econômico de Marx, da suposta teleologia da história em Marx, dos supostos resquícios de metafísica hegeliana na dialética de Marx etc., entramos em contato com o pensamento e Álvaro Vieira Pinto.

Tendo nascido em 1909, Álvaro Vieira Pinto se formou em medicina pela Faculdade Nacional de Medicina em 1932. Posteriormente, estudou matemática, física, e enfim filosofia, defendendo uma tese de doutorado sobre a cosmologia em Platão em 1949. Em 1955, juntou-se ao Instituto Superior de Estudos Brasileiros – ISEB, órgão destinado a realizar pesquisas e divulgar as ciências sociais no Brasil, assumindo o cargo de chefe do departamento de filosofia. Por sua defesa das ideias desenvolvimentistas e pelo apoio às reformas de base propostas por João Goulart, em 1964, após o Golpe Militar, o ISEB

viria a ser dissolvido. Tendo seus direitos políticos e liberdade de cátedra cassados pelo AI-1, Vieira Pinto exilou-se na Iugoslávia entre 1964 e 1965, no Chile entre 1965 e 1968, mas voltou ao Brasil, em uma espécie de acordo com o regime ditatorial, pouco antes da edição do terrível AI-5. Desde então, viveu recluso, em uma espécie de prisão domiciliar. Durante a década de 1970, trabalhou como tradutor de obras diversas para a Editora Vozes, que assinava com diferentes pseudônimos a fim de não chamar atenção e despertar a ira dos militares. Após ser perseguido e ter seus direitos políticos cassados por boa parte de sua vida pela Ditadura Militar, faleceu pouco tempo após a redemocratização do país, em 1987. Publicou obras importantes como *Ideologia e Desenvolvimento Nacional* (1956), *Consciência e Realidade Nacional* (1960), *Porque os ricos não fazem greve* (1962), *A questão da universidade* (1962) e *Ciência e Existência* (1969). Mas, em razão da cassação dos direitos de Vieira Pinto pela Ditadura Militar, o filósofo brasileiro teve sua obra esquecida. Ressurgido já muito tardiamente e de forma ainda muito incipiente o interesse por sua obra, principalmente em razão de sua relação com Paulo Freire, postumamente foram publicadas outras duas de suas grandes obras: *O conceito de tecnologia* (2005) e *A sociologia dos países subdesenvolvidos* (2008).

Tendo sido Vieira Pinto um intelectual destacadíssimo, tradutor de diversas línguas e intelectual de ampla formação, sua obra resultou muito complexa. Comparecem, à filosofia de Vieira Pinto, categorias existencialistas, como a amanualidade, de Heidegger, categorias hegelianas, como a negação da negação e a dialética senhor-escravo, e categorias marxianas, como forças produtivas, alienação, classes sociais antagônicas etc., entre outros autores/ideias. Sendo ainda incipientes os estudos sobre o pensamento de Álvaro Vieira Pinto, atualmente encontramos poucos intérpretes de seu pensamento. Os mais conhecidos são certamente Norma Côrtes, Marcos Cezar de Freitas, Jorge Roux e José Ernesto de Faveri, este último o responsável inclusive por descobrir os manuscritos de *A sociologia dos países subdesenvolvidos* e de trazê-los a público. Pela complexidade do pensamento e pela vasta quantidade de referências que se podem perceber indiretamente em suas obras, surgiu naturalmente o debate a respeito de quais seriam as maiores influências intelectuais de Álvaro Vieira Pinto. Alguns, por exemplo, o consideram um existencialista. Mas, ao entrar em contato com suas obras, nos surpreendemos com a proximidade de algumas de suas ideias com as de Marx, como aquelas que dizem respeito ao papel da atividade sensível, em geral, e mais especificamente da práxis de trabalho, na constituição da consciência e da sociabilidade humana em geral. São

muitas as críticas do filósofo brasileiro à metafísica e ao idealismo. Vieira Pinto dá prioridade à matéria em relação à consciência, mas sem retornar ao materialismo vulgar, oferecendo não explicações meramente naturalistas, mas sim sempre ressaltando a historicidade da sociabilidade humana e os aspectos que distinguem o tipo de ser humano dos tipos de seres menos complexos, inorgânico e orgânico, com grande ênfase à distinção da sociabilidade humana ao tipo de existência meramente gregário de certos animais — portanto, abrindo mão de explicações idealistas, que privilegiam a consciência e atribuem à ela a criação da realidade objetiva, mas ao mesmo tempo indo além da proposta naturalista de Aristóteles do homem como animal político (gregário). E, se para Vieira Pinto existem diferenças “existenciais” entre seres que são, em última análise, distintos “existencialmente”, se Vieira Pinto considera sempre adequado fundamentar seu pensamento nas distinções que existem entre as características gerais do ser humano em relação às características gerais do ser orgânico em geral, parece-nos que há em seu pensamento, mesmo que de forma implícita, no mínimo alguns elementos centrais de uma ontologia do ser social. Mas os intérpretes do pensamento de Vieira Pinto, assim como os intérpretes de Marx (feita a exceção à Lukács), não haviam até então se dado conta desta implícita ontologia do ser social, que funda sobre uma sólida base materialista histórica-dialética todo pensamento de Álvaro Vieira Pinto. Ou seja: para nós, Álvaro Vieira Pinto seria, então, um marxista; ou, se não se quiser arriscar tanto na avaliação, Vieira Pinto seria um pensador muito original, capaz de combinar filosofias das mais diversas para pensar o Brasil a partir de sua própria cabeça (para parafrasear a famosa frase de Celso Furtado), mas que certamente fundava seu pensamento sobre uma ontologia do ser social marxiana e elaborava epistemologicamente seu pensamento através do materialismo histórico-dialético. Se pudéssemos demonstrá-lo, daríamos uma grande contribuição à compreensão e divulgação do pensamento de Álvaro Vieira Pinto, e poderíamos ainda avançar em nossa aproximação ao tema da ontologia do ser social. Assim nasceu nossa proposta de investigação, aqui apresentada ao público como trabalho monográfico.

Em razão disso tudo que acima expusemos, o tema da presente dissertação é *o trabalho como fundamento da consciência e da sociabilidade em Karl Marx e Álvaro Vieira Pinto*. A pergunta de pesquisa, que buscaremos aqui responder, é a seguinte: *Qual a função desempenhada pelo trabalho na constituição da consciência e da sociabilidade no pensamento de Karl Marx e de Álvaro Vieira Pinto?* Nosso objetivo geral é *investigar qual é a função desempenhada pelo*



*trabalho na constituição da consciência e da sociabilidade no pensamento de Karl Marx e de Álvaro Vieira Pinto.* E nosso objetivo específico, único, é *tornar explícita a função desempenhada pelo trabalho na constituição da consciência e da sociabilidade no pensamento Karl Marx e de Álvaro Vieira Pinto.*

Para realizar tal tarefa, utilizaremos o método, se assim se quiser chamar, de “eliminação parcial de algumas características das coisas e conservação de outras” (PINTO, 2005, p. 57), para utilizar uma expressão de Vieira Pinto, ou talvez o *processo mental da abstração*, termo e método frequentemente utilizado por Marx, principalmente em *O Capital*. Esse procedimento será necessário, como veremos, para, abrindo mão das determinações formais dos fenômenos aqui analisados, isto é, fazendo abstração das determinações formais, descobrir as determinações que ainda permanecem, alcançando, portanto, as determinações essenciais dos fenômenos. Cabe sempre enfatizar que se assim se procede não é porque as determinações essenciais dos fenômenos sejam a-históricas ou porque elas independam das formas fenomênicas de manifestação desses fenômenos e sejam independentes da história, mas sim porque essas determinações, *por serem totalmente dependentes de cada uma e de todas as diferentes épocas históricas, são comuns* a todas as épocas históricas. A essência, portanto, é *locus de continuidade* — novamente fazendo alusão à expressão de Lukács —, é o conjunto de determinações que permanece de uma época para outra, embora as formas fenomênicas se revolucionem por completo. Discutir as determinações essenciais do ser humano é necessário para responder nossa pergunta de pesquisa porque *não* se está aqui pretendendo explicar, por exemplo, o trabalho assalariado — que aparece não como trabalho útil, mas como trabalho abstrato, produtor de valor e de mercadorias — enquanto fundamento da consciência e da sociabilidade burguesa. Aqui, buscamos discutir o papel do trabalho como fundamento da consciência e da sociabilidade “independentemente” de qualquer formação social. Este expediente não se configura em um expediente a-histórico ou metafísico na medida em que somente se pode falar que o trabalho enquanto fundamento da consciência e da sociabilidade independe de determinadas formas sociais de manifestação desse fenômeno na medida em que tal fenômeno se manifesta em todas as diferentes formações sociais, sendo comum a todas elas.

Buscaremos tais determinações essenciais nas obras de Karl Marx e Álvaro Vieira Pinto em que, a nosso ver, pode-se encontra-las de forma mais evidente. Tais obras são as seguintes: de Karl Marx, *O Capital* (livros 1 e 3), *Cadernos de Paris*, *Manuscritos Econômico-*

*Filosóficos, A ideologia alemã e Grundrisse* — obras que utilizamos de forma mais ampla —, *Contribuição à crítica da economia política, O 18 de brumário de Luís Bonaparte* e *Crítica da filosofia do direito de Hegel* — obras que utilizamos de forma bastante restrita, nos limitando a poucas passagens; de Álvaro Vieira Pinto, *Consciência e Realidade Nacional* (volumes I e II), *Porque os ricos não fazem greve, O conceito de tecnologia* (volume I) e *A sociologia dos países subdesenvolvidos*.

Compreendemos o ser humano como um ser que, antes de tudo, é um animal, mas que é dotado da capacidade privativa de organizar-se em sociedade para transformar a natureza de forma consciente para torna-la mais adequada à satisfação das suas necessidades específicas. Desde o princípio de nosso texto, é o próprio ser humano, assim compreendido e como um todo, que comparece. A primeira frase do texto será “O ser humano é, antes de tudo, um animal”, porque *o ser humano é o ponto de partida da reflexão teórica*. Ele é apresentado de forma muito abstrata em princípio, mas vai recebendo determinações essenciais adicionais ao longo de todo o trabalho monográfico, de modo que ao final devemos retornar ao nosso ponto de partida. No entanto, para responder nossa pergunta de pesquisa, devemos tratar separadamente as categorias trabalho, consciência e sociabilidade, como capítulos separados, e nesta ordem, de modo a apresentar o trabalho como fundamento da consciência e da sociabilidade. Por essa razão, no primeiro capítulo, ao tratar sobre o trabalho, não faremos referência à consciência ou à sociabilidade, que serão tratadas em seus capítulos específicos. No entanto, e isso precisa ficar claro ao leitor, não é possível a nenhum indivíduo humano de fato trabalhar se este não possuir consciência e não se relacionar socialmente com seus semelhantes. Assim, embora no primeiro capítulo não se faça referência à consciência ou à sociabilidade, elas estão desde o princípio pressupostas, de modo que assim se pode falar de indivíduos que transformam a natureza com pretensões finalísticas e teleológicas. Portanto, a abstração que se realiza no primeiro capítulo é a seguinte: para compreender a totalidade que é a essência do ser humano, deixaremos momentaneamente de lado as considerações que poderíamos realizar sobre a consciência e a sociabilidade para nos focarmos nas considerações necessárias sobre o trabalho. No entanto, como já dissemos, desde o princípio, as categorias consciência e sociabilidade e o próprio ser humano em sua totalidade está presente de maneira pressuposta. No segundo capítulo, através do mesmo procedimento metodológico, ao tratar sobre a consciência, não faremos referência à sociabilidade, mas ao tratar a respeito da consciência poderemos já

articulá-la à categoria trabalho. Procedendo assim, damos atenção também às mediações existentes entre trabalho e consciência. No terceiro e último capítulo, que trata sobre a sociabilidade, trabalho e consciência não precisarão ser pressupostas, de modo que poderemos expor o que Marx e Vieira Pinto pensam a respeito da sociabilidade ao mesmo tempo em que relacionamos as três categorias entre si, mostrando as mediações entre elas existentes para, por fim, descobrir o trabalho como fundamento das outras duas categorias. Como, para o materialismo histórico-dialético, uma partícula de qualquer todo só pode ser compreendida a partir das suas determinações próprias e da sua relação com as determinações próprias das outras partículas que compõem o todo, em razão de nosso *modus operandi*, apesar de no primeiro capítulo nos limitarmos a analisar a categoria trabalho, apenas ao final do terceiro capítulo todo o conjunto de determinações humanas essenciais que é necessário a explicar o trabalho estará presente, de modo que ele se converterá em *produção*. Por essa razão, conforme avançamos em nossa análise sobre a consciência e sobre a sociabilidade, a própria análise do trabalho ganha novos elementos que o constituem. Da mesma forma, no segundo capítulo, a própria análise da consciência é articulada com o debate sobre o trabalho realizado no primeiro capítulo, mas conforme avançamos, no terceiro capítulo, em nossa análise sobre a sociabilidade, a própria análise da consciência ganha novos elementos que a constituem, de modo que aquilo que é apresentado como reflexo ideal da natureza externa no segundo capítulo é apresentado como reflexo ideal da realidade social. Assim, no capítulo sobre a sociabilidade, as determinações complementares e as mediações existentes entre as três categorias devem vir a pleno ao texto, não mais de forma pressuposta, mas de forma explícita. Ao final deste percurso, ao voltarmos a nosso ponto de partida, i. é., o ser humano, chegaremos a compreendê-lo como síntese de suas múltiplas determinações, razão pela qual cada indivíduo humano se revelará, ao final de nossa análise, como uma partícula genérica de um ser que se organiza de forma social para conscientemente transformar a natureza para nela subsistir. Todo este procedimento é completamente compatível com o materialismo histórico dialético de Marx e, esperamos que fique claro, também com o de Vieira Pinto, inclusive porque este se trata do único modo possível ao ser humano de esclarecer-se sobre os fenômenos concretos, bastando que sejamos capazes de realiza-lo de forma consciente e sem distorções especulativas.

Apenas mais uma consideração, certamente teórica, mas também estilística: optamos por utilizar um grande número de citações de ambos

os autores ao longo de todo o trabalho monográfico. Apesar de aparentemente sobrecarregar o texto, como se trata de um tema, como vimos, controverso, optamos por sempre citar as palavras dos próprios autores ao invés de simplesmente correr livremente com nossa análise de suas filosofias. Apesar de eventual débito estilístico, acreditamos que proceder assim é fundamental para que o leitor possa confrontar, a cada novo passo da análise, a interpretação que fazemos com os textos da lavra dos próprios filósofos analisados. E, apesar do débito estilístico, buscamos sempre tornar a leitura o mais fluida possível. Além disso, esperamos que o leitor compreenda que esta se trata, antes de tudo, da nossa própria interpretação dessas filosofias, já que todas as citações se encontram totalmente dispersas ao longo de obras diversas dos dois filósofos, e que todo ordenamento e análise das referidas citações na estrutura aqui proposta por nós já é, por si só, o resultado de nossa interpretação pessoal.

Vamos, então, à tarefa.

## 2 - O SER HUMANO COMO UM ANIMAL QUE CARECE E TRABALHA

O ser humano é, antes de tudo, um animal. “Que a vida física [...] do homem esteja em conexão com a natureza”, afirma Marx, “não tem outro sentido senão que a natureza está em conexão com ela própria, pois o homem é uma parte da natureza.” (MARX, 2015, p. 311) E, como todo animal, o ser humano é um *ser que carece*. Afirmar que ele assim o seja significa dizer que ele carece de coisas externas a ele, distintas dele, já que obviamente seria insensato pensar que o objeto de seu carecimento fosse ele próprio. Afirmar que ele assim o seja significa dizer, portanto, que ele não se basta a si próprio, que a necessidade é parte de seu próprio ser e que sua subsistência não está garantida desde logo e para sempre.

Este traço ontológico mais geral e abstrato é compartilhado pelo ser humano com todos os outros entes viventes, sejam eles outros animais ou mesmo plantas. “Tanto entre os homens quanto entre os animais”, afirma Marx, “a vida genérica” “fisicamente consiste primeiro em que o homem (tal como o animal) vive da natureza inorgânica” (MARX, 2015, p. 310). Todos os seres vivos necessitam retirar do ambiente certos elementos engendrados pela natureza que são necessários à reprodução da sua própria vida, e, por ser um animal, o ser humano não faz exceção: “a natureza é o seu corpo, com o qual ele tem de permanecer em constante processo para não morrer.” (MARX, 2015, p. 311)

“O primeiro pressuposto de toda a história humana”, afirma Marx, é “a existência de indivíduos humanos vivos”. E o ser humano não vive abstratamente, fantasmagoricamente, flutuando como uma consciência sobre o mundo. Se o ser humano vive, “o primeiro fato a constatar é [...] a organização corporal desses indivíduos e [...] sua relação dada com o restante da natureza” (MARX e ENGELS, 2007, p. 87). É por essa razão que, para compreender a humanidade e sua história, “[...] devemos começar por constatar o primeiro pressuposto de toda existência humana e também, portanto, de toda a história, a saber, o pressuposto de que os homens têm de estar em condições de viver para poder ‘fazer história’” (MARX e ENGELS, 2007, p. 32-33), e que “para viver”, prossegue Marx, “precisa-se, antes de tudo, de comida, bebida, moradia, vestimenta e algumas coisas mais.” (MARX e ENGELS, 2007, p. 32-33) Em uma concepção materialista da humanidade e de sua história, não se pode começar pela negação da natureza, porque o ser humano é, em primeiro lugar, uma parte da natureza e, em segundo

lugar, porque sua condição natural lhe obriga a permanecer em conexão com a natureza para se manter vivo.

Mas Marx não trata o ser humano como se sua existência se limitasse ao tipo biológico de existência, como se o ser humano, em sua totalidade, fosse idêntico aos outros seres vivos. Esta não é a realidade humana. O fato de o ser humano *carecer* de objetos naturais externos significa apenas que ele está *fisicamente* em situação análoga ou paralela à dos outros seres vivos, mas não que é idêntico a eles em sua totalidade, porque a sua “natureza interna” difere da natureza dos outros seres vivos. O tipo especificamente humano de existência se difere do tipo de existência dos outros seres vivos em muitas características típicas, como a consciência humana e irracionalidade animal, para citar apenas uma delas. No entanto, para Marx, por mais que seja possível, como se fez ao longo da história da filosofia, “distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião ou pelo que se queira”, os seres humanos *objetivamente* “começam a se distinguir dos animais tão logo começam a produzir seus meios de vida [...]” (MARX e ENGELS, 2007, p. 87) Investigar o modo através do qual o ser humano produz seus meios de vida, portanto, é investigar como o ser humano se diferencia dos demais seres vivos. É por essa razão que as categorias *trabalho e produção*, que dizem respeito ao modo através do qual o ser humano realiza a sua atividade vital, possuem a mais alta relevância filosófica.

Marx pondera que “[...] o animal também produz. Constrói para-si um ninho, habitações, como as abelhas, castores, formigas etc.” No entanto, as características deste “produzir” animal diferem completamente do tipo de produção humana. Um animal “produz apenas o que necessita imediatamente para-si ou para a sua cria; produz unilateralmente [...]; produz apenas sob a dominação da necessidade física imediata [...]; produz-se apenas a si próprio [...]; o seu produto pertence imediatamente ao seu corpo físico [...]” (MARX, 2015, p. 312-313) Nenhum animal, à exceção do ser humano, se confronta com a natureza como uma força livre. A atividade animal é determinada pela própria natureza interna do animal, que determina os objetos externos engendrados pela natureza que são capazes de satisfazer as necessidades animais. Se o animal os encontra, ele pode então satisfazer-se, embora apenas de forma imediata. Se o encontra em demasia, não é capaz de confrontar o objeto de sua necessidade de forma livre, e o consome apenas na medida da sua necessidade imediata, e do restante se desfaz. Se não o encontra, perece, porque não pode confrontar a natureza livremente, porque o objeto de sua necessidade lhe é imposto pela sua

própria biologia. Essa atividade típica do animal, de busca pelo objeto de sua necessidade e o consumo do mesmo, não modifica o animal, não é capaz de modificar sua natureza interna, de modo que o animal irracional permanece sempre se relacionando com a natureza como uma “determinabilidade”. “O animal é imediatamente um com a sua atividade vital. Não se diferencia dela. É *ela*.” (MARX, 2015, p. 312)

Todas essas características são distintas no ato de *produzir* humano, e a diferença é de tal ordem qualitativa que provavelmente seria muito mais sensato afirmar simplesmente que a utilização da categoria “produção” para explicar certos comportamentos animais foi apenas um equívoco de Marx nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844, cuja utilização ele abandona nas obras da fase madura. Ao tratar sobre o trabalho no capítulo quinto d’*O Capital*, por exemplo, Marx adverte que trata do “trabalho numa forma em que ele diz respeito unicamente ao homem.” (MARX, 2017, p. 255) As características desse *produzir humano*, segundo Marx, são as seguintes: “o homem produz universalmente; [...] produz mesmo livre da necessidade física e só produz verdadeiramente na liberdade da mesma; [...] o homem reproduz a natureza toda; [...] confronta livremente o seu produto.” (MARX, 2015, p. 312-313) Desta forma, “o trabalho, a *atividade vital*, a *própria vida produtiva*”, que “em primeiro lugar” “aparecem ao homem apenas como um meio para a satisfação de uma necessidade”, a “necessidade da manutenção da existência física” (MARX, 2015, p. 311), em razão de suas características próprias remete o ser humano sempre para além da sua própria constituição puramente biológica e natural: “Agindo sobre a natureza externa [...] ele modifica [...] sua própria natureza. Ele desenvolve as potências que nela jazem latentes e submete o jogo de suas forças a seu próprio domínio.” (MARX, 2017, p. 255)

No entanto, antes de avançarmos mais no debate sobre como, no trabalho, o ser humano transforma a si próprio, fazendo com que cesse o poder da natureza de determinar seus atos, tornando-se um ser livre, qualitativamente distinto dos outros seres vivos, devemos deixar claro de qual “trabalho” e de qual “produção” falamos.

Logo no princípio do capítulo quinto de *O Capital*, capítulo dedicado à análise do processo de trabalho, Marx afirma o seguinte:

A produção de valores de uso ou de bens não sofre nenhuma alteração em sua natureza pelo fato de ocorrer para o capitalista e sob seu controle, razão pela qual devemos, de início, considerar o processo de trabalho independentemente de

qualquer forma social determinada. (MARX, 2017, p. 255)

Vemos aí que Marx anuncia que trata de uma abstração do trabalho, isto é, do trabalho abstraído de suas determinações mais imediatas próprias do sistema capitalista ou de qualquer outra formação social. Se no início do capítulo quinto d’*O Capital* Marx analisa o processo de trabalho abstraído das determinações próprias de qualquer formação social em particular, isso significa dizer que lá ele analisa a *essência do trabalho*. Mas esta afirmação possui um significado muito mais profundo do que uma simples advertência de ordem metodológica. Certamente, captar as determinações mais abstratas do trabalho significa alcançar sua essência; mas alcançar as determinações que *sempre se repetem*, e por *necessidade*, no interior das diversas formações sociais da história humana, significa captar suas *características ontológicas mais gerais*, sua “natureza”, que “não sofre nenhuma alteração” por mais que seja evidentemente atravessada pelas determinações mais concretas próprias de cada uma das diversas formações sociais históricas. “O processo de trabalho, [...] em seus momentos simples e abstratos”, escreve Marx, é “condição universal do metabolismo entre homem e natureza, perpétua condição natural da vida humana e, por conseguinte, independente de qualquer forma particular dessa vida, ou melhor, comum a todas as suas formas sociais” (MARX, 2017, p. 261).

Evidentemente, a *forma* de trabalhar muda de época para época, tanto em razão das mudanças nas relações sociais de produção quanto em razão das mudanças de procedimentos de trabalho (como mudanças técnicas, utilização de matérias-primas diferentes, de utilização de mais e melhores meios de produção, etc.). Da mesma forma, pode-se falar de uma tal “essência do trabalho” que é determinada histórica e socialmente, em razão das determinações essenciais *privativas* a cada uma das diferentes formas particulares da vida social, que constituem portanto a sua *essência* própria e que determina a *essência* das formas de trabalhar existentes nessas sociedades *em particular* (trabalho escravo, trabalho servil e trabalho assalariado). No entanto, quando falamos de uma essência do trabalho que é “condição universal do metabolismo entre homem e natureza”, que é “perpétua condição natural da vida humana” (MARX, 2017, p. 261), falamos de uma essência que *não é privativa* de alguma forma social específica, dado que se assim o fosse desapareceria quando do desaparecimento desta forma social específica; falamos, portanto, de uma *essência ontológica do trabalho*, das determinações *necessárias e insuperáveis* da relação do ser humano com



a natureza. É por isso que lá no capítulo quinto d’*O Capital* Marx não sente a “necessidade de apresentar o trabalhador em sua relação com outros trabalhadores”, e pode se “limitar ao homem e seu trabalho, de um lado, e à natureza e suas matérias, de outro.” (MARX, 2017, p. 261) Conforme já vimos, nosso expediente, aqui, será o mesmo.

Vemos, portanto, que Marx deixa implícita a existência de dois conjuntos de determinações distintos que coexistem no interior da essência do trabalho, cada um deles referente a um nível histórico distinto. Isso ocorre porque, para Marx, a essência dos fenômenos humanos não é fixa ou imóvel, como se fosse um conceito indeterminado (à maneira do Espírito hegeliano) ou dada à priori, mas transmuta-se, vai “acumulando” as experiências diversas da história da vida social. O fenômeno da alienação consiste, antes de tudo, no fato de que o conjunto de determinações privativas de uma determinada forma social realiza a suprassunção do conjunto de determinações universais. Assim, no capitalismo o trabalho possui forma e essência determinadas pela formação capitalista: suas formas são os diversos modos empíricos do trabalho útil; sua essência é o trabalho assalariado, mercantil e alienado. Mas há outra essência do trabalho aí presente, e que é a mesma que foi presente no feudalismo, no escravismo e em todas as diferentes formações sociais: o trabalho compreendido enquanto “condição universal do metabolismo entre homem e natureza” e como “perpétua condição natural da vida humana” (MARX, 2017, p. 261), que pode certamente ser *suprassumido* pelas determinações essenciais de determinada formação social alienada, mas que não pode jamais, por ser insuperável e necessária, ser negada do ponto de vista lógico-formal. Marx explica que “todas as épocas da produção tem certas características em comum, determinações em comum. A produção em geral é uma abstração, mas uma abstração razoável, na medida em que efetivamente destaca e fixa o elemento comum, poupando-nos assim da repetição.” Sem estas determinações essenciais comuns a todas as épocas, “nenhuma produção seria concebível”, porque algumas determinações são “comuns à época mais moderna e à mais antiga”. Quando são “corretamente isoladas” as “determinações que valem para a produção em geral”, encontramos uma “unidade – decorrente do fato de que o sujeito, a humanidade, e o objeto, a natureza, são os mesmos”. (MARX, 2011, p. 41) Portanto,

[...] para todos os estágios da produção há determinações comuns que são fixadas pelo pensamento como determinações universais; mas as assim chamadas *condições universais* de toda

produção nada mais são do que esses momentos abstratos, com os quais nenhum estágio histórico efetivo da produção pode ser compreendido. (MARX, 2011, p. 44)

Vemos que para descobrir as determinações essenciais e universais do trabalho, precisamos fazer abstração das suas determinações formais e também das determinações essenciais exclusivas de certas formas históricas da vida social. Procedendo assim, captaremos as suas determinações *universais, comuns a todas* as épocas históricas. Como já mencionamos, em *O Capital* Marx procede da mesma maneira, e pela mesma razão. Apesar de proceder metodologicamente dessa maneira, nunca podemos perder de vista o fato de que um indivíduo humano trabalhando isoladamente, sem estabelecer relações com outros indivíduos humanos, é uma abstração irreal, que jamais se pode observar na história efetiva, cuja existência só pode ocorrer na cabeça dos ideólogos do capital, em suas robinsonadas ideais. Além disso, não podemos perder de vista que essa análise das determinações universais da essência do trabalho não é capaz de explicar as especificidades das suas formas concretas de manifestação, historicamente determinadas, sendo totalmente insuficiente para analisar, por exemplo, o capitalismo ou as transformações do mundo do trabalho em nossos dias: “Assim como o sabor do trigo não nos diz nada sobre quem o plantou, tampouco esse processo [analítico] nos revela sob quais condições ele [o trabalho] se realiza, se sob o açoite brutal do feitor de escravos ou sob o olhar ansioso do capitalista [...]” (MARX, 2017, p. 261)

Mas, qual é, então, essa *natureza*, essa *essência ontológica do trabalho*, que é comum a todas as diferentes épocas históricas? “Antes de tudo”, escreve Marx, “o trabalho é [...] um processo entre o homem e a natureza, processo este em que o homem, por sua própria ação, medeia, regula e controla seu metabolismo com a natureza.” (MARX, 2017, p. 255) Nesta passagem, fica claro o caráter *ativo* e *autodeterminado* da produção humana, que imediatamente o separa do reino da simples animalidade, que se limita a consumir aquilo que a natureza determina ser objeto para seu consumo. Mas Marx diz muito mais. Para ele, o trabalho é o processo no qual, “a fim de se apropriar da matéria natural de uma forma útil para sua própria vida”, o ser humano “põe em movimento as forças naturais pertencentes a sua corporeidade: seus braços e pernas, cabeça e mãos.” (MARX, 2017, p. 255) Mas a matéria natural não possui, em si mesma, “utilidades”, mas sim

propriedades. É o ser humano que, à sua maneira, atribui para cada propriedade de cada objeto natural alguma utilidade, que só possui sentido para ele próprio. Isso ocorre porque, diferentemente dos demais seres vivos, o ser humano não se limita a meramente apropriar-se da matéria natural, separando os objetos naturais capazes de satisfazerem suas necessidades do restante da natureza. Trabalhar significa, antes de tudo, criar algo novo, objetivar no mundo um objeto não-natural, que a própria natureza não possui capacidade para engendrar. “Sob esse ponto de vista”, diz Marx, o trabalho “será sempre considerado em relação a seu efeito útil” (MARX, 2017, p. 119), que é o de produzir coisas úteis, isto é, valores de uso. O trabalho “é atividade orientada a um fim – a produção de valores de uso [...]” (MARX, 2017, p. 261) Se os valores de uso serão produzidos sob a forma de simples produtos ou bens, isto é, simplesmente como valores de uso, ou, no interior das formações sociais mercantis, como mercadorias, isso não altera em nada a questão essencial. Do ponto de vista essencial, o objeto que representa um valor de uso, independentemente de sua forma, “[...] é, antes de tudo, um objeto externo, uma coisa que, por meio de suas propriedades, satisfaz necessidades humanas de um tipo qualquer.” (MARX, 2017, p. 113) Vê-se, portanto, que o trabalho é a atividade criadora do ser humano, e que sua finalidade ontológica é a produção dos bens necessários para a satisfação das necessidades humanas. “A natureza dessas necessidades – se, por exemplo, elas provêm do estômago ou da imaginação – não altera em nada a questão.” (MARX, 2017, p. 113)

Na sua atividade transformadora, para se tornar capaz de produzir algo que a própria natureza é incapaz de engendrar, os seres humanos necessitam estabelecer mediações entre eles próprios e a natureza. O processo de trabalho, segundo Marx, possui três momentos simples. O primeiro deles é “o trabalho propriamente dito”, i. é., a atividade transformadora da natureza que o ser humano executa; o segundo é o “seu objeto” de trabalho, i. é., o elemento natural que o ser humano toma para si como alvo da ação transformadora, com o fim de modificar-lhe a forma para negá-lo como objeto imediatamente dado pela natureza e afirma-lo como bem dotado das características necessárias para satisfazer uma necessidade humana qualquer; o terceiro são os “seus meios” (MARX, 2017, p. 256) de trabalho, i. é., as ferramentas que o ser humano interpõe entre si mesmo e o objeto de trabalho de modo a impor à este último a transformação desejada. Marx explica que “jamais deixa de existir a situação em que o trabalhador, além do trabalho para a obtenção de meios de subsistência necessários, emprega trabalho para produzir meios de produção.” (MARX, 2017b, p.

912) Isso ocorre porque a existência de instrumentos de trabalho é um pressuposto da produção dos valores de uso destinados à satisfação das necessidades dos indivíduos humanos: “nenhuma produção é possível sem um instrumento de produção” ou “sem trabalho passado, acumulado”. (MARX, 2011, p. 41)

No processo de trabalho, afirma Marx, “com ajuda dos meios de trabalho” (MARX, 2017, p. 258) — que é “uma coisa ou um complexo de coisas que o trabalhador interpõe entre si e o objeto do trabalho e que lhe serve de guia de sua atividade” (MARX, 2017, p. 256) — “a atividade do homem” “opera uma transformação do objeto do trabalho” (MARX, 2017, p. 258), sendo que existem dois tipos de objetos de trabalho: os preexistentes e as matérias-primas. Os objetos de trabalho preexistentes são aqueles “que o trabalho apenas separa de sua conexão imediata com a totalidade da terra”, que portanto são objetos naturais, que preexistem em relação ao trabalho humano. Marx os exemplifica: “Assim é o peixe, quando pescado e separado da água, [...] ou a madeira que se derruba na floresta virgem, ou o minério arrancado de seus veios.” Já a matéria-prima é um objeto de trabalho “já [...] filtrado por um trabalho anterior”, i. é, já trabalhado anteriormente. “O objeto de trabalho só é matéria-prima quando já sofreu uma modificação mediada pelo trabalho.” Marx os exemplifica também: “por exemplo, o minério já extraído da mina e que agora será lavado”. (MARX, 2017, p. 256) Por fim, o processo de trabalho, a atividade humana transformadora da natureza, que se utiliza de um instrumento de trabalho para transformar o objeto de trabalho, “se extingue no produto”, que “é um valor de uso, um material natural adaptado às necessidades humanas por meio da modificação de sua forma.” (MARX, 2017, p. 258)

Quando um indivíduo humano conclui o processo de trabalho, o trabalho é incorporado ao objeto; o trabalho “está objetivado, e o objeto está trabalhado.” Aquilo que durante o processo de trabalho “aparecia sob a forma do movimento”, na sua conclusão, “se manifesta, do lado do produto, como qualidade imóvel, na forma do ser” (MARX, 2017, p. 258), portanto como um objeto sensível externo. Dessa forma, ao trabalhar, o ser humano produz objetos externos previamente inexistentes, e que a natureza é incapaz de engendrar por conta própria. De certa forma, a própria humanidade é objetivada na forma do produto, dado que ele é fruto de suas qualidades privativas, que o diferenciam do restante da natureza, que dizem respeito apenas a ele próprio. Ao objetivar no mundo um objeto dotado de qualidade nova, a humanidade aumenta a área do mundo natural que foi antropomorfizada. Os objetos naturais transformados qualitativamente pela ação humana se tornam

assim *humanidades objetivadas*. Por isso, com o passar das sucessivas gerações humanas, o mundo, pouco a pouco, foi sendo transformado por inteiro pela ação humana. A produção, a “vida genérica operativa” dos seres humanos, que precisa ser realizada todos os dias por imposição natural, vai progressivamente antropomorfizando toda a natureza. Em razão da produção, “a natureza aparece como obra sua [dos seres humanos] e sua realidade.” (MARX, 2015, p. 313)

A área do mundo natural antropomorfizada pela ação humana se amplia constantemente porque nem todo valor de uso determinado, resultado de um processo de produção determinado, é destinado ao consumo individual como meio de subsistência. Se assim o fosse, nada daquilo que foi criado pelo ser humano teria uma existência sustentada no tempo, já que seu aparecimento seria seguido de seu imediato consumo por parte de um indivíduo humano. Mas, para sermos precisos, é necessário admitir que a maior parte dos produtos do trabalho resultantes dos mais diversos ramos de produção são valores de uso destinados a serem consumidos no interior de outros processos produtivos. Explica Marx que “[...] grande parte do consumo não é consumo para o uso imediato, mas consumo no processo de produção, por exemplo, consumo em máquinas, carvão, óleo, edificações necessárias etc.” (MARX, 2011, p. 337) “Com exceção da indústria extrativa, [...] todos os ramos da indústria manipulam um objeto, a matéria-prima, [...] um objeto de trabalho já filtrado pelo trabalho, ele próprio produto de um trabalho anterior”. (MARX, 2017, p. 259) Surge, portanto, a categoria do *consumo produtivo*. “O trabalho consome seus elementos materiais, seu objeto e seu meio; ele os devora e é, assim, processo de consumo.” À diferença do consumo individual, que “consome os produtos como meios de subsistência do indivíduo vivo”, o consumo produtivo “os consome como meios de subsistência do trabalho, da força ativa de trabalho do indivíduo.” O trabalho, portanto, “consome produtos como meios de produção de outros produtos.” (MARX, 2017, p. 261)

Marx divide este consumo que ocorre no interior da produção, o *consumo produtivo*, em dois tipos: o consumo objetivo e o consumo subjetivo. O consumo objetivo é este acima analisado, no qual ocorre o “consumo dos meios de produção que são usados e desgastados” e o “consumo da matéria-prima, que não permanece com sua forma e constituição naturais”. O consumo subjetivo, por sua vez, é o consumo das capacidades humanas na produção: “O indivíduo que desenvolve suas capacidades ao produzir também as despende, consome-as no ato da produção, exatamente como a procriação natural é um consumo de

forças vitais”. Trata-se, portanto, do consumo das capacidades do produtor, tanto as objetivas (de sua matéria, energia, movimento, etc.) quanto as subjetivas (relacionadas a seu psiquismo, que analisaremos mais a frente). Ao consumir objetos naturais, matérias-primas e mesmo a subjetividade daquele que trabalha, “o próprio ato de produção” demonstra ser, “em todos os seus momentos, também um ato de consumo.” (MARX, 2011, p. 45)

Nessas afirmações já está contida, embora de forma implícita, uma determinação fundamental daquilo que se chamam “necessidades humanas”, que nos cabe explicitar. Aqueles que são capazes de pensar apenas do ponto de vista lógico-formal, seja por interesse ideológico ou por ignorância filosófica, costumam imaginar o consumo como simples modo através do qual um “indivíduo isolado” satisfaz suas “necessidades individuais” ao “tomar para si” determinado valor de uso “produzido por ele próprio”. Esse é um conceito metafísico de *consumo*, que deriva do conceito metafísico de indivíduo. Cabe explicitar que como a produção dos valores de uso destinados à satisfação das necessidades dos indivíduos humanos não pode ser realizada sem que sejam produzidas as matérias-primas e os instrumentos de trabalho necessários para levar a cabo tal produção, *a própria produção de meios de trabalho e de matérias-primas é também uma necessidade humana*. Aqui, vemos o que se compreende por *necessidade* ganhar uma nova determinação, e se tornar um conceito mais amplo do que aquele ao qual podemos alcançar através de um ponto de vista unicamente lógico-formal. O ser humano “não simplesmente consome o seu produto [de forma imediata], mas cria também meios de produção” (MARX, 2011, p. 48). Marx é enfático: “jamais deixa de existir a situação em que o trabalhador, além do trabalho para a obtenção de meios de subsistência necessários, emprega trabalho para produzir meios de produção.” (MARX, 2017b, p. 912) Voltaremos a isso mais a frente.

Vemos que o trabalho, de forma imediata, e principalmente a produção, em sua totalidade, necessitam da existência prévia de adequados instrumentos e meios de produção. E a capacidade de criar os instrumentos de trabalho é outro fator que separa o tipo de existência humana do tipo de existência puramente natural dos outros seres vivos. Em passagem muito conhecida do capítulo quinto d’*O Capital*, Marx afirma que a capacidade de criar instrumentos de trabalho “é uma característica específica do processo de trabalho humano, razão pela qual Franklin define o homem como ‘*a toolmaking animal*’, um animal que faz ferramentas.” (MARX, 2017, p. 257) Estes objetos, que como vimos acima vão se acumulando ao sucederem-se as gerações humanas,

vão povoando o mundo de objetos antropomorfizados, transformando progressiva e amplificadamente a realidade objetiva externa. Assim, “ao produzir seus meios de vida”, i. é., os valores de uso necessários à reprodução da sua vida, “os homens produzem, indiretamente, sua própria vida material” (MARX e ENGELS, 2007, p. 87), i. é., todo seu entorno objetivo.

O ser humano é, antes de tudo, um animal, um ser objetivo que carece. Em razão disso, “em primeiro lugar, o trabalho, a *atividade vital*, a própria *vida produtiva*, aparecem ao homem apenas como *meio* para a satisfação de uma necessidade, da necessidade da manutenção física.” (MARX, 2015, p. 311) Mas, como “no modo de atividade vital reside todo o caráter de uma *species*” (MARX, 2015, p. 311-312) e como o modo de realização da atividade vital humana distingue-se *qualitativamente* do modo de realização da atividade vital de todos os outros seres vivos, o próprio *ser* humano distingue-se *qualitativamente* do *ser* natural. Tratam-se, portanto, de tipos de seres diferentes. A princípio, “[...] a natureza fornece [...] o meio de vida no sentido estrito; a saber, o meio da subsistência física [...]” (MARX, 2015, p. 306), e “fisicamente, o homem só vive desses produtos da natureza, possam eles aparecer agora na forma de alimento, aquecimento, vestuário, habitação, etc.” (MARX, 2015, p. 311.). Mas tão logo começa a produzir, a humanidade desdobra-se em si mesma, vai além da própria natureza, transforma-se em ser de qualidade e complexidade superior. Ainda assim, “[...] na medida em que se considerem os homens como distintos da natureza [...]” (MARX e ENGELS, 2007, p. 32), afirma Marx, “[...] subsiste, sem dúvida, a prioridade da natureza exterior [...]” (MARX e ENGELS, 2007, p. 31). Assim, a natureza, que dá o primeiro impulso à atividade humana em razão de sua imposição, forçando a humanidade a trabalhar para subsistir, progressivamente é transformada pela atividade humana, e vai ela própria antropomorfizando-se. É por isso que, no caso deste animal especial, que superou a mera animalidade, “a própria vida [biológica] aparece apenas como meio de vida [humana, social, etc.]” (MARX, 2015, p. 311-312), i. é., a própria existência biológica aparece não como uma determinabilidade de sua atuação, como no caso dos outros seres vivos, mas como meio de humanização autodeterminada do ser humano e como humanização da própria natureza.

Deixemos o pensamento de Marx por um instante, e nos concentremos no que pensa Vieira Pinto a respeito do ser humano e do trabalho. Para o filósofo brasileiro, antes de tudo, “[...] o homem é um ser vivo [...].” (PINTO, 1962, p. 10) Em outro lugar, ele o chama de “[...] animal humano [...]” (PINTO, 2005, p. 59). A princípio, portanto,

ele é parte da natureza, e só pode viver nela: “O homem é um ser vivo destinado a viver necessariamente na natureza.” (PINTO, 2005, p. 37) Por ser assim, ele é um ser que carece. Todo ser vivo, “transporta naturalmente, por ser matéria viva, contradições com a natureza inerte” (PINTO, 2005, p. 60), contradições que ele precisa resolver para manter-se vivo. É a própria natureza que impõe a todos os seres vivos a necessidade de obter os elementos imprescindíveis à manutenção da sua existência, de modo que eles necessitam “resolver uma contradição com o mundo físico, para conservação da vida mediante a alimentação, ou seja, a renovação das reservas que servirão de fonte de energia, ou a defesa do indivíduo e da espécie, pelo abrigo e a proteção da prole.” (PINTO, 2005, p. 61-62) A necessidade de resolver essa contradição dialética primeira e prioritária forçosamente mantém os seres vivos em conexão com a própria natureza. “Todo ser vivo depende da natureza exterior para obter as substâncias de que se nutre, encontrar o espaço onde se move, as condições de ambiente onde se aclima, se protege, e se reproduz”, afirma Vieira Pinto. E o ser humano, “por este aspecto”, conclui, “não faz exceção” (PINTO, 1962, p. 9-10). Assim, deve-se sempre partir da observação de que “não haveria sociedade humana sem que previamente existissem homens vivos que a constituam. Realmente a vida é a condição original para o surgimento da sociedade [...]” (PINTO, 2008, p. 79)

Mas Vieira Pinto não trata o ser humano como se sua existência se limitasse ao tipo biológico de existência, como se o ser humano, em sua totalidade, fosse idêntico aos demais seres vivos. Também para ele a realidade humana não é esta. Para o filósofo brasileiro, por mais que “numerosas concepções filosóficas”, “durantes séculos”, tenham buscado “interpretar a realidade do homem, em busca daquilo que chamavam de ‘essência’ desse ser, que o distinguia de todos os demais seres”, e que tenham atribuído tal essência à ‘razão’, ‘alma’, ‘espírito’, ‘eu’, ‘consciência” (PINTO, 1962, p. 7), etc., o que objetivamente “delineia em caráter supremo a natureza específica do ser humano” é o “ato produtivo”. (PINTO, 2005, p. 195). Para ele, portanto, “o trabalho se encontra na origem da essência humana do homem.” (PINTO, 1962, p. 10)

Os seres puramente biológicos respondem sempre da mesma maneira irrefletida aos acontecimentos exteriores, e isto porque a natureza lhe determina de forma dupla o comportamento normal e instintivo. Primeiramente, a natureza interna animal, presente em seu código genético, determina quais objetos naturais externos são objetos de suas necessidades. “O animal constitui a natureza em si, nunca se



realiza em verdadeiro sujeito, pois não tem ao que se opor, não há para ele objeto que não esteja predeterminado a exercer este papel.” (PINTO, 2005, p. 60) Em segundo lugar, a natureza engendra todos estes objetos externos dos quais o ser vivo necessita para subsistir. “O animais inferiores não produzem, por ser a natureza que produz para eles tudo quanto necessitam, ao produzi-los tal como devem ser para subsistir nas condições onde têm de viver.”. (PINTO, 2005, p. 61) Se o objeto de sua necessidade está presente, o ser vivo o consome; se não está presente, sendo incapaz de produzir, o ser vivo permanece carente. Assim, os seres puramente biológicos não se constituem em seres livres, já que têm seu comportamento determinado pela natureza. Sempre que é resolvida a contradição vital que lhe foi imposta pela natureza, “quem as resolve não é ele e sim a mesma natureza” (PINTO, 2005, p. 60), e não é resolvido mais do que a “contradição em que o processo evolutivo o encerrou.” (PINTO, 2005, p. 60) O ser vivo “não produz a existência, mas apenas a conserva, valendo-se das condições, cumpridas cegamente, compendiadas no código genético, entregue a cada qual pela evolução natural.” (PINTO, 2005, p. 64) Por essa razão, a simples animalidade “permanece estacionada no nível dos seres consumidores do que encontram ao redor”. (PINTO, 2005, p. 61)

Por ser, antes de tudo, um animal, o ser humano também necessita resolver a contradição vital imposta pela natureza. No entanto, a forma humana de resolver a sua contradição vital é distinta da via puramente biológica de resolução dessa mesma contradição. A diferença consiste, segundo Vieira Pinto, na distinção entre *consumo* e *produção*: “enquanto o animal, ou antes a natureza nele e por ele, resolve essa contradição pela via do consumo, o homem a resolverá pela via da produção.” (PINTO, 2005, p. 62) Que o ser humano seja um ser *produtor* significa que ele não se limita a simplesmente consumir os objetos engendrados pela natureza que encontra ao seu redor, e que tampouco os objetos de seu carecimento são única e exclusivamente aqueles que a própria natureza determinou em seu código genético como os objetos naturais adequados para a satisfação de suas necessidades específicas. Nenhum outro ser conhecido age produtivamente na resolução da contradição vital: “A forma de relação estabelecida pelo homem com a natureza é única, específica, privativa desse animal, e por isso o distingue radicalmente de todos os demais [...]” (PINTO, 1962, p. 9)

Embora não se possa jamais perder de vista que “a significação do trabalho conserva-se sempre a mesma e consiste na resolução de uma contradição vital [...]” (PINTO, 2005, p. 423), em razão das

características próprias desse modo peculiar do ser humano de resolver sua contradição vital com a natureza, o trabalho remete o ser humano sempre para além da sua própria constituição puramente biológica e natural: “O trabalho não é apenas atividade exercida exteriormente pelo homem, mas fator constitutivo da sua natureza, no sentido de que é por intermédio dele que se realiza a humanização progressiva do homem [...]” (PINTO, 1960a, p. 60) “Nenhuma das manifestações específicas da realidade humana”, explica Vieira Pinto, “teria lugar se previamente o homem não se fizesse existir, no sentido rigoroso da palavra, ou seja, se não organizasse a produção dos bens e das condições indispensáveis à sua subsistência. Antes de produzir qualquer coisa no domínio da cultura, o homem tem de se produzir a si próprio pelo trabalho.” (PINTO, 1960a, p. 348-349) Assim, a partir “[...] da contradição original do homem, a que o opõe à natureza [...]”, desenvolve-se “sua essência humana.” (PINTO, 2005, p. 39) Daí a relevância filosófica em se debater a respeito das categorias *trabalho* e *produção*: discuti-los é compreender “[...] o fato decisivo de ser o homem o criador sua própria existência mediante o trabalho [...]” (PINTO, 1962, p. 11)

No entanto, antes de avançarmos mais no debate sobre como, no trabalho, o ser humano transforma a si próprio, fazendo com que cesse o poder da natureza de determinar seus atos, tornando-se um ser livre, qualitativamente distinto dos outros seres vivos, devemos deixar claro de qual “trabalho” e de qual “produção” falamos.

Vieira Pinto dá ênfase à “distinção entre essência e forma do trabalho” (PINTO, 2005, p. 420), além de fazer uma distinção entre dois diferentes níveis históricos de determinações da essência: ele fala de uma tal *essência relativa* e de uma *essência absoluta* do trabalho. Note-se que não se trata de afirmar a existência de duas essências, mas simplesmente de tornar evidente que na essência coexistem: i) um conjunto de determinações privativas à determinadas formas da vida social; e ii) um conjunto de determinações universais, comuns a todas as fases da vida social. “A forma do trabalho”, afirma Álvaro, “são as inumeráveis modalidades em que se distribui entre os membros da grei dentro do invólucro da mesma essência social em vigor”; diz respeito “aos materiais utilizados, aos instrumentos empregados e às técnicas fabricadoras conhecidas”. (PINTO, 2005, p. 421) A forma do trabalho “sofre transformações constantes, assim sempre foi e terá de ser”. (PINTO, 2005, p. 420) A essência relativa, por sua vez, “define-se pelo sistema de relações sociais estabelecidas entre os participantes da comunidade para levarem a cabo a obtenção coletiva dos bens de existência”. Assim, no capitalismo, o trabalho é assalariado; no

feudalismo, o trabalho é servil; no escravismo, o trabalho é escravo: a essência relativa do trabalho possui intercorrelação dialética com as determinações próprias do conjunto das relações sociais no interior das quais a práxis fabricadora é realizada. Por essa razão, as “formas [...] mudam mais rapidamente do que a essência [relativa], que, correspondendo a um sistema de relações sociais, implica, para mudar, a ocorrência de uma transformação revolucionária no sistema da produção.” (PINTO, 2005, p. 422) Já “a essência em sentido absoluto”, explica Álvaro, “será sempre a relação entre o homem e a natureza, pela necessidade de produzir a existência”, embora evidentemente sempre assuma, a cada época histórica, “diferentes condições relativas, históricas, de exercício, segundo o regime de convivência entre os indivíduos nas várias formações sociais.” Eis, portanto, “a distinção entre essência absoluta e relativa do trabalho”: “Em razão da primeira”, a essência absoluta, “todo homem, sem exceção, trabalha”; em razão da segunda, “a essência relativa, [...] é possível dizer que muitos indivíduos [...] não trabalham, porque dispõe de recursos sociais coercitivos para obrigar outros homens a fazê-lo em lugar deles.” (PINTO, 2005, p. 421) Em síntese: exploração e alienação do trabalho dizem respeito à essência relativa do trabalho; mas “a significação do trabalho” tomado em sua essência absoluta “conserva-se sempre a mesma e consiste na resolução de uma contradição vital”. (PINTO, 2005, p. 423) Se a essência absoluta do trabalho *conserva-se sempre a mesma*, de modo que é comum a todas as diferentes formações sociais da história humana, e se essa essência em sentido absoluto consiste na resolução de uma contradição *vital*, portanto *necessária*, Álvaro Vieira Pinto trata a partir dessa categoria aquilo que anteriormente denominamos *essência ontológica do trabalho*.

Vemos que *a essência ontológica do trabalho*, tanto em Marx — “*condições universais* de toda produção” (MARX, 2011, p. 44) — quanto em Álvaro Vieira Pinto — “essência em sentido absoluto” (PINTO, 2005, p. 421) — é comum a todas as formações sociais, i. é, que as determinações mais abstratas e essenciais do trabalho são *comuns* às diferentes formas sociais através das quais a práxis fabricadora se efetiva a cada momento histórico. Isso significa que *a essência ontológica do trabalho* não é a-histórica, como julgam muitos críticos da ideia de uma *ontologia do ser social*. Como vimos, o trabalho (em sentido ontológico) é a forma que distingue o ser humano dos seres vivos que permanecem estacionados no nível dos seres consumidores dos objetos naturais; mas, antes de ter-se tornado um animal de nível superior, ontologicamente distinto dos seres vivos inferiores, o ser

humano foi mais um entre os hominídeos, i. é., mais um entre os seres vivos não produtores, ser puramente biológico. Sua existência biológica precede sua existência humana. Neste caso, só se pode evidentemente falar do *surgimento* de sua qualidade nova, que o retira da simples animalidade e o faz ingressar nessa esfera ontológica completamente nova da humanidade, que é o trabalho (em sentido ontológico), como um *surgimento histórico*, e do trabalho, portanto, *como produto histórico*. O trabalho (em sentido ontológico), portanto, não é um *conceito indeterminado, independente da história*, mas antes o oposto: um produto da história humana, que sempre se manifestou efetivamente no “mundo sensível” em todos os momentos que se seguiram à diferenciação da esfera humana da esfera puramente biológica da existência. Daí a relevância de perceber-se a distinção sutil, mas que leva a conclusões completamente distintas, e mesmo opostas, de que o trabalho (em sentido ontológico) é aquele que é “comum” a todas as diferentes formas da vida social, e não “independente” delas.

Mas, qual é, então, essa *essência absoluta do trabalho*, i. é., o trabalho em sentido absoluto, que é comum a todas as diferentes épocas históricas? Para Vieira Pinto, o trabalho consiste na “forma de relação estabelecida pelo homem com a natureza” (PINTO, 1962, p. 9) em razão da “necessidade de produzir a existência” (PINTO, 2005, p. 421). Consiste na “relação permanente do homem [...] com o mundo exterior, que deve transformar para nele subsistir”. (PINTO, 2005, P. 414) Consiste na “atuação com o fim de produzir” (PINTO, 2005, p. 60). Nestas passagens, fica claro o caráter *ativo e autodeterminado* da produção humana, que imediatamente o separa do reino da simples animalidade, que se limita a consumir aquilo que a natureza determina ser objeto para seu consumo. Mas Vieira Pinto diz muito mais. O trabalho é a “ação modificadora direta sobre a natureza material” (PINTO, 1960a, p. 62). Na mesma obra, pouco antes, ele escreve: “o trabalho é sempre ação transformadora”; “o que lhe dá especificidade é ser causa modificadora da realidade externa”. (PINTO, 1960a, p. 60) Em outro lugar, ele afirma: “ainda o mais rotineiro dos trabalhos [...] implica a transformação da natureza”. (PINTO, 2005, p. 414) Antes de tudo, o que o ser humano cria através de sua ação transformadora da natureza são os bens de que necessita para satisfazer as suas necessidades, de modo a resolver a contradição vital imposta pela natureza: “o homem atua sobre a natureza com o fim de *produzir* os elementos de que precisa para sustentar e desenvolver a existência.” (PINTO, 1962, p. 10) É por essa razão que “a produção adquire [...] a qualidade de feitura de objetos” (PINTO, 2005, p. 62), que são sempre necessariamente objetos

destinados a satisfazer as necessidades humanas que a própria natureza é incapaz de engendrar por conta própria. “É exatamente esta *atuação* com o fim de *produzir* o que não está imediatamente dado, que configura a *essência* do trabalho.” (PINTO, 1962, p. 10) Por isso, no trabalho, “se representa de modo ativo o papel criador do homem” (PINTO, 1960a, p. 59).

Vemos que a produção não é um fenômeno abstrato, realizado por um sujeito abstrato, como a “consciência”, a “Ideia”, o “Espírito”, etc. O verdadeiro sujeito da produção é o ser humano concreto, que jamais deixa de ser condicionado por determinações físicas e naturais que fazem parte de seu ser. Vemos também que a produção é uma transformação que se opera *objetivamente* através da *ação sensível* dos homens. No ato criador humano, o ser humano demonstra a “[...] necessidade de utilizar sua força de trabalho em benefício da criação dos meios materiais de sobrevivência.” (PINTO, 1962, p. 11) Conforme aumenta o grau de complexidade das tarefas que necessita realizar, no entanto, o ser humano se vê obrigado a utilizar as próprias forças da natureza para agir sobre ela, e ele o faz ao criar para si instrumentos de trabalho, sempre com a finalidade de “aliviar o trabalho humano” (PINTO, 2005, p. 91). Muito embora primeiramente se trate de algum instrumento hoje considerado extremamente simples, como um machado de sílex ou um porrete de ossos, e atualmente se trate de algum maquinismo muito complexo, ambos objetos “[...] não passam de um instrumento [...] pelo qual o homem se relaciona com o mundo exterior [...]” (PINTO, 2005, p. 92) que são interpostas pelo ser humano entre ele próprio e a natureza porque eles “[...] oferecem à humanidade, em geral, quantidades cada vez maiores de energias físicas, para dominar e transformar a natureza.” (PINTO, 2005, p. 83) Desta forma, “tanto nas eras mais remotas como agora”, escreve Vieira Pinto, “o papel decisivo da máquina” “consiste em modificar o sistema de relações de produção do homem mediante a ampliação da rede de ligações com a natureza”, dando em resultado a “possibilidade de praticar formas de ação sobre os corpos e as forças naturais, formas que significam o aumento da capacidade de domínio do mundo circundante.” (PINTO, 2005, p. 80)

Em razão das suas características objetivas, por ser realizado pela ação sensível dos homens, o trabalho modifica objetivamente o mundo. Como a produção se realiza em razão de uma necessidade eterna, a criação de objetos novos jamais cessa, de modo que a área do mundo natural antropomorfizada pela ação humana se amplia constantemente: “pela ação dos homens, a realidade se vai povoando de produtos de fabricação intencional” (PINTO, 2005, p. 55). E como o ser humano

trabalha utilizando instrumentos de trabalho e meios de produção cada vez mais complexos e poderosos, a antropomorfização da natureza vai ocorrendo progressivamente. “Chega-se assim à época atual, quando a existência está literalmente envolvida num ambiente maquinizado, produto de iniciativa humana.” (PINTO, 2005, p. 84) Desse modo, a função de criador do mundo circundante, conforme as forças produtivas dos seres humanos se desenvolvem e progridem em potência de transformação e criação, vai sendo progressivamente deslocada do plano da natureza para o plano do mundo humano. Segundo Vieira Pinto, “a função cosmogônica transfere-se da natureza para o homem”, porque “é este que cada vez mais cria a natureza, ou antes aquilo que para ele começa a lhe aparecer como natural.” Sem nunca deixar de lado a consideração materialista primeira de que “o homem é um ser vivo destinado a viver necessariamente na natureza”, Vieira Pinto afirma que ocorre apenas que aquilo “que se entende por ‘natureza’ em cada fase histórica corresponde a uma realidade diferente”. Assim, se nos primórdios da humanidade a natureza objetivamente se manifestava sob a forma do “mundo espontaneamente constituído”, atualmente, quando “o civilizado consegue cercar-se de produtos fabricados pela arte e pela ciência, serão estes que formarão para ele a nova ‘natureza’”. (PINTO, 2005, p. 37)

Vemos, assim, que “a máquina nunca é dada, é feita” (PINTO, 2005, p. 73) pelos próprios seres humanos, e que “não se conhece uma só invenção que não alterasse as condições da existência humana” (PINTO, 2005, p. 91). Assim, ao agir sobre a natureza para resolver a sua contradição vital, o ser humano acaba por transformar todo o seu entorno, antropomorfizando-o; e, ao transformar suas condições de existência, sua própria realidade objetiva, transforma-se a si próprio: “A evolução dos maquinismos é na verdade a evolução do homem enquanto ser que constrói.” (PINTO, 2005, p. 74) O trabalho que, antes de tudo, é realizado pelo ser humano para resolver uma contradição vital com a natureza, humaniza progressivamente a natureza externa na mesma medida em que humaniza a natureza interna do próprio ser humano. Assim, apesar de ser, antes de tudo, um animal, a natureza humana específica nunca é *dada*, como algo de fixo que lhe foi entregue pela natureza, mas sim *feita* pelo animal antropeide que da natureza se destacou e libertou em razão da sua atividade produtiva e criadora.

É por essa razão que, ontologicamente, o ser humano “destaca-se do reino da animalidade inferior” (PINTO, 2005, p. 61), e inaugura uma esfera ontológica completamente nova. Segundo Alvaro Vieira Pinto, “a fórmula que a natureza encontrou para realizar o tipo qualitativamente

superior de animal que será o homem foi investi-lo da função de produtor.”<sup>1</sup> (PINTO, 2005, p. 61) Longe de significar uma diferença de segunda ordem, como já vimos, essa diferença significa, na verdade, a passagem de um plano ontológico a outro, o que de alguma forma já fica implícito quando se diz que o ser humano é um *ser produtor* e que os outros seres vivos são *seres consumidores*: tratam-se, afinal de contas, de “seres” de tipo diferente. “Quando se dá este salto qualitativo no processo evolutivo, o homem passa a representar a fase de maioridade da vida, aquela em que o ser já não depende da natureza para encontrar defesa e conservação” (PINTO, 2005, p. 60). Assim, o ser humano, enquanto animal *produtor*, se diferencia qualitativamente dos seres vivos puramente biológicos, e se torna um ser *livre*, já que seu comportamento deixa de ser determinado pela própria natureza e passa a ser objeto de sua livre manifestação. É “a função de produtor”, diz Vieira Pinto, que é “a superioridade distintiva que possui” (PINTO, 2005, p. 61) o ser humano. Nessa “oposição entre consumidor e produtor está o caráter distintivo do salto qualitativo que gerou o homem, e lhe dá o sentido pelo qual se define, tanto ele quanto seus atos.” (PINTO, 2005, p. 61) “Deste modo, compreende-se por que motivo o trabalho se encontra na origem da essência humana do homem.” (PINTO, 1962, p. 10)

---

<sup>1</sup> É constante o uso de metáforas, figurações e prosopopeias por parte de Vieira Pinto. Isso ocorre porque o filósofo brasileiro buscava esclarecer complexas ideias filosóficas para um público que não é o público acadêmico regular, mas sim a massa dos trabalhadores espoliados nos países subdesenvolvidos, sob o jugo imperialista. O grau de exploração que sofrem estes trabalhadores é tal que lhe são socialmente negados o acesso à assim chamada alta cultura, à ciência e à filosofia, de modo que o autor que desejar falar a eles deve aceitar sacrifícios na forma de exposição do conteúdo que se pretende comunicar para se tornar mais compreensível. Este é o expediente de Vieira Pinto, o que explica a existência de certos exageros e expressões peculiares em suas obras. No plano do conteúdo, no entanto, Vieira Pinto não atribui características humanas à natureza, fazendo dela uma entidade ou verdadeiro sujeito com pretensões finalísticas. Para aqueles que desejam se aprofundar neste debate, ver “Apêndice A”, ao final deste trabalho monográfico.





### 3 O TRABALHO COMO FUNDAMENTO DA CONSCIÊNCIA

Vimos que o ser humano é, antes de tudo, um animal. Todos os seres vivos necessitam, por imposição natural, resolver uma contradição vital com a natureza para permanecerem vivos. No caso dos demais seres vivos, no entanto, quem resolve tal contradição não são eles próprios, mas a própria natureza que há neles e a natureza que os cerca. Em primeiro lugar, a natureza interna, compendiada no código genético, determina quais objetos externos são objetos das suas necessidades. Por fim, é a natureza externa que engendra todos os objetos das suas necessidades. Por essa razão, os seres vivos permanecem dependentes do meio natural no qual vivem e têm seu comportamento determinado pela natureza.

Sendo mais um entre os seres vivos, o ser humano também é um ser que carece. Para satisfazer suas necessidades, no entanto, ele emprega um método qualitativamente diverso daquele empregado por todos os outros seres vivos: o trabalho. Agindo sobre a natureza para transformá-la nos valores de uso de que sente necessidade, ele submete a parte da natureza sobre a qual atua a um processo de antropomorfização. Modificando seu meio, ele modifica as suas próprias condições de vida. Modificando suas condições de vida, a forma de sua atividade sensível precisa se transformar, o que condiciona uma modificação de seu próprio ser. O processo de transformação que ele impõe ao seu entorno retroage sobre ele, modificando-o. Assim, ele se converte, pelo trabalho, em um ser que modifica a si mesmo em razão de seus atos.

Por não ser uma entidade abstrata, i. é., por se tratar de um ser de existência objetiva, efetiva, sensível, nunca se realiza, e não poderá jamais se realizar, uma situação na qual a natureza se torne dispensável para o ser humano. Ele próprio é, antes de tudo, uma parte da natureza. Se, pelo trabalho, ele se torna o ser que cria a si mesmo, é também pelo trabalho que ele resolve a contradição vital que, ao menos inicialmente, a natureza lhe impôs. E, como o trabalho é uma atividade objetiva, efetiva, sensível, ele só pode ser realizado externamente, no interior da realidade sensível. Assim o afirma Marx: “O trabalhador não pode criar nada sem a natureza, sem o mundo exterior sensível. Ela é o material no qual o seu trabalho se realiza, no qual este é ativo, a partir do qual e por meio do qual produz.” (MARX, 2015, p. 306)

Já vimos que os momentos simples do processo de trabalho são i) o trabalho propriamente dito, ii) o objeto de trabalho, que é o elemento natural sobre o qual atua a ação transformadora do ser humano, e iii) os meios de trabalho, elemento interposto pelo ser humano entre ele

próprio e o objeto de trabalho. Primeiramente, a respeito dos objetos de trabalho, Marx ressalta que “[...] a natureza fornece o *meio de vida* do trabalho, no sentido de que o trabalho não pode *viver* sem objetos nos quais se exerce [...]” (MARX, 2015, p. 306) Mesmo que determinado objeto de trabalho seja uma matéria-prima, i. é., que seja, ele próprio, o resultado de um processo de trabalho anterior, sabe-se que em algum momento pretérito ele foi não mais do que mero objeto natural, apenas posteriormente transformado pelo trabalho humano. E, por mais que uma matéria-prima seja, do ponto de vista essencial, um objeto antropomorfizado, portanto qualitativamente distinto de um simples objeto natural, não se pode perder de vista que toda matéria-prima é um objeto sensível externo. Por fim, a respeito dos meios de trabalho, Marx ressalta que “como o processo de trabalho tem lugar originalmente apenas entre o homem e a terra que lhe é preexistente”, por mais que hoje os instrumentos de trabalho, em sua maioria, sejam todos já o resultado de um trabalho anterior, “continuam a servir-lhe meios de produção fornecidos diretamente pela natureza”. (MARX, 2017, p. 261) Novamente, mesmo os meios de trabalho que são o resultado de um trabalho anterior foram, em algum momento pretérito, não mais do que mero objeto natural, apenas posteriormente transformado pelo trabalho humano. Sendo o meio de trabalho sempre um objeto sensível externo que o ser humano separa do restante da natureza para utilizá-lo na produção, verifica-se que “o próprio elemento natural se converte em órgão de sua atividade, um órgão que ele acrescenta a seus próprios órgãos corporais, prolongando sua forma natural [...]” (MARX, 2017, P. 257) E há ainda a questão de que, pelo menos “num sentido mais amplo, o processo de trabalho inclui entre seus meios [...] também todas as condições objetivas que, em geral, são necessárias à realização do processo” de trabalho, tais como a disponibilidade de oxigênio, as condições climáticas, a temperatura do ambiente, etc. Essas condições “não entram diretamente no processo, mas sem elas ele [o processo de trabalho] não pode se realizar [...]” (MARX, 2017, p. 258)

A produção de valores de uso, que é a finalidade do trabalho, não pode ocorrer idealmente, de forma abstrata, de modo que o trabalho que o ser humano realiza por necessidade só pode ser realizado objetivamente. É por isso que Marx afirma que “a fim de se apropriar da matéria natural de uma forma útil para sua própria vida”, o ser humano “põe em movimento as forças naturais pertencentes à sua corporeidade: seus braços e pernas, cabeça e mãos.” (MARX, 2017, p. 255) No entanto, ao ser objeto do trabalho, a natureza estabelece limites, restrições, resistências à ação transformadora que o ser humano busca

impor a ela. Nessa relação estabelecida pelo processo de trabalho, se colocam de um lado o ser humano e sua atividade sensível, e de outro a natureza e suas propriedades. E, para transformá-la, dada a resistência natural, o ser humano “se confronta com a matéria natural como com uma potência natural”. (MARX, 2017, p. 255) Como a transformação que o ser humano pretende realizar sobre a realidade externa é sempre uma transformação objetiva, uma transformação da realidade externa, para se tornar capaz de superar a resistência da natureza o ser humano necessita, ao agir, sempre respeitar as propriedades dos materiais externos e seguir as leis de funcionamento da própria natureza. O processo de trabalho jamais poderia chegar a alcançar seu objetivo, a produção de um valor de uso determinado, se assim não o fizesse.

Ao produzir, o ser humano sempre “utiliza as propriedades mecânicas, físicas e químicas das coisas para fazê-las atuar sobre outras coisas, de acordo com o seu propósito”. (MARX, 2017, p. 256) Por ser assim, para que se torne possível a criação de meios de trabalho adequados às tarefas que o trabalhador pretende levar adiante e para que a utilização de seus meios de trabalho cause as transformações do objeto de trabalho adequadas aos seus propósitos, ele necessita conhecer as propriedades dos materiais externos e descobrir como ocorrem e como funcionam os fenômenos da natureza. Chegamos, assim, às questões relacionadas ao fenômeno do conhecimento humano e da formação da consciência.

Quando tratamos sobre a consciência, a primeira consideração que devemos realizar é a de que a consciência da qual falamos não é uma “consciência pura”; não se confunde com o que se chamou, na história da filosofia, de Ideia, espírito, razão pura, etc. Para Marx, “a consciência é, naturalmente, antes de tudo a mera consciência do meio sensível mais imediato e consciência do vínculo limitado com [...] coisas exteriores ao indivíduo que se torna consciente; ela é [...] consciência da natureza [...]” (MARX e ENGELS, 2007, p. 35) Assim, vemos que a consciência, antes de tudo, é não mais do que o conjunto de cópias ideais dos objetos e fenômenos externos que o ser humano engendra em sua mente.

Desde o princípio, a consciência não é dada ao ser humano por alguma entidade transcendental ou pela natureza. “Os homens são os produtores de suas representações, de suas ideias e assim por diante, mas os homens reais, ativos, tal como são condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas [...]” (MARX e ENGELS, 2007, p. 94) Se os seres humanos chegam a ter consciência não é por outra razão se não a de estarem obrigados, em razão de uma

imposição natural, a produzir os valores de uso de que carecem para manterem-se vivos, e de não terem outra saída, frente à resistência que os objetos sensíveis externos impõem à sua intentada transformação, além de descobrir as propriedades das coisas e fenômenos externos de modo a tornar sua ação efetiva e atingir seus objetivos de forma mais facilitada. Marx explica que “a produção de ideias, de representações, da consciência, está, em princípio, imediatamente entrelaçada com a atividade material [...] dos homens [...]. O representar, o pensar, [...] ainda aparecem, aqui, como emanção direta de seu comportamento material.” (MARX e ENGELS, 2007, p. 93) Para Marx a consciência não é produto dos desdobramentos da própria matéria, nem tampouco a essência indeterminada e imutável do ser humano tomado como entidade abstrata; ela é produto da atividade sensível que o ser humano realiza sobre e no interior da realidade objetiva em razão das necessidades impostas por esta mesma realidade. Nas palavras de Marx: “A consciência não pode jamais ser outra coisa do que o ser consciente, e o ser dos homens é o seu processo de vida real.” (MARX e ENGELS, 2007, p. 94)

Em razão desse fundamento material da consciência é que “somente agora”, após descobrir o trabalho como mediação entre o homem e a natureza, “descobrimos que o homem tem também ‘consciência’” (MARX e ENGELS, 2007, p. 34). Se a apresentamos apenas agora é porque não se pode apreender concretamente o fenômeno da *consciência* sem descobrir o vínculo objetivo que esta possui com a animalidade do homem, com as necessidades humanas e com o trabalho, portanto nos afastando aqui totalmente da ideia de uma suposta “consciência pura”. Como afirma Marx: “O ‘espírito’ sofre, desde o início, a maldição de estar ‘contaminado’ pela matéria”. (MARX e ENGELS, 2007, p. 34)

O trabalho, como vimos, é atividade que o ser humano realiza “a fim de se apropriar da matéria natural de uma forma útil para sua própria vida [...]” (MARX, 2017, p. 255), o que não deixa de significar que a forma imediata da natureza não lhe é útil. Como seria inútil esperar que a natureza agisse em seu socorro, ele necessita agir por conta própria, produzindo aquilo de que necessita. Por isso, ao produzir, o indivíduo que trabalha necessita objetivar inexistentes. Mas, para que um indivíduo seja capaz de produzir algo que nunca existiu, é necessário que ele seja capaz de inventá-los — de concebê-los idealmente. No plano ideal, o ser humano se encontra completamente livre dos limites, das restrições e das resistências que as propriedades das coisas e dos fenômenos do mundo objetivo lhe impõem. Em virtude das suas

necessidades insatisfeitas, o ser humano se põe a imaginar objetos e situações nunca antes experimentadas e vividas, levando-o a utilizar sua capacidade exclusiva de *ser* criativo. Idealmente, ele é capaz de criar combinações novas entre objetos externos e imaginar a utilização de fenômenos para causar transformações de maneiras até então nunca antes observadas. A ideia daí resultante é a representação de um objeto previamente inexistente na realidade, que então pode ser trazido à existência a partir da mediação da atividade sensível fabricadora. Marx explica que

Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e uma abelha envergonha muitos arquitetos com a estrutura de sua colmeia. Porém, o que desde o início distingue o pior arquiteto da melhor abelha é o fato de que o primeiro tem a colmeia em sua mente antes de construí-la com a cera. No final do processo de trabalho, chega-se a um resultado que já estava presente na representação do trabalhador no início do processo, ou seja, um resultado que já existia idealmente. (MARX, 2017, p. 255-256)

Portanto, a atividade produtiva que o ser humano realiza não é meramente uma atividade corporal, mecânica, física, e possui um momento ideal. O trabalho é *atividade consciente, atividade com pretensões finalísticas*. Por isso Marx cita entre as forças pertencentes à corporeidade humana a “cabeça”. (MARX, 2017, p. 255) Como já vimos anteriormente, de fato o ser humano “utiliza as propriedades mecânicas, físicas e químicas das coisas para fazê-las atuar sobre outras coisas [...]”. Mas isso “[...] não significa que ele se limite a uma alteração da forma do elemento natural; ele realiza neste último, ao mesmo tempo, a finalidade pretendida”. Aquele que trabalha utiliza as forças da natureza “de acordo com o seu propósito” (MARX, 2017, p. 256).

Esse momento ideal do processo de trabalho, a partir do qual o ser humano confere um propósito à sua atividade, demanda que o sujeito desse processo seja capaz de realizar escolhas. Ele deve elaborar idealmente todo o processo produtivo que pretende levar à realização objetiva, elencando os instrumentos de trabalho que pretende trazer em seu auxílio para operar sobre os objetos de trabalho de sua escolha os efeitos úteis pretendidos. Assim, o trabalho pressupõe a existência do indivíduo humano consciente, portador de subjetividade, capaz de imaginação e inventividade. Embora o trabalho seja “perpétua condição

natural da vida humana” (MARX, 2017, p. 261), ao trabalhar o ser humano se prova um ser livre e distinto dos outros entes vivos porque sua atividade vital é consciente, guiada por uma ideia que ele próprio criou, sendo portanto atividade autodeterminada. Marx explica que

O animal é imediatamente um com sua atividade vital. Não se diferencia dela. É *ela*. O homem faz a sua própria atividade vital objeto da sua vontade e da sua consciência. Tem atividade vital consciente. Não é uma determinidade com a qual ele se confunda imediatamente. A atividade vital consciente diferencia imediatamente o homem da atividade vital animal. [...] Só por isso a sua atividade é atividade livre. (MARX, 2015, p. 312)

Assim, por um lado, o trabalho é realizado pelo ser humano em razão de sua necessidade de resolver uma contradição vital, necessidade que lhe é imposta pela natureza; mas, por outro lado, antes de realizar sua atividade vital, ele faz dessa sua atividade objeto da sua consciência e vontade. Para Marx, é precisamente por isso que o ser humano se liberta das determinações da natureza e passa a se comportar de forma autodeterminada, agindo sobre ela como ser livre.

No entanto, quando deixa o plano ideal para passar ao plano das realizações objetivas, as possibilidades transformadoras deixam de ser infinitas porque, como já vimos, a natureza estabelece limites, restrições, resistências à ação transformadora que o ser humano busca impor a ela, de modo que o ser humano necessita sempre respeitar as propriedades dos materiais externos e seguir as leis de funcionamento da própria natureza. Assim, estabelece-se o confronto entre o ser criador e as propriedades dos corpos externos, que impõe limites à transformação pretendida. O resultado dessa relação é que o propósito previamente criado idealmente pelo ser humano, que é o guia da sua atividade transformadora, “determina o modo de sua atividade com a força de uma lei, à qual ele tem de subordinar a sua vontade.” (MARX, 2017, P. 256) “Essa subordinação”, prossegue Marx, “não é um ato isolado. Além do esforço dos órgãos que trabalham, a atividade laboral exige a vontade orientada a um fim, que se manifesta como atenção do trabalhador durante a realização de sua tarefa”. (MARX, 2017, p. 256). Assim, o ser humano age sobre a natureza para realizar no mundo uma transformação inovadora, fruto de seu gênio inventivo abstrato, que ele próprio determina; mas o modo de execução do trabalho necessário à objetivação desse inexistente é algo que lhe escapa ao controle.

Pelo trabalho, o ser humano entra em contato com aquilo que de fato as coisas do mundo objetivo são, e sua capacidade de objetivar na realidade externa o inexistente que previamente ele havia concebido de forma ideal vai depender do quanto essas ideias reproduziam idealmente de modo adequado as propriedades dos objetos e fenômenos externos envolvidos no processo de trabalho determinado. Neste caso, são duas as possibilidades. Ao trabalhar, o trabalhador pode falhar em sua tentativa, o que demonstra que suas representações são, em algum sentido, falsas, ilegítimas, o que vai levar à transformação dessas representações e, portanto, da própria consciência. Neste caso, sua atividade sensível terá condicionado a transformação de sua consciência. Mas o trabalhador pode também atingir o objetivo intentado, o que demonstra que suas representações reproduziam adequadamente aquilo que os objetos e fenômenos externos de fato são em termos de propriedades e características. Neste caso, ele implementará uma mudança na realidade externa, que se tornará uma nova realidade, independentemente da extensão da transformação aí realizada, o que necessariamente levará o ser humano a ter de modificar o conjunto de suas representações dessa realidade externa, i. é., sua consciência. Também, neste caso, sua atividade sensível terá condicionado a transformação de sua consciência.

Vemos que para se tornar bem-sucedido ao realizar uma tarefa produtiva, o ser humano necessita não apenas representar em sua mente de forma fidedigna certas características dos objetos e fenômenos externos que participarão do ato produtivo determinado, mas necessita também atuar através de maneiras bastante específicas sobre a matéria natural. Mas, cumpridas tais condições, através dessa atividade livre, criativa e transformadora, o ser humano modifica qualitativamente o meio material no qual vive, *produz a natureza*.

Aqui, necessitamos ser muito precisos. Que o ser humano *produza a natureza* não significa que os desdobramentos da “consciência pura” sejam a origem da realidade exterior. Isso seria, evidentemente, metafísica, e Marx foi um de seus fervorosos críticos e buscou tornar evidente o fundamento material da consciência. Hegel foi o primeiro pensador na história da humanidade a dar-se conta de que *a humanidade possui uma história*. Marx, que acolhera de forma muito positiva a crítica de Feuerbach à metafísica e as descobertas de Darwin em *A origem das espécies*, esteve em posição privilegiada frente à Hegel para compreender que *a vida também possui a sua própria história*. Hoje, estamos todos em posição muito mais favorável à de Marx, em razão das descobertas da cosmologia moderna e da astrofísica, para

compreender que *também o universo inerte*, composto de matéria e energia, *tem a sua própria história*. Mas, já para Marx, a existência da matéria precede a existência da consciência, assim como a realidade material dos seres humanos é o fundamento da sua consciência. Quando dizemos, do ponto de vista do materialismo histórico dialético, que *o ser humano produz a natureza* ao objetivar no mundo um projeto mental, estamos dizendo que o ser humano produz a *sua* natureza, tanto externa quanto interna. O ser humano não é causa do mundo; mas é causa *do seu próprio mundo: o mundo dos homens*. O ser humano não produz a matéria e a energia, mas as utiliza para criar algo que não está imediatamente dado pela natureza. Ao criticar Feurbach, Marx adverte que este “não vê como o mundo sensível que o rodeia não é uma coisa dada imediatamente por toda a eternidade e sempre igual a si mesma, mas o produto da indústria”, “e isso precisamente no sentido de que é um produto histórico, o resultado da atividade de toda uma série de gerações” (MARX e ENGELS, 2007, p. 30). Os objetos da “certeza sensível” de Feuerbach, afirma Marx, são dados a ele “apenas por meio do desenvolvimento social, da história social, da indústria e do intercâmbio comercial”. (MARX e ENGELS, 2007, p. 30-31). Buscando ser claro, Marx dá um exemplo de “objeto sensível” que não se poderia encontrar no “mundo sensível” imediato na ausência da produção do ser humano:

Como se sabe, a cerejeira, como quase todas as árvores frutíferas, foi transplantada para nossa região pelo comércio, há apenas alguns séculos e, portanto, foi dada à “certeza sensível” de Feuerbach apenas *mediante* essa ação de uma sociedade determinada numa determinada época. (MARX e ENGELS, 2007, p. 31)

Os seres humanos têm “sempre diante de si uma natureza histórica e uma história natural”. (MARX e ENGELS, 2007, p. 31) A “história natural” é a história dos planos inorgânico e orgânico do ser; a “natureza histórica” é a essência da realidade material do ser humano, transformada geração após geração em razão dos desígnios humanos. Na relação dialética estabelecida pelo ser humano com a natureza no interior do processo de trabalho, a matéria natural é negada pelo homem em sua forma imediata, mas reafirmada em suas propriedades químicas e físicas, para ser transformada e reaproveitada em formas mais úteis ao ser humano. Um valor de uso é sempre “natural” apenas no sentido de que suas propriedades físicas e químicas derivam da própria matéria que



foi tomada pelo ser humano como objeto de sua ação; mas um valor de uso, tomado em sua forma final, é um produto exclusivo da práxis fabricadora humana. Por essa razão, sempre se deu na produção, a “unidade do homem com a natureza”. (MARX e ENGELS, 2007, p. 31)

Portanto, quando dizemos que *o ser humano produz a natureza*, queremos dizer não que o ser humano produz *toda a natureza*, mas sim que ele modifica a matéria natural, cuja existência é sua pré-condição de vida, modificando-lhe qualitativamente o ser. “Essa atividade, esse contínuo trabalhar e criar sensíveis, essa produção”, é “de tal modo” “a base de todo o mundo sensível” tal como o conhecemos, afirma Marx, “que, se ela fosse interrompida mesmo por um ano apenas, Feuerbach não só encontraria uma enorme mudança no mundo natural, como também sentiria falta de todo o mundo dos homens e de seu próprio dom contemplativo, e até mesmo de sua própria existência.” (MARX e ENGELS, 2007, p. 31) A natureza “pura”, intocada pelo ser humano, “[...] essa natureza que precede a história humana não é a natureza na qual vive Feuerbach; é uma natureza que hoje em dia, salvo talvez em recentes formações de ilhas de corais australianas, não existe mais em lugar nenhum e, portanto, também não existe para Feuerbach.” (MARX e ENGELS, 2007, p. 32) Nada disso significa, no entanto, que o ser humano pode prescindir da natureza, da matéria, da energia, que exista uma identidade entre a consciência e a realidade objetiva ou que o ser humano e sua consciência preexistam em relação à natureza. Afirmar que o ser humano produz a natureza não significa, portanto, afirmar a prioridade do “Espírito” em detrimento da natureza externa ou da realidade objetiva. Antes, o oposto: se o ser humano trabalha e produz, é porque necessita primeiramente por imposição natural, em razão de necessidades concreta e objetivamente existentes, resolver sua contradição dialética com a natureza. Como afirma Marx, “nisso subsiste, sem dúvida, a prioridade da natureza exterior”. (MARX e ENGELS, 2007, p. 31) O que ocorre, apenas, é que ao produzir o ser humano transforma os objetos externos, naturais, em objetos antropomorfizados, em objetos que a própria natureza jamais poderia engendrar. Neste sentido — e apenas neste sentido — para Marx, o ser humano *produz* a natureza.

Deixemos o pensamento de Marx por um instante, e nos concentremos no que pensa Vieira Pinto a respeito da consciência. Vimos que todos os seres vivos necessitam resolver a sua contradição vital com a natureza para nela subsistirem. No caso dos seres puramente biológicos, no entanto, quem resolve a contradição não são eles próprios, mas a própria natureza. Isso significa que em nenhum

momento há intencionalidade ou escolha por parte do ser vivo puramente biológico, que não se configura em um ser livre, mas tem seu comportamento determinado pela própria natureza com a qual entra em relação. Vieira Pinto fala do animal predador, por exemplo, como um “predador irresponsável”. Por essa razão, ele “nunca se realiza em verdadeiro sujeito, pois não tem ao que se opor, não há para ele objeto que não esteja predeterminado a exercer este papel”. (PINTO, 2005, p. 60).

Já vimos, igualmente, que o mesmo não ocorre com o ser humano. Para o ser humano, para usar uma expressão curiosa de Vieira Pinto, “cessou o patrocínio direto da natureza”, de modo que ele deixou de ser simples consumidor de objetos naturais. O ser humano, assim como os outros seres vivos, “sempre agiu no sentido uniforme de solucionar a contradição existencial com a natureza”, mas no caso do ser humano isto significa que ele teve de “tornar-se produtor, o sujeito da atividade econômica, no mais lato sentido da palavra” (PINTO, 2005, p. 63), isto é, que ele teve de tornar-se um ser capaz de transformar a natureza para criar os produtos de que necessita para reproduzir sua existência.

Por não ser uma entidade abstrata, mas antes de tudo um animal, um ser sensível, de existência objetiva, o ser humano não pode prescindir da natureza. Como o trabalho é a forma da atividade vital de um ser objetivo, ele não pode ser realizado abstrativamente, idealmente; não pode ser realizado senão no interior da própria realidade externa, a partir dos elementos objetivamente existentes. “Em todos [...] casos”, afirma Vieira Pinto, “vemos sempre o homem utilizando propriedades dos corpos [...] ou forças naturais, não criadas por ele”. (PINTO, 2005, p. 63) Assim, o ser humano sempre “se utiliza das leis naturais para realizar os próprios intuítos, que, nessa perspectiva, aparecem como modos de dominação sua exercida sobre a natureza.” No entanto, estabelece-se uma relação dialética, e “o domínio exercido pelo homem prova, por outro lado, o domínio que sofre, visto não poder fazer coisa alguma contra a natureza senão na medida em que se vale das forças por ela postas ao seu alcance.” (PINTO, 2005, p. 160) Conforme progride seu poderio em face da natureza, “se torna efetivamente mais dependente da natureza em geral, numa salutar relação que dialeticamente se transmuda na contrária.” (PINTO, 2005, p. 161).

“Pelo trabalho o homem encontra objetivamente a realidade” (PINTO, 1960a, p. 59-60), afirma Vieira Pinto, e ao fazê-lo ele se depara com “dificuldades opostas à satisfação de suas exigências” (PINTO, 2005, p. 61), “encontra a resistência do real”. (PINTO, 1960a,

p. 62) Por essa razão, “só lhe é possível [...] efetuar a transformação intentada, se suas ações corresponderem concretamente ao que o real é em si mesmo, atenderem às propriedades objetivas das coisas, e se inserirem com adequação na trama das conexões causais entre os fenômenos”<sup>2</sup>. (PINTO, 1960a, p. 62) E, para que se torne possível a ele agir assim, ele necessita ser capaz de conhecer as propriedades das coisas externas e descobrir como funcionam. Somente em posse de uma “representação mental que contém a transcrição, em conceitos, daquilo que, fora do pensamento, é a realidade empírica” (PINTO, 1960a, p. 62), torna-se possível ao ser humano realizar as ações transformadoras que necessita realizar para resolver sua contradição vital com o meio. Se “[...] o homem descobre as propriedades dos corpos”, diz Vieira Pinto, é “porque tem necessidade de usar os corpos e fenômenos do mundo para concretizar e cumprir qualquer finalidade que conceba.” (PINTO, 2005, p. 165). Chegamos, assim, às questões relacionadas ao fenômeno do conhecimento humano e da formação da consciência.

Quando tratamos sobre a consciência, a primeira consideração que devemos realizar é a de que a consciência da qual falamos não é uma “consciência pura”; não se confunde com o que se chamou, na história da filosofia, de Ideia, espírito, razão pura, etc. Para Álvaro Vieira Pinto, “a faculdade denominada consciência” é o “reflexo consciente” das “forças brutas do ambiente material” que o “ser humanizado” “engendra” “no funcionamento de suas estruturas nervosas superiores”. (PINTO, 2005, p. 189) “A consciência”, afirma Vieira Pinto, “existe como incessante apreciação do estado de coisas.” (PINTO, 1960a, p. 44) Assim, vemos que a consciência, antes de tudo, é não mais do que o conjunto de cópias ideais dos objetos e fenômenos externos que o ser humano engendra em sua mente.

Desde o princípio, a consciência não é dada ao ser humano por alguma entidade transcendental ou pela natureza, nem tampouco é resultado da atividade filosófica especulativa. Como a sua atividade privativa, o trabalho, “altera a realidade”, diz Vieira Pinto, ocorre de o ser humano “necessariamente ser obrigado a constituir uma

---

<sup>2</sup> Em certos momentos, é incrível a proximidade do pensamento de Vieira Pinto ao pensamento de Lukács. A expressão “se inserirem com adequação na trama das conexões causais entre os fenômenos” é daquelas que, a um desavisado, parece retirada da parte sistemática de *Para uma ontologia do ser social*. Mas, na verdade, está lá, na página 62 do volume I de *Consciência e Realidade Nacional*, de autoria de Álvaro Vieira Pinto, que foi publicada em 1960 pelo ISEB.

representação dela, a criar a consciência do estado do real sobre o qual incide a sua operação modificadora.” (PINTO, 1960a, p. 60) O ser humano conhece o mundo na medida em que amplia o seu entendimento sobre as propriedades e funcionamento das coisas externas, de modo que “no reconhecer o ‘ser’ do mundo, é que consiste o conhecer.” (PINTO, 1960b, p. 188). E a única via de acesso à realidade objetiva que possui o ser humano é não a consciência, mas sim a sua própria atividade objetiva. É por isso que, para Vieira Pinto, “é o trabalho que nos revela o ser das coisas, e não a especulação lógica apriorística ou alguma sutilíssima intuição metafísica.” (PINTO, 1960a, p. 62). Para ele, “a consciência é determinada pela prática social primordialmente mediante o trabalho [...]” (PINTO, 1960a, p. 60). Por isso, “é necessário entender [...] a natureza da relação que prende a consciência ao real, se quisermos interpretar [...] toda atividade da consciência, tanto na capacidade representativa quanto no poder de fonte original de ação.” (PINTO, 1960a, p. 42).

No volume I da obra *Consciência e realidade nacional*, Vieira Pinto afirma que “os filósofos idealistas” interpretaram a consciência “como o desenrolar dos conceitos do Espírito, considerados móveis no sentido de que geram, cada qual de si, outro conceito, a título de consequência, segundo uma evolução contínua.” No entanto, esse tipo de interpretação filosófica-idealista “admite que a última [a consciência] tem caráter de pura mobilidade lógica.” (PINTO, 1960a, p. 61) O filósofo brasileiro explica que quando este é o caso,

[...] para dar razão da coincidência entre os dois movimentos, o do espírito e o do real, é preciso aceitar uma destas hipóteses: uma inexplicável harmonia preestabelecida entre o pensamento e o mundo; ou, então, o mundo não é, em verdade, distinto do pensamento, todo o seu ser se reduz às ideias, a realidade material, que nos parece independente, é apenas um modo de ser da consciência. (PINTO, 1960a, p. 61-62)

Apesar de não nomear nenhum filósofo em específico e de estar tratando a respeito do conceito de consciência das filosofias idealistas em geral, a segunda hipótese descrita por Vieira Pinto, “o mundo não é [...] distinto do pensamento, [...] a realidade material [...] é apenas um modo de ser da consciência” (PINTO, 1960a, p. 62) parece-nos tratar especificamente de Hegel. Hegel, como se sabe, confere prioridade do Espírito sobre a realidade objetiva, e assume a identidade entre sujeito e objeto, através da equação real = ideal, ou ideal = real. Por isso, em

Hegel, as transformações da realidade objetiva se processam em razão dos desdobramentos dos conceitos formais do Espírito. Ao transformar-se o Espírito, sempre em via de progresso em razão de uma finalidade necessária, transforma-se a realidade objetiva. Vieira Pinto, que escreve com o objetivo de ser inteligível mesmo ao trabalhador comum<sup>3</sup>, prossegue afirmando o seguinte: “Não vamos, é claro, entrar na discussão desses supostos, o que nos conduziria à exposição e ao debate de concepções clássicas do pensamento europeu [...]”. Desta forma, ele não indica quais filosofias está a debater; para identifica-lo, podemos apenas isolar as características de tais filosofias apontadas por ele e realizar nossa própria interpretação. Como já dissemos, parece-nos de que ele trata, aí, a respeito de Hegel.

Após furtar-se a uma longa exposição do pensamento europeu, Vieira Pinto afirma que indicou a existência de tais interpretações idealistas apenas “para ressaltar a proposição que defendemos: a adequação do pensamento à realidade material se faz mediante o ato humano de transformar esta realidade. A este ato chamamos trabalho.” (PINTO, 1960a, p. 62) Em outro lugar, ele afirma que “[...] o homem [...] conhece o mundo mediante a experiência e a prática, criadora das ideias [...]” (PINTO, 2005, p. 165). Vemos, portanto, que Vieira Pinto discorda frontalmente das concepções idealistas — uma delas que inclusive interpretamos como sendo especificamente a de Hegel —, que apresentam os movimentos da consciência como o fundamento das transformações da realidade objetiva externa. No entanto, a proposição de Vieira Pinto, de que “a adequação do pensamento à realidade material se faz mediante o [...] trabalho”, não é nenhuma proposição original na história da filosofia. Na verdade, esta é exatamente a proposição teórica formulada primeiramente por Marx quando de sua crítica do idealismo de Hegel e do naturalismo de Feuerbach. Portanto, em Vieira Pinto, a consciência é tratada não como o conceito indeterminado do Espírito Absoluto, que desdobra-se em si mesmo enquanto causa as transformações da realidade externa, mas é tratada como o conjunto das representações ideais que os seres humanos engendram, no plano do pensamento, dos objetos externos com os quais se relacionam através de sua atividade sensível. É por isso que, para o

---

<sup>3</sup> Para mais informações a respeito de nossa interpretação das razões que levaram Vieira Pinto a não se ocupar da análise sistemática de obras de outros filósofos e a comunicar seu conteúdo filosófico de maneira tão pouco convencional, ver Apêndice A, ao final desta dissertação.

filósofo brasileiro, a “intelecção” é “o resultado do exercício prático”. (PINTO, 1960b, p. 188)

Existe, no entanto, uma diferença que nos parece bastante relevante entre o pensamento de Vieira Pinto e o de Marx, embora não se trate, segundo nossa interpretação, de nenhuma discordância teórica ou discrepância inconciliável. Na verdade, segundo nossa interpretação, trata-se apenas da explicitação de certos aspectos da descoberta originalmente realizada por Marx que o próprio filósofo alemão, em razão do nível do conhecimento científico próprio de seu tempo, não pôde realizar. Vieira Pinto, por sua vez, viveu em condições históricas privilegiadas em relação à Marx para abordar a questão da constituição física originalmente encontrada pelos homens — a constituição corporal do *Homo sapiens* — e do surgimento da humanidade enquanto ser qualitativamente distinto dos seres de existência exclusivamente biológica. Por isso, ele sempre faz referência aos processos biológicos que levaram à constituição do corpo e do cérebro humanos, embora ele jamais confunda categorias biológicas como o cérebro com categorias humanas como a consciência<sup>4</sup>. Trata-se, neste caso, de acréscimo de detalhamentos a uma mesma concepção.

Para Álvaro Vieira Pinto, a consciência só pôde surgir no caso humano em razão do pretérito desenvolvimento do sistema nervoso, cuja explicação se encontra no interior da história da vida, e pode ser explicada pela biologia, pela evolução e pela genética. Em razão das constantes descobertas das ciências da natureza, não se pode falar de consciência a partir de um ponto de vista materialista sem falar do seu *a priori*, i. é, da constituição do órgão cerebral, que para Vieira Pinto desempenha, no caso humano, uma função qualitativamente distinta das funções desempenhadas pelos outros órgãos do corpo. Os outros órgãos são “adstritos às mesmas funções, as quais, possuindo caráter vegetativo, são imutáveis”. Eles se comportam, se é que se pode falar aqui de “comportamento”, da mesma forma que se comportam os outros seres vivos, já que para eles tudo está pré-determinado pela própria natureza. O cérebro humano, no entanto, é o “único órgão cuja função geral é a de pôr o homem em contato com o mundo”. Álvaro explica que “cada ideia que o homem cria pela primeira vez constitui uma nova função cerebral que adquire, pois representa um diferente tipo de

---

<sup>4</sup> Para mais informações a respeito de nossa interpretação de como Vieira Pinto articulava, no interior de seu pensamento, as descobertas da física, da química e da biologia com a concepção materialista histórica-dialética, ver Apêndice A, ao final desta dissertação.

relacionamento de seu ser com o mundo” (PINTO, 2005, p. 78). Por essa razão, ocorre a “infinita multiplicação de suas funções biológicas manifestadas no plano de suas representações psíquicas” (PINTO, 2005, p. 78-79), e essa constante ampliação das funções cerebrais “define e singulariza a natureza do órgão cerebral” (PINTO, 2005, p. 79). Apenas um cérebro com tais características é capaz de sustentar a consciência, que permanece sempre em alteração e expansão, e por essa razão o desenvolvimento do sistema nervoso é uma condição biológica necessária ao advento da consciência.

Vieira Pinto explica que, do ponto de vista biológico, a “situação vital que conduz ao desenvolvimento do sistema nervoso na série animal até o homem”, “ao longo da linha evolutiva”, “é uma só: a necessidade de resolver a contradição entre o ser vivo e a natureza.” (PINTO, 2005, p. 60). Assim, em razão das leis de funcionamento da biologia, ao longo da linha evolutiva “o animal humano foi dotado do recurso de que necessitaria para resolver por si suas contradições com o meio”, que foi “a posse de um sistema nervoso suficientemente desenvolvido para”, em primeiro lugar, “elaborar, em forma de ideias abstratas e universais, o reflexo da realidade”, e em segundo lugar, “capaz de comandar a produção, pelo indivíduo, dos meios de vencer as dificuldades opostas à satisfação de suas exigências.” (PINTO, 2005, p. 61). Assim, se o ser humano “amplia o domínio sobre a realidade” é porque, ao longo da linha evolutiva, “nele cresce o tecido nervoso, sem aumento correspondente do tecido muscular”, de modo que a posse de um sistema nervoso suficientemente complexo para sustentar “a capacidade de representar o mundo circundante” (PINTO, 2005, p. 64) se torna uma de suas características biofisiológicas.

Apesar de esse pretérito desenvolvimento cerebral ser uma condição biológica para o surgimento e sustentação da consciência, as ideias não são o produto das relações químicas que ocorrem no cérebro humano, assim como não é produto de algum tipo de movimento da matéria ou da vida. Somente ao articular a categoria da consciência à categoria da atividade é que se pode vir a compreender como a consciência e o conhecimento se tornam possíveis e como ocorrem entre os seres humanos. Segundo Álvaro, “a realidade é apreendida exatamente porque o homem atua sobre as coisas exteriores [...]” (PINTO, 1960b, p.195). Ao atuar no mundo, ao buscar transformar aquilo que o mundo é, ao trabalhar, o ser humano entra em contato com o que o mundo de fato é, e esse contato do ser humano com a realidade autêntica do mundo permite a ele conhecer essa realidade externa. É isso que Álvaro quer dizer quando afirma que “é ao ser objeto de ação por

parte do sujeito que o mundo abre as virtualidades cognoscíveis que possui.” (PINTO, 1960b, p.195-196). Em razão de sua atividade sensível, o ser humano “começa a descobrir as propriedades das coisas, substâncias e fenômenos”, de modo que “aquilo que no objeto constitui uma propriedade natural da matéria de que é composto transfere-se para a substância nervosa, entra a fazer parte de seu dinamismo fisiológico mediante modificações que nele se processam”. Posteriormente, “por mecanismos ligados ao processo de recebimento e memorização de informações, adquire a qualidade de noção abstrata” e, desta forma, tem início a sua “evolução intelectual.” (PINTO, 2005, p. 64).

Novamente, precisamos dar ênfase ao fato de que, para Vieira Pinto, as ideias não são produto da biologia, que propiciou o desenvolvimento do sistema nervoso no *Homo sapiens*, nem tampouco da bioquímica, que propicia a possibilidade da criação ideal do reflexo da realidade. Em muitos momentos, as expressões de Vieira Pinto parecem indicar um pensador materialista vulgar, naturalista, mas este não é o caso. De fato, Vieira Pinto fala do ser humano “[...] enquanto ser biológico que desafiou a natureza sem contar com outras armas senão as que ela própria lhe forneceu [...]”, mas ele afirma na sequência da mesma passagem que este ser “[...] encontrou os meios de produzir um novo tipo de força, capaz de transformar o mundo, o pensamento racional.” (PINTO, 2005, p. 161). A primeira parte da expressão parece indicar que consciência e trabalho possuem origem nos desdobramentos da natureza. No entanto, a arma que a natureza lhe forneceu foi simplesmente a posse de um sistema nervoso suficientemente desenvolvido para sustentar a consciência, e não a própria consciência. A partir dessa característica que lhe foi dada pela evolução biológica, i. é., o sistema nervoso altamente desenvolvido, o próprio ser humano encontra meios de produzir o pensamento racional, conforme se pode ler na segunda parte da expressão acima. Como já vimos, o reflexo da realidade exterior só é engendrado idealmente a partir do momento em que o ser humano passa a atuar sobre a realidade externa, portanto a partir do momento em que o ser humano passa a produzir. Nas palavras de Vieira Pinto, “[...] é o trabalho que revela a realidade, à medida que a vai modificando.” (PINTO, 1960a, p. 67). Se Vieira Pinto dá ênfase ao papel que o desenvolvimento cerebral desempenha na capacidade humana de sustentar a consciência, ele o faz para demonstrar o que há de legítimo na conexão entre o biológico e o social, mas sem atribuir à natureza, seja na sua forma inerte ou viva, a responsabilidade pelo surgimento das características especificamente humanas. É o próprio indivíduo que trabalha que, através da mediação de seus atos produtivos,



modifica sua consciência. “Ao defrontar-se por meio da experiência sensível com os dados da objetividade”, afirma Vieira Pinto, “o espírito [...] os reflete [...]” (PINTO, 1960b, p. 188).

Ao agir sobre o mundo, o ser humano se depara com a resistência do real. No entanto, as operações de abstração, comparação e generalização, por se realizarem idealmente, permitem que o ser humano se veja livre dos limites, das restrições e das resistências impostos pela natureza à sua ação objetiva. Isso ocorre, evidentemente, porque a transformação que se opera nas representações ideias não alteram em nada os objetos externos reais, das quais as representações são meros reflexos abstratos que o ser que se tornou consciente engendra no plano do pensamento. Assim, em razão de sua capacidade abstrativa, o trabalhador descobre “não estar obrigado a aproveitar cada imagem na totalidade maciça com que reflete um dado objetivo, mas simplesmente conservar alguns dos aspectos deste”. “Pelo mecanismo de eliminação parcial de algumas características das coisas e conservação de outras”, prossegue Vieira Pinto em sua explicação, “torna-se possível ao pensamento comparar uma imagem com outra, da mesma espécie abstrata e também visualizada por um ângulo particular, originando-se assim a fusão delas em uma terceira”. (PINTO, 2005, p. 57). É por isso que “das ideias oriundas imediatamente da experiência” o trabalhador “faz surgir outras, resultantes de processos abstrativos e comparativos” (PINTO, 1960b, p. 188). Essas ideias que são não o reflexo imediato de um objeto externo com o qual o trabalhador entrou em contato ao agir na realidade objetiva, mas sim o resultado da capacidade abstrativa do pensamento humano, “já não tendo correspondência direta e integral com algum objeto ou relação existentes no mundo material, vem a ser o ‘projeto’ de existência de tal entidade concebida.” (PINTO, 2005, p. 57). Assim, “na própria esfera do pensamento, estabelecem-se relações abstratas entre as propriedades percebidas nos corpos, conduzindo ao surgimento, em estado ideal, do projeto de modifica-las.” (PINTO, 2005, p. 55).

“As formas de representação adquiridas por outros organismos animais”, segundo Vieira Pinto, “referem-se diretamente à coisa, à propriedade ou ao fenômeno presentes aos órgãos sensoriais analisadores”. Assim, o comportamento do animal é condicionado pela presença ou existência externa do objeto da necessidade deste animal. “Movidos pela exigência de alimentação, ao se defrontarem com uma substância ou um outro ser vivo adequado à satisfazê-la”, explica ele, só cabe aos animais “refletir no psiquismo a presença da coisa a ser, ou não, comida”, de forma portanto maciça, conforme captado pelos

sentidos. Se o animal encontra-se na presença de tal elemento, “a imagem dele revela-se imediata e total, e por isso não tem sentido falar do ‘projeto’ de devorá-lo”. Como já vimos, o próprio elemento que representa ao animal irracional, neste caso, alimento, não é de sua escolha, já que o animal irracional é irresponsável: “estamos neste caso no terreno dos reflexos incondicionados.” (PINTO, 2005, p. 58). O comportamento do ser humano, ao contrário, é condicionado pelo projeto, conscientemente idealizado por ele próprio, ou seja, a ação humana é condicionada pela intenção do próprio ser humano, o que torna o ser humano um ser *livre*. Nas palavras de Álvaro: “no homem a ideia a que se vai condicionar é um projeto, de origem interna, buscando realizar-se na ação efetiva, na qual se corporifica seu significado” (PINTO, 2005, p. 61).

Por tais razões, o “projeto” é uma categoria muito relevante no interior do pensamento de Vieira Pinto. Assim como a consciência não aparece em sua filosofia como “consciência pura”, tampouco o projeto aparece como transformação do mundo operada apenas na mente, no interior do pensamento. Certamente, antes de vir à existência empírica por meio da ação humana, antes de existir, portanto, em *ato*, o projeto precisa ser concebido idealmente pelo ser humano, vindo a existir primeiramente, portanto, em potência. Mas o conceito de *projeto* possui essas duas modalidades, uma que se refere à ação realizada pelo ser humano no interior do seu próprio pensamento, e outra que se refere à ação realizada pelo ser humano externamente, em contato com o mundo objetivo.

De fato, o projeto surge primeiramente idealmente: “O projeto é [...] a característica peculiar” “da solução humana do problema da relação do homem com o mundo físico” porque é “engendrada no plano do pensamento”. Em princípio, o projeto “é pura e simplesmente a percepção mental das possibilidades de conexões entre as coisas”. Por se tratarem de conexões inexistentes na realidade externa, sendo portanto resultado da capacidade abstrata que permite “manejar as ideias correspondentes às coisas”, o pensamento se põe a “configurar idealmente um corpo, um maquinismo, uma instituição ou um artefato ainda não existente”. O pensamento parte das representações obtidas através do contato empírico com a realidade, mas “a imagem com elas constituída é um inexistente”. (PINTO, 2005, p. 55). Mas toda essa atividade do pensamento não possui capacidade, por si só, de alterar a realidade externa. Apenas através da mediação da atividade empírica e transformadora do ser humano, o trabalho, a representação deste inexistente pode vir “a ser fabricado [...] de acordo com o ‘projeto’”

(PINTO, 2005, p. 55). Nesse sentido, o projeto aparece não apenas como um ato de pensamento, mas “como ato intencional de uma transformação a impor ao mundo ambiente” (PINTO, 2005, p. 56). Vieira Pinto explica que o ser humano deseja transformar a realidade, “mas percebe ser ilusório fazê-lo em pensamento, tendo de conquistá-lo pela modificação impressa à realidade a que pertence.” (PINTO, 2005, p. 58) “A característica da atividade humana superior, consciente”, afirma ele, “é o produzir ‘com o fim de’”. (PINTO, 1960b, p. 190). Por isso, “o conceito autêntico do ‘projeto’ é o de caráter objetivo” (PINTO, 2005, p. 58).

Vê-se, pois, que o projeto só possui sentido se compreendido em seu caráter objetivo, certamente como intenção previamente pensada e imaginada pelo ser humano em sua mente, mas que o ser humano deseja reproduzir objetivamente no mundo em razão da sua necessidade de transformar a natureza para nela subsistir, e que por isso serve como guia para a ação humana. O projeto, segundo Álvaro Vieira Pinto, “significa o relacionamento da ação a uma finalidade, em vista da qual são preparados e dispostos os meios necessários e convenientes” (PINTO, 2005, p. 59). A atividade transformadora do mundo é, desde o princípio, o objetivo da abstração: “a noção de projeto contém implícita a ação, pois não se refere à possibilidade de transformações espontâneas e inevitáveis, mas a um deliberado fazer-se ser.” (PINTO, 1960b, p. 186). Por esse motivo, “a razão de ser de todo projeto consiste na produção”, e não na pura reprodução e transformação ideal dos entes externos. Para o ser humano, tanto quanto para os animais irracionais, sempre se trata de resolver a contradição dialética fundamental com a natureza: “o projeto, na origem da evolução biológica, está ligado à imperiosidade de solucionar uma situação vital por formas mais satisfatórias e rendosas do que os comportamentos instintivos anteriores.” Desde o princípio, “o animal humano condiciona-se à ação que representa a melhor maneira de prover as necessidades materiais prementes do indivíduo e da espécie”. (PINTO, 2005, p. 59). Em síntese, Vieira Pinto afirma que

[...] o ato de adaptar a natureza [...] a si resulta de um projeto vital, que o sistema nervoso do indivíduo hominizado se mostra capaz de elaborar e sustentar, ou seja, de levar à prática, pela ação que o organismo e o pensamento executam, ação condicionada à ideia projetada. É indispensável compreender só existir ação prática efetivamente humana quando movida pela imagem abstrata e

pré-sentida do efeito a criar, como exteriorização e consumação do projeto. (PINTO, 2005, p. 57)

O caráter peculiar do modo através do qual o ser humano resolve sua contradição dialética com a natureza, que é o trabalho, encontra na ideia de projeto sua confirmação. É apenas porque o ser humano engendra idealmente objetos previamente inexistentes que assumem para ele o caráter de um propósito criativo que ele necessita realizar externamente através de seu trabalho, que se torna possível a ele transformar qualitativamente a realidade externa. É por isso que “a produção adquire, com a marcha da evolução do sistema nervoso, realizando-se já então em forma de trabalho [...], a qualidade de feitura de objetos” (PINTO, 2005, p. 62). Por essa razão, “a análise filosófica da capacidade humana da criação, na práxis em geral e particularmente na práxis fabricadora, tem sempre de partir do conceito e do fato do projeto, entendido nos fundamentos biológicos”. (PINTO, 2005, p. 57).

Como a imagem que se converte no projeto de alteração da realidade externa não é o reflexo de um objeto externo, mas sim uma representação plenamente abstrata que é fruto dos processos de abstração próprios do pensamento humano, é importante frisar que o projeto é sempre o resultado das escolhas que o indivíduo que trabalha realiza. Livre das amarras da resistência externa, ao criar idealmente o objeto inexistente que, caso viesse à existência, resolveria suas contradições com o meio, ele pode deliberadamente escolher quais representações de quais corpos combinar, quais propriedades de cada coisa deseja utilizar e quais fenômenos e forças da natureza deseja trazer em seu auxílio em sua tarefa produtiva. Assim, compreende-se porque o trabalho só pode objetivar no mundo aquilo que é qualitativamente distinto de tudo que até então existia. Todo ato de trabalho pressupõe um sujeito que detém uma subjetividade, um sujeito que é capaz de tomar decisões, de escolher entre as opções existentes, de modo que ao trabalhar o ser humano não produz mais do mesmo, maior quantidade daquilo que já existe, mas objetiva externamente algo que é privativo do seu próprio ser, operando uma transformação qualitativa do real. Vieira Pinto explica que “o homem não fabrica a máquina, mesmo a mais primitiva, copiando o funcionamento de seus membros ou de seu cérebro, que não conhece suficientemente. Fabrica-a porque a inventa, a projeta [...]” (PINTO, 2005, p. 77).

A capacidade de projetar, característica constitutiva da essência humana, o difere qualitativamente dos demais seres vivos. O papel que no “animal irracional” é desempenhado pela “adaptação”, no ser

humano é desempenhado pelo “projeto consciente”. Sem a adaptação, os seres orgânicos não teriam condições de permanecer existindo na sua diferenciação em relação aos seres da esfera inorgânica do ser, já que as condições do ambiente do qual dependem inteiramente os animais irracionais se modificam constantemente. A adaptação, no entanto, ocorre na ausência de qualquer intenção por parte dos animais irracionais. Até mesmo por isso, a adaptação diz respeito a mudanças muito pequenas, que apenas muito gradualmente tornam-se alterações importantes, que inclusive não chegam a afetar imediatamente um animal específico no curso de sua própria vida, dizendo respeito muito mais à sua espécie. Além disso, a adaptação resulta não em uma modificação da natureza para torna-la favorável ao animal, mas sim em uma modificação da espécie animal para torna-la mais adaptada às condições da natureza. “O animal se adapta a um mundo cujas propriedades não conhece, pois não faz ideia delas, sendo assim apenas o mecanismo biológico de aproveitamento das eventuais oportunidades propícias, transmitido pela herança cromossômica, que nele se fixará.” (PINTO, 2005, p. 56). O animal “não ‘projeta’ seu ser, não produz a existência, mas apenas a conserva, valendo-se das condições, cumpridas cegamente, compendiadas no código genético, entregue a cada qual pela evolução natural.” (PINTO, 2005, p. 64). É por isso que os demais seres vivos não trabalham, não produzem: o trabalho, entendido como ação *consciente* e *intencional* de transformação da matéria natural, cujo objetivo é produzir determinado valor de uso, só pode ser realizado por um ser capaz de objetivar no mundo, através de sua ação, uma finalidade previamente concebida idealmente por um sujeito capaz de criar e escolher.

Por isso, a adaptação “toma no homem a qualidade ativa”, “enquanto modo consciente de transformação do mundo”. (PINTO, 2005, p. 56). Mas, de forma alguma isso significa que o ser humano conscientemente atue para adaptar-se ao mundo. O que o ser humano faz, de forma consciente, é adaptar o mundo às suas próprias necessidades. A diferença dos seres humanos para os outros seres vivos, que o faz possuir uma história própria, distinta da história natural, consiste “no poder possuído” pelos seres humanos “de adaptar a natureza a si, enquanto as espécies inferiores sobrevivem pela adaptação ao meio exterior.” (PINTO, 2005, p. 57). Este “poder da ação que o homem manifesta sobre a natureza distingue-se do possuído pelos demais seres vivos por se exercer em consequência da capacidade de projetar.” (PINTO, 2005, p. 55). Por seu caráter passivo e não-intencional, praticada pela própria natureza e não pelo animal irracional,

“a adaptação é a forma inferior do encontro da matéria viva com o mundo”; por seu caráter ativo e intencional, praticado pelo próprio homem, “o projeto representa a forma mais elevada.” (PINTO, 2005, p. 56). Assim, “somente o homem estende, pelo aproveitamento da energia cerebral, as possibilidades de imposição da matéria viva ao meio.” (PINTO, 2005, p. 64). Essa diferença existente entre o ser humano e os outros seres vivos expressam uma distinção ontológica; ou, nas palavras de Álvaro, consiste naquilo em “que distingue existencialmente um caso de outro”. (PINTO, 2005, p. 56). Afirma Vieira Pinto:

A definição do homem como o ser transformador do mundo encontra aqui confirmação, ficando ao mesmo tempo explicada a procedência dessa propriedade. Trata-se do resultado do novo grau de complexidade atingido pela matéria viva no curso da evolução, em virtude do qual mostra-se agora habilitada a efetuar operações qualitativamente distintas de tudo quanto antes era capaz de fazer, representando assim um salto qualitativo no desenvolvimento biológico. (PINTO, 2005, p. 58)

Se no plano ideal o ser humano pode dar total vazão à sua capacidade criadora, não se vendo limitado pelo real, ao passar do momento ideal do projeto à realização dele por intermédio do trabalho, as possibilidades transformadoras deixam de ser infinitas porque, como já vimos, a natureza estabelece limites, restrições, resistências à ação transformadora que o ser humano busca impor a ela. Mas a simples criação ideal não soluciona a contradição vital do ser humano. Como já vimos, o projeto “não se refere à possibilidade de transformações espontâneas e inevitáveis, mas a um deliberado fazer-se ser” (PINTO, 1960b, p. 186), o que significa que o ser humano necessita passar da etapa da criação ideal para a etapa da criação objetiva. Todavia, “se o animal pensante poderá, ou não, dar realização à coisa imaginada, é um resultado que irá depender de numerosos outros fatores” (PINTO, 2005, p. 58) que dizem respeito ao modo através do qual o ser humano irá intervir sobre a realidade externa.

“Qualquer dessas intervenções”, explica Vieira Pinto, “tem de obedecer à natureza das coisas, tem de utilizar as energias próprias dos fenômenos físicos”. Ao agir objetivamente no mundo, “o homem não poderá deixar de operar segundo linhas de ação por assim dizer previamente traçadas nas qualidades dos corpos e nas possibilidades enérgicas oferecidas pelo mundo.” E é por isso que toda ação produtiva

“está obrigada a seguir certos caminhos, reconhecidos úteis no correspondente momento do progresso humano”, e “tal modo de proceder”, conclui Vieira Pinto, “é o que se chamará técnica.” (PINTO, 2005, p. 64-65) Assim, surge o conceito de técnica em Vieira Pinto: “[...] obedecer às qualidades das coisas e agir de acordo com as leis dos fenômenos objetivos, seguindo os processos mais hábeis possíveis em cada fase do conhecimento da realidade, é precisamente aquilo em que a técnica consiste.” (PINTO, 2005, p. 62).

No processo de trabalho, “[...] a escolha dos materiais e a forma a eles dada obedecem às finalidades a que os objetos se destinam”, de modo que as especificações do projeto que o ser humano engendrou primeiramente em seu pensamento possibilita que sejam realizadas escolhas práticas limitadas em razão das propriedades dos objetos dos fenômenos externos, sob pena de falhar o processo de objetivação do projeto, i. é., de o trabalho não alcançar a finalidade pretendida pelo trabalhador. Por isso, as técnicas “[...] só podem ser aquelas efetivamente proveitosas, apenas abandonadas quando se descobrem outras de maior proveito.” (PINTO, 2005, p. 64-65). Ainda assim, sempre existem certas possibilidades, de modo que as ações produtivas “[...] terão a raiz no projeto interior que o anima e se caracterizarão pela escolha dos objetos e procedimentos de ação.” (PINTO, 2005, p. 64). Em razão do caráter objetivo do projeto, o indivíduo já escolhe as técnicas que acredita serem adequadas a produzir este ou aquele efeito sobre o objeto de trabalho quando da concepção ideal do projeto. Assim, “[...] na execução da técnica está presente o sujeito que escolhe, e este não pode ser outro senão o homem, movido naturalmente pelo projeto de realizar mais proveitosamente e com menor esforço os fins que se propõe.” (PINTO, 2005, p. 166).

Vieira Pinto esclarece que “o homem sempre progride na luta contra a natureza” (PINTO, 2005, p. 161), “mas não a vence realmente com armas da mesma espécie que as dela [...], e sim com outras, superiores e originais: as ideias abstratas e a invenção imaginativa que movem a ação técnica.” (PINTO, 2005, p. 162). Como o trabalho é uma “relação permanente do homem [...] com o mundo exterior [...]” (PINTO, 2005, P. 414), o ser humano é um ser permanentemente técnico, essencialmente técnico. Ao falar da técnica, Vieira Pinto sempre fala da “técnica enquanto caráter existencial da ação humana.” (PINTO, 2005, p. 68). Por isso, ela “pertence ao comportamento natural do ser que se humanizou” (PINTO, 2005, p. 64), “[...] está presente por definição em todo ato humano” (PINTO, 2005, p. 62) e “é coetânea com o surgimento do homem.” (PINTO, 2005, p. 62).

Sendo o trabalho a atividade sensível que o trabalhador realiza tendo como guia um projeto, que é uma ideia original criada idealmente por ele próprio, toda atividade humana é autodeterminada, condicionada pela consciência. Mas, como vimos, também a consciência é condicionada pela atividade. Ao agir empiricamente no mundo, o ser humano altera seu entorno, o que o levará a sentir novas necessidades. Em razão dessas novas necessidades, que não podem ser atendidas por nenhum objeto externo conhecido, o ser humano põe sua capacidade abstrativa a criar novos objetos. Assim, a consciência é condicionada pela ação. Assim, a relação que se estabelece entre consciência e trabalho é uma relação de tipo dialético, de intercorrelação. Não se pode explicar um sem fazer referência ao outro.

Apesar disso, antes de tudo, o ser humano é um ser vivo, um ser natural. A existência da matéria inerte e da matéria viva antecede à existência humana. Antes de efetuar-se o salto qualitativo, que lhe fez superar a simples animalidade, o ser humano foi apenas mais um entre os homínídeos. Por isso, o apoio na história natural e biológica permite-nos descobrir o momento predominante, que é o da atividade sensível. É a partir dela que todo processo dialético de condicionamento recíproco entre atividade e consciência se inicia. Para Vieira Pinto, “o modo pelo qual o homem vê o mundo tem como uma das suas causas condicionadoras, a natureza do trabalho que executa [...]” (PINTO, 1960a, p. 110). O filósofo brasileiro trata da “[...] a formação da consciência individual a partir da vivência do estado criado para cada homem pela sua participação pessoal no processo econômico” (PINTO, 1960a, p. 19); considera que “[...] o condicionamento da consciência e sua eventual transmutação partem, de modo imediato, da situação vivida pelo trabalhador [...]” (PINTO, 1960a, p. 111). É por isso que o desenvolvimento das categorias especificamente humanas, que o diferenciam cada vez mais da simples animalidade, ocorre sempre através da mediação do trabalho, inclusive o desenvolvimento da consciência. Como afirma Vieira Pinto: “O trabalho [...] é [...] fator constitutivo da sua natureza, [...] é por intermédio dele que se realiza a humanização progressiva do homem, e que cada um constrói a sua consciência da realidade.” (PINTO, 1960a, p. 60).

Como, pelo trabalho, o ser humano modifica a realidade externa com a finalidade de produzir bens que a natureza é incapaz de engendrar, o ser humano *produz a natureza*, no sentido de que “pela ação dos homens, a realidade vai se povoando de produtos de fabricação intencional, realizada pelo ser que se tornou projetante”. (PINTO, 2005, p. 55). Vieira Pinto afirma que “o verdadeiro criador das coisas é o



homem, e não o mundo” (PINTO, 2005, p. 39), mas não por ser um filósofo idealista. Antes o oposto: é a partir da constatação de que “[...] os objetos criados contribuem para oferecer novo panorama da natureza, distinto daquele em que não havia essas coisas surgidas pela realização econômica” (PINTO, 1960a, p. 348), que ele explica a inversão filosófica da explicação idealista da relação da consciência com o mundo. Para ele, é exatamente porque o ser humano produz seu entorno que os filósofos puderam chegar a interpretar aquilo que consideravam a sua essência, a consciência, o Espírito, etc., como a verdadeira criadora de toda realidade externa: “Com isso, considera-se criador do ‘mundo’ e perde de vista a noção biológica, e historicamente única autêntica, de ter sido a natureza que engendrou [...] a origem de tudo quanto o homem produz.” (PINTO, 2005, p. 39).



## 4 O TRABALHO COMO FUNDAMENTO DA SOCIABILIDADE

Por maiores que fossem as diferenças entre as filosofias contratualistas, pode-se dizer, ao menos de modo bastante geral, que o ser humano era concebido por elas como um ser atomizado, isolado dos seus semelhantes. Esses indivíduos, cuja existência isolada precederia sua existência em sociedade, possuíam uma essência eterna e imutável, que era egoísta, individualista e livre. Como cada um desses indivíduos isolados agiria sempre no sentido de defender seus próprios interesses, de maneira egoísta, todos os indivíduos isolados encontravam-se permanentemente em posição de vulnerabilidade uns frente aos outros, razão pela qual os filósofos consideravam tal situação inferior do ponto de vista civilizatório. Para eles, a organização da vida social tornou-se possível porque, em razão dessa vulnerabilidade, cada um dos indivíduos isolados, através de uma livre iniciativa individual, concederam ao Estado certos poderes e direitos que eram próprios de sua essência natural e individual, mas apenas porque a organização da vida social havia se tornado, em algum momento indefinido da história, uma necessidade egoísta de cada um dos indivíduos. Assim, da essência egoísta de cada indivíduo isolado nasce o seu contrário: a cooperação social.

Para Marx, o assim chamado *indivíduo isolado* é uma concepção absurda, metafísica, irreal e que, portanto, não possui nenhuma correspondência a nenhum caso constatável empiricamente. Para Marx, cada indivíduo, já tomado em sua condição singular, não poderia constituir-se enquanto indivíduo humano se não estabelecesse vínculos com outros indivíduos humanos, de modo que a essência de cada indivíduo, sua essência humana, é social. Por isso, quando tratamos da análise do trabalho a partir do pensamento de Marx, tratamos sempre da “produção dos indivíduos socialmente determinada”, de “indivíduos produzindo em sociedade” (MARX, 2011, p. 39).

Já vimos que o ser humano trabalha porque é, antes de tudo, um animal que carece. A forma encontrada por ele para satisfazer suas necessidades é uma forma peculiar e privativa, através da qual ele produz os bens de que necessita. Ao agir objetivamente sobre a realidade externa, o indivíduo que trabalha descobre algo mais sobre as propriedades dos corpos e fenômenos externos, de modo que modifica a sua consciência, que é antes de tudo o conjunto das representações ideias dos objetos e fenômenos externos. Fazendo uso de sua capacidade abstrativa, que permite manipular as representações ideais de modo a combiná-las de formas nunca antes observadas na realidade externa, o

indivíduo que trabalha cria idealmente o novo, um inexistente, que pode ser trazido à existência objetiva posteriormente através da atividade do indivíduo. Assim, a realidade vai sendo progressivamente modificada, e o ser humano se descobre o ser que produz a natureza tal como ela se apresenta — muito embora ele só possa atuar no interior da natureza, a partir dos materiais fornecidos pela natureza e em razão das necessidades que primeiramente lhe foram dadas pela natureza, que lhe precede e neste sentido impõe-se como prioridade externa.

Mas a natureza não engendrou um único exemplar do *Homo sapiens*, e o indivíduo que trabalha não está sozinho no mundo. O salto qualitativo que retirou a humanidade do plano puramente biológico da existência foi a passagem não de um único indivíduo ao plano humano da existência, mas sim a passagem de toda a espécie. Marx explica que desde o princípio, os indivíduos “não eram *únicos* [...] e como suas *necessidades* [...] e o modo de satisfazer essas necessidades os conectavam uns aos outros [...], então eles *tiveram* de estabelecer relações.” (MARX e ENGELS, 2007, p. 421). Já vimos anteriormente que compete à consciência a habilidade de analisar os dados e as propriedades dos corpos e fenômenos externos para inventar formas mais eficientes e rendosas de agir sobre a realidade objetiva, resultando na poupança de esforço ou no aumento da produção dos valores de uso; e a primeira solução elaborada pelas consciências dos indivíduos quando de seu surgimento foi a possibilidade e a necessidade da *cooperação*, que Marx define como “a forma de trabalho em que muitos indivíduos trabalham de modo planejado, uns ao lado dos outros e em conjunto, no mesmo processo de produção ou em processos de produção diferentes porém conexos”. (MARX, 2017, p. 400). A primeira solução elaborada pela consciência, portanto, foi a percepção do fato de que os diferentes indivíduos podem realizar a transformação da natureza de forma conjunta, articulada e planejada, que permite a superação das limitações individuais em razão da força do coletivo.

Marx explica que os efeitos gerados pela cooperação entre os indivíduos são superiores aos efeitos que estes mesmos indivíduos são capazes de gerar quando separados. “Assim como o poder ofensivo de um esquadrão de cavalaria ou o poder defensivo de um regimento de infantaria são essencialmente diferentes dos poderes ofensivos e defensivos de cada um dos cavaleiros ou soldados de infantaria tomados individualmente”, afirma Marx, “também a soma total das forças mecânicas exercidas por trabalhadores isolados difere da força social gerada quando muitas mãos atuam simultaneamente na mesma operação indivisa” (MARX, 2017, p. 401), porque “o trabalhador combinado ou

coletivo” “ataca o objeto de trabalho por vários lados”, isto é, “tem olhos e mãos na frente e atrás, sendo em certa medida, onipresente” sobre o objeto de trabalho. Uma única jornada de trabalho cooperativa realizada por 12 trabalhadores por 12 horas consecutivas “faz avançar o produto total mais rapidamente do que 12 jornadas de trabalho de 12 horas de trabalhadores mais ou menos isolados e que tenham de realizar sua obra de modo mais unilateral”. (MARX, 2017, p. 402). Por isso, o número de trabalhadores necessários à realização do efeito útil pretendido, quando combinadas as jornadas de trabalho, é “sempre menor do que o número de trabalhadores que realizariam isoladamente a mesma quantidade de trabalho no mesmo período de tempo”. (MARX, 2017, p. 403).

Vemos, assim, que quando “comparada com uma quantidade igual de jornadas de trabalho isoladas e individuais, a jornada de trabalho combinada produz uma massa maior de valor de uso, reduzindo, assim, o tempo de trabalho necessário para a produção de determinado efeito útil”. (MARX, 2017, p. 404). No entanto, em todo esse debate realizado por Marx no capítulo da cooperação do livro I de *O Capital*, o filósofo alemão busca demonstrar que a produtividade do trabalho cooperativo é superior à produtividade do trabalho individual, pressuposto lógico necessário à demonstração da existência do mais-valor relativo, no qual o trabalhador, enquanto mercadoria individual, isto é, força de trabalho, é comprado e pago individualmente, embora produza não apenas mais valor individualmente, mas também produza mais valor por trabalhar de forma cooperativa com outros indivíduos. Portanto, este é ainda um argumento de ordem quantitativa.

Mas Marx explica também que “em muitos ramos de produção há momentos críticos, isto é, épocas determinadas pela própria natureza do processo de trabalho, nas quais devem se obter certos resultados do trabalho”, sob pena de não mais se poder realizar a finalidade pretendida, isto é, sob pena de perder parte ou mesmo toda a produção. “Se é preciso tosquiá um rebanho de ovelhas ou ceifar e colher uma dada plantação de trigo”, exemplifica Marx, “a quantidade e a qualidade do produto dependem de a operação começar e terminar num determinado momento”, razão pela qual “o período de tempo que o processo de trabalho deve ocupar é um período prescrito”. Explica Marx que “um indivíduo não pode recortar do seu dia uma jornada de trabalho maior que, digamos, 12 horas, mas a cooperação de 100 indivíduos, por exemplo, expande uma jornada de 12 horas a uma jornada de 1200 horas”. Desta forma, apesar das limitações dos indivíduos, os seres humanos tornam-se capazes de produzir determinado efeito útil neste

momento crítico da produção porque “a brevidade do prazo de trabalho é compensada pela grande massa de trabalho que, no momento decisivo, é lançada no campo de produção”. Nestes casos, “a realização da tarefa no tempo apropriado depende [...] da aplicação simultânea de muitas jornadas de trabalho combinadas”, tal como “a amplitude do efeito útil depende do número de trabalhadores”. (MARX, 2017, p. 403). Por isso, devemos já observar que existem casos nos quais “o efeito do trabalho combinado [...] não poderia em absoluto ser produzido pelo trabalho isolado [...]” (MARX, 2017, p. 400-401), o que eleva a relevância da cooperação do nível quantitativo ao qualitativo. Quando Marx fala sobre a cooperação, ele não “trata somente do aumento da força produtiva individual por meio da cooperação, mas da criação de uma força produtiva que tem de ser, por si mesma, uma força de massas”. (MARX, 2017, p. 401).

Essa “força produtiva específica da jornada de trabalho combinada é força produtiva social do trabalho ou força produtiva do trabalho social”, que “deriva da própria cooperação” (MARX, 2017, p. 405), o que significa, filosoficamente, que a cooperação torna os seres humanos mais potentes frente à natureza para resolver sua contradição dialética com ela. Ocorre, com a cooperação, a negação dialética do trabalho individual, ou o que Marx chamou, em outro contexto, de “suplantação do trabalhador isolado pelo socializado” (MARX, 2017, p. 459). Em toda negação dialética ocorre a manutenção do elemento negado, que neste caso é o trabalho individual, e que, portanto, não desaparece. O que ocorre é que tão logo os indivíduos começam a cooperar, o trabalho individual aparece como forma limitada e superada da atuação humana, já que os atos imediatamente individuais de trabalho possuem, quando muito, uma produtividade muito menor do que os atos de trabalho cooperativos, e em muitos casos é totalmente incapaz de produzir os efeitos úteis que a cooperação produz. É por isso, por exemplo, que no período da Grande Indústria a cooperação objetivada na forma do capital fixo aparece como o fundamento da riqueza, ao passo que o tempo de trabalho individual aparece como “fundamento miserável” (MARX, 2011, p. 588) da riqueza capitalista.

Vemos que quando Marx fala da “nova potência que surge da fusão de muitas forças numa força conjunta”, (MARX, 2017, p. 401) ele não trata apenas da cooperação no sentido econômico do termo, como divisão do trabalho etc., mas também em sentido filosófico. Marx explica que “o simples contato social provoca, na maior parte dos trabalhos produtivos, emulação e excitação particular dos espíritos vitais que elevam o rendimento dos trabalhadores individuais”. “A razão

disso”, afirma ele, “está em que o homem é, por natureza, [...] um animal social.” (MARX, 2017, p. 401). Aqui fica clara a discordância de Marx quanto ao conceito de essência humana dos filósofos contratualistas e dos economistas políticos. Marx, contrapondo-os, parte sempre do *indivíduo objetivo*, isto é, de um indivíduo que só pode subsistir na presença, contato, cooperação e intercâmbio incessante com seus semelhantes, e que em sua essência é, por isso mesmo, *um ser social*. Para Marx, as relações entre os indivíduos resultam da luta pela vida, mas não da luta pela vida no terreno biológico, mas da luta pela vida no terreno social, que o ser humano realiza através da produção. Não foi a natureza, ao engendrar o animal humano como ser necessitante, que estabeleceu relações entre os indivíduos, mas sim eles próprios que, em meio à luta pela vida, desde o princípio encontraram-se uns aos outros, estabeleceram relações e passaram a agir de forma coletiva sobre a realidade: “[...] foi justamente o comportamento pessoal [...] dos indivíduos, seu comportamento uns em relação aos outros como indivíduos que criou as relações existentes e que diariamente volta a criá-las. [...]” (MARX e ENGELS, 2007, p. 421). Por serem assim, as relações sociais são produto da ação dos indivíduos, coetâneas ao surgimento do ser humano, necessidade humana eterna e, por isso mesmo, fazem parte da sua essência. Por isso Marx denuncia o que considera ser um dos grandes erros da Economia Política do século XIX, que foi iniciar a análise do modo de produção capitalista pelo conceito metafísico do indivíduo isolado, conceito que os economistas políticos herdaram dos filósofos do século XVIII. “O caçador e o pescador, singulares e isolados, pelos quais começam Smith e Ricardo”, afirma Marx, “pertencem às ilusões desprovidas de fantasia das robinsonadas do século XVIII [...]” (MARX, 2011, p. 39). Para Marx, desde o princípio, “toda produção é apropriação da natureza pelo indivíduo no interior e mediada por uma determinada forma de sociedade” (MARX, 2011, p. 43).

Vemos, pois, que para Marx as conexões entre os indivíduos vão muito além das conexões que se estabelecem entre cidadãos egoístas e livres no interior de um Estado. Como certos efeitos úteis só podem ser obtidos através da execução das atividades produtivas de forma cooperativa, a realização da finalidade pretendida, que é sempre a objetivação de certos valores de uso, leva os indivíduos humanos a necessariamente estabelecer vínculos produtivos. Assim, “esta verdadeira comunidade”, afirma Marx, “[...] parece ser o produto da necessidade [...] dos indivíduos”, i. é., da necessidade “da afirmação imediata da própria existência.” (MARX, 2015, p. 209). A cooperação

entre os seres humanos é tratada por Marx como resultado inevitável da coexistência desses animais que carecem, são conscientes e necessitam atuar sobre a realidade externa para subsistirem.

Quando o indivíduo que trabalha sou eu, através de minha atividade devém ao mundo um objeto até então inexistente, que foi concebido primeiramente por mim, a partir da minha própria subjetividade singular, em minha própria idealidade. Através desse ato eu modifico a realidade objetiva, não importando aqui se em maior ou em menor extensão. Por isso, minha consciência se modifica por duas razões. Primeiro, porque ao agir sobre o mundo eu aprendo algo mais sobre os objetos e fenômenos externos, descubro algo mais sobre as minhas habilidades técnicas e sobre as minhas capacidades criativas ideias. Por fim, porque ao alterar a realidade objetiva, minha consciência precisa representar idealmente as novas conexões que se estabelecerão entre os diferentes objetos e fenômenos existentes com o novo objeto que deveio através do meu ato produtivo. Mas eu próprio não estou sozinho no mundo. A alteração que eu realizo na realidade objetiva é alteração do *locus* no qual todos os indivíduos humanos vivem, o que os leva a sentir ou a perceber essa alteração, seja de maneira direta, por observar o objeto até então inexistente, seja de maneira indireta, podendo mesmo ser muito mediada, por perceberem perturbações na complexa teia de conexões entre os objetos e fenômenos externos que são causadas pelo surgimento de algo até então inexistente. Por isso, a consciência dos outros se modifica, porque dada a alteração da realidade objetiva, a consciência do outro precisa representar idealmente as novas conexões que se estabelecerão objetivamente entre os diferentes objetos e fenômenos existentes com o novo objeto que deveio através do meu ato produtivo. E a percepção desse objeto e da sua utilidade, i. é., da sua capacidade de satisfazer uma necessidade que é necessidade objetiva, e portanto necessidade que todos sentem, leva-os a perceber tal objeto como algo de que eles próprios carecem, e a refleti-lo na consciência, que posteriormente será o guia da atividade deles, levando a atos produtivos que, tendo origem nas opções e escolhas realizadas idealmente pelos outros, levam a objetivações que expressam a subjetividade singular deles, que portanto me escapam e que levarão à minha própria percepção da alteração da realidade objetiva causada pelos outros e, assim, a uma nova alteração de mim mesmo.

Além disso, tanto a necessidade e a possibilidade de estabelecer vínculos cooperativos entre nós quanto a percepção das alterações causadas pelos outros à realidade objetiva na qual todos existem levam-nos a criar a consciência também da existência uns dos outros. Assim, a



consciência, que é antes de tudo a percepção dos objetos e fenômenos externos, é também percepção da existência dos outros indivíduos humanos e da possibilidade e necessidade de conexão com eles. Assim, a relação que se estabelece entre os indivíduos humanos não é apenas objetiva, como cooperação produtiva, mas também subjetiva, como percepção ideal da existência dos outros e da conexão entre nós. Assim, descobrimos agora que a consciência é também a percepção “do vínculo [...] com outras pessoas e coisas exteriores ao indivíduo que se torna consciente”. Explica Marx que “a consciência da necessidade de firmar relações com os indivíduos que o cercam constitui o começo da consciência de que o homem definitivamente vive numa sociedade.” (MARX e ENGELS, 2007, p. 35). E, por isso, “desde o início [...] a consciência já é um produto social e continuará sendo enquanto existirem homens.” (MARX e ENGELS, 2007, p. 34-35).

Além da percepção consciente da existência dos outros e dos vínculos cooperativos que estabelecemos entre nós, para que a cooperação seja possível, é indispensável que exista alguma forma de linguagem. Sem nenhuma linguagem, os seres humanos não teriam como estabelecer relações cooperativas, já que estas demandam a existência de certa organização entre os diferentes indivíduos trabalhadores. Para Marx, “a linguagem é a consciência real, prática, que existe para os outros homens”. Desde o princípio, toda representação de qualquer coisa externa é ligada a uma palavra, cuja função é expressar externamente, para mim e para os outros, a nova ideia abstrata criada na minha consciência. É por isso que para Marx “as ideias não existem separadas da linguagem” (MARX, 2011, p. 110), e que “a linguagem é tão antiga quanto a consciência [...]” (MARX e ENGELS, 2007, p. 34-35), coetânea ao surgimento do ser humano.

É a partir da linguagem que os conhecimentos individuais a respeito da realidade externa e os projetos de modificação dessa realidade criados idealmente pelos indivíduos podem ser compartilhados entre eles, tornando-se causa das atividades realizadas de forma cooperativa entre os indivíduos, obtendo assim força material. É a partir da linguagem, igualmente, que a divisão das tarefas necessárias para a realização dos atos produtivos de forma cooperativa, i. é., a organização das relações produtivas, se torna possível. Por isso, também a linguagem possui o mesmo fundamento que a consciência e que as relações sociais, que é o trabalho. “A linguagem nasce, tal como a consciência, do carecimento, da necessidade de intercâmbio com outros homens.” (MARX e ENGELS, 2007, p. 34-35).

Vemos que, desde o princípio, em razão das necessidades dos indivíduos humanos, a cooperação aparece para a consciência deles como uma possibilidade de produzir mais facilmente os valores de uso de que carecem. Mas o estabelecimento das relações sociais conduz, ao mesmo tempo, ao estabelecimento de mediações sociais entre eles e os valores de uso de que necessitam. É comum ao pensamento lógico-formal, de superfície, pensar o consumo como a utilização de determinado bem útil por parte de um indivíduo. Esse conceito de consumo deriva diretamente do conceito metafísico do indivíduo isolado, e é por isso mesmo igualmente metafísico. Devemos constatar que nenhum produtor isolado — supondo-se que eles existissem — seria capaz de produzir todos os diferentes bens finais de que necessita para satisfazer todas as suas diferentes necessidades. Embora, individualmente, se possa efetivamente trabalhar, o verdadeiro sujeito da produção global é a sociedade, e não o indivíduo. É a sociedade, ao regular seu metabolismo com a natureza, que atribui tarefas produtivas aos indivíduos singulares e posteriormente distribui entre eles os bens finais de que carecem, no sentido de que entre os indivíduos produtivos e o seu consumo são interpostas as leis sociais da distribuição dos bens socialmente produzidos. Estando o indivíduo a viver em sociedade, como é sempre o caso, “a relação do produtor com o produto, tão logo este esteja acabado, é uma relação exterior, e o retorno do objeto ao sujeito depende de suas relações com os outros indivíduos”. Entre o indivíduo, chamado aí por Marx de produtor, e os produtos do trabalho, são estabelecidas *mediações sociais necessárias*, que são as relações sociais de forma mais geral, e as relações de distribuição, de forma mais específica: “Entre o produtor e os produtos se interpõe a distribuição, que determina, por meio de leis sociais, sua cota no mundo dos produtos, interpondo-se, assim, entre a produção e o consumo”. Mesmo produzindo o produto de que necessita, o indivíduo “não se apodera dele imediatamente” (MARX, 2011, p. 49).

Vemos, assim, que “tampouco a imediata apropriação do produto é a finalidade do produtor quando produz em sociedade” (MARX, 2011, p. 49). Mas há mais: apenas a menor parte dos bens produzidos por uma sociedade são bens *finais*, valores de uso cuja finalidade é o consumo direto dos indivíduos para a produção da sua própria subsistência e satisfação humana. Boa parte daquilo que se produz em sociedade são *bens intermediários, meios de produção* ou *matérias-primas*, cujo consumo ocorre no interior dos diversos processos produtivos. Se entre o produtor singular e o consumo individual não se estabelecesse uma mediação social, todos os “indivíduos isolados” seriam obrigados a

repartir sua jornada de trabalho em períodos de tempo menores, cada período destinado à produção de valores de uso distintos, jamais alcançando a destreza da especialização e mantendo-se em um nível rudimentar de produtividade do trabalho. Na verdade, as “trocas” que são realizadas entre os “produtores isolados”, dos quais tratam os economistas políticos, não são mais do que a forma histórica e socialmente determinada das relações de distribuição na época capitalista.

Se os indivíduos algum dia tivessem sido de fato produtores isolados, a humanidade como um todo jamais lograria, por exemplo, ter sido capaz de designar produtores individuais para a produção de meios de produção, de ter descoberto novas matérias-primas, etc. Exatamente por sempre ter sido cooperativa, a produção humana sempre foi capaz de sustentar duas partes com finalidades distintas. A primeira delas é “produção orientada imediatamente para o valor de uso”, que produz o “produto destinado ao consumo” dos indivíduos singulares, de modo a reproduzir suas existências. Mas em toda produção social sempre existe “a parte da produção orientada para a produção do capital fixo”, que “não produz objetos da fruição imediata”. (MARX, 2011, p. 589). Lembremos que uma produção que não produz um valor de uso é desde logo um contrassenso; por isso, longe de significar uma produção inútil, essa parte da produção prova-se tão necessária quanto a primeira, porque “nenhuma produção é possível sem um instrumento de produção” ou “sem trabalho passado, acumulado”. (MARX, 2011, p. 41). É por isso que conforme já vimos, “jamais deixa de existir a situação em que o trabalhador, além do trabalho para a obtenção de meios de subsistência necessários, emprega trabalho para produzir meios de produção” (MARX, 2017b, p. 912).

Quanto mais desenvolvidos os instrumentos de trabalho, maior a produtividade do trabalho, o que significa que o ser humano se torna capaz de produzir os valores de uso de que necessita com menor esforço e com emprego de menor quantidade de tempo. É por isso que Marx afirma que “[...] a verdadeira riqueza é a força produtiva desenvolvida de todos os indivíduos”. (MARX, 2011, p. 591). Isso significa que quanto mais complexa é a cooperação entre os indivíduos e quanto mais poderosos são os instrumentos de trabalho de que os indivíduos dispõem, maior é a capacidade da sociedade de produzir o conteúdo material da riqueza, i. é., o conjunto dos valores de uso que são necessários para sustentar e reproduzir essa mesma sociedade. Por isso, quanto mais tempo dos seus indivíduos trabalhadores uma sociedade pode dispor para produzir mais e melhores meios de produção, maior se

torna o potencial de criação do conteúdo material da riqueza dessa sociedade, de modo que a sociedade enriquece. Para que isso seja possível, no entanto, é necessário que apenas “[...] uma parte do tempo de produção seja suficiente para a produção imediata”, quer dizer, que apenas uma parte da produção social total seja direcionada para a produção de valores de uso destinados ao consumo individual imediato: “para tanto, é preciso que a sociedade possa esperar; que uma grande parte da riqueza já criada possa ser retirada tanto da fruição imediata quanto da produção destinada à fruição imediata [...]”. (MARX, 2011, p. 589). Ora, nenhum indivíduo isolado seria capaz de esperar. Apenas uma sociedade, que alcança altos níveis de produtividade em razão dos efeitos da cooperação entre os indivíduos, é capaz de destinar parte de seus esforços produtivos à fabricação de instrumentos de trabalho.

Vemos que a produção de meios de produção só pode ocorrer quando o sujeito da produção é a sociedade. Vemos, também, que ao viverem em sociedade, entre os produtores individuais e o consumo individual se estabelece uma mediação social, que são as relações de distribuição. Assim, as relações de distribuição aparecem como relações tão *necessárias* quanto as relações de produção, de modo que devem também elas possuir determinações essenciais que são comuns a todas as diferentes sociedades das diferentes épocas, tal como ocorre com o trabalho ou a produção etc. De fato, “por mais que possa ser diversa a distribuição em diferentes graus de sociedade”, afirma Marx, “deve ser possível também nesse caso, assim como o foi para a produção, destacar as determinações em comum e, da mesma forma, confundir ou extinguir todas as diferenças históricas em *leis humanas gerais*.” (MARX, 2011, p. 43). Se assim não procedermos, correremos o risco de articular determinações essenciais do trabalho ou da produção com determinações historicamente determinadas da distribuição, fazendo tremenda confusão analítica. Necessitamos, portanto, isolar as determinações essenciais da distribuição, para articular a distribuição essencialmente determinada e formalmente indeterminada com o trabalho essencialmente determinado e formalmente indeterminado.

Como vimos, “na concepção mais superficial, a distribuição aparece como distribuição dos produtos, e, assim, como mais afastada [da] produção e quase autônoma em relação a ela.”. No entanto, como a produção precede o consumo, “antes de ser distribuição de produtos, a distribuição é: 1) distribuição dos instrumentos de produção; e 2) distribuição dos membros da sociedade nos diferentes tipos de produção”. (MARX, 2011, p. 51). Assim, cada sociedade, embora sempre à sua maneira, de modo histórico e socialmente determinado,

necessita de uma *distribuição*, que distribua as quantidades adequadas dos instrumentos de produção entre os diferentes ramos e unidades produtivas, as quantidades adequadas das matérias-primas necessárias em cada uma dessas produções e a quantidade adequada dos indivíduos produtivos que compõe essa sociedade entre os diferentes ramos e unidades produtivas. Assim compreendida, a *distribuição* aparece aqui como gestão ou planejamento social da utilização dos recursos produtivos, que é comum a todas as diferentes formações sociais dos diferentes momentos históricos. Por essa razão, essa “distribuição dos produtos” destinados ao consumo individual, focalizados pela consciência ingênua, para Marx “é manifestamente apenas resultado dessa distribuição que está incluída no próprio processo de produção e determina a articulação da produção” (MARX, 2011, p. 51).

Neste sentido, “o consumo também é imediatamente produção”. “Na natureza”, explica Marx, “o consumo dos elementos e das substâncias químicas é produção da planta”. No ato de consumo para satisfação da fome, i. é., “na nutrição, que é uma forma de consumo”, explica Marx, “o ser humano produz seu próprio corpo” (MARX, 2011, p. 46). No interior da produção, da mesma forma, o *consumo produtivo* produz valores de uso que podem possuir diferentes destinações, sejam aqueles destinados ao consumo individual — vindo a participar portanto da produção do próprio corpo de determinado indivíduo humano — sejam aqueles destinados a novamente serem consumidos no interior de outra produção — tanto na forma de matérias-primas quanto na forma de meios de produção.

Vê-se, portanto, que o consumo *produz* a produção. Marx afirma que “isso vale para todo tipo de consumo que, de um modo ou de outro, produz o ser humano sob qualquer aspecto”, i. é., seja um aspecto imediatamente individual, seja um aspecto imediatamente social. “O consumo produz a produção” de duas formas. Primeiro: “apenas no consumo o produto *devé*m efetivamente produto”, i. é., apenas na sua dissolução pela via do consumo um valor de uso realiza-se enquanto bem útil destinado a um consumo particular. “O produto, à diferença do simples objeto natural, afirma-se como produto, *devé*m produto somente no consumo”. Segundo: o consumo prova a utilidade de uma produção, demonstra a necessidade social ou individual que existe dela, “cria a necessidade de *nova* produção”, “cria o estímulo da produção”. (MARX, 2011, p. 46).

Por outro lado, também “a produção produz o consumo”, e também de duas formas. Primeiro: “fornece ao consumo o material, o objeto”, sem o qual evidentemente nenhum consumo seria possível.

Segundo: ao fornecer ao consumo o seu objeto, ela cria “sua determinabilidade, seu caráter, seu fim”. O produto “não é um objeto em geral, mas um objeto determinado”, que, portanto, “deve ser consumido de um modo determinado”. Assim, “é produzido pela produção [...] também o modo do consumo, não apenas objetiva, mas também subjetivamente”, criando assim os próprios consumidores, não apenas objetivamente — por exemplo, produzindo o corpo do indivíduo que consome o alimento — mas também subjetivamente — por exemplo, criando *a necessidade de um modo específico* de consumo dos nutrientes. Assim, a produção “produz não somente um objeto para o sujeito, mas também um sujeito para o objeto”, e “não apenas fornece à necessidade um material, mas também uma necessidade ao material”. (MARX, 2011, p. 47). Em síntese:

[...] a produção produz o consumo, na medida em que 1) cria o material para o consumo; 2) determina o modo do consumo; 3) gera como necessidade no consumidor os produtos por ela própria postos primeiramente como objetos. Produz, assim, o objeto do consumo, o modo do consumo e o impulso do consumo. (MARX, 2011, p. 47)

A *produção objetiva* no mundo um valor de uso, um objeto determinado capaz de satisfazer uma necessidade determinada; o *consumo*, por sua vez, *reproduz na consciência* o valor de uso, “*põe idealmente* o objeto da produção” (MARX, 2011, p. 46) “como impulso e como finalidade” (MARX, 2011, p. 47). A produção *produz objetivamente* o objeto do consumo; o consumo *reproduz idealmente* o objeto da produção. “Sem produção, nenhum consumo; mas, também, sem consumo, nenhuma produção, pois nesse caso a produção seria inútil” (MARX, 2011, p. 46). Isso não significa, no entanto, que produção e consumo sejam idênticos, mas sim que um medeia e regula o outro. “A produção medeia o consumo, cujo material cria, consumo sem qual faltaria-lhe o objeto. Mas o consumo também medeia a produção ao criar para os produtos o sujeito para o qual são produtos” (MARX, 2011, p. 46). Mas essa mediação ocorre no processo social no interior do qual um reproduz o outro, no qual “cada qual cria o outro à medida que se realiza”. Assim Marx sintetiza o processo:

O consumo só termina o ato da produção na medida em que realiza o produto como produto, o dissolve, consome a sua forma de coisa autônoma; na medida em que eleva à destreza, pela

necessidade da repetição, a disposição desenvolvida no primeiro ato de produção; o consumo, portanto, não é apenas um ato conclusivo pelo qual o produto devém produto, mas também o ato mediante o qual o produtor devém produtor. Por outro lado, a produção produz o consumo na medida em que cria o modo determinado do consumo e, depois, o estímulo ao consumo, a própria capacidade de consumo como necessidade. (MARX, 2011, p. 48)

Apesar dessa interpenetração entre os momentos da produção e do consumo, para Marx, a produção é o momento predominante deste processo. O consumo humano, por ser consumo daquilo que não é imediatamente dado pela natureza, não pode existir sem a produção. A produção fundamenta a distribuição. “Uma produção determinada”, afirma Marx, “determina um consumo, uma troca e uma distribuição determinados, bem como *relações determinadas desses diferentes momentos entre si*.” “É a partir dela”, i. é., da produção, “que o processo sempre recomeça”. Por sua vez, a produção “certamente é também determinada, em sua forma unilateral, pelos outros momentos”. “Com mudança na distribuição, modifica-se a produção”, e “as necessidades de consumo determinam a produção”. Há, portanto, “uma interação entre os diferentes momentos. Esse é o caso em qualquer todo orgânico” (MARX, 2011, p. 53).

De toda forma, o que nos é mais relevante aqui é o fato de que “a articulação da distribuição está totalmente determinada pela articulação da produção” (MARX, 2011, p. 50). O que se chama de relações de distribuição “correspondem a — e derivam de — formas especificamente sociais e historicamente determinadas do processo de produção e das relações que os homens estabelecem entre si no processo de produção de sua vida” (MARX, 2017b, p. 945). “O modo determinado de participação na produção determina as formas particulares de distribuição, a forma de participação na distribuição” (MARX, 2011, p. 50). Portanto, tão logo os antropóides que são nossa base natural tenham começado a agir cooperativamente, como seres sociais, o consumo individual tornou-se apenas um dos momentos da distribuição, *regulado e mediado pela sociedade*. Vemos, assim, que o consumo individual, compreendido como simples consumo de bens finais destinados à satisfação de necessidades individuais por parte de indivíduos isolados, é uma derivação metafísica do conceito metafísico do indivíduo atomizado. Como a produção só é possível através da

cooperação, como a *distribuição* é determinada pela *produção social*, e como o consumo individual é apenas um dos momentos da distribuição, o consumo individual só pode ser realizado em sociedade, e é determinado por ela através de suas próprias leis.

Chegamos, assim, à ideia de necessidades sociais. Não apenas os indivíduos necessitam de bens para reproduzirem a sua existência, mas também a própria sociedade como um todo tem as suas próprias necessidades. Vimos que a produção produz o consumo ao dar-lhe o objeto e, assim, seu modo específico. Nenhum indivíduo é capaz de comer, beber, vestir-se, etc., utilizando chapas de aço para tal. Ele necessita, para cada carência determinada, de valores de uso determinados. Mas chapas de aço são valores de uso necessários em muitos ramos da produção. Mesmo que não sejam capazes de satisfazer necessidades individuais imediatas, chapas de aço são *necessidades sociais da produção*, sem as quais a produção de valores de uso destinados ao consumo individual imediato não seria possível. O mesmo ocorre no caso da produção de todos os bens intermediários, de todos os insumos e de todos os meios de produção, que apesar de não serem valores de uso destinados ao consumo imediato por parte dos indivíduos para a satisfação das suas necessidades, se apresentam como necessidades sociais da produção e, por isso, fazem parte do conjunto dos valores de uso dos quais os seres humanos sentem necessidade. Explica Marx que “[...] uma vez suposta uma produção social de qualquer tipo [...], é sempre possível distinguir entre a parte do trabalho cujo produto é consumido [...] individualmente pelos produtores [...]” e “outra parte [...] cujo produto serve sempre para satisfazer necessidades sociais gerais, independentemente de como esse mais-produto seja distribuído e de quem atue como representante dessas necessidades sociais”. (MARX, 2017b, p. 939-940).

Aqui, finalmente, alcançamos as determinações sociais das *necessidades humanas*. O conjunto daquilo que Marx denomina *necessidades humanas* é muitíssimo mais amplo do que aquilo que, na concepção mais superficial, se compreende por *necessidade individuais*. Já vimos que um valor de uso é “uma coisa que, por meio de suas propriedades, satisfaz necessidades humanas de um tipo qualquer” (MARX, 2017, p. 113), e que “a natureza dessas necessidades — se, por exemplo, elas provêm do estômago ou da imaginação — não altera em nada a questão.” (MARX, 2017, p. 113). As necessidades humanas não se reduzem às necessidades imediatas dos indivíduos que compõe a sociedade. Os seres humanos possuem necessidades distintas das necessidades sentidas pelos outros seres vivos, e isso porque as suas



necessidades são produtos históricos e sociais, autodeterminados, que derivam do seu modo específico de atuação sobre a natureza. Marx explica que “comer, beber e procriar etc. são decerto também funções genuinamente humanas. Porém, na abstração que as separa do âmbito restante da atividade humana e delas faz finalidades últimas e exclusivas, elas são animais” (MARX, 2015, p. 309). Vê-se, assim, que as necessidades que são comuns entre os humanos e os outros animais são necessidades cuja origem se encontra na história natural; no entanto, o conjunto chamado de *necessidade humanas* é muito mais amplo e também privativo do ser humano, pois produto próprio, histórico e social. Todo *consumo produtivo*, do qual depende toda produção, ao se realizar, satisfaz *necessidades humanas*, muito embora este tipo de consumo não satisfaça imediatamente a necessidade de nenhum dos indivíduos singulares que fazem parte da sociedade. No entanto, sem o consumo produtivo, nenhuma produção é possível; e, sem produção, nenhum indivíduo pode lograr obter os valores de uso de que necessita para subsistir — para falar de forma mais específica e natural — e reproduzir sua existência — para falar de forma mais geral, humana e social. Como, portanto, o consumo individual é mediado pela produção e pela distribuição social, as necessidades sociais da produção e da distribuição também compõe o conjunto das *necessidades humanas*, das quais o consumo individual imediato representa apenas a sua forma fenomênica de manifestação mais óbvia e imediata.

Mesmo as necessidades oriundas da natureza, as fisiológicas, que são as necessidades que se identificam imediatamente com o consumo individual, são transformadas pelo ser humano em sua forma, muito embora seu conteúdo permaneça o mesmo: “Fome é fome, mas a fome que se sacia com carne cozida, comida com garfo e faca, é uma fome diversa da fome que devora carne crua com mão, unha e dente” (MARX, 2011, p. 47). A fome que se sacia com garfo e faca, i. é, através de uma forma que é produto histórico e social, é necessidade especificamente humana, que o ser humano não compartilha com os outros animais. Como todo consumo “é mediado, enquanto impulso, pelo objeto”, e como todo valor de uso produzido pela sociedade é um objeto até então inexistente, que a natureza é incapaz de engendrar, “o próprio consumo [...] sai de sua rudeza e imediatividade originais”. (MARX, 2011, p. 47), de modo que, no caso humano, a forma do consumo é determinada não pela natureza, mas pela produção, que produz o objeto do consumo para ser consumido de forma determinada. “A necessidade que o consumo sente do objeto é criada pela própria percepção do objeto. O objeto de arte – como qualquer outro produto –

cria um público capaz de apreciar a arte e de sentir prazer com a beleza”. Assim, “a produção [...] produz não somente um objeto para o sujeito, mas também um sujeito para o objeto” (MARX, 2011, p. 47).

O desprezo às relações concretamente existentes entre o indivíduo humano e a sociedade da qual ele faz parte encontra no conceito de consumo individual, como compreendido vulgarmente, a sua confirmação, na medida em que assim vulgarmente compreendido o consumo esconde as *mediações sociais* que concreta e *necessariamente* se estabelecem entre o “trabalho individual” e o “consumo individual”, a saber: a *produção social* e a *distribuição social*. Ao perderem-se as mediações sociais concretamente existentes entre o consumo individual e o trabalho individual, torna-se possível o erro que faz das *necessidades humanas* — necessidades que possuem necessariamente caráter social, geral e universal — simples *necessidades individuais*, derivadas do puro desejo ou necessidade individual, como se o próprio desejo individual por determinado valor de uso não tivesse como pressuposto a própria produção social, que ao produzir o bem destinado ao consumo determina o modo do consumo e cria o sujeito que carece de tal valor de uso. Do ponto de vista do materialismo histórico dialético, no entanto, as necessidades humanas individuais podem ser *imediatamente individuais* apenas em sua *forma*, posto que são, em sua *essência*, e de forma muito mais *mediada*, *necessidades genéricas*, i. é, necessidades que remetem o indivíduo ao gênero ao qual ele pertence — o próprio gênero humano.

Em síntese, o que quisemos demonstrar até aqui foi o seguinte: se os indivíduos humanos se tornaram capazes de transformar a natureza, criar objetivamente o mundo de acordo com seus desígnios, eles o foram apenas porque estabeleceram entre si relações de cooperação, relações sociais. Mas para operar essa transformação universal — agindo como uma potência superior à imensa resistência da natureza — é necessário conhecer profundamente as propriedades das coisas externas e o funcionamento da natureza. Nenhum “indivíduo humano isolado”, supondo que tal entidade pudesse existir, teria capacidade de conhecer suficientemente o mundo de modo a operar tal transformação, porque sua atividade sensível seria sempre muito limitada, parcial, de modo que sua consciência seria sempre a percepção de um meio muito limitado e parcial. Da mesma forma, sua atuação seria muito pouco produtiva, e sua força de trabalho revelaria a impotência do indivíduo isolado em face da gigantesca resistência da natureza. Ele não seria capaz de esperar, de poupar; toda sua produção seria de valores de uso destinados ao consumo imediato. Suas forças produtivas não se desenvolveriam;

sua consciência permaneceria estacionada ao nível da mera contemplação da natureza. De fato, nunca houve tal “indivíduo humano isolado”, e se tivesse vindo a surgir objetivamente, certamente teria desaparecido. A existência de um indivíduo humano isolado de todo convívio social desde sempre é insustentável: na ausência de contato com seus semelhantes, nenhum indivíduo é capaz de desenvolver suas características especificamente humanas, que fazem dele o ser que se autodetermina e determina a forma da natureza em razão de seus atos.

Se se tornou possível à filosofia do XVIII e à Economia Política do XIX conceber o indivíduo atomizado e o Estado associativo, isso ocorreu porque a forma de atividade do indivíduo não necessariamente aparece imediatamente como atividade coletiva, de modo que a atividade do indivíduo singular pode esconder as mediações sociais existentes entre ela própria e a totalidade à qual pertence. “A atividade social e a fruição social de modo nenhum existem *unicamente* na forma de uma atividade *imediatamente* comunitária e de uma fruição *imediatamente comunitária*”, afirma Marx. Um exemplo dado pelo filósofo alemão de atividade que na sua forma imediata aparece como individual é o trabalho científico. Mas “mesmo quando estou *cientificamente* ativo [...], uma atividade que eu raramente posso executar em comunidade imediata com outros” e que por isso aparece de forma imediata como uma atividade isolada, na verdade “estou *socialmente* ativo, porque [ativo] como *homem*”. Como vimos, para ser ativo cientificamente é necessário, antes de tudo, estar em condições de viver; e aquele que está cientificamente ativo não está ativamente produzindo os meios de subsistência de que necessita, de modo que a atividade científica, cuja forma aparece imediatamente como atividade isolada, não pode ser realizada pelo indivíduo senão em condições sociais de existência. Além disso, todo o “material” usado pelo cientista, a língua, as descobertas e teorias de outros pensadores, etc., são produtos sociais que não existiriam caso algum dia os indivíduos tivessem sido produtores isolados. Sendo eu um cientista, “[...] o material da minha atividade — [...] a própria língua [...] — me é dado como produto social”, assim como “a minha existência *própria* é atividade social”. (MARX, 2015, p. 347). Mesmo que a atividade individual “não apareça na forma imediata de uma exteriorização de vida *comunitária*, levada a cabo simultaneamente com outros — é [...] uma exteriorização e confirmação da *vida social*”. É por isso que “a vida individual e a vida genérica do homem não são diversas, por muito que [...] o modo de existência da vida individual seja um modo mais

particular ou mais universal da vida genérica [...]” (MARX, 2015, p. 348).

Analisemos, do ponto de vista do materialismo histórico-dialético, o que ocorre com o indivíduo quando este trabalha de uma forma imediatamente individual. Ao tratar a respeito das produções que se realizam no interior das sociedades mercantis, Marx explica que “quando produzo mais do que necessito imediatamente, o excedente do que produzo é cuidadosamente *calculado* em face da tua necessidade. Só aparentemente produzo em excesso”. Como minha ação é guiada por uma intenção concebida idealmente, desde o início do processo de trabalho “produzi visando a um outro objetivo, o objeto da tua produção que eu quero trocar pelo meu excedente — troca que já realizo no meu espírito” (MARX, 2015, p. 218). Por estar analisando, nestas passagens dos Cadernos de Paris, a produção no interior das sociedades mercantis, elas são especialmente esclarecedoras. Se nas sociedades mercantis “[...] os indivíduos parecem independentes [...], livres para colidirem uns contra os outros e, nessa liberdade, trocar [...]”, eles “assim parecem apenas para aquele que abstrai das condições [...] de existência sob as quais esses indivíduos entram em contato” (MARX, 2011, p. 111). Marx chama atenção para o fato de que a competição e as trocas entre os indivíduos livres proprietários de suas mercadorias são apenas uma forma de manifestação alienada e reificada, invertida, da essência da conexão humana, que sempre pressupõe a existência de relações de distribuição. É por isso que mesmo as trocas mercantis revelam “o vínculo social que me encontro em relação a ti — meu trabalho para satisfazer a tua necessidade [...]” (MARX, 2015, p. 218).

Antes mesmo de iniciar-se qualquer ato de trabalho, aquele que trabalha possui em sua consciência a cooperação que estabelece com os outros indivíduos. Seus atos individuais de trabalho, desde o princípio, têm como objetivo a satisfação de alguma necessidade dos outros, e apenas por isso ele produz “em excesso”. Sendo um ser carente, ele não age sobre a natureza no sentido de produzir todos os diferentes valores de uso de que necessita, mas age no sentido de produzir um único valor de uso na quantidade que os outros necessitam, de modo a realizar objetivamente o vínculo cooperativo que desde o princípio está idealmente dado, obtendo junto deles, assim, os outros valores de uso de que necessita e que não produz.

Deixemos as sociedades mercantis e voltemos à essência do trabalho. Portanto, “suponhamos que produzíssemos como seres humanos” e não como mercadorias, produção na qual “cada um de nós haveria se afirmado duplamente na sua produção: a si mesmo e ao

outro”. Primeiramente, “na minha produção, eu realizaria a minha individualidade, a minha particularidade”. Neste caso, eu “experimentaria, trabalhando, o gozo de uma manifestação individual da minha vida e, contemplando o objeto, a alegria individual de reconhecer a minha personalidade como um poder real, concretamente sensível [...]”. Em segundo lugar, “[...] na tua utilização do meu produto, eu desfrutaria da alegria espiritual imediata [...] de satisfazer a uma necessidade humana, de realizar a essência humana e de oferecer à necessidade de outro o seu objeto.” (MARX, 2015, p. 221). Em terceiro lugar, “eu teria a consciência de servir como mediador entre ti e o gênero humano, de ser reconhecido por ti como um complemento do teu próprio ser e como uma parte necessária de ti mesmo, de ser aceito em teu espírito e em teu amor” (MARX, 2015, p. 221-222). Por fim, “eu teria, em minhas manifestações individuais, a alegria de criar a manifestação da tua vida, ou seja, de realizar e afirmar, na minha atividade individual, a minha verdadeira essência humana, a minha sociabilidade humana.” (MARX, 2015, p. 222). Fecha-se um ciclo, porque “nesta reciprocidade, o que seria realizado de minha parte sê-lo-ia também da tua parte”, de modo que “nossas produções seriam como que tantos espelhos que irradiariam a nossa essência entre nós”. (MARX, 2015, p. 222). O que Marx pretende deixar explícito nestas passagens é o fato de que *em todo ato* que se apresenta em sua forma imediata como ato de trabalho isolado, na verdade “[...] o homem produz o homem, a si próprio e ao outro homem”. Em toda produção, “o caráter *social* é o caráter universal de todo o movimento [...]” (MARX, 2015, p. 346).

O termo “robinsonadas”, que Marx ironicamente utiliza para criticar os filósofos do século XVIII que concebiam o indivíduo como ser atomizado, deixa implícita a crítica realizada a eles pelo filósofo alemão: *Robinson Crusoe*, isolado e perdido em sua ilha, só é capaz de viver suas aventuras porque, antes de tudo, é capaz de viver, i. é., de subsistir. Mas, se é capaz de subsistir mesmo isolado, é porque antes de ter-se tornado náufrago já havia se tornado um indivíduo humanizado, um indivíduo cuja essência é social. “A produção do singular isolado fora da sociedade”, afirma Marx, “é tão absurda quanto o desenvolvimento da linguagem sem indivíduos vivendo *juntos* e falando uns com os outros”. A produção “do singular isolado fora da sociedade”, portanto a produção de um *Robinson Crusoe*, “decerto pode muito bem ocorrer a um civilizado, já potencialmente dotado das capacidades da sociedade”, mas jamais a um indivíduo que desde sempre viveu isolado de todo contato social. (MARX, 2011, p. 40).

Mesmo atuando individualmente, “isolado”, cada indivíduo se prova, pelos atos de trabalho que realiza, como alguém que possui conexões íntimas com os outros e que não pode escapar da necessidade de estabelecer tais conexões. Marx observa que “o homem é um ser genérico [...] na medida em que ele se comporta para consigo próprio como gênero vivo, presente, na medida em que ele se comporta para consigo próprio como um ser universal, por isso livre” (MARX, 2015, p. 310). Mas isso não significa que cada indivíduo seja meramente uma parte da sociedade, como se a sociedade fosse meramente a soma dos indivíduos. Como vimos, cada um dos indivíduos, tomados em sua singularidade própria, consigo mesmo e através dos próprios atos, já pressupõe a existência da sociedade e demonstra sua necessidade dela. Por isso, cada indivíduo é, já em sua essência singular, um ser social. É por isso que a sociedade não aparece em Marx como “uma potência geral, abstrata diante do indivíduo isolado”, mas sim como “o ser de cada indivíduo, a sua própria atividade”. (MARX, 2015, p. 209). Por isso, para Marx, “[...] o homem não é um ser abstrato, acorçado fora do mundo. O homem é o mundo do homem, [...] a sociedade” (MARX, 2013, p. 151), e “o indivíduo determinado é apenas um ser genérico determinado” (MARX, 2015, p. 348).

Nada disso, no entanto, significa que todos os indivíduos sejam idênticos. Não se pode compreender a subjetividade sem levar em conta as escolhas pessoais de cada indivíduo, que fazem dele, em muitos aspectos, um ser distinto de todos os outros, e exatamente por isso um ser singular. De fato, a consciência dos indivíduos não é mero reflexo passivo do estado de coisas real. Cada um se torna consciente da realidade externa à sua maneira, tanto em razão das diferentes possibilidades de interpretação das coisas quanto em razão do limite da atuação de cada indivíduo, que os impede de ter uma visão do todo, mantendo-se a consciência individual limitada pelas situações singulares empiricamente vivenciadas por cada indivíduo. No entanto, este ser singular que é o indivíduo jamais deixa de ser *um ser singular envolvido e em conexão íntima com outros seres singulares*, que por isso mantém com ele muito mais identidade do que diferença. Apenas por isso se pode falar efetivamente de *seres humanos*: há, enfim, um grupo de seres com determinações idênticas, e que por isso mesmo são agrupados idealmente e reconhecidos pela expressão de um termo linguístico. Em razão disso tudo, os atos individuais jamais deixam de ser uma mescla entre a manifestação singular do indivíduo — própria das escolhas subjetivas que cada um faz na sua interpretação do mundo e das escolhas subjetivas que cada um faz na sua criação ideal dos projetos de

transformação da realidade — e a manifestação da sociedade como um todo. Para agir, o indivíduo necessita, antes de tudo, elaborar idealmente o projeto de transformação da realidade externa, o que ele fará utilizando-se de sua capacidade abstrativa. Como o conjunto das representações ideais que ele possui não é mais do que o conjunto de representações do estado de coisas real, sua consciência reproduz idealmente o presente estado das coisas, tanto o estado antropomorfizado da natureza, quanto do estado da produção, das relações sociais dela decorrentes e da cultura em geral. Antes de agir, ele se vincula, pela consciência, à sociedade da qual faz parte e às conquistas históricas dessa sociedade em face da natureza. É por isso que, tenha ele consciência ou não desse fato, ele não pode deixar de acolher e incorporar os outros indivíduos e sua conexão com eles em si mesmo. Cada indivíduo é modificado pela conexão íntima que estabelece com os outros, de modo que é complementado, afetado, atravessado, pelas relações sociais. Assim, todos os indivíduos humanos, mesmo que tomados isoladamente, comprovam o quanto as relações sociais fazem parte de sua essência através de seus atos. É isso que Marx quer dizer quando afirma que

O homem — por muito que seja portanto um indivíduo particular e, precisamente, a sua particularidade faz dele um indivíduo e uma comunidade individual real — é tanto a totalidade, a totalidade ideal, a existência subjetiva para-si da sociedade sentida e pensada como também existe na realidade, quer como intuição e fruição real da existência social, quer como uma totalidade de expressão humana de vida. (MARX, 2015, p. 348)

Dominar a natureza, na sua relação dialética com ela, não é algo que compete a um indivíduo isolado, mas que compete ao próprio gênero humano, i. é., à totalidade da sociedade como um todo. De fato, os indivíduos trabalham, mas apenas a sociedade em sua totalidade aparece como sujeito da produção global. A estrutura morfológica de cada indivíduo permanece estática, sem alterações, durante toda a vida; se o poder do ser humano se manifesta cada vez mais fortemente sobre a natureza, se as resistências da natureza podem ser cada vez mais facilmente superadas pela produção humana, isso ocorre em razão do desenvolvimento do poder do próprio *gênero* humano. Meios de produção mais potentes, matérias-primas mais úteis, formas de organização mais eficientes entre os indivíduos produtivos etc., são elementos que tornam o ser humano mais potente frente à natureza.

Todos os indivíduos, por pertencerem ao gênero humano, se beneficiam e são afetados por estes desenvolvimentos, mesmo que deles não tenham participado diretamente, e isto ocorre porque cada um dos indivíduos aí aparece como uma partícula-genérica de uma generalidade que, esta sim, se tornou mais potente. É por isso que “ao cooperar com outros de modo planejado, o trabalhador supera suas limitações individuais e desenvolve sua capacidade genérica”. (MARX, 2017, p. 405). E, por isso, “o desenvolvimento de um indivíduo é condicionado pelo desenvolvimento de todos os outros, com os quais ele se encontra em intercuro direto ou indireto”. (MARX e ENGELS, 2007, p. 422).

Conforme, pelo trabalho, se desenvolvem as características especificamente humanas dos indivíduos, progride neles a sua universalidade, i. é., seus atos imediatamente individuais passam a pressupor conexões cada vez mais complexas e ricas entre o indivíduo e o gênero humano. Do ponto de vista da produção global, isso significa que objetivamente a cooperação entre os indivíduos vai se complexificando, de modo que a sociedade vai se tornando progressivamente uma potência cada vez maior em face da natureza. Marx observa que “[...] quanto mais universal do que o animal o homem é, tanto mais universal é o domínio da natureza inorgânica de que ele vive” (MARX, 2015, p. 310). E, quanto maior seu domínio sobre a natureza, mais ele a transforma de acordo com seus desígnios. Se o animal se adapta à natureza ao invés de adaptá-la a si mesmo é porque não é capaz de agir cooperativamente, universalmente. Por isso, “o gerar prático de um mundo objetivo, a elaboração da natureza inorgânica, é a prova do homem como um ser genérico consciente, i. é., um ser que se relaciona para com o gênero como sua própria essência ou para consigo como ser genérico” (MARX, 2015, p. 312). “Precisamente por isso”, explica Marx, “só na elaboração do mundo objetivo o homem se prova realmente como *ser genérico*. Esta produção é sua vida genérica operativa. Por ela, a natureza aparece como obra sua e sua realidade” (MARX, 2015, p. 313).

Portanto, se os indivíduos desenvolvem as suas capacidades genéricas, é antes de tudo porque essa é a sua essência própria, privativa, e porque eles necessitam desenvolvê-la. Ao complexificar sua cooperação e desenvolver sua essência genérica, o indivíduo se torna mais universal, e a sociedade se torna uma força mais poderosa sobre a natureza. Assim, “mostra-se também até que ponto a *necessidade* do homem se tornou *necessidade humana*, portanto até que ponto para ele o *outro* homem como homem se tornou *necessidade*, até que ponto ele, na sua existência mais individual, é simultaneamente comunidade”



(MARX, 2015, p. 343-344). A relação de cada indivíduo humano com o *trabalho*, com a *produção*, que como vimos é uma relação necessária e insuperável, sempre remete o indivíduo ao gênero. Para Marx, “a vida produtiva é a vida genérica”, porque é na vida produtiva que a subsistência é produzida e a vida social é reproduzida. A vida produtiva “é a vida que gera vida”. Os indivíduos humanos não pertencem ao gênero humano porque vivem de forma gregária, mas sim em razão do modo da atividade de cada um dos indivíduos humanos, que, independentemente das incontáveis diferenças de cada uma das manifestações individuais existentes no conjunto, possuem todas uma característica em comum, a saber: a de só possuírem razão de ser em relação ao gênero; a de só serem capazes de satisfazer as necessidades individuais imediatas ao entrarem em relação com a mediação posta pelo gênero; a de só encontrarem, enfim, sua possibilidade e sua confirmação na sua relação com o gênero. É o modo de atividade privativo do gênero humano, que se relaciona com a natureza como uma potência transformadora consciente e organizada socialmente, que o torna um gênero distinto, separado, do gênero da animalidade, que, como vimos, se relaciona com a natureza como uma determinidade na sua forma imediata. “No modo de atividade vital reside todo o caráter de uma *species*, o seu caráter genérico, e a atividade consciente livre é o caráter genérico do homem” (MARX, 2015, p. 311-312).

“Mostra-se [...] desde o princípio”, afirma Marx, “uma conexão materialista dos homens entre si, conexão que depende das necessidades e do modo de produção e que é tão antiga quanto os próprios homens [...]”. E essa conexão não é fixa e imutável, mas “[...] assume sempre novas formas e [...] apresenta, assim, uma ‘história’ [...]”. (MARX e ENGELS, 2007, p. 34). Essas transformações das formas das relações sociais ocorrem porque sempre que os indivíduos realizam alterações dos processos de trabalho, tais como a introdução de diferentes instrumentos de trabalho ou de novos insumos, a organização do trabalho cooperativo precisa passar por ajustes para que possa continuar a ser executado com sucesso. Como as relações entre os indivíduos são estabelecidas primeiramente no interior da produção, como se tratam antes de tudo de relações de cooperação, todo o conjunto das relações sociais se altera em razão das transformações ocorridas no interior da produção.

Suponhamos, a título de exemplo, que em determinada tribo primitiva de seres humanos existe certa divisão do trabalho que distribui os indivíduos da tribo entre as atividades produtivas necessárias, que dizem respeito à produção de alimentos, à construção de abrigos, à

fabricação das roupas, ao cuidado das crianças, doentes e idosos, etc. Imaginemos, agora, que os indivíduos responsáveis pela fabricação de alimentos, utilizando de sua capacidade abstrativa e, através da linguagem, de seu gênio criativo cooperativo, tenham introduzido em sua atividade um novo instrumento de trabalho, o arado de tração animal, que os indivíduos passam a utilizar no lugar de seus antigos instrumentos movidos pela energia do próprio corpo humano. Ao lançar no interior da produção uma nova fonte de energia, a produtividade aumentará enormemente, de modo que a tribo passará a viver melhor, satisfazendo de forma mais adequada as necessidades nutricionais de todos. Ao mesmo tempo, a tribo rapidamente perceberá que a quantidade necessária de indivíduos cuja ocupação produtiva é a produção de alimentos tornou-se menor, já que a produtividade de cada indivíduo aumentou em razão da introdução do animal como fonte energética. Não faz sentido manter a mesma quantidade de indivíduos a produzir alimentos, já que uma quantidade menor de indivíduos já é capaz de produzir a quantidade de alimentos de que a tribo necessita. Essa percepção dos indivíduos da tribo não tardará em produzir alterações na estrutura da divisão social do trabalho, de modo que certa quantidade de indivíduos cuja finalidade anterior era a produção de alimentos acaba sendo deslocada para outras atividades. Essa alteração nas relações no interior da produção condiciona, por sua vez, toda a estrutura das relações sociais, que não tardam igualmente em se modificar na sua totalidade.

Já vimos que “a conexão é um produto dos indivíduos”, mas isso não significa que os indivíduos contraem entre si as relações que consideram as mais adequadas, de forma totalmente livre, de acordo com sua própria vontade. A conexão entre os indivíduos é produto deles no sentido de que “é um produto histórico”, de que “faz parte de uma determinada fase de seu desenvolvimento” (MARX, 2011, p. 110). De fato, para Marx, “os homens fazem a sua própria história”, mas “não a fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles quem escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita, mas estas lhe foram transmitidas assim como se encontram”. (MARX, 2011b, p. 25). Ele explica que “o modo pelo qual os homens produzem seus meios de vida depende, antes de tudo, da própria constituição dos meios de vida já encontrados e que eles têm de reproduzir” (MARX e ENGELS, 2007, p. 87). Como essas condições concretas criadas pelas gerações anteriores são encontradas como dadas pelos indivíduos do presente, “apesar de geradas pela sociedade”, elas “são independentes dos indivíduos e aparecem [...] como condições naturais, [...] incontrolláveis pelos

indivíduos”. (MARX, 2011, p. 111). “Daí se segue”, afirma Marx, “que as diferentes gerações de indivíduos que entram em relações uns com os outros possuem uma conexão entre si, que a existência física das últimas gerações depende da existência de suas predecessoras”. As “[...] últimas gerações, recebendo das anteriores as forças produtivas e as formas de intercâmbio que foram acumuladas, são por elas determinadas em suas próprias relações mútuas”. Por isso, “é evidente que um desenvolvimento sucede e que a história de um indivíduo singular não pode ser de modo algum apartada da história dos indivíduos precedentes e contemporâneos, mas sim é determinada por ela”. (MARX e ENGELS, 2007, p. 422). Portanto, ao entrar na produção, o indivíduo ocupa um lugar no interior das relações de produção que encontra como dadas, e que independem da sua vontade; por fim, a esse lugar ocupado por ele na produção cabe certa parte da riqueza produzida socialmente, o que é definido através de critérios sociais, de modo que o indivíduo ocupa um lugar no interior das relações de distribuição. Ao trabalhar, o indivíduo “não só produz os produtos materiais, mas reproduz constantemente as relações de produção em que aqueles são produzidos e, com isso, também as relações de distribuição correspondentes” (MARX, 2017b, p. 941). É por isso que o consumo que o indivíduo realiza o reproduz “não só em sua vitalidade imediata”, mas “reproduz o próprio indivíduo em um modo de existência determinado e em relações sociais determinadas”. Assim, o consumo “os reproduz nas relações originais em que eles se encontram no processo de produção e uns com os outros [...]”. Como o consumo só pode ocorrer através das leis de distribuição social, essa apropriação dos valores de uso por parte dos indivíduos “os reproduz em sua existência social, reproduz então a sua existência social — a sociedade [...]” (MARX, 2011, p. 598). Surge, assim, um curioso fenômeno social, que Marx anuncia de forma igualmente curiosa: “a tradição de todas as gerações passadas é como um pesadelo que comprime o cérebro dos vivos” (MARX, 2011b, p. 25).

Por isso, o modo de produção “não deve ser considerado meramente sob o aspecto de ser a reprodução da existência física dos indivíduos”, porque “ele é [...] uma forma determinada de sua atividade, uma forma determinada de exteriorizar a sua vida, um determinado modo de vida desses indivíduos”. Portanto, na produção são produzidos não apenas os valores de uso de que todos necessitam, mas também a própria forma das relações sociais, a forma da organização da vida social, a forma da sociedade. Assim, “[...] a própria sociedade, i.e., o próprio ser humano em suas relações sociais, sempre aparece como

resultado último do processo de produção social” (MARX, 2011, p. 594). O resultado da produção é sempre a reprodução da “[...] sociedade —, que aparece tanto como o sujeito quanto como o resultado desse grande processo global” (MARX, 2011, p. 598). Em síntese:

[...] na produção social da própria existência, os homens entram em relações determinadas, necessárias, independentes de sua vontade; essas relações de produção correspondem a um grau determinado de desenvolvimento de suas forças produtivas materiais. A totalidade dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social, política e intelectual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência. (MARX, 2008, p. 47)

Apesar disso, os indivíduos não se limitam a reproduzir as relações sociais tais quais elas se apresentam. Na verdade, elas são a base a partir da qual eles atuam, e a sua atuação vai imprimindo certas modificações nessas relações. Ao produzir, “os indivíduos em relações recíprocas” “aparecem como sujeitos do processo”, e essas relações recíprocas “eles tanto reproduzem quanto produzem de maneira nova”. Eles criam “o mundo da riqueza” e “renovam a si mesmos”. (MARX, 2011, p. 594). Assim, os indivíduos tanto tem sua atividade condicionada pelas condições concretas criadas pelas gerações anteriores quanto, ao agirem, transformam essas mesmas relações concretas. Se o trabalho que os indivíduos humanos realizam é o momento decisivo para a manutenção e o desenvolvimento do ser social, não é simplesmente porque através dele são produzidos os bens de que os indivíduos carecem. Pelo ato de trabalho de cada indivíduo, toda a coletividade humana, a sociedade, é alterada, não importando aqui o grau dessa alteração. Essa alteração ocorre tanto em sentido objetivo, porque a realidade objetiva na qual todos vivem e as relações entre os indivíduos são alteradas em alguma medida pelo ato de trabalho individual, quanto também em sentido ideal, porque essa mudança da realidade objetiva leva a alterações da minha consciência, da consciência dos outros indivíduos que vivem na mesma realidade

objetiva e da linguagem que usamos para nos comunicar. Essa transformação da consciência e da linguagem de muitos indivíduos da sociedade — poderíamos chama-la de transformação da cultura — que se processa em razão até mesmo do ato de um único, leva à percepção de necessidades e possibilidades novas por parte de todos os diferentes indivíduos que compõe então a sociedade. É por isso que cada indivíduo, através de seus atos, produz a sociedade, modifica a sociedade, faz a história. E é por isso que em cada um de seus atos individuais, cada ser humano singular se prova um ser que age para consigo mesmo como pertencendo a uma totalidade, um gênero: pelo trabalho, os indivíduos encontram uns aos outros e se modificam reciprocamente.

Deixemos o pensamento de Marx por um instante, e nos concentremos no que pensa Vieira Pinto a respeito da sociabilidade humana. Já vimos que a produção, “significando primordialmente a solução de uma contradição objetiva”, “adquire [...] a qualidade de feitura de objetos” úteis destinados à satisfação de necessidades humanas. O que ainda não havíamos assinalado é que, para o filósofo brasileiro, a *produção* só pode ser executada “em forma de trabalho socialmente organizado” (PINTO, 2005, p. 62). Para Vieira Pinto, “o trabalho que o homem, por necessidade, exerce sobre o mundo exterior não pode ser praticado de modo isolado, individual, agindo cada trabalhador independentemente dos demais”. “Ao contrário”, afirma ele: “a condição para que seja realizado com êxito, se encontra na associação dos indivíduos para cumprir em operação conjunta a tarefa que devem levar a cabo para sustentar a vida” (PINTO, 1962, p. 10).

De fato, trabalhar é uma ação que só pode ser realizada por indivíduos humanos. No entanto, do ponto de vista totalizante, “[...] o que produz o que atualmente se produz é a estrutura econômica e política da sociedade” (PINTO, 2005, p. 49). Explica Vieira Pinto que “[...] em verdade, o homem é um ser que precisa produzir a sua existência mediante o trabalho sobre a natureza” (PINTO, 1960a, p. 348), “[...] mas o trabalho, ignorado pelas espécies de animais irracionais, é um fato social [...]” (PINTO, 2005, p. 75), de modo que o indivíduo só pode trabalhar “dentro de um regime de relações sociais com os seus semelhantes.” (PINTO, 1960a, p. 348). O mesmo não ocorre entre os outros seres vivos, mesmo entre os animais que vivem algum tipo de vida gregária. Um boi, por exemplo, “come a quantidade de capim de que necessita, quer seja o único animal de sua espécie aí presente, quer esteja incluído numa boiada”, de modo que “nenhum boi precisa de outro boi para chegar a consumir o alimento”. (PINTO, 2005,

p. 416). “Se os animais irracionais não trabalham não é porque não façam esforços físicos” (PINTO, 2005, p. 416) — afinal de contas, eles precisam agir para capturar o que é imediatamente dado pela natureza para consumir —, “mas porque não praticam em regime de relações sociais a finalidade de produzir o que devem consumir” (PINTO, 2005, p. 416-417), portanto porque não realizam esforços cooperativos, não possuem consciência e não agem intencionalmente para objetivar criações mentais. O trabalho é uma característica privativa da existência humana porque “[...] o modo de produção da existência para esse ser revestiu-se do caráter de produção social” (PINTO, 2005, p. 414).

A posse de duas características ontológicas foi necessária para que o ser humano pudesse deixar a via do consumo, própria dos animais, e ingressar nessa “segunda via”, a via genuinamente humana, a da produção: “adquirir a capacidade de projetar” e “se ter tornado um ser social”. (PINTO, 2005, p. 62). Isso não significa, no entanto, que ambas as características sejam anteriores à produção, já que elas são criadas pelos próprios indivíduos já humanizados no interior dos processos de trabalho que realizam. De fato, por tratar a respeito da gênese humana, que denomina como “processo de hominização” ou como “antropogênese” em diferentes obras e passagens, Vieira Pinto necessita fazer incursões teóricas no terreno das ciências biológicas. Assim, ele chega a afirmar que “o animal em via de humanização [...]” “[...] só é capaz de trabalhar em conjunto e de estabelecer relações sociais de produção porque dispõe dos órgãos nervosos capacitados para tal efeito” (PINTO, 2005, p. 76). Mas isso não significa que as relações cooperativas entre os indivíduos humanos sejam estabelecidas pela natureza. O filósofo brasileiro é enfático ao afirmar que “não devemos julgar que a evolução do sistema nervoso seja um processo autônomo, incondicionado, do qual derivaria espontaneamente a capacidade humana de produzir, em regime de convivência” (PINTO, 2005, p. 76), porque “quer na aurora da história quer atualmente”, “o animal em via de humanização” também “[...] desenvolve o sistema nervoso porque trabalha em cooperação social com os semelhantes [...]”. (PINTO, 2005, p. 76). Ele explica que esses são “dois [...] processos simultâneos, em intercorrelação dialética” (PINTO, 2005, p. 76), e que “seria errôneo, porque fugiria à compreensão dialética, supor que se tivesse jamais tratado [...] de fases distintas, autônomas, sucessivas, sem ligação entre si [...]”. (PINTO, 2005, p. 189). “Na verdade, são aspectos de um único processo, que por ser natural a princípio, e logo depois conjuntamente natural e cultural, tem todas as suas facetas não apenas unidas e contemporâneas, mas entrosadas por necessária atuação recíproca”

(PINTO, 2005, p. 189). Em razão dessa reciprocidade entre os dois diferentes momentos do mesmo processo, “só a dialética material e histórica permite apreender a gênese do homem, porque explica sua condição de ser social” (PINTO, 2005, p. 189-190).

Essa “reciprocidade entre os mencionados aspectos”, explica Vieira Pinto, “conduz-nos a compreender que as modificações anatômicas logo que atingem certo grau de diferenciação qualitativa possibilitam simultaneamente as primeiras realizações culturais, concretizadas na fabricação de instrumentos produtivos” (PINTO, 2005, p. 190). Mas também conduz-nos a compreender, do mesmo modo, que “[...] ao longo de toda a história da espécie a expansão cultural irá influir nas condições biológicas do homem, por intermédio da situação social, condicionando, por exemplo, o crescente aumento da duração média da vida, em virtude do progresso das ciências” (PINTO, 2005, p. 190), de modo que “somos levados a falar no ‘segmento cultural’ da criação do homem pelo trabalho social que executa” (PINTO, 2005, p. 189). Na sequência, em uma rara menção a pensadores que o influenciaram, Vieira Pinto faz justo elogio à bela obra *Sobre o papel do trabalho na transformação do macaco em homem*, de Friedrich Engels:

A significação da ação recíproca entre evolução anatômica e evolução cultural, por efeito das condições sociais em início de instauração, pode ser bem compreendida relembrando a rigorosa e profunda frase de F. Engels, quando diz: “Assim, a mão não é somente o órgão do trabalho, é também o produto do trabalho”. (PINTO, 2005, p. 189)

Vemos que de forma alguma se poderia tratar Vieira Pinto como um materialista vulgar, como se para ele os desenvolvimentos lineares da natureza tivessem engendrado as relações sociais. Como o processo de evolução biológica que engendrou o *Homo sapiens* o dotou de um cérebro altamente desenvolvido, capaz de sustentar a consciência, do ponto de vista bio-fisiológico, desde o princípio os indivíduos humanos possuíam as características que faziam deles seres capazes de desenvolver suas características especificamente humanas, mas o desenvolvimento dessas características é obra sua e sua autêntica realidade. Por serem, antes de tudo, animais carentes, os indivíduos humanos encontram-se uns aos outros na realidade objetiva e passam a estabelecer relações de cooperação entre si, de modo a se tornarem capazes de produzir aquilo de que necessitam. Ao trabalharem

cooperativamente, desenvolvem sua consciência e complexificam suas relações recíprocas, e esse desenvolvimento dessas suas características privativas levam a alterações em sua própria estrutura biológica. Por isso, ao invés de falar da natureza como origem da consciência, Vieira Pinto fala da “[...] base material, física e social da consciência [...]” (PINTO, 1960a, p. 19). Para ele, “a consciência é determinada pela prática social primordialmente mediante o trabalho [...]” (PINTO, 1960a, p. 60), de modo que, desde o princípio, “[...] a consciência [...] deriva da circunstância total, física e social [...]” (PINTO, 1960a, p. 26). Mesmo que foque, em longas passagens, na constituição do órgão cerebral que ocorreu através dos desdobramentos da evolução puramente biológica, o filósofo brasileiro jamais se furta a “[...] mostrar a importância que é preciso atribuir à noção da prática na gênese da consciência da realidade”, porque a “consciência [...] está sempre impregnada da vivência do estado social” (PINTO, 1960a, p. 59).

Já vimos, anteriormente, que a consciência se identifica à representação ideal da realidade exterior. Mas se antes a tratamos como conjunto de representações da realidade natural, descobrimos agora que ela é também a representação do estado das coisas da sociedade. “Consistindo a consciência da realidade na representação possuída pelo indivíduo, que é sempre existente em comunidade”, afirma Vieira Pinto, “ao considerarmos as ideias nas quais se resolve essa representação, somos levados a distingui-las em duas classes: ideias que não têm por objeto imediato a própria comunidade”, e que são portanto representações da natureza, “e ideias que se referem à comunidade como tal” (PINTO, 1960a, p. 26), que se referem, portanto, à representação dos indivíduos humanos e das relações que objetivamente são estabelecidas entre eles. No entanto, para estabelecer relações cooperativas, não basta que os seres humanos tenham consciência da existência dos outros e dos vínculos que os unem. A organização social do trabalho exige, igualmente, que exista alguma forma de linguagem.

Vieira Pinto explica que a linguagem “permite a comunicação dos indivíduos uns com os outros”, de modo que sem ela “seria impossível a conjugação de esforços individuais para a construção” e “a transmissão de instruções [...] entre os contemporâneos e os membros de gerações sucessivas [...]” (PINTO, 2005, p. 80). Sem linguagem, portanto, a cooperação produtiva não seria possível, e o ser humano não poderia viver em regime de relações sociais. O filósofo brasileiro explica que “[...] a essência da massa como categoria histórica superior se manifesta no fenômeno existencial da comunicação das consciências”, fenômeno que é “motivado pela participação coletiva de



determinado contingente humano no processo da produção econômica e nas relações sociais que daí decorrem” (PINTO, 1960a, p. 130). Assim, a linguagem é coetânea ao surgimento do ser humano, porque “[...] o diálogo é condição existencial da realidade humana, que dele precisa para se fazer a si mesma, e tem forçosamente de exercê-lo no âmbito comunitário, com interlocutores reais e sobre temas objetivos” (PINTO, 1960a, p.189).

Os demais seres vivos, por serem meros consumidores daquilo que encontram ao seu redor, quando encontram o objeto natural de que sentem necessidade, não o confrontam livremente, e ou o consomem imediatamente porque naquele momento sentem necessidade dele, ou deixam de estabelecer qualquer relação com ele porque naquele momento estão satisfeitos. No caso humano, deixa de ser estabelecida qualquer relação direta do indivíduo com o objeto de seu carecimento. Como, para produzir, os seres humanos necessitam atuar cooperativamente, entre a satisfação das necessidades de cada *indivíduo humano* e os valores de uso de que carecem se interpõe uma mediação social. No ser humano, “o regime de relação direta do indivíduo com o objeto de sua necessidade foi substituído pelo sistema da produção consciente, pela interação de todos os semelhantes”, que é a “a cooperação, que como o nome bem indica, é o trabalho em conjunto” (PINTO, 2005, p. 417). Mas, longe de significarem desvantagens ao indivíduo humano em face do animal, as mediações sociais que são estabelecidas entre o indivíduo singular e os valores de uso de que necessita permite a ele que foque seus esforços produtivos na produção de um único valor de uso, desenvolvendo sua consciência e suas habilidades técnicas no processo de trabalho, alcançando a maestria em sua produção, elevando a produtividade do trabalho, posteriormente entregando o “excesso” de sua produção aos outros indivíduos com quem coopera e recebendo deles os outros diversos valores de uso de que necessita para subsistir e reproduzir sua existência específica.

Chegamos, assim, às ideias das relações de produção e das relações de distribuição, que derivam diretamente da cooperação produtiva. Na condição de simples animal, como antropoide, o indivíduo “podia vagar como qualquer outro, isoladamente ou em bandos, obtendo os bens indispensáveis graças ao próprio esforço”. No entanto, ele “só se humaniza quando se destaca dessa situação ancestral e se põe a produzir em conjunto com os semelhantes os bens de existência”, quando se vê “[...] obrigado a exercer as funções de dirigir e coordenar a satisfação das exigências da vida vegetativa em um âmbito

de relações sociais de produção dos meios para subsistir” (PINTO, 2005, p. 74).

É exatamente porque a relação entre o produtor individual e o objeto de seu carecimento é mediado por relações sociais que se torna possível a produção de valores de uso que não se destinam à satisfação de necessidades individuais imediatas. Vieira Pinto explica que apenas a sociedade, verdadeiro sujeito da produção global, pode criar instrumentos de trabalho e meios de produção em geral. A “necessidade da poupança de esforço” é “a condição básica para estabelecer a necessidade da máquina [...]” (PINTO, 2005, p. 80). Mas qualquer produtor isolado, supondo-se que ele existisse, teria de focar seus esforços na fabricação de bens destinados à satisfação das suas necessidades mais imediatas, de modo que jamais poderia dedicar-se à longa e penosa tarefa da fabricação da máquina. Apenas uma sociedade, que é capacitada pelo acréscimo da produtividade causado pela cooperação, é capaz de dedicar parte do tempo da produção à fabricação de instrumentos de trabalho, e por isso apenas uma sociedade é capaz de se beneficiar da poupança de esforço causada pela melhoria dos instrumentos de trabalho. Assim, a necessidade da poupança de esforço “[...] só tem sentido em dimensões sociais”, inclusive porque “supõe a existência da transmissão de informações entre os membros da grei, para leva-los a operar em conjunto um projeto comum” (PINTO, 2005, p. 80). É por isso que, desde o princípio, os meios de produção “[...] não se destinam à realização de trabalho para um indivíduo isolado. O projeto de cria-las só pode ter origem e sentido no seio de uma coletividade, de um grupo humano onde já vigoram relações normais de produção” (PINTO, 2005, p. 79).

Toda criação humana cuja finalidade é servir de guia para a atividade fabricadora que se exerce sobre objetos de trabalho “[...] deve ser interpretada como delegação do conjunto social para a realização de um trabalho que beneficia a todo um grupo humano. Por isso, não se compreende desligada deste fundamento” (PINTO, 2005, p. 79). Assim, “quer no emprego de uma rudimentar alavanca, no lançamento de uma pedra ou flecha pela funda ou pelo arco, quer na fabricação dos mais complicados computadores”, afirma Vieira Pinto, “só a sociedade oferece o fundamento real, a motivação para a descoberta dessas criações humanas” (PINTO, 2005, p. 80). Por isso, o filósofo brasileiro chama atenção para “o fato de só ter começado a haver essa invenção quando os homens se elevaram a um regime social de produção, na história de sua realização enquanto seres vivos” (PINTO, 2005, p. 79), de modo que “a análise filosófica da capacidade humana da criação [...]

particularmente na práxis fabricadora [...] tem sempre de partir do conceito e do fato do [...] exercício social” (PINTO, 2005, p. 57).

Vemos, assim, que muitas das características especificamente humanas, tais como a fabricação de ferramentas, a consciência e a linguagem, derivam do trabalho. As próprias relações entre os indivíduos, as relações sociais, surgem e se desenvolvem em virtude da necessidade imperiosa dos indivíduos de produzir os bens necessários à subsistência. Por serem, antes de tudo, relações produtivas, a partir das transformações que progressivamente vão ocorrendo no interior da produção, as relações sociais vão sofrendo também transformações, e experimentam por isso um desenvolvimento e apresentam uma história. Vieira Pinto explica que “a sociabilidade dos homens surgiu e foi se desenvolvendo em formas diversas ao longo do tempo, por efeito do modo particular como esses seres se relacionaram com a natureza no provimento das condições indispensáveis à sustentação da sua vida”. As transformações da vida social dos seres humanos não ocorrem senão “por efeito das necessidades impostas pela execução dessa relação vital com o mundo natural, [...] como resultado do *trabalho*” (PINTO, 1962, p. 9).

Mas, por serem produtos históricos, as relações sociais que os indivíduos humanos contraem entre si não dependem da sua vontade. Em todos os casos, “o homem concreto” é “aquele que se acha envolvido por determinado sistema de relações produtivas” (PINTO, 1962, p. 10), mas “quando o homem desenvolve a sua prática vital, primordialmente por meio do trabalho, a partir de determinada posição no espaço social, esta mesma posição é resultado do trabalho das gerações anteriores.” (PINTO, 1960a, p. 72). Vieira Pinto explica que, de fato, “no curso das operações produtivas os homens se encontram e são conduzidos a tecer um sistema de relação entre si, que constituem relações de tipo especial, as relações sociais”, de modo que os indivíduos humanos são os responsáveis pelo estabelecimento de tais relações. Mas, ao vir à existência, cada indivíduo já encontra como dada certa forma social e historicamente determinada de tais relações, “cuja realidade não depende da sua vontade” (PINTO, 1962, p. 10-11), dado que “foi forjada ao longo do processo expansivo da capacidade produtiva comum da espécie humana, de melhor apropriação dos fatores naturais em seu proveito” (PINTO, 1962, p. 11). Por isso, por mais que atue através de uma forma que não aparece imediatamente como uma atividade realizada em comunidade com outros, “a prática de cada homem se define não só pelo seu esforço próprio, mas também pelo esforço acumulado de todos os que o precederam, do qual resultou a

configuração da situação coletiva em que vai ocupar um ponto particular, de onde opera [...]” (PINTO, 1960a, p. 72).

Vemos que para Vieira Pinto o ser humano “não é abstrato e sim definido por suas relações sociais, origem de suas operações [...]” (PINTO, 1960a, p. 111). É por isso que em um claro elogio indireto à Marx e à Engels, Vieira Pinto afirma que “a descoberta fundamental, que revolucionou o conceito do ser humano, foi a percepção do verdadeiro significado do trabalho, e conseqüentemente o das relações sociais dele decorrentes, para a qualificação da essência do homem.” (PINTO, 1962, p. 13-14). Para o filósofo brasileiro, “[...] não se pode definir a essência do homem sem incluir nela o fato, originário e distintivo, de que o homem é um ser social.” (PINTO, 1962, p. 8). Afirma ele que “são completamente idealistas e ingênuas as concepções da ‘essência do homem’ que não se fundam sobre o reconhecimento do caráter social desse ser, como consequência da necessidade de utilizar sua força de trabalho em benefício da criação dos meios materiais de sobrevivência” (PINTO, 1962, p. 11). Como a sociabilidade humana se trata de uma característica essencial, presente portanto em cada um dos indivíduos, desde o princípio “[...] o ato humano só se constitui como tal em condições sociais.” (PINTO, 1960b, p.190). É por isso que Vieira Pinto explica que sempre que fala de “homem”, ele fala “no sentido genérico”, i. é., trata do “[...] conceito de ‘homem’, que deveria igualar-se ao de humanidade enquanto um todo [...]” (PINTO, 2005, p. 191).

Vieira Pinto chama atenção para o fato de que “há [...] uma relação profunda e séria entre a sociedade e a biologia [...]” (PINTO, 2008, p. 77). De fato, “nenhuma das manifestações específicas da realidade humana teria lugar se previamente o homem não se fizesse existir, [...] se não organizasse a produção dos bens e das condições indispensáveis à sua subsistência”. Por isso, “antes de produzir qualquer coisa no domínio da cultura, o homem tem de se produzir a si próprio pelo trabalho” (PINTO, 1960a, p. 348-349). Ele explica que “a sociologia tem de levar em conta as leis da biologia, uma vez que todo homem, como ser vivo, está sujeito a elas”. Mas “[o homem] não se reduz ao fenômeno biológico”. (PINTO, 2008, p. 79). Embora a natureza seja um dos elementos que entra a participar do processo de criação da cultura, ela não a engendra, assim como não engendra as relações sociais e tampouco a consciência, que são produtos históricos e sociais, resultados da ação humana. De fato, “a natureza induz o homem a produzir a cultura desde que o levou a ter de viver em estado social, a realizar coletivamente trabalho fabricador, como condição de possibilidade de todas as suas realizações, inclusive a subsistência da

espécie” (PINTO, 2005, p. 165) e, por essa razão, “todas as manifestações espirituais que em conjunto formam a [...] cultura encontram motivação em condições objetivas de sua existência, quer as do momento presente, quer as que vigoraram no passado, e continuam [...] a produzir efeitos.” (PINTO, 1960a, p. 63). Assim, em razão desse seu fundamento objetivo, a cultura possui relações profundas com as técnicas: “[...] a cultura designa apenas o conjunto delas [das técnicas] em determinado tempo e lugar, mais as crenças e valores a elas agregados” (PINTO, 2005, p. 65).

Mas, por compreender que a essência humana é social e possui seu fundamento na produção, Vieira Pinto não pode furtar-se ao entendimento de que aquilo que o ser humano é depende daquilo que ele faz e de como faz, i. é., que sua essência se desenvolve conforme ele modifica a forma de sua atividade cooperativa, que portanto sua essência é autogerada e autodeterminada. “De acordo com este modo de entender, o ser do homem [...] é entendido [...] em caráter concreto, como produto de sua própria existência em tais ou quais condições materiais e sociais de trabalho” (PINTO, 1962, p. 12). Ele explica que “o animal que evoluirá para o tipo zoológico de homem humaniza-se no curso do processo durante o qual começa a produzir para si aquilo de que necessita, mediante a cooperação social” (PINTO, 2005, p. 74). Assim, “se a história natural descreve as formas pelas quais passa o desenvolvimento da espécie, no homem tal história, deixando de ser ‘natural’ para se converter finalmente em social, não se refere às modificações da estrutura corpórea mas às modificações do mundo determinadas pelas intervenções humanas.” (PINTO, 2005, p. 64). Por isso, “enquanto na etapa exclusivamente zoológica a evolução conserva-se no nível de mera história natural, [...] no homem surge a verdadeira historicidade, que só pode encontrar-se no domínio da produção cultural.” (PINTO, 2005, p. 165). “O homem é o único animal que não precisa mudar de espécie para evoluir, porquanto o faz pela via cultural, pela prática da aquisição do conhecimento, cujo correlato se encontra na ação técnica modificadora da realidade” (PINTO, 2005, p. 165-166). “O animal evolui na natureza”, ele explica, mas “o homem evolui na história”. “Por isso a história natural do homem apresenta-se agora sob a forma de história natural da cultura.” (PINTO, 2005, p. 166).

Por isso, a própria história do mundo passa a ser uma história antropomorfizada, e não simples história da natureza. Como “o mundo moderno é cada vez mais um mundo de fabricados”, produto “dos processos de produção e dos conhecimentos existentes numa sociedade”, de modo que “a sociedade atual conseguiu fabricar tão

grande número de produtos que estes preponderam em quantidade no contorno existencial, o mundo que através deles se revela é muito mais o mundo da história do que o da natureza” (PINTO, 1960a, p. 72). Longe de significar meramente o meio natural no interior do qual se encontram os indivíduos humanos, em Vieira Pinto “[...] a realidade [é] considerada apenas enquanto espaço social histórico de uma comunidade” (PINTO, 1960a, p. 43), que “enquanto produto da história, decorrente do progresso cultural, manifesta-se como o mundo que o trabalho humano criou” (PINTO, 1960a, p. 72).

Já vimos que a essência da capacidade humana de projetar é objetiva. Agora, descobrimos que, por ser assim, ela é social. Isso implica no fato de que ao agir sobre a realidade, ao produzir, o ser humano não apenas modifica qualitativamente a natureza, antropomorfizando-a, mas que ao objetivar projetos elaborados idealmente o ser humano “transforma o mundo à imagem do que pretende venha a ser a realidade física e social, e com esse procedimento modifica-se a si próprio, cria a sua existência” (PINTO, 2005, p. 165). Ao produzir, “o homem projeta de fato o seu ser [...], tornando-se o outro que projeta ser em virtude de haver criado para si diferentes condições de vida e estabelecido novos vínculos produtivos com as forças e substâncias da natureza”. Como resultado, surge “um outro mundo, de tal forma que viver nele significa para o homem ser distante do que era no contexto anterior” (PINTO, 2005, p. 54-55). Através do projeto, o ser humano “propõe criar novas condições de existência para si”, o que não implica meramente transformar a natureza e produzir o mundo material, mas “implica estabelecer outro sistema de relações sociais e utilizar em combinações originais as relações entre os corpos da natureza” (PINTO, 2005, p. 54).

Por realizar alterações na realidade objetiva, única realidade no interior da qual todos os indivíduos humanos vivem, a objetivação dos projetos, i. é., a produção social, “afeta não apenas os corpos sobre os quais incide, como igualmente os outros homens, direta ou indiretamente, pelas relações que mantém com os corpos visados [...]” (PINTO, 1960b, p. 190). Se o trabalho é a categoria fundante da realidade humana, é porque é a categoria especificamente humana que estabelece a “relação mais fundamental, profunda e definidora do homem com o mundo físico” (PINTO, 2005, p. 414) e o leva a “desenvolver, sempre em condições sociais, sua essência humana”. (PINTO, 2005, p. 39). Vieira Pinto explica que “[...] o trabalho transformador do mundo transforma ao mesmo tempo o trabalhador. É o vínculo real que associa o homem à natureza física, porque supera o

nexo de mera contemplação” (PINTO, 1960b, p. 202). “Quando [...] agimos sobre o mundo, pelo trabalho nele exercido”, diz ele, “não só mudamos a face das coisas como mudamos a nós próprios” (PINTO, 1960b, p. 202). Por isso, “o trabalho não é apenas atividade exercida exteriormente pelo homem, mas fator constitutivo da sua natureza, no sentido de que é por intermédio dele que se realiza a humanização progressiva do homem, e que cada um constrói a sua consciência da realidade” (PINTO, 1960, p. 60).

Vemos, assim, que nunca se apresenta uma situação na qual um determinado indivíduo humano estabelece relações *apenas* com os indivíduos que lhe são contemporâneos. Todo indivíduo encontra, como dados, elementos objetivos e culturais que ele herda de todos os indivíduos do passado. Ele encontra, diante de si, um meio já antropomorfizado e instrumentos de trabalho disponíveis, de modo que se vê cercado, desde o nascimento, de objetivações de inexistentes realizadas pelos outros. Ele encontra toda a cultura, i. é., o conjunto dos conhecimentos sobre a natureza e sobre a sociedade, as técnicas consideradas adequadas para produzir certos efeitos úteis, a língua, as crenças, os valores, os costumes, a forma das relações sociais, e se vê compelido a criar a consciência deste estado de coisas e a participar da conexão social. Por viver desde o princípio em sociedade, a consciência do estado de coisas real que o indivíduo alcança não é apenas a representação ideal das coisas da natureza, mas também a representação ideal das coisas sociais. Desta forma, o indivíduo estabelece não apenas relações objetivas e ideais com os indivíduos que lhe são contemporâneos e com os quais coopera, mas também com todos os indivíduos das gerações passadas da sua sociedade, que engendraram tudo o que ele agora tem a sua disposição, tanto em sentido objetivo quanto em sentido cultural. Dizem que o argônio (elemento químico de número atômico dezoito, da família dos gases nobres), por ser um elemento inerte, que não estabelece conexões químicas e não reage a nenhum outro elemento, que portanto jamais modifica sua forma, estabelece uma conexão entre todos os seres que vivem com os que já viveram. Dentro dos pulmões de cada um de nós, neste exato momento, existem os mesmos átomos desse gás que estiveram no peito de Einstein, Leonardo da Vinci, Platão e todos os outros seres humanos que já viveram ou vivem na Terra. Essa conexão química, de aparência mística, que se pode professar poeticamente pela simples existência de um elemento químico gasoso inerte, *na verdade sempre se deu na vida dos seres humanos*, porque *de tal forma são suas relações sociais* que

*todos os indivíduos sempre permanecem em conexão íntima com todos os seus contemporâneos e com todos os seus predecessores.*



## **5 CONSIDERAÇÕES FINAIS: O FENÔMENO HUMANO EM KARL MARX E ÁLVARO VIEIRA PINTO**

O ser humano é, antes de tudo, um animal. Afirmar que ele assim o seja significa dizer que ele carece de coisas externas a ele, distintas dele. Este traço ontológico mais geral e abstrato é compartilhado pelo ser humano com todos os outros entes viventes, sejam eles outros animais ou mesmo plantas. O ser humano não vive abstratamente, fantasmagoricamente, flutuando como uma consciência sobre o mundo, de modo que o primeiro fato a constatar é que a existência física dos seres humanos os leva a permanecerem em constante relação com a natureza.

Mas o ser humano não é idêntico aos demais seres animais. A forma encontrada por ele para satisfazer suas necessidades é uma forma peculiar e privativa, através da qual ele produz os bens de que necessita. Tão logo começam a trabalhar, de modo a produzir os valores de uso de que carecem, os seres humanos distinguem-se qualitativamente dos demais seres vivos. Ao agir objetivamente sobre a realidade externa, o indivíduo que trabalha descobre algo mais sobre as propriedades dos corpos e fenômenos externos, de modo que modifica a sua consciência, que é antes de tudo o conjunto das representações ideais dos objetos e fenômenos externos. Fazendo uso de sua capacidade abstrativa, que permite manipular as representações ideais de modo a combiná-las de formas nunca antes observadas na realidade externa, o indivíduo que trabalha cria idealmente o novo, um inexistente, que pode ser trazido à existência objetiva posteriormente através da atividade do indivíduo, que por isso se converte em atividade livre, consciente e autodeterminada.

Mas a natureza não engendrou um único exemplar do *Homo sapiens*, e o indivíduo que trabalha não está sozinho no mundo. Em razão de suas necessidades, os indivíduos se encontram e estabelecem entre si relações sociais, de modo a produzirem cooperativamente os bens de que necessitam. Tanto a necessidade e a possibilidade de estabelecer vínculos cooperativos entre nós quanto a percepção das alterações causadas pelos outros à realidade objetiva na qual todos existem levam-nos a criar a consciência também da existência uns dos outros. Assim, a consciência, que é antes de tudo a percepção dos objetos e fenômenos externos, é também percepção da existência dos outros indivíduos humanos e da possibilidade e necessidade de conexão com eles. A relação que se estabelece entre os indivíduos humanos, portanto, não é apenas objetiva, como cooperação produtiva, mas

também subjetiva, como percepção ideal da existência dos outros e da conexão entre nós.

Além dessa percepção consciente dos outros e das suas relações, a cooperação leva ao surgimento da comunicação entre os indivíduos, i. é., da linguagem. Através dela, os conhecimentos individuais a respeito da realidade externa e os projetos de modificação dessa realidade criados idealmente pelos indivíduos podem ser compartilhados entre eles, assim como pode ser realizada a divisão das tarefas e a organização coletiva necessária à realização dos atos produtivos de forma cooperativa.

De fato, os indivíduos trabalham, mas apenas a sociedade em sua totalidade aparece como sujeito da produção global. A estrutura morfológica de cada indivíduo permanece estática, sem alterações, durante toda a vida; se o poder do ser humano se manifesta cada vez mais fortemente sobre a natureza, se as resistências da natureza podem ser cada vez mais facilmente superadas pela produção humana, isso ocorre em razão do desenvolvimento do poder da sociedade em face da natureza. Ao agir coletivamente no mundo, os seres humanos se tornam capazes de desenvolver novos e mais potentes meios de produção, de se organizarem coletivamente de forma mais eficiente, de conhecer a realidade não apenas limitadamente, mas universalmente, etc., de modo que desenvolvem suas forças produtivas. Por isso, a sociedade progressivamente antropomorfiza a natureza, e o ser humano se descobre o ser que produz a natureza tal como ela se apresenta — muito embora ele só possa atuar no interior da natureza, a partir dos materiais fornecidos pela natureza e em razão das necessidades que primeiramente lhe foram dadas pela natureza, que lhe precede e neste sentido impõe-se como prioridade externa.

Os indivíduos sempre encontram, diante de si, como dados, um meio já antropomorfizado e instrumentos de trabalho disponíveis, de modo que se vê cercado, desde o nascimento, de objetivações de inexistentes realizadas pelos outros. Ele encontra toda a cultura, i. é., o conjunto dos conhecimentos sobre a natureza e sobre a sociedade, as técnicas consideradas adequadas para produzir certos efeitos úteis, a língua, as crenças, os valores, os costumes, a forma das relações sociais, e se vê compelido a criar a consciência deste estado de coisas e a participar da conexão social. Por viver desde o princípio em sociedade, a consciência do estado de coisas real que o indivíduo alcança não é apenas a representação ideal das coisas da natureza, mas também a representação ideal das coisas sociais. Ele se vê compelido a participar da produção, entrando a participar das relações sociais então vigentes,

que não são fruto de sua vontade, mas que através de seus atos ele próprio irá reproduzir. Como todo indivíduo encontra, como dados, elementos objetivos e culturais que ele herda de todos os indivíduos do passado, nunca se apresenta uma situação na qual um determinado indivíduo humano estabelece relações apenas com os indivíduos que lhe são contemporâneos, de modo que os indivíduos estabelecem relações também com todos os indivíduos das gerações passadas da sua sociedade, que engendraram tudo o que ele agora tem a sua disposição, tanto em sentido objetivo quanto em sentido cultural.

Como cada indivíduo ocupa um diferente lugar na produção e nas correspondentes relações de produção, relações de distribuição e relações sociais, cada indivíduo cria consciência do estado das coisas externas à sua própria maneira. Além disso, não se pode compreender a subjetividade sem levar em conta as escolhas pessoais de cada indivíduo, que fazem dele, em muitos aspectos, um ser distinto de todos os outros, e exatamente por isso um ser singular. De fato, a consciência dos indivíduos não é mero reflexo passivo do estado de coisas real. Cada um se torna consciente da realidade externa à sua maneira, tanto em razão das diferentes possibilidades de interpretação das coisas quanto em razão do limite da atuação de cada indivíduo, que os impede de ter uma visão do todo, mantendo-se a consciência individual limitada pelas situações singulares empiricamente vivenciadas por cada indivíduo. No entanto, este ser singular que é o indivíduo jamais deixa de ser um ser singular envolvido e em conexão íntima com outros seres singulares.

Se o trabalho que os indivíduos humanos realizam é o momento decisivo para a manutenção e o desenvolvimento do ser social, não é simplesmente porque através dele são produzidos os bens de que os indivíduos carecem. Pelo ato de trabalho de cada indivíduo, toda a coletividade humana, a sociedade, é alterada. Essa alteração ocorre tanto em sentido objetivo, porque a realidade objetiva na qual todos vivem e as relações entre os indivíduos são alteradas em alguma medida pelo ato de trabalho individual, quanto também em sentido ideal, porque essa mudança da realidade objetiva leva a alterações da minha consciência, da consciência dos outros indivíduos que vivem na mesma realidade objetiva e da linguagem que usamos para nos comunicar — porque leva, portanto, a alterações da cultura.

Alterações na produção geram alterações na natureza, nas relações sociais, na consciência dos indivíduos, na linguagem: ao trabalhar modificamos a natureza e a nós próprios. O trabalho não é somente atividade objetiva que os seres humanos realizam por

necessidade, mas também o fator constitutivo da sua essência privativa, porque é através dele que ocorre a humanização progressiva do ser humano. E é por isso que em cada um de seus atos individuais, cada ser humano singular se prova um ser que age para consigo mesmo como pertencendo a uma totalidade, um gênero, e que cada indivíduo, através de seus atos, produz a natureza, reproduz a sociedade e faz a história.

A respeito da proximidade entre as obras de Karl Marx e de Álvaro Vieira Pinto, devemos inicialmente considerar que, de fato, entre elas existem incontáveis diferenças. Ambos os autores, cada um genial à sua maneira, foram pensadores extremamente criativos e originais, e as filosofias que foram capazes de elaborar não poderiam ser idênticas inclusive porque os problemas a respeito dos quais buscavam refletir não eram idênticos. O desejo de Vieira Pinto sempre foi o de elaborar uma filosofia capaz de refletir a respeito da realidade específica das nações subdesenvolvidas e subordinadas ao imperialismo, razão pela qual sua filosofia já de início se põe mesmo como uma forma ideológica de resistência nacional ao pensamento externo, inclusive daquelas filosofias que ele chama de filosofias europeias. Mas isso não aparece como preconceito do filósofo brasileiro por todo pensamento estrangeiro. De fato, Vieira Pinto fez uso de todo arcabouço intelectual que tinha à sua disposição para realizar a tarefa a que se propôs, o que explica porque comparecem em seu pensamento influências de autores como Aristóteles, Heidegger, Hegel e Marx e de escolas como a existencialista. No entanto, ele nunca foi um pensador comprometido com alguma escola de pensamento em especial: ele era comprometido com a realidade nacional e movido pelo desejo de melhorar as condições de vida dos indivíduos que viviam em nações subdesenvolvidas, em especial à dos brasileiros.

No entanto, é necessário perceber que o que faz de Marx um clássico na história do pensamento — i) as grandes descobertas a respeito da ontologia do ser social e ii) as grandes inovações epistemológicas delas derivadas — está presente no pensamento de Vieira Pinto. Para o filósofo brasileiro, o fundamento da realidade humana é a atividade sensível e produtiva do ser humano, que através dessa forma privativa de relação com a natureza resolve sua contradição vital que lhe é imposta por ela. Em razão do trabalho que realiza por necessidade, o ser humano gera e desenvolve sua consciência e as suas relações sociais, humanizando a si próprio, de forma autodeterminada. O trabalho aparece em Vieira Pinto, portanto, como em Marx: como fundamento da realidade especificamente humana. Essa compreensão não teria se tornado possível à Vieira Pinto não fosse a sua cosmovisão

materialista histórico-dialética da existência, para a qual *matéria* e *Ideia* são elementos objetivos, realmente existentes, aos quais é necessário sempre fazer referência para compreender a realidade humana, embora a prioridade seja sempre dada à matéria.

À exceção das considerações do filósofo brasileiro a respeito da origem do ser humano e das condições naturais encontradas pelo ser humano já em seu surgimento, questões estas que Marx evita e tangencia como pode, não há no debate a respeito da essência humana e da essência do trabalho nenhuma discrepância entre Vieira Pinto e Marx, e isto não por coincidência, mas *porque Vieira Pinto incorpora a descoberta realizada primeiramente por Marx* de que o ser humano objetivamente começou a se distinguir do restante da natureza ao passar a produzir as suas condições de vida. Considerando as especificidades dos objetivos e das obras de Vieira Pinto, o mais correto provavelmente é fazer justiça à sua originalidade, não atribuindo a ele o rótulo de marxista. No entanto, seu pensamento permanecerá incompreensível para todos àqueles que não compreenderem que as especificidades do pensamento de Vieira Pinto dizem respeito muito mais ao seu comprometimento com as massas trabalhadoras exploradas das nações subordinadas ao imperialismo internacional do que a inovações ontológicas ou epistemológicas. Vieira Pinto foi um filósofo materialista histórico-dialético que compreendia que o trabalho é a categoria fundante do ser social, e sua obra permanecerá incompreensível para aqueles que resistirem a tal constatação.



## REFERÊNCIAS

ARON, Raymond. **O marxismo de Marx**. Tradução de Jorge Bastos. São Paulo: Arx, 2005.

CROCE, Benedetto. Sobre a limitação da teoria materialista da história. In: BOTTOMORE, Tom. **Karl Marx**. Tradução de Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

HEGEL, G. W. F. **Introdução à história da filosofia**. Tradução de Antônio Pinto de Carvalho. s.d. Disponível em: <<http://marcosfabionuva.files.wordpress.com/2011/08/introduc3a7c3a30-a-historia-da-filosofia.pdf>>. Acesso em 06 de agosto de 2017.

LUKÁCS, Georg. **Introdução a uma estética marxista**: sobre a categoria da particularidade. Tradução de Carlos Nelson Coutinho e Leandro Konder. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

\_\_\_\_\_. **Para uma ontologia do ser social 14**/ Georg Lukács; [traduzido por Sergio Lessa e revisado por Mariana Andrade]. – Maceió: Coletivo Veredas, 2018. 1457 p.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas. Tradução de Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007. 614 p.

MARX, Karl. **Cadernos de Paris; Manuscritos econômico-filosóficos**. Tradução de José Paulo Netto e Maria Antônia Pacheco. São Paulo: Expressão Popular, 2015. 496 p.

\_\_\_\_\_. **Contribuição à crítica da economia política**. Tradução de Florestan Fernandes. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

\_\_\_\_\_. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus; [supervisão e notas Marcelo Backes]. 3 ed. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013. 184 p.

\_\_\_\_\_. **Grundrisse**: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política. Tradução de Mario Duayer e Nélio

Schneider (colaboração de Alice Helga Werner e Rudiger Hoffman). São Paulo: Boitempo, 2011. 788 p.

\_\_\_\_\_. **O Capital**: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital. Tradução de Rubens Enderle. 2 ed. São Paulo: Boitempo Editorial, 2017.

\_\_\_\_\_. **O Capital**: crítica da economia política: livro III: o processo global da produção capitalista. Tradução de Rubens Enderle. Edição de Friedrich Engels. São Paulo: Boitempo Editorial, 2017b.

\_\_\_\_\_. **O 18 de Brumário de Luís Bonaparte**. Tradução de Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011b. 174 p.

MONASTA, Attilio. **Antônio Gramsci**. Tradução e organização de Paolo Nosella. Recife: Massangana, 2010.

NIETZSCHE. **Humano, demasiado humano**. Tradução de Antonio Carlos Braga. 3 ed. São Paulo: Escala, s.d.

PINTO, Álvaro Vieira. **A sociologia dos países subdesenvolvidos**: introdução metodológica ou prática metodicamente desenvolvida da ocultação dos fundamentos sociais do “vale de lágrimas”. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008. 430 p.

\_\_\_\_\_. **O conceito de tecnologia**. Vol. 1. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005. 531 p.

\_\_\_\_\_. **Porque os ricos não fazem greve?** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1962. 118 p.

\_\_\_\_\_. **Consciência e Realidade Nacional**. Vol. 1: A consciência ingênua. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, Instituto Superior de Estudos Brasileiros, 1960a. 438 p.

\_\_\_\_\_. **Consciência e Realidade Nacional**. Vol. 2: A consciência crítica. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, Instituto Superior de Estudos Brasileiros, 1960b. 639 p.

PRADO, Eleutério F. S. **Economia, complexidade e dialética**. São Paulo: Plêiade, 2009. 165 p.



THOMPSON, E. P. **A miséria da teoria** ou um planetário de erros.  
Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.



## **APÊNDICE(S)**



## **APÊNDICE A – Vieira Pinto como filósofo materialista histórico-dialético**

Aqueles que desejarem interpretar corretamente o pensamento de Álvaro Vieira Pinto deverão, antes de tudo, compreender a relação existente entre o pensamento do filósofo brasileiro com o pensamento de Marx. Embora as influências intelectuais de Vieira Pinto não tenham se limitado de forma alguma ao pensamento de Marx, comparecendo em suas obras categorias próprias de pensadores como Aristóteles, Hegel e Heidegger, e de escolas como a existencialista, para Vieira Pinto o fundamento da realidade humana é a atividade sensível e produtiva do ser humano, que através dessa forma privativa de relação com a natureza resolve sua contradição vital que lhe é imposta por ela. Em razão do trabalho que realiza por necessidade, i. é., por imposição natural, o ser humano gera e desenvolve sua consciência e as suas relações sociais, humanizando a si próprio, de forma autodeterminada. O trabalho aparece em Vieira Pinto, portanto, como em Marx, conforme explicitado pelo Lukács maduro da pequena e da grande ontologia: como fundamento da realidade especificamente humana. Além disso, tal compreensão não teria se tornado possível à Vieira Pinto não fosse a sua cosmovisão materialista histórico-dialética da existência, para a qual *matéria* e *Ideia* são elementos objetivos, realmente existentes, aos quais é necessário sempre fazer referência para compreender a realidade humana, embora a prioridade seja sempre dada à matéria. Para Vieira Pinto, é o conjunto das condições concretas de existência dos seres humanos que gera a sua consciência, e não o oposto.

Ao menos, é o que buscaremos comprovar a seguir.

### **Materialismo vulgar e Idealismo**

Durante toda a longa história da humanidade que antecede à Primeira Revolução Industrial (1776-1830), o nível de desenvolvimento das forças produtivas não era suficiente para garantir a abundância, i. é., uma situação na qual toda a humanidade fosse capaz de produzir o suficiente para satisfazer totalmente as necessidades de todos os indivíduos. Essa situação de baixo nível de desenvolvimento das forças produtivas mantinha a humanidade à mercê dos acontecimentos naturais, já que a produção era fortemente afetada por condições naturais favoráveis ou desfavoráveis, o que criava uma situação concreta tal que a natureza influenciava fortemente os desenvolvimentos da realidade social. Essa situação de dependência das condições naturais

impediu que os filósofos compreendessem, antes da Primeira Revolução Industrial, o papel autodeterminado da essência humana.

Foi apenas com Hegel que a humanidade, pela primeira vez, descobriu que é a humanidade que determina a sua própria história. Observando as transformações da realidade humana que estavam ocorrendo em razão da Revolução Industrial, Hegel descobriu que conforme progride o poderio das criações humanas decai o poder natural na determinação da história humana. Além disso, observando a Revolução Francesa, Hegel pensa ter descoberto o mecanismo através do qual a humanidade cria a sua própria história. O motivo de os franceses terem destruído a monarquia absolutista, segundo Hegel, foi a mudança da ‘opinião pública’ (se o leitor nos permitir essa simplificação do “Espírito do Tempo” de Hegel) a respeito da necessidade social de um soberano. Para ele, portanto, a humanidade autodetermina sua própria história através de um mecanismo da transformação da ‘consciência coletiva’. É através da mudança (em via de progresso) das ideias que o ser humano faz a sua própria história.

Em Hegel, a história humana aparece como uma sucessão concatenada de fases qualitativamente distintas entre si, em sucessão no tempo de maneira etapista, na qual a era posterior aparece como superior à era anterior, rumo ao absoluto. O capitalismo, para Hegel, seria a última etapa da história humana, a etapa superior e máxima que a humanidade poderia alcançar, na qual todas as deturpações e tragédias humanas seriam superadas, de modo que se realizaria no mundo o espírito absoluto. No entanto, as condições concretas de existência nas primeiras décadas do século XIX, longe de demonstrarem verídica a tese hegeliana, demonstravam antes o oposto: a vida havia piorado para a vasta maioria da população, que vivia cada vez em piores condições. Hegel, ainda em vida, observando seu sistema explicativo ruir diante da denúncia da realidade objetiva da época, buscou fazer alterações em seu sistema filosófico, mas não foi capaz de apresentar respostas teóricas convincentes. Assim, todo o sistema hegeliano entra em crise, e os pensadores alemães posteriores à Hegel, já no século XIX, buscaram descobrir o que havia de errado com as teorias hegelianas, “remendando” o sistema, mas sempre sem sucesso.

Foi apenas com Marx que a humanidade, pela primeira vez, descobriu o verdadeiro mecanismo através do qual ela autodetermina as transformações de sua própria história. Não são as transformações da consciência, em via de progresso, que levam à transformação da realidade objetiva dos seres humanos, mas o contrário: ao viverem em determinadas condições concretas de existência, os seres humanos criam

a consciência correspondente ao estado de coisas real. É através da sua atividade sensível, da sua atividade produtiva, em síntese, de seu trabalho, que os seres humanos modificam a sua história e chegam a elaborar idealmente o reflexo abstrato do mundo objetivo com o qual se relacionam. Assim, Marx mantém a descoberta de Hegel de que é a humanidade que faz a sua própria história, de maneira autodeterminada, mas descobre o mecanismo objetivo através do qual essa história é realizada.

Ambas as descobertas, de Hegel e Marx, como já dissemos, só se tornaram possíveis em razão do acelerado desenvolvimento das forças produtivas ocorrido durante a Primeira Revolução Industrial. As filosofias elaboradas durante todo o longo período histórico que vai dos Pré-socráticos, na Antiguidade Clássica, aos pensadores do século XVIII que antecede à Revolução Industrial, já na Idade Moderna, por mais que possuam grandes variações entre si, em razão das respostas que dão para a questão da causa das transformações da história humana e da vida social, podem ser agrupadas em dois grupos distintos: as materialistas mecanicistas e as idealistas.

De forma geral, são denominadas como *materialistas vulgares* ou *mecanicistas* as filosofias que partem do pressuposto de que tudo o que existe pode ser reduzido única e exclusivamente à matéria. Dada esta característica universal de tudo o que existe, todos os fenômenos poderiam ser explicados utilizando-se as leis de funcionamento da natureza e de movimento da matéria. As diferenças existentes entre os diferentes tipos de seres são explicadas como oriundas dos diferentes tipos de organização da própria matéria, que seria o fundamento de tudo o que existe e causa de todo movimento e transformação. Mesmo as ideias, a consciência, a linguagem, etc., aparecem nessas filosofias como puro produto do movimento da matéria. As ideias, por exemplo, seriam o resultado das reações químicas e fisiológicas ocorridas no sistema nervoso, da mesma forma que a digestão é resultado das reações químicas e fisiológicas ocorridas no sistema digestivo. Essas filosofias concebem o universo como um grande e complexo mecanismo em equilíbrio estável e perfeito, e que para funcionar bem, necessita que cada uma das suas partes constituintes permaneça inalterada. Assim, o próprio ser humano aparece apenas como uma parte da natureza, uma das engrenagens do cosmos, de modo que o comportamento individual e o movimento da história social seriam determinados pela natureza. As leis de funcionamento da vida social seriam idênticas às leis próprias do mundo natural, que regem o movimento da matéria, e por assim o serem, seriam imutáveis, necessárias e universais. Por não conceber

nenhum papel ativo na criação da história humana às categorias especificamente humanas, como o trabalho, a consciência, a linguagem etc., essas filosofias jamais foram capazes de dar boas explicações a respeito dos fenômenos e instituições sociais, como o Estado, as leis, a desigualdade social etc.

É tarefa muito mais complicada definir o *idealismo*. Muitos foram os pensadores atualmente reconhecidos como idealistas, tais como Parmênides, Platão, Aristóteles, Tomás de Aquino, Spinoza, Kant, Hegel, entre muitos outros, sendo muito grande a quantidade de divergências entre eles para que se possa definir um conjunto homogêneo de características entre tais filosofias. De toda forma, de modo geral, são denominadas como *idealistas* as filosofias que partem do pressuposto de que a realidade externa, material ou objetiva, a qual não necessariamente se nega a existência, é entretanto apenas o resultado externo da manifestação da verdadeira essência de todas as coisas, que seria espiritual, mental ou subjetiva. Ao contrário do materialismo, no qual a prioridade ontológica é dada à matéria, aqui a prioridade ontológica é dada à consciência. Se no materialismo a consciência é gerada pelo movimento da matéria, no idealismo a realidade externa é gerada pelos movimentos da consciência.

O idealismo sempre foi mais rico em explicações e produziu muito mais expoentes em razão da separação que ocorre nas sociedades de classe entre o trabalho manual (transformação da natureza para produção dos valores de uso) e o trabalho intelectual (gestão/organização da produção). Como as sociedades de classe se fundam sobre a exploração do trabalho manual, sempre coube às classes dominantes (ou a seus representantes, os burocratas) a função social da organização da produção e da vida social. Sendo a filosofia uma atividade que se realiza no ócio, historicamente ela foi objeto apenas dos membros com posição social privilegiada em cada sociedade. Por essa razão, do ponto de vista histórico, os filósofos sempre foram produtores e reprodutores das ideias das classes dominantes, que viam toda a produção da riqueza e toda conquista da assim chamada civilização como resultado da organização da produção e da vida social realizada por ela própria. As filosofias idealistas são o resultado ideal a que chegam os dominadores em cada época porque, a partir de sua posição privilegiada de exploradores, eles viam a produção e a organização da sociedade como produto da sua atividade intelectual, gerencial, organizativa. É por isso que os idealismos possuem em geral este elogio à organização da vida social realizada em cada época. Aristóteles, para citar um exemplo apenas, elogiava a civilização escravista porque via



nela a manifestação mais elevada da vida social, sem a qual a humanidade toda se perderia na vida bárbara, não-civilizada, inferior e decadente. Mas Aristóteles não faz mais elogios ao escravismo e à aristocracia do que Hegel ou Kant ao capitalismo e aos burgueses. Por ser realizada por membros da classe cuja função social era, em cada época histórica, realizar o trabalho intelectual, i. é., organizar a produção e a vida social, a concepção idealista de que a consciência produz o movimento da realidade externa era uma explicação adequada ao modo de vida e aos interesses da classe dirigente de cada época, e desempenhavam o relevante papel social não apenas de propaganda ideológica, mas também de produção e reprodução do conhecimento necessário para realizar a tarefa da organização da vida social.

### **A síntese materialista histórico-dialética**

Ambas as correntes filosóficas, a materialista vulgar e a idealista, acertam em um aspecto e erram no outro aspecto da questão de que trata seu pressuposto. A respeito do materialismo vulgar, cabe assinalar que ele acertadamente reconhece a prioridade ontológica da matéria sobre a consciência, mas ignora completamente o papel ativo desempenhado pela consciência na reprodução do tipo especificamente humano de existência. A respeito do idealismo, por sua vez, cabe assinalar que ele acertadamente reconhece o papel ativo desempenhado pela consciência na reprodução social, mas ignora o fato de que são as condições concretas de existência que determinam a consciência dos indivíduos em cada época.

Os problemas de ambas as correntes filosóficas são superadas quando do surgimento do materialismo histórico dialético. A partir i) da descoberta hegeliana de que a humanidade possui uma história própria e que é relativamente independente da natureza, autodeterminada, ii) da crítica de Feuerbach ao idealismo do pensamento hegeliano, iii) das descobertas da economia política, em especial as de Adam Smith, o primeiro a reconhecer no trabalho humano a categoria produtora de toda riqueza social e iv) da observação de Marx das rápidas transformações do capitalismo de seu tempo, Marx realizou uma síntese entre o hegelianismo e os materialismos vulgares de sua época. Em Marx, a humanidade descobre-se como a verdadeira produtora de sua própria história, que é posta em movimento a partir da ação transformadora da realidade externa que os seres humanos realizam de forma coletiva com a finalidade de objetivar no mundo algo previamente inexistente, fruto da capacidade abstrativa e do gênio criativo da consciência humana.

Sem os desenvolvimentos da matéria inerte, jamais a natureza biológica poderia ter vindo à existência; sem os desenvolvimentos biológicos, jamais o ser social poderia ter vindo à existência. Cronologicamente, a matéria precede o ser humano. Se o ser humano transforma a realidade objetiva, é antes de tudo porque, por imposição natural, ele necessita se relacionar com a natureza para retirar dela os elementos de que precisa para manter-se vivo. Nisso subsiste a prioridade da matéria, da natureza exterior. No entanto, quando nos referimos especificamente à realidade tipicamente humana, social, tratamos de um tipo de ser qualitativamente distinto do ser da natureza, mais complexo e rico em qualidades em relação à natureza, e é por isso que as ideias, produtos da consciência humana, são parte do mundo real, mas não como realidade da natureza, e sim como realidade do mundo dos homens. De fato, como as ideias orientam a ação dos indivíduos humanos e como a ação deles transforma a natureza, modifica a realidade exterior, as ideias possuem força material, i. é., desempenham um importante papel social e, através da mediação da atividade sensível produtiva que é o trabalho, são capazes de alterar a matéria exterior que lhe é o fundamento. Portanto, nem apenas matéria, nem apenas consciência: uma síntese complexa de ambas, que demonstra o fundamento da consciência na matéria e a relação dialética de transformação da matéria em razão da ação orientada pela consciência. E é em razão dessa capacidade de transformar a natureza externa de acordo com os seus próprios desígnios, de acordo com o projeto de transformação inovadora da realidade externa que o ser humano criou primeiramente em sua mente para posteriormente realizar no mundo através da mediação do trabalho, que o ser humano se diferencia do restante dos seres vivos e da natureza como um todo.

Se o ser humano se diferencia de todos os outros seres vivos, se seu desenvolvimento não está determinado pelas leis de funcionamento da biologia, como a lentíssima transformação que se dá na evolução, torna-se possível todo um desenvolvimento auto-determinado, i. é., um processo no qual a humanidade determina o desenvolvimento da própria humanidade. Surge, no entanto, a complicadíssima questão do seu surgimento, e da confusa questão a respeito da possibilidade lógica de um surgimento autogerado. Marx, que sobre isso escreve apenas nos *Manuscritos* e na *Ideologia Alemã*, portanto apenas em 1844 e 1846, não estava em boas condições históricas para dar qualquer resposta minimamente adequada à questão. Apesar de conhecer a obra de Darwin (ele inclusive desejava dedicar o primeiro livro de *O Capital* ao naturalista britânico), o conhecimento que havia sobre a história do

universo como um todo naquele momento histórico era praticamente nulo. Apenas ao longo do século XX foram se alastrar pela comunidade científica as ideias de que i) o universo inerte como um todo possui uma história e ii) que a origem dessa história não necessita de um ser transcendente criador e pode ser explicada pela análise retroativa dos desenvolvimentos da matéria. Da mesma forma, apenas a partir do final do século XIX foram se alastrar pela comunidade científica as ideias de Darwin, a partir das quais a humanidade descobre que a própria vida orgânica possui uma história própria, com origem e ulterior desenvolvimento. Portanto, com relação à questão sobre o surgimento da humanidade, Marx não está em posição histórica muito privilegiada em relação ao próprio Hegel, dado que o conhecimento a respeito da história da humanidade à que Marx tinha acesso era vago e incerto, e a questão do surgimento da humanidade é simplesmente posta de lado e não discutida por ele. A respeito disso, já em 1846, na *Ideologia Alemã*, Marx diz apenas o seguinte:

Naturalmente não podemos abordar, aqui, nem a constituição física dos homens nem as condições naturais, geológicas, oro-hidrográficas, climáticas e outras condições já encontradas pelos homens. (MARX e ENGELS, 2007, p. 87)

Aqui, no entanto, há um problema teórico dos mais complexos. A questão é a seguinte: ao criticar o idealismo em razão de sua insuficiência, é necessário afirmar a prioridade ontológica da matéria. Ao mesmo tempo, ao ficar clara a discrepância ontológica entre seres humanos e demais seres vivos, surge a questão da diferença qualitativa entre os graus de organização da matéria. Não cabe ao materialismo histórico a negação da natureza e a defesa do grau humano de organização da matéria como o único objetivo, concreto e realmente existente. É necessário, portanto, que se explique de que forma se relacionam os diferentes graus qualitativos de desenvolvimento da matéria, i. é., como o ser humano se relaciona com a esfera biológica e com aquilo que há de animalidade em si mesmo, e como se relaciona com a natureza inerte e com aquilo que há de natural e inerte em si mesmo. Hoje, após o trabalho de divulgação científica de Carl Sagan, mesmo adolescentes são capazes de afirmar que nosso corpo é constituído dos átomos forjados no coração das estrelas através da fusão nuclear do hidrogênio e espalhados pelo cosmos pela energia liberada pelas supernovas; mas não se pode perder de vista que, na metade do século XIX, nenhuma dessas ideias vinha à mente mesmo do mais

brilhante homem de ciências da época. Marx não apenas não pôde dar uma resposta adequada à questão do surgimento da humanidade, como a evitou e tangenciou como pôde.

### **Álvaro Vieira Pinto e seu estilo literário**

Este não é o caso de Vieira Pinto. Escrevendo no século XX e tendo formação superior em medicina, o filósofo brasileiro viveu em condições históricas privilegiadas em relação à Marx para abordar a questão da constituição física dos homens e do surgimento da humanidade enquanto ser. É certo que o filósofo brasileiro possuía conhecimentos a respeito do corpo físico do animal *homo sapiens*, e em suas obras filosóficas trata da questão de seu desdobramento posterior em *humanidade*. Essa é uma diferença importante existente entre o pensamento de Marx e o de Vieira Pinto, porque o filósofo brasileiro foi capaz de elucidar a questão do surgimento da humanidade de um modo que Marx jamais sequer tentou.

No entanto, os escritos de Vieira Pinto possuem, assim como os de Marx, as suas peculiaridades. Sempre foi um dos objetivos do filósofo brasileiro que seus textos fossem acessíveis aos homens comuns, aos trabalhadores comuns, aos operários fabris, que em geral não possuem acesso à educação de boa qualidade e à alta cultura porque o grau de exploração que sofrem é de tal ordem que esses bens não lhe são acessíveis. Esse objetivo, de pronto, põe dificuldades relacionadas à forma de exposição do conteúdo filosófico que ele desejava comunicar às massas. As obras de Vieira Pinto, em geral, não possuem uma estrutura acadêmica comum, com começo, meio e fim bem definidos. É comum que Vieira Pinto apresente uma ideia, parta dessa ideia para outra, dessa outra para uma terceira, e que posteriormente retome a ideia inicial. É comum, igualmente, que ao retomar a ideia inicial, ele a formule de outra forma, i. é., que apresente o mesmo conteúdo através de outra forma. Por essa razão, a sucessão de ideias é acidentada, e os assuntos teimam em retornar de novo, de novo e uma vez mais. Os textos são geralmente muito longos, mas nem todas as páginas apresentam novidades. Os momentos de síntese são poucos, e as obras se arrastam com retomadas de ideias anteriormente já apresentadas.

Essa falta de objetividade do texto e de linearidade da argumentação causa estranheza quando do primeiro contato do pesquisador com a obra de Vieira Pinto. No entanto, e a isso cabe dar ênfase, as obras assim se apresentam não por falta de melhor acabamento ou por desleixo do autor com a forma de exposição do

conteúdo filosófico, mas antes pelo oposto: se as ideias são apresentadas, reapresentadas e ainda assim teimam em voltar ao texto mais uma vez e uma vez mais ainda, é porque pela repetição através de diferentes formas Vieira Pinto pretende se tornar um autor mais inteligível, palatável ao leitor comum, ao qual foi socialmente negado o acesso aos bens culturais.

Além disso, Vieira Pinto exagera em suas expressões, dá exemplos nem sempre os mais adequados, utiliza-se dos recursos da metáfora, da figuração, da liberdade poética e da prosopopeia — note-se que este último é inclusive bastante perigoso filosoficamente, por modificar, via forma, o conteúdo que se pretende comunicar, como veremos mais a frente. O objetivo de todos esses expedientes dos quais Vieira Pinto lança mão é sempre buscar tornar-se acessível para um público que não possui a leitura filosófica como hábito ou profissão. Mas todo esse expediente gera dificuldades interpretativas para os acadêmicos que, acostumados com a linearidade da estrutura das obras, com a objetividade do texto e com a exatidão na apresentação das categorias filosóficas, podem tomar Vieira Pinto por alguém que ele nunca foi.

Para exemplificar a questão a respeito da qual estamos tratando, reproduziremos duas passagens retiradas das páginas 59, 60 e 61 da obra *O conceito de tecnologia*, analisando-as na sequência. Vejamos a primeira delas:

[...] no homem, cessou o patrocínio direto da natureza, ou melhor, o animal humano foi dotado do recurso de que necessitaria para resolver por si suas contradições vitais com o meio. Tal recurso foi a posse de um sistema nervoso suficientemente desenvolvido para elaborar, em forma de ideias abstratas e universais, o reflexo da realidade e capaz de comandar a produção, pelo indivíduo, dos meios de vencer as dificuldades opostas à satisfação de suas exigências. Por conseguinte, a fórmula que a natureza encontrou para realizar o tipo qualitativamente superior de animal que será o homem foi investi-lo da função de produtor. Por esse atributo destaca-se do reino da animalidade inferior, que permanece estacionada no nível dos seres consumidores do que encontram ao redor. Na oposição entre consumidor e produtor está o caráter distintivo do salto qualitativo que gerou o

homem, e lhe dá o sentido pelo qual se define, tanto ele quanto seus atos. (PINTO, 2005, p. 61)

Analisemos alguns aspectos dessa passagem. Primeiramente, há a expressão curiosa “cessou o patrocínio direto da natureza”, o que significa que a natureza não mais age no sentido de engendrar para o ser humano os objetos dos quais ele carece. A natureza aparece aí, aparentemente, como um sujeito, uma entidade capaz de “patrocinar” ou não determinados seres. Pretendendo explicar-se melhor, Vieira Pinto segue com a afirmação “o animal humano foi dotado do recurso [...]”, o que remete à questão de, aparentemente, a natureza tê-lo dotado de tal recurso. Na sequência, a expressão “a fórmula que a natureza encontrou para realizar o tipo qualitativamente superior de animal que será o homem” nos deixa, aparentemente, em vias de concluir que para Vieira Pinto a natureza é a responsável por criar o ser humano e seu tipo específico de existência, e não podemos evitar de considerar que a natureza aparece aí então como um verdadeiro sujeito, dotado do desejo e da capacidade de objetivar no mundo um tipo de animal superior. Há, aí, uma teleologia da natureza que, conforme vemos ao final da passagem, aparentemente “gerou o homem”.

Analisemos, agora, a segunda passagem:

A princípio, o animal humano condiciona-se à ação que representa a melhor maneira de prover as necessidades materiais prementes do indivíduo e da espécie. Evidencia-se assim que o projeto, na origem da evolução biológica, está ligado à imperiosidade de solucionar uma situação vital por formas mais satisfatórias e rendosas do que os comportamentos instintivos anteriores. A passagem à fase de criação de projetos revela que o animal humanizado começa a ver-se envolvido em situações de conflito com o meio, já então mais complexas e imprevisíveis, e se encontra na necessidade de solucioná-las com o recurso primordial a ele outorgado pela natureza e de que decorrerão, por via de complicação progressiva, todos os demais, a saber, a capacidade de projetar. (PINTO, 2005, p. 59-60)

Antes de tudo, devemos começar pela consideração de que o conceito de “projeto” em Vieira Pinto é objetivo, porque diz respeito à dupla modalidade da ação humana: i) a ação de criar, no plano do pensamento, um objeto que é resultado da combinação de diferentes

características de diferentes objetos e fenômenos externos, de modo que o objeto engendrado no plano do pensamento configura-se em um objeto completamente *novo*, que não é dado imediatamente e que a natureza é incapaz de engendrar espontaneamente; ii) a ação de criar, no plano objetivo, através de sua atividade sensível transformadora da natureza, i. é., do trabalho, o objeto previamente engendrado no plano do pensamento. Assim, *projetar*, para Vieira Pinto, significa *produzir objetivamente um inexistente previamente criado pelo ser humano no plano ideal*. Portanto, não diz respeito apenas à criação mental da coisa, mas também ao ato de criá-la objetivamente no mundo, transformando o mundo, *projetando a realidade* de acordo com sua intenção idealmente concebida. Não há, aí, idealismo. No entanto, a capacidade de projetar aparece, ao final da passagem acima, como “o recurso primordial a ele outorgado pela natureza”. Novamente, a natureza aparece enquanto um sujeito capaz de dar poderes ao ser humano, de conceder-lhe características.

Citações como essas não são uma exclusividade da obra *O conceito de tecnologia*. De fato, pode-se encontrar em Vieira Pinto muitas passagens curiosas, aparentemente muito confusas, que fazem com que AVP pareça: i) em alguns momentos um materialista vulgar, que atribui o surgimento do ser humano à natureza de forma linear, como se toda a realidade do homem pudesse ser explicada pelos movimentos e transformações do universo inerte ou da esfera da vida; ii) em alguns momentos um idealista, que atribui à natureza a criação do ser humano, sendo considerada nesses casos uma entidade transcendental ou como um sujeito dotado de consciência, capacidade criativa e pretensões finalísticas. Mas, como já viemos afirmando ao longo da análise das duas passagens, essa é apenas uma aparência. Vieira Pinto não é um materialista vulgar, e tampouco um filósofo idealista. Aliás: ele é um ferrenho crítico de ambos equívocos filosóficos. Tal afirmação nos deixa, evidentemente, na obrigação de demonstrá-la.

### **Vieira Pinto e a questão do surgimento da humanidade**

Vieira Pinto explica que o fenômeno biológico ou “[...] a vida tem como acontecimento mais fundamental, geral e necessário a evolução física da matéria, que leva a criar suas manifestações primitivas.” (PINTO, 2008, p. 78-79) Por essa razão, “as leis da física e da química são válidas para os corpos vivos”, que “delas não podem fugir e às quais é preciso sempre fazer menção para compreender grande

número de processos vitais”. Mas isso não significa que “alguém dirá que a biologia é um ramo da física, confunde-se com ela e se explica exclusivamente pelas leis do mundo material inerte.” (PINTO, 2008, p. 79) Assim, o plano de existência orgânico aparece em Vieira Pinto como dependente e fundado sobre o plano de existência da matéria inerte, e por essa razão as leis dessa última atuam sobre os seres vivos. No entanto, o plano de existência orgânico possui as suas próprias leis — leis estas que não existem no plano de existência da matéria inerte e que só vieram à existência quando do surgimento da vida — e que regem o seu funcionamento próprio. Assim, ninguém dirá, por exemplo, que a Lei da Gravitação Universal não atua e não exerce nenhuma interferência sobre os seres vivos. Mas ninguém dirá, igualmente, que se no sistema circulatório animal o sangue alcança os membros inferiores isso é obra da atração gravitacional. Nessa relação entre os dois planos existenciais, o plano biológico se revela mais complexo e rico do que o plano da matéria inerte, porque sobre o biológico atuam tanto as suas leis próprias quanto as leis do plano físico-químico. E, ainda mais: as próprias leis do plano mais complexo, o biológico, incluem em si próprias a sua realidade primeira, i. é., sua dependência e fundamento nas leis do plano menos complexo. Se no sistema circulatório animal o coração realiza o movimento de sístole, responsável por bombear o sangue pelo corpo, isso demonstra que a biologia não pode furtrar-se a observar as leis do plano físico-químico, de modo que o coração põe o sangue em movimento ao aplicar nele uma força de tal grandeza que se torna possível ao sangue, mesmo permanecendo sob influência da atração gravitacional, alcançar os membros superiores do animal.

Vê-se, assim, que o plano biológico da existência permanece sempre em conexão necessária com o plano físico-químico da existência, mas que jamais se reduz a ele, se iguala a ele ou se confunde com ele. O plano biológico é um plano mais complexo, porque sobre ele atuam as leis específicas do plano físico-químico por intermédio de algumas de suas próprias, além de outras, especificamente suas, que nada dizem respeito à matéria inerte. Deve-se, portanto, sempre observar a autonomia relativa do plano biológico, que apesar de não poder furtrar-se a observar as leis de funcionamento do plano existencial inferior, pode no entanto subordiná-las às suas leis próprias de funcionamento. Essa subordinação das leis de um plano existencial superior às leis de um plano existencial inferior é aquilo que o Lukács maduro, em *Para uma ontologia do ser social*, chamou de “via [...] do máximo domínio das categorias específicas de uma esfera de vida sobre aquelas que recebem sua existência e operatividade em um modo inexorável da



esfera ontológica inferior.” (LUKÁCS, 2018, p. 8) Esse domínio das leis de funcionamento ou das categorias próprias de um plano ontológico superior às leis de funcionamento ou das categorias próprias de um plano ontológico inferior devem sempre ser observadas, sob o risco de, em hipótese contrária, operar o incorreto reducionismo do plano ontológico superior ao inferior, isto é, do biológico ao físico-químico ou do social ao biológico ou natural inerte.

Voltemos a Vieira Pinto. Segundo o filósofo brasileiro, o aparecimento e a existência sustentada das relações sociais não seriam possíveis sem que anteriormente tivessem ocorrido os desenvolvimentos físicos da matéria, que conduziu ao surgimento da vida, e a evolução biológica, que conduziu à criação do ser humano enquanto antropeide superior. Diz ele: “a convivência também não teria surgido se o processo das transformações da matéria não tivesse conduzido à criação da vida, e no extremo mais elevado do desenvolvimento deste, ao aparecimento do homem [...]” (PINTO, 2008, p. 79) Sendo o ser humano, antes de tudo, mais um dos seres vivos animais, não se pode negar que “há [...] uma relação profunda e séria entre a sociedade e a biologia [...]” (PINTO, 2008, p. 77). De fato, “não haveria sociedade humana sem que previamente existissem homens vivos que a constituam”, de modo que a “vida é a condição original para o surgimento da sociedade”. Portanto, não se pode fazer sociologia séria sem levar em conta o anterior desenvolvimento da matéria inerte e da matéria viva, e “a sociologia tem de levar em conta as leis da biologia, uma vez que todo homem, como ser vivo, está sujeito a elas”. “Mas”, e aqui chegamos ao mais relevante, “[o homem] não se reduz ao fenômeno biológico”. (PINTO, 2008, p. 79)

Vemos que para Vieira Pinto a “precedência do fato vital se impõe à constituição do processo social”. Mas vemos também que para ele “isto não quer dizer que este se reduza ao primeiro, nem tenha por leis mais gerais e definidoras as que regem os fenômenos de surgimento e transmissão da vida.” (PINTO, 2008, p. 79) O plano humano de existência, ou melhor, o social, permanece sempre em conexão necessária com os planos físico-químico e biológico da existência, mas jamais se reduz a algum deles, jamais se iguala a eles ou se confunde com eles. O plano social é um plano mais complexo, porque sobre ele atuam as leis específicas do plano físico-químico e do plano biológico, mas sempre através das suas leis específicas. Deve-se, portanto, sempre observar a autonomia relativa do plano social, que apesar de não poder furtar-se a observar as leis de funcionamento dos planos existenciais inferiores, pode no entanto subordiná-las às suas leis próprias de funcionamento, sob o risco de, em hipótese contrária, operar o incorreto

reducionismo do social ao físico-químico ou ao biológico. É por isso que “a antropogênese não pode ser explicada exclusivamente em função da evolução biológica, mas exige a intervenção das leis sociais.” (PINTO, 2005, p. 75)

Apesar de já estar claro que Vieira Pinto não compreende a realidade humana, social, à moda de Aristóteles — para o qual o ser humano é um animal gregário tal qual as abelhas e as formigas, sendo seu traço específico, a sociabilidade, determinada pela natureza — poder-se-ia ainda, no entanto, interpretar que em Vieira Pinto a sociabilidade humana vêm à existência em razão do desenvolvimento linear da matéria, como produto das transformações da própria natureza. Mas este não é o caso. Aliás, para Vieira Pinto, de modo geral, toda “crença nos determinismos lineares e unilaterais” é, de alguma forma, “ingênuas” (PINTO, 2005, p. 83-84) Como já dissemos, escrevendo no século XX, Vieira Pinto está em condições históricas privilegiadas em relação à Marx para abordar as questões i) do surgimento da humanidade a partir ii) da conexão do ser humano com a natureza (atividade vital) e iii) da diferenciação do ser social em relação à natureza (sociabilidade fundada no trabalho). Sabe-se que obras como *O conceito de tecnologia* e *A sociologia dos países subdesenvolvidos*, as quais recorreremos aqui para tornar evidentes as considerações de Vieira Pinto a respeito do surgimento e da diferenciação do ser social a partir da natureza, foram escritas em algum momento entre os anos de 1965 e 1985, mas não se pode afirmar com exatidão em qual momento cada obra foi escrita e concluída, já que tais obras vieram à público não por ocasião de sua publicação por parte de Vieira Pinto, mas por ocasião da descoberta dos seus manuscritos no escritório do filósofo brasileiro após a sua morte (em 1987), que permaneceu boa parte deste período em prisão domiciliar após ter seus direitos civis e políticos cassados pela Ditadura Militar brasileira. De toda forma, este é praticamente o mesmo período histórico no qual Lukács redigiu *Para uma ontologia do ser social* e os *Prolegômenos*, obras com as quais o pensamento de Vieira Pinto se assemelha em muitos aspectos. E, sobre as descobertas das ciências naturais até aquele momento histórico, no início do capítulo do trabalho do volume sistemático da grande ontologia, Lukács escreve o seguinte:

A ciência de hoje começa, concretamente, chegar às pistas da gênese do orgânico a partir do inorgânico, na medida em que mostra que sob determinadas circunstâncias (atmosfera, pressão atmosférica etc.) podem surgir determinados

complexos altamente primitivos em que já estão contidas em germe as características fundamentais do orgânico. [...] E a teoria do desenvolvimento dos organismos nos mostra como, gradualmente, com muitas contradições, com muitos becos sem saída, as categorias da reprodução especificamente orgânicas alcançam o domínio nos organismos. (LUKÁCS, 2018, p. 8)

No que há de mais relevante em seus pensamentos, muito do que diferencia Lukács e Vieira Pinto de Marx é a pretensão de demonstrar como se deu o surgimento da humanidade enquanto tal, e eles o podem tentar observando i) as recentes descobertas das ciências naturais de sua época a respeito do surgimento da vida a partir da matéria inerente, que é seu fundamento e ii) as descobertas da antropologia física. Essa é uma diferença importante existente entre os pensamentos de Vieira Pinto e do Lukács maduro em relação ao de Marx e que explica porque os primeiros foram capazes de elucidar a questão do surgimento da humanidade de um modo que Marx jamais sequer tentou.

Afirmávamos, anteriormente, que em Vieira Pinto a sociabilidade humana não vêm à existência em razão do desenvolvimento linear da matéria, i. é., que o ser social não é produto das transformações da própria natureza. Segundo Vieira Pinto, “o surgimento do homem deve-se a um salto qualitativo no curso da evolução biológica.” Isso significa, primeiro, que apenas a partir da evolução biológica se pode compreender a origem do ser humano. Mas isso significa, e é isso que é realmente o mais relevante nessa passagem, que não são os desdobramentos da própria matéria, de forma linear, que fizeram surgir o ser humano. O surgimento humano se dá na forma de um “salto qualitativo”, de uma passagem de uma ordem qualitativa a outra, através não de uma continuidade linear, mas sim através de uma ruptura com as determinações essenciais anteriores. O salto qualitativo possui, portanto, a caráter de um *salto ontológico*, quer dizer, de uma mudança essencial na qualidade do ser. Por isso as leis sociais não são as mesmas das leis de funcionamento da biologia: porque ambas possuem traços gerais existenciais qualitativamente distintos e mesmo discrepantes. Sobre as características do salto que deram origem ao ser humano a partir da sua diferenciação em relação ao plano existencial puramente biológico, Vieira Pinto escreve:

Embora seja impossível assinalar a data desse evento [do salto], sabe-se em que ele consistiu, sendo fácil apreendê-lo quando se comparam dois

momentos relativamente afastados, pertencentes um ao período da genealogia dos primatas, outro especificamente humano, pelas características culturais que exhibe. Realizou-se quando as transformações anátomo-fisiológicas, que vinham ocorrendo, compondo a série animal em seus graus de desenvolvimento ascendente, passaram a subordinar-se a outra sucessão de fenômenos de caráter qualitativamente diverso, superior, os de ordem social. A partir daí declina a importância aparente da evolução biológica, agora substituída pela forma dominante, a evolução social, de que a cultura é o aspecto primordial. (PINTO, 2005, p. 74)

Sem dúvida, chegamos aqui à tese de Marx do afastamento das barreiras naturais. Para Vieira Pinto, embora “seja impossível assinalar a data desse evento”, até porque ele realizou-se através de um longo processo histórico acidentado, não etapista e não linear, pode-se descobrir no que ele consiste ao compararmos as características de dois seres próprios de dois momentos qualitativamente distintos do desenvolvimento da matéria, que são i) a existência animalesca dos homínídeos em via de humanização e ii) a existência humana já em sua forma plenamente social. A diferença essencial entre ambos os seres consiste, segundo Vieira Pinto, no seguinte: no caso do homínídeo em via de humanização, sua história é ainda “natural”, e portanto “descreve as formas pelas quais passa o desenvolvimento da espécie”, i. é., transformações biológicas, fisiológicas etc.; No caso do animal para o qual já se deu o salto qualitativo, em que já ocorreu a transformação qualitativa de seu ser, “tal história, deixa de ser ‘natural’ para se converter finalmente em social, não se refere às modificações da estrutura corpórea mas às modificações do mundo determinadas pelas intervenções humanas.” (PINTO, 2005, p. 64) Essa transformação qualitativa, que ocorre não de forma linear, mas na forma de uma ruptura essencial, de um salto qualitativo, é um “fato decisivo e inédito, que então se impõe na história da matéria viva”. Se os demais seres vivos, sem exceção, “se conservam em relação direta com o mundo material, do qual cada indivíduo retira os alimentos e outros bens de que necessita”, a partir do salto qualitativo que engendrou o seu ser, “o homem não se relacionará mais diretamente com a natureza, não sofrerá imediatamente a submissão a suas leis, porém entrará em ligação com ela dialeticamente, isto é, pela interposição da organização social.” Por

essa razão, “as leis do mundo inerte não o dominarão mais direta e exclusivamente, e sim pela mediação das leis sociais.” (PINTO, 2008, p. 75) Vemos, assim, que não se torna possível ao humano furtar-se a observar as leis do plano físico-químico e do plano biológico da existência, mas se torna possível subordinar essas leis às leis próprias do seu próprio plano existencial, o social. Assim, cada indivíduo humano passará a relacionar-se com essas leis através da mediação qualitativamente superior do ponto de vista existencial que é a sociedade.

Desenha-se um quadro histórico do desenvolvimento da matéria. No seu princípio, há o surgimento do universo como um todo, assim como o surgimento da matéria inerte e da energia. Hoje, sabe-se que este surgimento se deu na forma de uma expansão hiper acelerada de uma singularidade que deu origem ao espaço-tempo e seu conteúdo material e energético como o conhecemos, e que permanece em expansão que permanece acelerando progressivamente através de mecanismos ainda hoje desconhecidos. A certo ponto de desenvolvimento deste processo ocorre um salto qualitativo, a partir do qual emerge a vida, que respeitando as leis de funcionamento da matéria inerte em geral, subordina-as às suas leis próprias, derivadas das suas qualidades novas, que fazem dela qualitativamente distinta da matéria inerte e superior à ela do ponto de vista existencial. Surgido o plano biológico da existência, este passará a desenvolver-se de acordo com as suas leis de funcionamento, cuja lei máxima é a evolução das espécies a partir da adaptação ao meio ambiente em razão das sucessivas, constantes e acidentadas alterações genéticas aleatórias que se processam de uma geração de ser biológico a outra. A certo ponto de desenvolvimento deste processo ocorre um salto qualitativo, a partir do qual emerge o ser humano, que respeitando as leis de funcionamento da matéria inerte em geral e da esfera biológica do ser, subordina-as às suas leis próprias, derivadas das suas qualidades novas, que fazem dele qualitativamente distinto da matéria inerte e dos outros seres vivos do ponto de vista existencial. Surgido o plano humano (social) da existência, este passará a desenvolver-se de acordo com as suas leis de funcionamento. A respeito disso tudo, Vieira Pinto escreve o seguinte:

Se esses dispersos momentos são acontecimentos no curso de um processo só, qualitativamente distintos, e no entanto partes integrantes do movimento de uma única realidade, a da matéria, isto significa que ao lado das leis que são comuns ao processo todo, têm de existir as que são

específicas de cada fase, e não se reduzem as das fases anteriores. Acrescentam-se a estas, porém manifestam caráter próprio e inconfundível, porque correspondem a formas originais de movimento da matéria. (PINTO, 2008, p. 79)

Pensamos já estar evidente o fato de que para Vieira Pinto a sociedade não pode ser reduzida à biologia, e que as leis de funcionamento social não podem se confundir com as leis de funcionamento da vida. Antes de prosseguirmos, no entanto, cabe-nos assinalar a proximidade entre o pensamento de Vieira Pinto ao de Lukács ao que diz respeito à forma de surgimento da humanidade, que é o salto qualitativo. A respeito disso, Lukács afirma que “deve-se sempre ter-se claro que se trata, de uma — ontologicamente necessária — repentina transição de um nível de ser a outro, qualitativamente diferente.” (LUKÁCS, 2018, p. 8) E, mais: como o surgimento social se dá através de um salto, toda busca realizada pela primeira geração dos darwinistas ao elo perdido não poderia dar fruto algum, já que tal “elo biológico” ou hominídeo próprio da fase de transição entre ser puramente biológico e ser humano (social) jamais existiu. Lukács afirma o seguinte:

A esperança da primeira geração de darwinistas de encontrar o “*missing link*” [elo perdido] entre o macaco e os seres humanos deveria, já por isso, ser vã, porque os traços biológicos podem iluminar apenas os patamares de transição, jamais todavia o salto enquanto tal. [...] por mais precisas as descrições das diferenças físico-psíquicas entre seres humanos e animais, devem passar longe do fato ontológico do salto (e do processo real, no qual ele se realiza) até que possa esclarecer o surgimento dessas qualidades dos seres humanos a partir de seu ser social. (LUKÁCS, 2018, p. 8)

Essa consideração não passou despercebida por Vieira Pinto. Segundo o filósofo brasileiro,

O conceito do “elo perdido”, tão vulgarizado na época do aparecimento das doutrinas evolucionistas, não passa de uma noção ingênua, uma ilusão, simplesmente porque jamais houve o “elo” procurado. O aparecimento do homem, por diferenciação a partir de um tipo antropeide anterior, faz-se por um salto qualitativo, que o

animal já então dotado das condições orgânicas exigidas foi capaz de realizar, ingressando em novo patamar da evolução geral da matéria, o plano social. (PINTO, 2005, p. 75)

Vemos que ambos os autores apresentam como “causa” do surgimento da humanidade através do salto qualitativo, como o nomeia Vieira Pinto, ou do salto ontológico, como o nomeia Lukács, algo que é próprio do plano humano da existência. Lukács afirma que “o surgimento dessas qualidades [privativas] dos seres humanos” só podem ser conhecidas “a partir de seu ser social”. (LUKÁCS, 2018, p. 8) Vieira Pinto afirma que “o aparecimento do homem [...] faz-se por um salto qualitativo, que o animal já então dotado das condições orgânicas exigidas foi capaz de realizar”. (PINTO, 2005, p. 75) Neste caso, não apenas a humanidade não viria à existência de forma linear, a partir dos desenvolvimentos próprios da matéria inerte, como também o próprio salto qualitativo, com sua característica de ruptura do desenvolvimento linear normal, teria como causa algo que não é próprio da natureza, mas que pertence apenas ao próprio ser humano como tal. Há aqui, portanto, uma questão das mais complexas do ponto de vista filosófico, que é a questão que podemos chamar de *surgimento autogerado*, e que precisamos agora explicar.

Antes de tudo “[...] o homem é um ser vivo [...]” (PINTO, 1962, p. 10), e por isso “transporta naturalmente, por ser matéria viva, contradições com a natureza inerte” (PINTO, 2005, p. 60). Como todos os seres vivos, o ser humano necessita “resolver uma contradição com o mundo físico, para conservação da vida” (PINTO, 2005, p. 61-62) No entanto, “a forma de relação estabelecida pelo homem com a natureza é única, específica, privativa desse animal, e por isso o distingue radicalmente de todos os demais [...]” (PINTO, 1962, p. 9). Enquanto toda a animalidade “permanece estacionada no nível dos seres consumidores do que encontram ao redor” (PINTO, 2005, p. 61), “o homem atua sobre a natureza com o fim de *produzir* os elementos de que precisa para sustentar e desenvolver a existência.” (PINTO, 1962, p. 10). E, ao produzir, ele desenvolve os seus caracteres especificamente humanos.

Primeiramente, nenhum indivíduo humano pode legitimamente trabalhar sem criar para si uma representação da natureza circundante e do seu vínculo que os prende aos outros indivíduos humanos. “A consciência [...] é, na verdade, a percepção da existência do mundo enquanto espaço para a ação, campo de projetos possíveis.” (PINTO,

1960a, p. 60). Mas essa percepção da realidade externa só lhe vem à cabeça quando ele atua sobre ela para transformá-la nos bens de que necessita para reproduzir sua vida. A única via que o ser humano possui para conhecer a realidade do mundo é a ação: “é ao ser objeto de ação por parte do sujeito que o mundo abre as virtualidades cognoscíveis que possui” (PINTO, 1960b, p.195-196.), i. é., “o mundo só se desvenda, reproduzido na representação, à medida que se oferece como âmbito de trabalho a ser exercido sobre ele”. (PINTO, 1960a, p. 60).

Além disso, apesar de um indivíduo humano poder trabalhar, em sentido formal, individualmente, nenhum indivíduo é capaz de produzir todos os diferentes bens de que necessita para reproduzir a sua própria existência. Assim, “o trabalho que o homem, por necessidade, exerce sobre o mundo exterior não pode ser praticado de modo isolado [...] agindo cada trabalhador independentemente dos demais”, e “a condição para que seja realizado com êxito, se encontra na associação dos indivíduos para cumprir em operação conjunta a tarefa que devem levar a cabo para sustentar a vida”. Ao trabalhar, “os homens se encontram e são conduzidos a tecer um sistema de relação entre si, que constituem relações de tipo especial, as relações sociais” (PINTO, 1962, p. 11). Como “a produção dos bens”, que é a finalidade do trabalho, “assume obrigatoriamente caráter *social*”, pode-se afirmar que “a sociedade não existiria sem a atividade consciente dos homens, que empreendem o trabalho que os sustenta [...]” (PINTO, 2008, p. 79).

Assim, a partir dos atos produtivos que realiza, desenvolvem-se a consciência (e a linguagem, que é a consciência que se externaliza para os outros) e as relações sociais. Por essa razão, “o trabalho não é apenas atividade exercida exteriormente pelo homem, mas fator constitutivo da sua natureza, no sentido de que é por intermédio dele que se realiza a humanização progressiva do homem [...]” (PINTO, 1960a, p. 60). Vemos, assim, que a partir “[...] da contradição original do homem, a que o opõe à natureza [...]”, desenvolve-se “sua essência humana” (PINTO, 2005, p. 39). Desde o princípio, o que objetivamente “delinea em caráter supremo a natureza específica do ser humano” é o “ato produtivo”. (PINTO, 2005, p. 195). “Deste modo, compreende-se por que motivo o trabalho se encontra na origem da essência humana do homem” (PINTO, 1962, p. 10).

Em razão disso tudo, quando Vieira Pinto trata a respeito do ser humano tomado já em sua configuração própria, concreta, social, ele o trata como “o ser que se produz a si mesmo”. (PINTO, 2005, p. 62). O salto qualitativo pelo qual o ser humano superou dialeticamente a sua própria animalidade para se tornar um ser social, de qualidade superior,



foi gerado por um ato do próprio ser humano: o primeiro ato de trabalho. Sua geração é autogeração; sua existência é autoproduzida. Por isso, as transformações que ele próprio realiza em sua forma de se relacionar com a natureza sempre lhe modificam a sua essência, sua consciência, a forma das relações sociais etc. “O que efetivamente revoluciona a vida do homem é o homem” (PINTO, 2005, p. 84). Descobrimos, assim, “[...] o fato decisivo de ser o homem o criador sua própria existência mediante o trabalho [...]” (PINTO, 1962, p. 11).

### **Vieira Pinto e a crítica ao idealismo e ao materialismo vulgar**

Achamo-nos agora em condições de avaliar as afirmações de Vieira Pinto muito mais pelo seu conteúdo ontológico e epistemológico do que pela sua forma. Como já vimos, o filósofo brasileiro exagera em suas expressões peculiares, utiliza-se da metáfora, da figuração e da prosopopeia. Para explicar dois aspectos contraditórios de uma relação dialética, ele dá muita ênfase a um dos aspectos primeiro, para na sequência dar muita ênfase ao outro aspecto. Já vimos que ele assim procede para se tornar inteligível para o leitor não acostumado com o texto filosófico. Vieira Pinto sempre foi um filósofo que se pretendia representante das massas trabalhadoras, e para elas as suas obras eram dirigidas. Portanto, a forma de exposição textual é uma das dificuldades que o intérprete de seu pensamento deve superar.

Em segundo lugar, necessitamos desde logo verificar que Vieira Pinto sempre se refere ao “processo de hominização”, ou à “antropogênese”, aspecto que Marx tangencia e evita o quanto pode, mas que o filósofo brasileiro busca elucidar. Isso é importante para ele porque apenas assim, fundando a realidade social sobre a realidade biológica (e esta última sobre a realidade inerte) é que se pode de fato fazer materialismo histórico, negando ao mesmo tempo as hipóteses idealistas e as hipóteses materialistas vulgares, dessa forma: i) se a realidade humana, social, se funda sobre a realidade biológica (e esta última sobre a inerte), está dada a inversão materialista que coloca a dialética sobre os próprios pés, porque a prioridade ontológica é da matéria, não da consciência; ii) se a realidade humana, social, é autodeterminada, autoproduzida através da ação sensível dos seres humanos, as leis de funcionamento da realidade social não são as mesmas leis que regem a realidade biológica (ou da realidade material inerte). Assim, o ser social aparece como o resultado da interação dos momentos materiais (ação sensível dos seres humanos) com os momentos ideias (ação de pensamento abstrato dos seres humanos) que

compõe a realidade humana. E sua síntese, do ponto de vista objetivo, se realiza no interior do processo de trabalho, razão pela qual, através do trabalho, o ser humano produz a totalidade da sua existência, desenvolve sua consciência e suas relações sociais.

Note-se, no entanto, que quando fala de biologia, Vieira Pinto exagera em suas expressões, e pode parecer a um recém iniciado muitas vezes um “biosociólogo”, i. é., alguém que reduz a sociedade à um conjunto de animais que vive de forma gregária, e que pretende interpretar os acontecimentos sociais a partir das leis gerais de movimento da realidade biológica. Para que assim se interprete seu pensamento, para citar um único exemplo, basta que se interprete erroneamente a descrição que o filósofo brasileiro faz do processo de transformação fisiológica pelo qual passou o órgão cerebral humano como uma descrição filosófica do surgimento da consciência, de forma linear, a partir dos desenvolvimentos da fisiologia e natureza humana. Da mesma forma, quando fala de consciência, Vieira Pinto exagera em suas expressões, e pode parecer a um recém iniciado muitas vezes um idealista, i. é., alguém que afirma que a consciência dos seres humanos é a característica fundante do mundo dos homens, a partir da qual toda sociabilidade e todo trabalho se tornam possíveis. Para que assim se interprete seu pensamento, para citar um único exemplo, basta que se interprete erroneamente a categoria do “projeto” como uma categoria específica do plano ideal, e não como uma característica objetiva, como um sinônimo da categoria *trabalho*, cuja função no interior do texto de Vieira Pinto é tornar clara já na sua forma de exposição o caráter teleológico, finalístico, da atividade transformadora do ser humano.

No caso da leitura equivocada que leva a interpretar Vieira Pinto como um “biosociólogo”, talvez bastasse demonstrar que, para o filósofo brasileiro, “a antropogênese não pode ser explicada exclusivamente em função da evolução biológica, mas exige a intervenção das leis sociais.” (PINTO, 2005, p. 75). Mas nos dediquemos um pouco mais à nossa tarefa, para esclarecer a questão de uma vez por todas.

Analisemos a seguinte afirmação de Vieira Pinto:

O aparecimento do homem como espécie à parte assinala-se pelo surgimento da técnica, pois tal é a modalidade pela qual a natureza – se o leitor nos concede esta licença prosopopéica -, [...] dota-o da faculdade de agir racionalmente. (PINTO, 2005, 195)

A passagem acima é muito rica por nos revelar que Vieira Pinto exagera propositalmente em suas expressões. Ele sabe que afirmar que a natureza tenha dotado o ser humano da faculdade de agir racionalmente é uma *prosopopeia*. Isso é extremamente revelador: trata-se da figura de linguagem responsável por atribuir características humanas a coisas e objetos inanimados. E, no plano do conteúdo da filosofia de Vieira Pinto, a natureza é um ser inanimado, e não um verdadeiro sujeito consciente e com capacidades e interesses criativos. Claro, existe a questão de que nessa passagem em específico ele pede licença ao leitor para utilizar-se da figura de linguagem da prosopopeia, ao passo que em geral ele não declara a utilização dela, mas, bem observado o plano do conteúdo de sua filosofia e o leitor que Vieira Pinto tem em mente, compreende-se que afirmações como estas só podem ser, sempre, utilizações de figuras de linguagem para tornar um complexo texto filosófico mais palatável para o leitor comum.

Existem outras passagens parecidas com a exposta acima:

Mas, enquanto nas espécies inferiores essa função é assumida pela própria natureza, no homem, falando figuradamente, a natureza por assim dizer delega a essa particular criatura a função de conservar-se viva graças aos recursos que venha descobrir. (PINTO, 2005, p. 60)

Perceba-se: no plano do conteúdo, a natureza não delega ao ser humano a capacidade de trabalhar, enquanto continua a engendrar os objetos do carecimento dos outros animais: o fenômeno do trabalho surge na forma de um salto qualitativo do ser, e pertence desde o princípio, portanto, ao conjunto das características do novo ser, assim como a consciência e a sociabilidade. É por isso que falar de uma natureza que aparece como sujeito consciente capaz de delegar algo a alguém é apenas uma *figuração*, uma *metáfora*, uma imagem para facilitar o entendimento. O único responsável pela humanização do ser humano é o próprio ser humano. Quem põe em movimento todo processo de humanização é ele próprio, ao agir sobre a natureza para produzir sua realidade material. Explica Vieira Pinto:

Antes, [o ser humano] podia vagar como qualquer outro, [...], obtendo os bens indispensáveis graças ao próprio esforço, porém só se humaniza quando se destaca dessa situação ancestral e se põe a produzir [...] os bens de existência. [...]

O animal que evoluirá para o tipo zoológico de homem humaniza-se no curso do processo durante

o qual começa a produzir para si aquilo de que necessita [...]. (PINTO, 2005, p. 74)

É o próprio ser humano, portanto, que “se humaniza”, de forma autodeterminada, e embora seu corpo e seu cérebro tenham sido engendrados pela natureza através de suas próprias leis, ela não lhe delega coisa alguma, é incapaz de fazê-lo. Se ainda se tiver alguma dúvida a respeito disso ou se ainda se duvidar de nossa interpretação, leia-se a seguinte passagem de Vieira Pinto:

Não pretendemos, evidentemente, antropomorfizar a natureza, dando-lhe, sem usar o nome, o mesmo papel que os idealistas atribuem à divindade, ao espírito ou a qualquer outra entidade metafísica. Estamos apenas tentando descrever, reconstituindo-o nos momentos culminantes, o curso de um processo biológico desenrolado numa fase de duração temporal indefinida, antes de se haver constituído a história [...]. (PINTO, 2005, p. 60)

E ainda mais:

Não receamos ser acusados de incidir nas ingenuidades do “vitalismo” filosófico ou do “mecanismo biológico”, porque, muito ao contrário, de acordo com a nossa intenção desejamos manter-nos no terreno objetivo do processo social, da produção material da existência pelo homem, onde, conforme cremos, se encontram as raízes da única explicação teórica legítima [...]. (PINTO, 2005, p. 150)

Com tão esclarecedoras passagens, esperamos que se dê por encerrada de uma vez por todas a interpretação que faz de Vieira Pinto um “biossociólogo”, que ele, inclusive, critica enfática e duramente na obra *A sociologia dos países subdesenvolvidos*. A filosofia de Vieira Pinto não propõe que o social possa ser explicado pelas leis naturais, mas propõe uma tentativa de explicar como o *homo sapiens* pôde vir à existência em razão da luta pela vida própria da esfera biológica, que se explica por via biológica e evolutiva. Isso é necessário para que ele seja capaz de articular as esferas biológica e social, fundando a segunda na primeira, fazendo, portanto, um materialismo epistemológico, para que posteriormente ele demonstre a distinção que há entre ser humano e ser animal. A dialética de Vieira Pinto se manifesta com toda força e

grandeza na articulação entre o social e o biológico, mostrando que a origem do social se dá à posteriori em relação à existência do biológico e não poderia existir em sua ausência, mas sem recorrer a explicações tanto fáceis quanto falsas como a afirmação da identidade do social ao biológico ou da criação do social por parte do biológico. Em Vieira Pinto, não é a natureza que cria o social: a natureza engendra as possibilidades materiais e fisiológicas para a sustentabilidade da consciência por parte do cérebro e da sustentabilidade da práxis criadora por parte do corpo, mas é o próprio ser humano que produz sua própria humanização ao agir sobre o mundo, ao transformar a natureza para nela subsistir.

No caso da leitura equivocada que leva a interpretar Vieira Pinto como um idealista, talvez bastasse demonstrar que, para o filósofo brasileiro, sendo “rejeitada a concepção metafísica da ‘natureza’ humana, suposta essência supra-sensível, imutável e universal [...], temos de admitir que o homem se faz a si mesmo ao fazer aquilo de que necessita.” (PINTO, 2005, p. 198). Mas nos dediquemos um pouco mais à nossa tarefa, para esclarecer a questão de uma vez por todas.

Analisemos a seguinte afirmação de Vieira Pinto (2005, p. 198):

A formação do conhecimento não precede a técnica ou a produção, nem sucede a elas. A dialética material da existência indica-nos estarmos em face de um ato único, indivisível interiormente, aquele pelo qual o homem se realiza em seu ser pela transformação do mundo, função criadora que está obrigado a executar para subsistir. Seria puro idealismo supor que se transformasse a si mesmo primeiro, para depois modificar o mundo.

A passagem acima é muito reveladora. Vieira Pinto claramente contrapõe sua interpretação materialista histórico-dialética (“a dialética material da existência”) ao idealismo. O ser humano não possui uma “consciência pura”, que se transforma a partir de seu próprio desdobramento abstrato, sem nenhum condicionamento exterior. Tampouco o ser humano se limita a uma existência abstrata, como se ele fosse apenas a sua consciência. O ser humano é um ser objetivo consciente, um ser sensível dotado de consciência. De fato, o ser humano só pode objetivar algo novo, que modifique a realidade objetiva na qual vive, porque idealizou a modificação que pretendia realizar; mas só pode idealizar uma modificação porque quando ele age no mundo a sua consciência descobre como está configurada a realidade objetiva em

um determinado momento e descobre a necessidade de modificar tal configuração neste ou naquele sentido, de modo que lhe resta pôr sua capacidade inventiva para funcionar. A formação da consciência do estado real e a ação modificadora que se realiza sobre o real com o intuito de lhe modificar este estado são polos complementares de uma mesma unidade, que é a práxis humana.

Analisemos essa outra passagem:

As definições que omitem o aspecto que revela o homem como criador de si mesmo mediante o trabalho, a produção econômica dos recursos para sua manutenção em vida, são definições metafísicas, confusas, ideais; conduzem inevitavelmente a concepções da realidade humana [...] falsas [...]. (PINTO, 1962, p. 11)

De forma muito clara, Vieira Pinto declara que definições que não apresentem o ser humano como o ser que se cria a si mesmo através de sua atividade sensível são metafísicas e ideias, e por isso mesmo “confusas” e “falsas”.

Uma mais. Note-se, nesta passagem, de que se trata de uma crítica dirigida à Hegel:

[...] a transformação em que o desenvolvimento consiste não se produz por efeito de forças mágicas, extra materiais, pela evolução imanente de uma Ideia ou de um suposto Espírito Absoluto, mas é devida ao trabalho humano aplicado à realidade material. (PINTO, 1960a, p. 109)

Vê-se, acima, que as transformações da história humana (o “desenvolvimento”) não ocorrem por efeito de um processo gnosiológico-ontológico, através do qual a verdadeira essência, o Espírito, se manifesta objetivamente, desdobrando-se em si mesmo e modificando a realidade objetiva, para retornar a si próprio como absoluto. O que efetivamente faz a história humana é a ação objetiva dos seres humanos sobre o mundo objetivo.

Com tão esclarecedoras passagens, esperamos que se dê por encerrada de uma vez por todas a interpretação que faz de Vieira Pinto um idealista, um hegeliano, que ele, inclusive, critica enfática e duramente em todas as suas obras, muito embora ele não o cite diretamente. A filosofia de Vieira Pinto não propõe que o social possa ser explicado em razão das transformações de uma consciência abstrata, mas apenas propõe que o que confere à essência do trabalho a

capacidade de desenvolver a essência humana é a capacidade desse ser de criar idealmente um objeto para satisfazer alguma de suas necessidades que efetivamente não existe no mundo como dado. Se o ser humano transforma sua realidade ao trabalhar, é porque ao fazê-lo ele objetiva no mundo algo *novum*, previamente inexistente, operando assim o salto qualitativo da natureza, a antropomorfização da natureza externa, que ele previamente havia concebido mentalmente.

Vemos, assim, que Vieira Pinto não se trata nem de um materialista vulgar nem de um idealista. Em suas obras, ele exagera em suas expressões e se alonga demasiadamente em torno de um mesmo assunto. Isso cria a possibilidade de que o leitor perceba uma ênfase exagerada em torno de um dos aspectos da questão, natureza ou consciência, e que não perceba o fato de que o filósofo brasileiro buscava demonstrar como, no trabalho, objetivamente ocorre a síntese dialética entre natureza e consciência, bem à moda de Marx, para quem “a unidade do homem com a natureza’ sempre se deu na indústria”. (MARX e ENGELS, 2007, p. 33). Nas palavras de Vieira Pinto: “Há com efeito uma relação profunda e séria entre a sociedade e a biologia [...]”. (PINTO, 2008, p. 77). Cabe a nós, ao interpretá-lo, evidenciar como ele compreendia que objetivamente se estabelece essa relação, sem deixar de lado nenhum dos dois aspectos da questão.

### **Empirismo ou materialismo histórico?**

Chamamos atenção, no início, que alguns dos intérpretes do pensamento de Álvaro Vieira Pinto, buscando compreender de que forma o filósofo brasileiro incorporou o pensamento filosófico europeu — principalmente o de Marx, o de Hegel e o existencialista, i. é, buscando compreender sua epistemologia, identificam em Álvaro uma epistemologia chamada “empirismo histórico”, conforme o próprio autor denomina alguns de seus pressupostos em diferentes obras. Todavia, o próprio Marx denomina seus pressupostos como “empíricos”, e isto precisamente no sentido de que tais pressupostos se podem encontrar na realidade externa, objetiva, quando olhamos para a história — no presente ou no passado. Sobre estes pressupostos, afirma Marx:

Os pressupostos de que partimos não são pressupostos arbitrários, dogmas, mas pressupostos reais, sua ação [dos seres humanos] e suas condições materiais de vida, tanto aquelas por eles já encontradas como as produzidas por

sua própria ação. Esses pressupostos são, portanto, constatáveis por via puramente empírica. (MARX e ENGELS, 2007, p. 86-87)

Ninguém diria hoje, no entanto, que Marx foi um “empirista histórico”. Tal expressão serve para explicar de onde são retirados os pressupostos do materialismo histórico dialético. O primeiro destes pressupostos é o seguinte:

[...] devemos começar por constatar o primeiro pressuposto de toda a existência humana e também, portanto, de toda a história, a saber, o pressuposto de que os homens têm de estar em condições de viver para poder “fazer história”. Mas, para viver, precisa-se, antes de tudo, de comida, bebida, moradia, vestimenta e algumas coisas mais. O primeiro ato histórico é, pois, a produção dos meios para a satisfação dessas necessidades, a produção da própria vida material, e este é, sem dúvida, um ato histórico, uma condição fundamental de toda a história, que ainda hoje, assim como a milênios, tem de ser cumprida diariamente, cada hora, simplesmente para manter os homens vivos. (MARX e ENGELS, 2007, p. 32-33)

O que pensa Vieira Pinto a respeito disso? Para ele, “sem dúvida, está claro, não haveria sociedade humana sem que previamente existissem homens vivos que a constituam. Realmente a vida é a condição original para o surgimento da sociedade [...]” (PINTO, 2008, p. 79) Mas, para viver, todo ser vivo, inclusive o ser humano, necessita “obter as substâncias de que se nutre, encontrar o espaço onde se move, as condições de ambiente onde se aclima, se protege, e se reproduz” (PINTO, 1962, p. 9-10). Por isso, o primeiro ato histórico é um ato de trabalho, que significa uma “atuação com o fim de produzir” (PINTO, 2005, p. 60) em razão da “necessidade de produzir a existência” (PINTO, 2005, p. 421), que deve ser compreendido como “relação permanente do homem [...] com o mundo exterior, que deve transformar para nele subsistir” (PINTO, 2005, P. 414).

Voltemos à Marx. Qual o segundo pressuposto do materialismo histórico?

O segundo ponto é que a satisfação dessa primeira necessidade, a ação de satisfazê-la e o instrumento de satisfação já adquirido conduzem a novas



necessidades – e essa produção de novas necessidades constitui o primeiro ato histórico. (MARX e ENGELS, 2007, p. 33)

O que pensa Vieira Pinto a respeito disso? Para ele, o ser humano “tem necessidade de usar os corpos e fenômenos do mundo para concretizar e cumprir qualquer finalidade que conceba” (PINTO, 2005, p. 165). Por essa razão, ele precisa interpor entre ele e a natureza uma mediação, que são os instrumentos de trabalho, meios de produção, máquinas etc. Quando o ser humano se torna capaz de objetivar no mundo um novo maquinismo, ele se torna “dependente” dele, i. é., sente necessidade desse maquinismo porque a essência desse maquinismo consiste em que antes de tudo ele foi concebido para satisfazer uma necessidade existencial. Ele diz: “As máquinas que nos cercam, e das quais dependemos cada vez mais, não no sentido trivial da frase mas no sentido autêntico, existencial [...]” (PINTO, 2005, p. 72). Sentimos “[...] necessidade da máquina” porque temos “a necessidade da poupança de esforço” (PINTO, 2005, p. 79-80). E, ao poupar esforço e produzir mais facilmente os bens de que necessita, o ser humano abre para si novas possibilidades, que para serem exploradas, no entanto, criam novas necessidades. A esse processo histórico dialético se deve o desenvolvimento dos instrumentos de trabalho.

Novamente, Marx. Qual o terceiro pressuposto do materialismo histórico?

A terceira condição que já de início intervém no desenvolvimento histórico é que os homens, que renovam diariamente sua própria vida, começam a criar outros homens, a procriar – a relação entre homem e mulher, entre pais e filhos, a *família*. Essa família, que no início constitui a única relação social, torna-se mais tarde, quando as necessidades aumentadas criam novas relações sociais e o crescimento da população gera novas necessidades, uma relação secundária. (MARX e ENGELS, 2007, p. 33)

O que pensa Vieira Pinto a respeito disso? Para ele, independentemente do momento da vida social, se mais próximo de seu princípio, tratando-se de uma sociabilidade tribal, ou se mais próximo da realidade atual, na qual a sociabilidade se universaliza através do mercado mundial, “[...] não se pode definir a essência do homem sem

incluir nela o fato, originário e distintivo, de que o homem é um ser social” (PINTO, 1962, p. 08).

Qual o quarto pressuposto do materialismo histórico de Marx?

[...] um determinado modo de produção ou uma determinada fase industrial estão sempre ligados a um determinado modo de cooperação ou a uma determinada fase social [...], [...] a soma das forças produtivas acessíveis ao homem condiciona o estado social e [...] a “história da humanidade” deve ser estudada e elaborada sempre em conexão com a história da indústria e das trocas. (MARX e ENGELS, 2007, p. 34)

O que pensa Vieira Pinto a respeito disso? Para ele, “a sociabilidade dos homens surgiu e foi se desenvolvendo em formas diversas ao longo do tempo, por efeito do modo particular como esses seres se relacionaram com a natureza no provimento das condições indispensáveis à sustentação da sua vida”, i. é., “como resultado do trabalho”. (PINTO, 1962, p. 9). “No curso das operações produtivas”, ele diz, “os homens se encontram e são conduzidos a tecer um sistema de relação entre si, que constituem relações de tipo especial, as relações sociais” (PINTO, 1962, p. 11). “O trabalho, para ser possível”, afirma, “impõe o surgimento de vínculos entre os homens, [...] assume obrigatoriamente caráter social” (PINTO, 1962, p. 10).

Por fim, Marx e o quinto pressuposto do materialismo histórico:

Somente agora, depois de termos examinado quatro momentos, quatro aspectos das relações históricas originárias, descobrimos que o homem tem também “consciência”. Mas esta também não é, desde o início, consciência “pura”, O “espírito” sofre, desde o início, a maldição de estar “contaminado” pela matéria. [...] A consciência é, naturalmente, antes de tudo a mera consciência do meio sensível *mais imediato* e consciência do vínculo limitado com outras pessoas e coisas exteriores ao indivíduo que se torna consciente; ela é, ao mesmo tempo, consciência da natureza [...] e, por outro lado, a consciência da necessidade de firmar relações com os indivíduos que o cercam [...]. Essa consciência [...] obtém seu desenvolvimento e seu aperfeiçoamento ulteriores por meio da produtividade aumentada, do

incremento das necessidades e do aumento da população [...]. (MARX e ENGELS, 2007, p. 35)

O que pensa Vieira Pinto a respeito disso? Para ele, “a faculdade denominada consciência” é o “reflexo consciente” das “forças brutas do ambiente material” que o “ser humanizado” “engendra” “no funcionamento de suas estruturas nervosas superiores”. (PINTO, 2005, p. 189). A única via possível para o desenvolvimento da consciência é a ação prática, a atividade sensível e produtiva, o trabalho, porque o ser humano “conhece o mundo mediante a experiência e a prática, criadora das ideias, processo cognoscitivo peculiar à espécie” (PINTO, 2005, p. 165). Assim, “o mundo só se desvenda, reproduzido na representação, à medida que se oferece como âmbito de trabalho a ser exercido sobre ele [...]” (PINTO, 1960a, p. 60).

Vê-se, portanto, que os pressupostos do pensamento de Vieira Pinto são os pressupostos do próprio materialismo histórico-dialético. É por isso que o filósofo brasileiro fala “[...] da verdade sobre a natureza dos fatos sociais, que só a dialética da compreensão materialista da história poderia fornecer” (PINTO, 2008, p. 80). Ele não é um pensador existencialista, mas sim um pensador dialético. E sua dialética não é idealista, hegeliana, mas sim materialista histórica. Os fatores biológicos e sociais, materiais e ideais, são por ele articulados na forma de uma síntese dialética. Mas essa síntese só pode ser realizada através do materialismo histórico-dialético. É por isso que ele afirma que

[...] só à luz do pensamento histórico não idealista é possível o destrinçamento dos fatores biológicos e sociais, indicando o que pertence a um e a outro plano, indiscutivelmente associados e contíguos, mas em hipótese alguma confundidos ou equiparados [...]. (PINTO, 2008, p. 77)

De fato, os elogios ao materialismo histórico-dialético são muitos, principalmente nas obras *O conceito de tecnologia* e *A sociologia dos países subdesenvolvidos*. Na primeira, para citar apenas um exemplo, ele fala do “rigoroso esteio da concepção histórico-dialética”, em oposição ao “quadro do raciocínio formal, quase sempre de cunho impressionista”. E ele conclui: “[...] só a lógica dialética, com a aplicação das leis gerais que exprimem todas as formas de movimento do mundo material em seu curso histórico, está capacitada para nos colocar na trilha do adequado entendimento” (PINTO, 2005, p. 72).

Decerto, haveremos de admitir que existem incontáveis diferenças entre as filosofias de Vieira Pinto e de Marx. Evidentemente,

se ambas fossem idênticas, não nos restaria outra opção se não denunciar um caso de flagrante plágio. No entanto, é necessário perceber que o que faz de Marx um clássico na história do pensamento — i) as grandes descobertas a respeito da ontologia do ser social e ii) as grandes inovações epistemológicas delas derivadas — está presente no pensamento de Vieira Pinto. A exceção das considerações do filósofo brasileiro a respeito da origem do ser humano e das condições naturais encontradas pelo ser humano já em seu surgimento, questões estas que, como vimos, Marx evita e tangencia como pode, não há no debate a respeito da essência humana e da essência do trabalho nenhuma discrepância entre Vieira Pinto e Marx, e isto não por coincidência, mas *porque Vieira Pinto incorpora a descoberta realizada primeiramente por Marx* de que o ser humano objetivamente começou a se distinguir do restante da natureza ao passar a produzir as suas condições de vida. Mesmo sem citar diretamente o nome de Marx, na introdução da obra *Porque os Ricos não fazem greve* (obra de nome e conteúdo que tornam claras as intenções revolucionárias do filósofo brasileiro), de 1962, Vieira Pinto indiretamente tece elogios ao filósofo alemão pela descoberta. Diz ele:

A descoberta fundamental, que revolucionou o conceito do ser humano, foi a percepção do verdadeiro significado do trabalho, e conseqüentemente o das relações sociais dele decorrentes, para a qualificação da essência do homem. Até então vigoravam ou as absurdas e humilhantes concepções teológicas, como a que sentenciava: “comerás o pão com o suor do teu rosto”, onde se reflete o conceito do trabalho como castigo divino, como condenação infligida ao homem pelo suposto “pecado original”; ou as concepções sociológicas dos criadores das teorias capitalistas e imperialistas, segundo as quais a divisão da humanidade em trabalhadores explorados e aproveitadores afortunados e ociosos representa um fato material, resultante de leis imutáveis do desenvolvimento da humanidade. Foi preciso que a própria classe trabalhadora encontrasse os intérpretes dos seus legítimos interesses, para que estas aviltantes e perversas concepções fossem denunciadas e substituídas pela verdadeira teoria da realidade humana. (PINTO, 1962, p. 13-14)

Vemos que, para Vieira Pinto, a “verdadeira teoria da realidade humana” foi concebida primeiramente por “intérpretes dos [...] legítimos interesses” da “classe trabalhadora”, intérpretes estes que foram capazes de descobrir o “verdadeiro significado do trabalho, e conseqüentemente o das relações sociais dele decorrentes, para a qualificação da essência do homem”, que foi uma “descoberta fundamental”. Ele contrapõe esse conceito de essência humana fundada no trabalho às “absurdas e humilhantes concepções teológicas” e às “concepções sociológicas dos criadores das teorias capitalistas e imperialistas”. Ele fala em “trabalhadores explorados” e em “proveitadores afortunados e ociosos”. Convenhamos: o elogio não é direcionado a nenhum existencialista ou a Hegel. Todo o respeito aos pesquisadores e intérpretes do pensamento de Vieira Pinto que não concordam conosco, mas se até hoje eles ainda não foram capazes de compreender a quem o colossal elogio indireto se destina, não o foram ou por ignorância filosófica, esta ainda de algum modo perdoável, ou por pura e simples *negação ideológica*.

