

MANUSCRITOS
ECONÔMICO-FILOSÓFICOS*
TERCEIRO MANUSCRITO

Tradução de José Carlos Bruni

* Escrito em 1844, em Paris. Sob o título *Manuscritos Econômico-Filosóficos* tornaram-se conhecidos estes escritos da juventude de Marx, publicados pela primeira vez na *Marx Engels Gesamtausgabe*, Berlim, 1932. Para a tradução utilizou-se a edição da Dietz Verlag, *Marx-Engels Werke*, Erster Teil, Berlim, 1968, págs. 530-588.

TERCEIRO MANUSCRITO

[Propriedade privada e trabalho]¹

/I.36/² A *essência subjetiva* da propriedade privada, a propriedade privada como atividade para si, como *sujeito*, como *pessoa*, é o *trabalho*. Compreende-se pois que somente a economia política que reconheceu o trabalho como seu princípio — Adam Smith — e portanto não mais reconhece a propriedade privada como um *estado* exterior ao homem, que essa economia política deva ser considerada tanto um produto da *energia* real e do *movimento* da propriedade privada (é um movimento autônomo que se tornou para si na consciência, é a indústria moderna como sujeito) (*als selbst*), como produto da *indústria* moderna, que por sua vez acelera e enaltece a energia e o movimento dessa indústria, transformando-a numa força da consciência. Perante esta economia política ilustrada, que descobriu a *essência subjetiva* da riqueza — no interior da propriedade privada — aparecem como *adoradores de ídolos*, como *católicos*, os partidários do sistema monetário e mercantilista, que vêem a propriedade privada como apenas uma *essência objetiva* para o homem. Por isso *Engels* chamou com razão *Adam Smith* de *Lutero* da *economia política*. Assim como Lutero reconheceu na *religião*, na *fé*, a *essência* do *mundo* exterior e opôs-se por isso ao paganismo católico; assim como ele superou a religiosidade *exterior*, ao fazer da religiosidade a *essência interior* do homem; assim como ele negou a separação entre o sacerdote e o leigo, porque transferiu o sacerdote para o coração do leigo; assim também é superada a riqueza que se encontra fora do homem e é independente dele — que há de ser, pois, afirmada e mantida apenas de modo exterior —, isto é, é superada esta sua *objetividade exterior e privada de pensamento*, ao ser incorporada a propriedade privada ao próprio homem e ao ser reconhecido o próprio homem como sua *essência*; mas com isso, o próprio homem é posto sob a determinação (*Bestimmung*) da propriedade privada, assim como em Lutero, sob a determinação da religião. Sob a aparência de um reconhecimento do homem, a economia política, cujo princípio é o trabalho, é muito mais a conseqüente negação do homem, na medida em que ele próprio não se encontra em uma tensão exterior

¹ Os títulos entre colchetes não são do autor, mas da edição alemã usada para esta tradução. (N. do E.)

² Os números romanos indicam o caderno dos manuscritos, e os arábicos, a página do caderno.

// indica caderno ou página.

/// indica começo de caderno ou página.

/// indica fim de caderno ou página. (N. do E.)

com a essência exterior da propriedade privada, mas sim tornou-se a essência tensa da propriedade privada. O que antes era *ser-exterior-a-si*, exteriorização real do homem, converteu-se apenas no fato da exteriorização, em extranhamento. Se essa economia política começa, pois, sob a aparência do reconhecimento do homem, de sua autonomia, de sua atividade própria, etc., ao transferir a essência mesma do homem à propriedade privada, não pode ser condicionada pelas *determinações* locais, nacionais, etc., da *propriedade privada*, como *um ser que exista fora dela*, isto é, se essa economia política desenvolve uma energia *cosmopolita*, geral, que derruba todas as barreiras e todos os laços, para se colocar como a *única* política, a única generalidade, a única barreira, o único laço, assim tem de rejeitar em seu desenvolvimento posterior essa *hipocrisia* e tem de aparecer em seu *cinismo total*; e ela o faz (despreocupada de todas as contradições aparentes em que sua doutrina a envolve) ao desenvolver mais *unilateral* e por isso *mais aguda e mais conseqüentemente* o trabalho como a única essência da riqueza, ao provar a desumanidade das conseqüências desta doutrina, em oposição àquela concepção originária, e ao dar, por último, o golpe mortal àquele último modo de existência *individual, natural*, independente do movimento do trabalho, da propriedade privada e fonte de riqueza — a *renda da terra* —, essa expressão da propriedade feudal já totalmente economificada e incapaz por isso de resistir à economia política (Escola de Ricardo). Não só aumenta o *cinismo* da economia política relativamente a partir de Smith, passando por Say, até Ricardo, Mill, etc., na medida em que saltam à vista destes últimos, mais desenvolvidas e cheias de contradições, as conseqüências da *indústria*, como também positiva e conscientemente vão estes sempre mais além que seus predecessores na alienação contra o homem, e isto *unicamente* porque sua ciência se desenvolve de forma mais verdadeira e conseqüente. Ao converterem em sujeito a propriedade privada em sua figura ativa, ao mesmo tempo fazem tanto do homem uma essência (*Wesen*), como do homem como não-ser (*Unwesen*) uma essência, de modo que a contradição da realidade corresponde perfeitamente à essência contraditória tomada como princípio. A *realidade* dilacerada /II/ da *indústria* confirma o próprio princípio *dilacerado em si mesmo*, muito longe de refutá-lo, pois seu princípio é justamente o princípio dessa dilaceração.

A doutrina fisiocrática do Dr. Quesnay representa a passagem do mercantilismo a Adam Smith. A *fisiocracia* é, diretamente, a dissolução *econômico-política* da propriedade feudal, mas por isso, de maneira igualmente direta, a *transformação econômico-política*, a reposição mesma, com a ressalva de que sua linguagem já não é feudal, mas econômica. Toda a riqueza reduz-se à *terra* e à *agricultura*. A terra não é ainda *capital*, é ainda um modo *particular* de existência do mesmo, que deve valer na sua particularidade natural e *por causa* dela; mas a terra é, com efeito, um *elemento* natural, geral, enquanto o sistema mercantilista não conhecia outra existência da riqueza senão o *metal nobre*. O *objeto* da riqueza, sua matéria, recebeu pois ao mesmo tempo, a maior generalidade dentro dos *limites da natureza* na medida em que, como *natureza*, é também imediatamente riqueza objetiva. E a terra somente é para o *homem* mediante o trabalho,

mediante a agricultura. A essência subjetiva da riqueza transfere-se, portanto, para o trabalho. Ao mesmo tempo, contudo, a agricultura é o *único* trabalho *produtivo*. O trabalho ainda não é entendido na sua generalidade e abstração; está ligado ainda a um *elemento natural* particular, à *sua matéria*; é conhecido apenas em um *modo particular de existência naturalmente determinado*. Por isso é ainda uma alienação *determinada, particular* do homem, da mesma maneira que seu produto é apreendido ainda como uma riqueza determinada, que depende mais da natureza do que do próprio trabalho. A terra é reconhecida aqui ainda como um modo de existência natural, independente do homem, e não como capital, isto é, não como um momento do próprio trabalho. O trabalho aparece muito mais como um momento *da terra*. Mas, ao reduzir-se o fetichismo da antiga riqueza exterior, que existia apenas como objeto, a um elemento natural muito simples, e ao reconhecer-se sua essência, ainda que parcialmente, em sua existência subjetiva sob um modo particular, está já iniciado necessariamente o passo seguinte, de reconhecer a *essência geral* da riqueza e elevar por isso a *princípio o trabalho* em sua forma mais absoluta, isto é, abstrata. Prova-se à fisiocracia que, do ponto de vista econômico, o único justificado, a *agricultura* não é distinta de qualquer outra indústria, que a *essência* da riqueza não é, pois, um trabalho *determinado*, um trabalho ligado a um elemento particular, uma determinada manifestação do trabalho, mas sim o *trabalho em geral*.

A fisiocracia nega a riqueza *particular, exterior*, apenas objetiva, ao declarar que sua *essência* é o trabalho. Mas inicialmente o trabalho é para ela apenas a *essência subjetiva* da propriedade fundiária (ela parte do tipo de propriedade que historicamente aparece como dominante e reconhecida); para ela somente a propriedade fundiária converte-se em *homem alienado*. A fisiocracia supera seu caráter feudal ao declarar a *indústria* (agricultura) como sua *essência*; mas comporta-se negativamente perante o mundo da indústria, reconhece o sistema feudal, ao declarar que a *agricultura* é a *única* indústria.

É evidente que, tão logo se apreenda a *essência subjetiva* da indústria que se constitui em oposição à propriedade fundiária, como indústria, então esta essência inclui em si seu contrário. Pois assim como a indústria abarca a propriedade fundiária superada, assim também sua essência *subjetiva* abarca, ao mesmo tempo, a essência subjetiva *desta*.

Do mesmo modo que a propriedade fundiária é a primeira forma da propriedade privada, do mesmo modo que historicamente a indústria opõe-se a ela de início apenas como um modo especial de propriedade (ou melhor, é o escravo liberado da propriedade fundiária), assim também se repete este processo na compreensão científica da essência *subjetiva* da propriedade privada, isto é, do *trabalho*; o trabalho aparece primeiro unicamente como *trabalho agrícola*, para ser reconhecido, depois, como *trabalho em geral*.

/III/ Toda riqueza se transforma em riqueza *industrial*, em *riqueza* do trabalho, e a *indústria* é trabalho acabado, assim como o *sistema fabril* é a essência desenvolvida da *indústria*, isto é, do trabalho, e o *capital industrial* é a forma objetiva acabada da propriedade privada.

Vemos como somente agora a propriedade privada pode complementar seu domínio sobre o homem e converter-se, em sua forma mais geral, em um poder histórico mundial.

[Propriedade privada e comunismo]

Ad pag. XXXIX. Mas a oposição entre a *falta de propriedade* e a propriedade é ainda indiferente, não tendo sido concebida ainda como a oposição em seu *relacionamento ativo* com seu nexos interno, isto é, ainda não é concebida como contradição, até que não seja encarada como a oposição entre o *trabalho* e o *capital*. Ademais, essa oposição pode revelar-se em sua *primeira* forma sem o movimento desenvolvido da propriedade privada, como na Roma Antiga, na Turquia, etc. Assim ela *aparece* como se não fosse instituída pela propriedade privada. Mas o trabalho, a essência subjetiva da propriedade privada como exclusão da propriedade, e o capital, trabalho objetivo como exclusão do trabalho, é a *propriedade privada* como relação desenvolvida da contradição e por isso uma relação energética que tende para sua resolução.

Ad ibidem. A superação da auto-alienação segue o mesmo caminho que a auto-alienação. Em primeiro lugar a *propriedade privada* é considerada apenas em seu aspecto objetivo, mas tomando o trabalho como sua essência. Sua forma de existência é por isso o *capital*, que há de ser superado "enquanto tal" (*Proudhon*); ou se toma um *modo particular* de trabalho (o trabalho nivelado, parcelado e, em consequência, não livre) como fonte da *nocividade* da propriedade privada e de seu modo de existência alheio ao homem (*Fourier*, que, analogamente aos fisiocratas, considera também o *trabalho agrícola* no mínimo como o trabalho por excelência; *Saint-Simon*, ao contrário, declara que o *trabalho industrial*, como tal, é a essência e aspira ao domínio *exclusivo* dos industriais e à melhoria da situação dos operários). O *comunismo*, finalmente, é a expressão *positiva* da propriedade privada superada; é, em primeiro lugar, a propriedade privada *geral*. Ao tomar esta relação em sua *generalidade*, o comunismo é: 1.º) em sua primeira figura somente uma *generalização* e *acabamento* da mesma; como tal, mostra-se em sua dupla figura: de um lado, o domínio da propriedade *material* é tão grande frente a ele, que ele quer aniquilar *tudo* o que não é suscetível de ser possuído por todos como *propriedade privada*; quer abstrair de modo *violento* o talento, etc. A *posse* física imediata vale para ele como a finalidade única da vida e do modo de existência; a determinação do *trabalhador* não é superada, mas estendida a todos os homens; a relação da propriedade privada continua ainda a relação da coletividade com o mundo das coisas; finalmente, pronuncia-se este movimento por uma oposição da propriedade privada à propriedade privada geral, e de uma forma animal, opondo o *matrimônio* (que

ademais é uma *forma da propriedade privada exclusiva*) à *comunidade das mulheres*, em que a mulher se converte em propriedade *coletiva* e *comum*. Pode-se dizer que este pensamento da *comunidade de mulheres* é o *segredo pronunciado* deste comunismo ainda totalmente grosseiro e privado de pensamento. Assim como a mulher sai do matrimônio para entrar na prostituição geral, assim também o mundo todo da riqueza, isto é, da essência objetiva do homem, sai da relação do matrimônio exclusivo como proprietário privado para entrar na relação da prostituição geral com a coletividade. Este comunismo, ao negar por completo a *personalidade* do homem, é justamente a expressão conseqüente da propriedade privada, que é esta negação. A *inveja* geral e constituída em poder não é senão a forma oculta em que a *cobiça* se estabelece e, simplesmente, se satisfaz de *outra* maneira. O pensamento de toda propriedade privada enquanto tal volta-se, *pelo menos*, contra a propriedade privada *mais rica* como inveja e desejo de nivelção, de maneira que estes constituem até a essência da concorrência. O comunista grosseiro é apenas o acabamento desta inveja e desta nivelção, partindo de um mínimo *representado*. Tem uma medida *determinada* e *limitada*. O pouco que esta superação da propriedade privada tem de efetiva apropriação, o prova justamente a negação abstrata de todo o mundo da educação e da civilização, o regresso à simplicidade não *natural* /IV/ do homem *pobre*, bruto e sem necessidades, que não só não superou a propriedade privada, como também nem sequer chegou a ela.

A coletividade é apenas uma coletividade do *trabalho* e de igualdade do *salário*, que o capital coletivo, a *coletividade* como capitalista geral, paga. Ambos os lados da relação são elevados a uma generalidade *representada*: o *trabalho* como a destinação (*Bestimmung*) em que cada um é posto, o *capital* como a generalidade e o poder reconhecidos da coletividade.

Na relação com a *mulher*, como presa e servidora da luxúria coletiva, expressa-se a infinita degradação na qual o homem existe para si mesmo, pois o segredo desta relação tem sua expressão *inequívoca*, decisiva, *manifesta*, desvelada, na relação do *homem* com a *mulher* e no modo de conceber a relação *imediate*, *natural* e genérica. A relação imediata, natural e necessária do homem com o homem é a *relação do homem com a mulher*. Nesta relação *natural* dos gêneros, a relação do homem com a natureza é imediatamente sua relação com o homem, do mesmo modo que a relação com o homem é imediatamente sua relação com a natureza, sua própria destinação *natural*. Nesta relação *aparece*, pois, de maneira *sensível*, reduzida a um *fato* visível, em que medida a essência humana se converteu para o homem em natureza ou a natureza tornou-se a essência humana do homem. A partir desta relação, pode-se julgar o grau de cultura do homem em sua totalidade. Do caráter desta relação deduz-se a medida em que o *homem* converteu-se em *ser genérico*, em *homem*, e se apreendeu como tal; a relação do homem com a mulher é a relação *mais natural* do homem com o homem. Nela se mostra em que medida o comportamento *natural* do homem tornou-se humano ou em que medida a essência *humana* tornou-se para ele essência *natural*, em que medida a sua *natureza humana* tornou-se para ele *natureza*. Mostra-se também

nesta relação a extensão em que o *carecimento* (*Bedürfnis*) do homem se tornou *carecimento humano*, em que extensão o *outro* homem enquanto homem converteu-se para ele em *carecimento*; em que medida ele, em seu modo de existência mais individual, é, ao mesmo tempo, ser coletivo.

A primeira superação positiva da propriedade privada, o comunismo *grosso*, não é portanto nada mais do que uma forma fenomênica da infâmia da propriedade privada que se quer instaurar como *coletividade positiva*.

2.º) O comunismo a) ainda de natureza política, democrática ou despótica; b) com a superação do Estado, mas ao mesmo tempo ainda com a essência inacabada e afetada pela propriedade privada, isto é, pela alienação do homem. Em ambas as formas, o comunismo se conhece já como reintegração ou retorno a si do homem, como superação da auto-alienação do homem, mas, como ainda não apreendeu a essência positiva da propriedade privada, e da mesma forma ainda não compreendeu a natureza *humana* do *carecimento*, está ainda prisioneiro e infetado por ela. Apreendeu seu conceito, mas ainda não sua essência.

3.º) O comunismo como superação *positiva* da *propriedade privada*, enquanto *auto-alienação do homem*, e por isso como *apropriação* efetiva da essência *humana* através do homem e para ele; por isso, como retorno do homem a si enquanto homem *social*, isto é, humano; retorno acabado, consciente e que veio a ser no interior de toda a riqueza do desenvolvimento até o presente. Este comunismo é, como acabado naturalismo = humanismo, como acabado humanismo = naturalismo; é a *verdadeira* solução do antagonismo entre o homem e a natureza, entre o homem e o homem, a resolução definitiva do conflito entre existência e essência, entre objetivação e auto-afirmação, entre liberdade e necessidade (*Notwendigkeit*), entre indivíduo e gênero. É o enigma resolvido da história e se conhece como esta solução.

/V/ O movimento inteiro da história é, por isso, tanto seu ato de geração *efetivo* — o ato de nascimento de seu modo de existência empírico — como, para sua consciência pensante, o movimento *compreendido* e *conhecido* de seu *vir-a-ser*, enquanto que aquele comunismo inacabado busca em algumas figuras históricas isoladas que se opõem à propriedade privada uma prova *histórica*, uma prova para si no que persiste, destacando, pois, momentos isolados do movimento (da história) (Cabet, Villegardelle, etc., montam-se nisso) para fixá-los como prova de sua legitimidade histórica; mas com isso apenas ele evidencia que a parte incomparavelmente maior desse movimento contradiz suas afirmações e que, ainda que tivesse existido alguma vez, por isso mesmo seu Ser *passado* contradiz a pretensão de ser essencial.

É fácil ver a necessidade de que todo o movimento revolucionário encontre sua base, tanto empírica como teórica, no movimento da *propriedade privada*, na Economia.

Esta propriedade privada *material*, imediatamente *sensível*, é a expressão material e sensível da vida *humana alienada*. Seu movimento — a produção e o consumo — é a manifestação *sensível* do movimento de toda a produção passada, isto é, da efetivação (*Verwirklichung*) ou efetividade (*Wirklichkeit*) do

homem. Religião, família, Estado, direito, moral, ciência, arte, etc., são apenas modos *particulares* da produção e estão submetidos à sua lei geral. A superação positiva da *propriedade privada* como apropriação da vida *humana* é por isso a superação positiva de toda alienação, isto é, o retorno do homem da religião, da família, do Estado, etc., ao seu modo de existência *humano*, isto é, *social*. A alienação religiosa, como tal, transcorre só no terreno da *consciência* da interioridade do homem, mas a alienação econômica é a da *vida efetiva* — sua superação abarca por isso ambos os lados. É evidente que o movimento se origina entre os diferentes povos, conforme a verdadeira vida *reconhecida* do povo transcorra mais na consciência ou no mundo exterior, conforme a vida seja mais ideal ou real. O comunismo começa juntamente com o ateísmo (*Owen*), o ateísmo inicialmente está ainda muito longe de ser *comunismo*, porque aquele ateísmo é ainda muito mais uma abstração. — A filantropia do ateísmo é, por isso, em primeiro lugar, somente uma filantropia *filosófica* abstrata, a do comunismo é imediatamente real e tende diretamente para a atuação.

Vimos como, sob a pressuposição da superação positiva da propriedade privada, o homem produz o homem, a si próprio e a outro homem; como o objeto, que é a atividade imediata de sua individualidade, é ao mesmo tempo seu próprio modo de existência para o outro homem, o modo de existência deste e o modo de existência deste para ele. Mas, igualmente, tanto o material do trabalho como o homem enquanto sujeito são, ao mesmo tempo, resultado e ponto de partida do movimento (e no fato de que têm de ser este *ponto de partida* reside justamente a *necessidade* histórica da propriedade privada). O caráter social é, pois, o caráter geral de todo o movimento; assim como é a própria sociedade que produz o *homem* enquanto *homem*, assim também ela é produzida por ele. A atividade e o gozo também são sociais, tanto em seu *modo de existência*, como em seu conteúdo; atividade *social* e gozo *social*. A essência *humana* da natureza não existe senão para o homem *social*, pois apenas assim existe para ele como *vínculo* com o *homem*, como modo de existência sua para o outro e modo de existência do outro para ele, como elemento vital da efetividade humana; só assim existe como *fundamento* de seu próprio modo de existência *humano*. Só então se converte para ele seu modo de existência *natural* em seu modo de existência *humano*, e a natureza torna-se para ele o homem. A sociedade é, pois, a plena unidade essencial do homem com a natureza, a verdadeira ressurreição da natureza, o naturalismo acabado do homem e o humanismo acabado da natureza.³

/VI/ A atividade social e o gozo social não existem de modo algum *unicamente* na forma de uma atividade imediatamente coletiva e de um gozo imediatamente coletivo, ainda que a atividade coletiva e o gozo coletivo, isto é, a atividade e o gozo que se exteriorizam e confirmam imediatamente na sociedade efetiva com outros homens, encontrar-se-ão onde quer que aquela expressão imediata da

³ Segue-se a seguinte nota de Marx, separada por um traço, sem qualquer outra indicação: "A prostituição é apenas uma expressão particular da prostituição geral do trabalhador, e, desde que a prostituição é uma relação que inclui não somente o prostituído, mas também o prostituinte — cuja infâmia é ainda maior —, recai também o capitalista, etc., nesta categoria".

sociabilidade esteja fundada na essência de seu conteúdo e seja adequada à sua natureza.

Mas mesmo quando eu atuo *cientificamente*, etc., uma atividade que raramente posso levar a cabo em comunidade imediata com outros, também sou *social*, porque atuo enquanto *homem*. Não só o material de minha atividade — como a própria língua, na qual o pensador é ativo — me é dado como produto social, como também meu *próprio* modo de existência é atividade social, porque o que eu faço de mim, o faço para a sociedade e com a consciência de mim enquanto um ser social.

Minha consciência *geral* é apenas a figura *teórica* daquilo cuja figura *viva* é a comunidade *real*, o ser social, enquanto hoje em dia a consciência *geral* é uma abstração da vida efetiva e como tal a enfrenta como inimiga. Por isso também a atividade de minha consciência geral — como tal — é minha existência *teórica* enquanto ser social.

Deve-se evitar antes de tudo fixar a “sociedade” como outra abstração frente ao indivíduo. O indivíduo é o *ser social*. A exteriorização da sua vida — ainda que não apareça na forma imediata de uma exteriorização de vida coletiva, cumprida em união e ao mesmo tempo com outros — é, pois, uma exteriorização e confirmação da *vida social*. A vida individual e a vida genérica do homem não são distintas, por mais que, necessariamente, o modo de existência da vida individual seja um modo mais *particular* ou mais *geral* da vida genérica, ou quanto mais a vida genérica seja uma vida individual mais particular ou *geral*.

Como *consciência genérica* o homem confirma sua *vida social* real e não faz mais que repetir no pensar seu modo de existência efetivo, assim como, inversamente, o ser genérico se confirma na consciência genérica e é para si, na sua generalidade, enquanto ser pensante.

O homem — por mais que seja um indivíduo *particular*, e justamente é sua particularidade que faz dele um indivíduo e um ser social *individual* efetivo — é, na mesma medida, a *totalidade*, a totalidade ideal, o modo de existência subjetivo da sociedade pensada e sentida para si, do mesmo modo que também na efetividade ele existe tanto como intuição e gozo efetivo do modo de existência social, quanto como uma totalidade de exteriorização de vida humana.

Pensar e ser são pois, na verdade, *diferentes*, mas, ao mesmo tempo, formam em conjunto uma *unidade*.

A *morte* aparece como uma dura vitória do gênero sobre o indivíduo e parece contradizer a unidade de ambos; mas o indivíduo determinado é apenas um *ser genérico determinado* e, enquanto tal, mortal.

4.º) Tal como a *propriedade privada* é apenas a expressão sensível do fato de que o homem se torna objetivo para si e, ao mesmo tempo, se converte bem mais em um objeto estranho e inumano, do fato de que a exteriorização de sua vida é a alienação da sua vida e sua efetivação sua desefetivação, uma *efetividade estranha*, a superação positiva da propriedade privada, isto é, a apropriação *sensível* pelo homem e para o homem da essência e da vida humanas, do homem objetivo, das *obras* humanas, não deve ser concebida só no sentido do gozo *ime-*

diato, exclusivo, no sentido da *posse*, do *ter*. O homem apropria-se do seu ser global de forma global, isto é, como homem total. Cada uma de suas relações *humanas* com o mundo — ver, ouvir, cheirar, saborear, sentir, pensar, observar, perceber, querer, atuar, amar —, em resumo, todos os órgãos de sua individualidade, como os órgãos que são imediatamente coletivos em sua forma, /VII/ são, em seu comportamento *objetivo*, em seu *comportamento para com o objeto*, a apropriação deste. A apropriação da efetividade *humana*, seu comportamento frente ao objeto, é a *manifestação da efetividade humana*; ⁴ *eficácia* humana e *sofrimento* humano, pois o sofrimento, humanamente entendido, é um gozo próprio do homem.

A propriedade privada tornou-nos tão estúpidos e unilaterais que um objeto só é *nosso* quando o temos, quando existe para nós como capital ou quando é imediatamente possuído, comido, bebido, vestido, habitado, em resumo, *utilizado* por nós. Se bem que a propriedade privada concebe, por sua vez, todas essas efetivações imediatas da posse apenas como *meios de subsistência*, e a vida, à qual elas servem de meios, é a *vida da propriedade privada*, o trabalho e a capitalização.

Em lugar de *todos* os sentidos físicos e espirituais apareceu assim a simples alienação de *todos* esses sentidos, o sentido do *ter*. O ser humano teve que ser reduzido a esta absoluta pobreza, para que pudesse dar à luz a sua riqueza interior partindo de si. (Sobre a categoria do *ter*, veja-se Hess, nos *Einundzwanzig Bogen*.)

A superação da propriedade privada é por isso a *emancipação* total de todos os sentidos e qualidades humanos; mas é precisamente esta emancipação, porque todos estes sentidos e qualidades se fizeram *humanos*, tanto objetiva como subjetivamente. O olho fez-se um olho *humano*, assim como seu *objeto* se tornou um objeto social, *humano*, vindo do homem para o homem. Os *sentidos* fizeram-se assim imediatamente *teóricos* em sua prática. Relacionam-se com a *coisa* por amor da coisa, mas a coisa mesma é uma relação *humana e objetiva* para si e para o homem ⁵ e inversamente. Carecimento e gozo perderam com isso sua natureza *egoísta* e a natureza perdeu sua mera *utilidade*, ao converter-se a utilidade em utilidade *humana*. Igualmente, os sentidos e o gozo dos outros homens converteram-se em minha *própria* apropriação. Além destes órgãos imediatos constituem-se assim órgãos *sociais*, na *forma* da sociedade; assim, por exemplo, a atividade imediatamente na sociedade com outros, etc., converte-se em um órgão de minha exteriorização de vida e um modo de apropriação da vida *humana*.

É evidente que o olho *humano* goza de modo distinto que o olho bruto, não humano, que o *ouvido* humano goza de maneira distinta que o bruto, etc.

Como vimos, o homem só não se perde em seu objeto quando este se configurar como objeto *humano* ou homem objetivado. E isso somente será possível

⁴ É, por isto, tão múltipla quanto múltiplas são as *destinações essenciais* e as *atividades* do homem.

⁵ Só posso relacionar-me na prática de um modo humano com a coisa, quando a coisa se relaciona humanamente com o homem.

quando se lhe configurar como objeto *social* e quando ele mesmo se configurar como ser social, assim como a sociedade se configurará nesse objeto como ser para ele. Assim, enquanto, de um lado, para o homem em sociedade a efetividade objetiva se configura em geral como a efetividade das forças essenciais humanas, como efetividade humana e por isso como efetividade de suas *próprias* forças essenciais, todos os *objetos* se lhe apresentarão como *objetivação* de si próprio, como objetos que confirmam e efetivam sua individualidade, como *seus* objetos, isto é, o objeto vem a ser *ele mesmo*. Como vem a ser seu, depende da *natureza do objeto* e da natureza da *força essencial* que a *ela* corresponde, pois precisamente a *determinidade (Bestimmtheit)* dessa relação constitui o modo particular e *efetivo* da afirmação. O objeto se apresenta ao *olho* de maneira diferente do que ao *ouvido*, e o objeto do olho é diferente do objeto do *ouvido*. A peculiaridade de cada força essencial é justamente seu *ser peculiar*, logo também o modo peculiar de sua objetivação, de seu *ser objetivo-efetivo*, de seu *ser vivo*. Por isso o homem se afirma no mundo objetivo não apenas no pensar, /VIII/ mas também com *todos* os sentidos.

Por outro lado, e subjetivamente considerado: é primeiramente a música que desperta o sentido musical do homem; para o ouvido não musical a mais bela música *não* tem sentido algum, não é objeto, porque meu objeto só pode ser a confirmação de uma de minhas forças essenciais, isto é, só é para mim na medida em que minha força essencial é para si, como capacidade subjetiva, porque o sentido do objeto para mim (somente tem um sentido a ele correspondente) chega justamente até onde chega *meu* sentido; por isso também os *sentidos* do homem social são *distintos* dos do não social. É somente graças à riqueza objetivamente desenvolvida da essência humana que a riqueza da sensibilidade *humana* subjetiva é em parte cultivada, e é em parte criada, que o ouvido torna-se musical, que o olho percebe a beleza da forma, em resumo, que os *sentidos* tornam-se capazes de gozo humano, tornam-se sentidos que se confirmam como forças essenciais *humanas*. Pois não só os cinco sentidos, como também os chamados sentidos espirituais, os sentidos práticos (vontade, amor, etc.), em uma palavra, o sentido *humano*, a humanidade dos sentidos, constituem-se unicamente mediante o modo de existência de *seu* objeto, mediante a natureza *humanizada*. A *formação* dos cinco sentidos é um trabalho de toda a história universal até nossos dias. O *sentido* que é prisioneiro da grosseira necessidade prática tem apenas um sentido *limitado*. Para o homem que morre de fome não existe a forma humana da comida, mas apenas seu modo de existência abstrato de comida; esta bem poderia apresentar-se na sua forma mais grosseira, e seria impossível dizer então em que se distingue esta atividade para alimentar-se da atividade *animal* para alimentar-se. O homem necessitado, carregado de preocupações, não tem *senso* para o mais belo espetáculo. O comerciante de minerais não vê senão seu valor comercial, e não sua beleza ou a natureza peculiar do mineral; não tem *senso mineralógico*. A objetivação da essência humana, tanto no aspecto teórico como no aspecto prático, é, pois, necessária, tanto para tornar *humano* o *sentido* do homem, como para criar o *sentido humano* correspondente à riqueza plena da essência humana e natural.

Assim como a sociedade em vir-a-ser (*werdende*) já se encontra através do movimento da *propriedade privada*, de sua riqueza e sua miséria — ou de sua riqueza e sua miséria espiritual e material —, todo o material para esta *formação, do mesmo modo* a sociedade *que veio a ser (gewordene)* produz, como sua efetividade permanente, o homem nesta plena riqueza de seu ser, o homem *rico* e profundamente dotado de *todos os seus sentidos*. — Vê-se pois, como somente no estado social, subjetivismo e objetivismo, espiritualismo e materialismo, atividade e passividade deixam de ser contrários e perdem com isso seu modo de existência como tais contrários; vê-se como a solução das mesmas oposições *teóricas* só é possível de modo *prático*, só é possível mediante a energia prática do homem e que, por isso, esta solução não é, de modo algum, tarefa exclusiva do conhecimento, mas uma tarefa *efetiva* da vida que a *Filosofia* não pode resolver, precisamente porque a tomava *unicamente* como tarefa teórica.

Vê-se como a história da *indústria* e o modo de existência tornado *objetivo* da indústria são o livro *aberto* das *forças humanas essenciais*, a *psicologia* humana sensorialmente presente, que não havia sido concebida até agora em sua conexão com a *essência* do homem, mas apenas em uma relação externa de utilidade, porque — movendo-se no interior da alienação — só se podia conceber como efetividade das forças humanas essenciais e como *ação humana genérica* a existência geral do homem, a religião ou a história em sua essência geral e abstrata, como política, arte, literatura, etc.

/IX/ Na *indústria material costumeira* (que pode ser concebida como parte daquele movimento geral, do mesmo modo que se pode conceber este como uma parte *particular* da indústria, pois até agora toda atividade humana era trabalho, isto é, indústria, atividade alienada de si mesma) temos perante nós, sob a forma de *objetos sensíveis, estranhos e úteis*, sob a forma da alienação, as *forças essenciais objetivadas* do homem. Uma *psicologia* para a qual permanece fechado este livro, isto é, justamente a parte mais sensorialmente atual e acessível da história, não pode tornar-se uma ciência efetiva, provida de conteúdo e *real*. O que se pode pensar de uma ciência que *orgulhosamente* faz abstração desta grande parte do trabalho humano e que não se sente incompleta, enquanto a tão propagada riqueza do atuar humano não lhe diz outra coisa que não seja o que se pode, talvez, dizer em uma só palavra: *carecimento, vulgar carecimento?*

As *ciências naturais* desenvolveram uma enorme atividade e se apropriaram de um material que aumenta sem cessar. A filosofia, no entanto, permaneceu tão estranha para elas, como elas para a filosofia. A momentânea união foi apenas uma *fantástica ilusão*. Existia a vontade, mas faltava a capacidade. A própria historiografia só de passagem se ocupa das ciências naturais enquanto momento de ilustração, de utilidade, de grandes descobrimentos particulares. Mas quanto mais *praticamente* a ciência natural, através da indústria, se introduziu na vida humana, transformou-a e preparou a emancipação humana, tanto mais teve que completar diretamente a desumanização. A *indústria* é a relação histórica *efetiva* da natureza, e por isso da ciência natural, com o homem; por isso, ao concebê-la como desvelamento *esotérico* das *forças humanas essenciais*, compreende-se tam-

bém a essência *humana* da natureza ou a essência *natural* do homem; com isto perde a ciência natural sua orientação abstrata, material, ou melhor, idealista, e se torna a base da ciência *humana*, do mesmo modo que já se tornou — ainda que de forma alienada — a base da vida humana efetiva, e dar uma base à vida e outra à *ciência* é, pois, de antemão, uma mentira. A natureza que vem a ser na história humana (no ato de nascimento da sociedade humana) é a natureza *efetiva* do homem; por isso a natureza é, tal como ela se tornou através da indústria, ainda que numa figura *alienada*, a verdadeira natureza *antropológica*. — A *sensibilidade* (veja-se Feuerbach) deve ser a base de toda ciência. Só quando a ciência parte dela na dupla figura de consciência *sensível* e de carecimento *sensível* — portanto, só quando ela parte da natureza — é ciência *efetiva*. A história toda é a história da preparação e do desenvolvimento, para que o “homem” se torne objeto da consciência *sensível* e para que o carecimento do “homem enquanto homem” torne-se carecimento. A própria história é uma parte *efetiva* da *história natural*, do vir-a-ser da natureza no homem. As ciências naturais subsumirão mais tarde a ciência do homem, assim como a ciência do homem subsumirá as ciências naturais. Haverá então uma *única* ciência.

/X/ O homem é o objeto imediato da ciência natural; pois a *natureza sensível* imediata para o homem é imediatamente a sensibilidade humana (uma expressão idêntica), como o *outro* homem sensivelmente existente para ele; pois sua própria sensibilidade só através do *outro* existe para ele como sensibilidade humana. Mas a *natureza* é o objeto imediato da *ciência do homem*. O primeiro objeto do homem — o homem — é natureza, sensibilidade; e as forças essenciais, particulares, sensíveis e humanas, como encontram apenas nos objetos *naturais* sua efetivação, só podem encontrar na ciência da natureza seu próprio conhecimento. O elemento do próprio pensar, o elemento da exteriorização de vida do pensamento — a *linguagem* —, é natureza sensível. A realidade *social* da natureza e a ciência natural *humana* ou *ciência natural do homem* são expressões idênticas.

Vê-se como no lugar da *riqueza* e da *miséria* da economia política, surge o homem *rico* e o rico *carecimento* humano. O homem *rico* é, ao mesmo tempo, o homem *carente* de uma totalidade de exteriorização de vida humana, o homem no qual sua própria efetivação existe como necessidade (*Notwendigkeit*) interna, como carência (*Not*). Não só a *riqueza* como também a *pobreza* do homem, adquirem igualmente — do ponto de vista do socialismo — um significado *humano* e, por isso, *social*. A pobreza é o laço passivo, que faz com que o homem sinta como carecimento a maior riqueza, o *outro* homem. A dominação em mim do ser objetivo, a explosão sensível de minha atividade essencial, é a *paixão* que, com isso, se converte aqui na *atividade* de meu ser.

5.º) Um *ser* só se considera autônomo, quando é senhor de si mesmo, e só é senhor de si, quando deve a si mesmo seu modo de *existência*. Um homem que vive graças a outro, se considera a si mesmo um ser dependente. Vivo, no entanto, totalmente por graça de outro, quando lhe devo não só a manutenção de minha vida, como também o fato de que ele além disso *criou* minha vida, é a *fonte* de minha vida; e minha vida tem necessariamente o fundamento fora de si mesma,

quando não é minha própria criação. A *criação* é, por isso, uma representação muito difícil de eliminar da consciência do povo. O ser-por-si-mesmo da natureza e do homem é *incompreensível*, porque contradiz todos os fatos *tangíveis* da vida prática.

A criação da *terra* recebeu um potente golpe por parte da geognosia, isto é, da ciência que explica a formação da terra, seu desenvolvimento, como um processo, como autogênese. A *generatio aequivoca* é a única refutação prática da teoria da criação.

Ora, é realmente fácil dizer ao indivíduo singular o que Aristóteles já disse: tu foste engendrado por teu pai e tua mãe, isto é, o coito de dois seres humanos, um ato genérico dos homens, produziu em ti o homem. Vês, pois, que inclusive fisicamente o homem deve ao homem sua existência. Por isto não deves fixar-te apenas em *um* aspecto, o progresso *infinito*, é perguntar sucessivamente — quem engendrou meu pai, quem engendrou seu avô, etc. Deves fixar-te também no *movimento circular*, sensivelmente visível naquele progresso, no qual o homem se repete a si mesmo na procriação, e portanto, o *homem* permanece sempre sujeito. Tu responderás, porém: admito este movimento circular, mas admita o progresso que me leva cada vez mais longe, até que eu pergunte: quem engendrou o primeiro homem e a natureza em geral? Só posso responder-te: tua própria pergunta é um produto da abstração. Pergunta-te como chegaste a essa pergunta; pergunta-te se tua pergunta não provém de um ponto de vista a que não posso responder, porque é um ponto de vista absurdo. Pergunta-te se esse progresso existe como tal para um pensamento racional. Quando perguntas pela criação do homem e da natureza, fazes abstração do homem e da natureza. Tu os supões como *não existentes*, e queres que eu os prove a ti como *existentes*. Digo-te apenas: abandona tua abstração e assim abandonarás também tua pergunta, ou, se queres aferrar-te à tua abstração, sê conseqüente, e, se ainda que pensando o homem e a natureza como *não existentes*, pensas, /XI/ pensa-te a ti mesmo como não existente, pois tu também és natureza e homem. Não penses, não me perguntes, pois, enquanto pensas e perguntas, perde todo o sentido tua *abstração* do ser da natureza e do homem. Ou és tão egoísta, que colocas tudo como nada e queres ser somente tu?

Podes replicar-me: não quero postular o nada da natureza, etc.; pergunto-te pelo seu *ato de nascimento*, como pergunto ao anatomista pela formação dos ossos, etc.

No entanto, como para o homem socialista *toda a assim chamada história universal* nada mais é do que a produção do homem pelo trabalho humano, o vir-a-ser da natureza para o homem tem assim a prova evidente, irrefutável, de seu *nascimento* de si mesmo, de seu *processo de origem*. Ao ter-se feito evidente de uma maneira prática e sensível a *essencialidade* do homem na natureza; ao ter-se evidenciado, prática e sensivelmente, o homem para o homem como de existência da natureza e a natureza para o homem como o modo de existência do homem, tornou-se praticamente impossível perguntar por um ser *estranho*, por um ser situado acima da natureza e do homem — uma pergunta que encerra o reconhecimento da não-essencialidade da natureza e do homem. O ateísmo

enquanto negação desta não-essencialidade carece já totalmente de sentido, pois o ateísmo é uma *negação de Deus* e afirma, mediante esta negação, a *existência do homem*; mas o socialismo, enquanto socialismo, já não necessita de tal mediação; ele parte da *consciência sensível, teórica e prática*, do homem e da natureza como *essência*. É *autoconsciência positiva*, humana, que dispensa a mediação da superação da religião, do mesmo modo que a *vida efetiva* é a efetividade positiva do homem, que dispensa a mediação pela superação da propriedade privada, o comunismo. O comunismo é a posição como negação da negação e, pois, o momento da emancipação e recuperação humanas, momento *efetivo* e necessário para o movimento histórico seguinte. O *comunismo* é a configuração necessária e o princípio energético do futuro próximo, mas o comunismo não é como tal, o objetivo do desenvolvimento humano, a configuração da sociedade humana.

[Necessidade, produção e divisão do trabalho]

/XIV/ 7.º) Vimos que significação tem, do ponto de vista do socialismo, a *riqueza* das necessidades humanas e, por isso, que significação têm tanto um *novo modo de produção* como um novo *objeto* da mesma. Nova afirmação da força essencial *humana* e novo enriquecimento da essência *humana*. No interior da propriedade privada, o significado inverso. Cada indivíduo especula sobre o modo de criar no outro uma *nova* necessidade para obrigá-lo a um novo sacrifício, para levá-lo a uma dependência, para desviá-lo para uma nova forma de *gozo* e com isso, da ruína econômica. Cada qual trata de criar uma força essencial *estranha* sobre o outro, para encontrar assim satisfação para seu próprio carecimento egoísta. Com a massa de objetos cresce, pois, o reino dos seres alheios aos quais o homem está submetido e cada novo produto é uma nova *potência* do engano recíproco e da pilhagem recíproca. O homem torna-se cada vez mais pobre enquanto homem, precisa cada vez mais do *dinheiro* para apossar-se do ser inimigo, e o poder do seu *dinheiro* diminui em relação inversa à massa da produção; isto é, seu carecimento (*Bedürftigkeit*) cresce quando o *poder* do dinheiro aumenta. — A necessidade (*Bedürfnis*) do dinheiro é assim a verdadeira necessidade produzida pela economia política e a única necessidade que ela produz. — A *quantidade* de dinheiro torna-se cada vez mais sua única propriedade dotada de *poder*. Assim como ele reduz todo ser à sua abstração, assim se reduz em seu próprio movimento, a ser *quantitativo*. A ausência de medida e a desmedida passam a ser sua verdadeira medida. — Inclusive subjetivamente isto se mostra, em parte, no fato de que o aumento da produção e das necessidades se converte no escravo *engenhoso* e sempre *calculador* de apetites desumanos, refinados, antinaturais e *imaginários* — a propriedade privada não sabe fazer da necessidade bruta necessidade *humana*; seu *idealismo* é a *fantasia*, a *arbitrariedade*, o *capricho*; nenhum eunuco adula mais baixamente seu déspota ou procura com os meios mais infames estimular sua capacidade embotada de gozo, a fim de obter

um favor, do que o eunuco industrial, o produto, para granjear para si mais moedas de prata e para fazer sair ovos de ouro do bolso de seus próximos, cristãmente amados — (cada produto é uma isca com a qual se quer atrair o ser dos outros, seu dinheiro; toda necessidade real ou possível é uma fraqueza que arrastará as moscas ao melado — exploração universal da essência coletiva do homem; assim como toda imperfeição do homem é um laço com os céus, um laço pelo qual seu coração é acessível ao sacerdote; toda carência oferece uma ocasião para aparecer do modo mais amável diante do próximo e dizer-lhe: querido amigo, dou-te o que necessitas, mas já conheces a *conditio sine qua non*, já sabes com que tinta tens que assinar o compromisso que te liga a mim; engano-te enquanto te proporciono gozo). — O produtor submete-se aos mais abjetos caprichos do seu próximo, desempenha o papel de proxeneta entre ele e suas necessidades, desperta-lhe apetites mórbidos e espreita todas as suas fraquezas, para exigir dele, depois, a propina por estes bons serviços. Esta alienação manifesta-se, em parte, enquanto produz o refinamento das necessidades (*Bedürfnis*) e de seus meios, por um lado, e bestial selvageria, completa, brutal e abstrata simplicidade dos carecimentos (*Bedürfnis*) de outro; ou mais ainda: ela apenas engendra de novo a si mesma com um sentido oposto. Mesmo a necessidade de ar livre deixa de ser no operário um carecimento; o homem retorna à caverna, envenenada agora pela pestilência mefítica da civilização, e ele a habita apenas *precariedade*, como um poder estranho, que pode escapar dele a cada dia, e da qual pode a cada dia ser expulso, se não pagar. /XV/ Tem que pagar por esta casa dos mortos. A morada da *luz* que Prometeu designa, em Ésquilo, como um dos maiores presentes que lhe permitiu converter o selvagem em homem, deixa de existir para o operário. A luz, o ar, etc., a mais simples limpeza *animal*, deixa de ser uma necessidade para o homem. O *lixo*, esta corrupção e podridão do homem, a *cloaca* (em sentido literal) da civilização, torna-se para ele um *elemento de vida*. O abandono totalmente *antinatural*, a natureza podre, convertem-se em seu *elemento de vida*. Nenhum de seus sentidos existe mais, nem em seu modo humano, nem de modo *desumano* e nem sequer de modo animal. Os *modos* (e *instrumentos*) do trabalho humano mais grosseiros retornam, como o *moinho a tração* dos escravos romanos, convertidos em modo de produção e de existência de muitos operários ingleses. Não só o homem não tem nenhum carecimento (*Bedürfnis*) humano, como inclusive os carecimentos *animais* acabam. O irlandês não conhece outra necessidade (*Bedürfnis*) senão a de *comer*, e, mais precisamente, a de comer *batatas*, e para sermos mais exatos, a de comer *batatas estragadas*, a pior espécie de batata. Mas Inglaterra e França já têm em cada cidade industrial uma *pequena* Irlanda. O selvagem, o animal, tem necessidade de caça, de movimento, etc., de companhia. A simplificação da máquina, do trabalho, é utilizada para converter em operário o homem que ainda está se formando, o homem ainda não formado — a *criança* —, assim como o operário tornou-se uma criança totalmente abandonada. A máquina acomoda-se à *fraqueza* do homem, para converter o homem *fraco* em máquina.

forma *natural* — da *oposição* que, segundo a lógica, é, por um lado, o *positivo* que descansa sobre si mesmo, e, por outro, o *negativo* que descansa sobre si mesmo. A terra é a forma *natural* do *fundamento* lógico, como unidade negativa da *oposição*, etc.

A *natureza enquanto natureza*, isto é, na medida em que ainda se diferencia sensorialmente daquele sentido secreto oculto nela, a natureza separada, diferenciada destas abstrações, não é *nada*, um *nada que se comprova como nada*, é *privada de sentido* ou tem apenas o sentido de uma exterioridade que deve ser superada.

“Do ponto de vista *teleológico* finito encontra-se a justa pressuposição de que a natureza não contém em si mesma o fim Absoluto. Pág. 225 [§ 245].

Seu objetivo é a confirmação da abstração.

A natureza resultou como a *idéia* na *forma* do ser *outro*. Posto que a *idéia* é, nessa forma, o negativo de si mesma, ou, é *exterior a si*, a natureza não é exterior apenas relativamente a esta *idéia*, mas sim a *exterioridade* constitui a *destinação* na qual ela é enquanto natureza.” Pág. 227 [§ 247].

Não se deve entender aqui a exterioridade como sensibilidade que se *exterioriza*, aberta à luz e ao homem sensível. Esta exterioridade deve ser tomada aqui no sentido da alienação, de uma falta, de uma imperfeição que não deve ser. Pois o verdadeiro é ainda a *idéia*. A natureza é unicamente a *forma* de seu *ser-outro*. E, como o pensar abstrato é a *essência*, o que lhe é exterior é, de acordo com sua essência, apenas um *exterior*. O pensador abstrato reconhece, ao mesmo tempo, que a *sensibilidade* é a essência da natureza, a *exterioridade* em oposição ao pensamento que se tece *em si mesmo*. Mas simultaneamente expressa esta oposição de tal forma que esta *exterioridade da natureza* é sua *oposição* ao pensar, sua *falta*; que a natureza, na medida em que se diferencia da abstração, é um ser falho, /XXXIV/ um ser que é falho não apenas para mim, ante meus olhos, um ser que é falho em si mesmo, tem fora de si algo que lhe falta. Isto é, sua essência é algo diferente dele mesmo. Para o pensador abstrato a natureza, portanto, tem que superar-se a si mesma, pois já foi posta por ele como um ser potencialmente superado.

“O Espírito tem *para nós*, como *pressuposto*, a *natureza*, da qual é a verdade e, com isso, o primeiro Absoluto. Nesta verdade, *desapareceu* a natureza e o Espírito revelou-se como a *idéia* chegada ao ser-para-si, da qual o *conceito* é tanto *objeto* como *sujeito*. Esta identidade é *absoluta negatividade*, porque na natureza tem o conceito sua plena objetividade exterior, mas esta sua alienação foi superada e o conceito fez-se nela idêntico consigo mesmo. Assim, ele é esta identidade somente como retorno a partir da natureza.” Pág. 392 [§ 381].

“A *manifestação*, que como *idéia abstrata* é passagem imediata, *vir-a-ser da natureza*, é, como manifestação do Espírito, que é livre, o *pôr* da natureza como seu mundo; um *pôr*, que como reflexão é, ao mesmo tempo, um *pressupor* do mundo como natureza autônoma. A manifestação no conceito é a criação da natureza como ser deste, no qual ele se dá a *afirmação* e *verdade* de sua liberdade.” “O *Absoluto* é o *Espírito*; esta é a suprema definição do Absoluto.” Pág. 393, [§384]. /XXXIV/

(TESES CONTRA FEUERBACH)*

O EGOÍSTADIVINO EM OPOSIÇÃO AO HOMEM EGOÍSTA O ENGANO NO QUE RESPEITA À REVOLUÇÃO SOBRE O ESTADO ANTIGO O "CONCEITO" E A "SUBSTÂNCIA" A REVOLUÇÃO: HISTÓRIA DO NASCIMENTO DO ESTADO MODERNO

Tradução de José Arthur Giannotti

* Estas teses foram escritas na primavera de 1845 e publicadas, muito mais tarde, por Engels, com algumas modificações. Seguimos a versão original, como foi estabelecida na edição MEGA — *Marx-Engels Gesamtausgabe*, parte I, vol. III, págs. 533-535. (N. do T.)

1. Ad Feuerbach

1

A falha capital de todo materialismo até agora (inclusive o de Feuerbach) é captar o objeto, a efetividade, a sensibilidade apenas sob a forma de *objeto ou de intuição*, e não como *atividade humana sensível, praxias*; só de um ponto de vista subjetivo. Daí, em oposição ao materialismo, o lado *ativo* ser desenvolvido, de um modo abstrato, pelo idealismo, que naturalmente não conhece a atividade efetiva e sensível como tal. Feuerbach quer objetos sensíveis — efetivamente diferenciados dos objetos de pensamento, mas não capta a própria atividade humana como atividade *objetiva*. Por isso considera, na *Essência do Cristianismo*, apenas como autenticamente humano o comportamento teórico, enquanto a *praxis* só é captada e fixada em sua forma fenomênica, judia e suja. Não compreende por isso o significado da atividade “revolucionária”, “prático-crítica”. L.F.P.

2

A questão se cabe ao pensamento humano uma verdade objetiva não é teórica mas *prática*. É na *praxis* que o homem deve demonstrar a verdade, a saber, a efetividade e o poder, a ceterioridade de seu pensamento. A disputa sobre a efetividade ou não-efetividade do pensamento-isolado da *praxis* — é uma questão puramente *escolástica*.

3

A doutrina materialista sobre a mudança das contingências e da educação se esquece de que tais contingências são mudadas pelos homens e que o próprio educador deve ser educado. Deve por isso separar a sociedade em duas partes — uma das quais é colocada acima da outra.

A coincidência da alteração das contingências com a atividade humana e a mudança de si próprio só pode ser captada e entendida racionalmente como *praxis revolucionária*.

4

Feuerbach parte do fato da auto-alienação religiosa, da duplicação do

mundo em religioso e terreno. Seu trabalho consiste em resolver o mundo religioso em seu fundamento terreno. Mas que este fundamento se desloque de si mesmo e se fixe nas nuvens como um reino autônomo, isto só se ilumina a partir do autodilaceramento e da autocontradição do próprio fundamento terreno. Este deve ser pois entendido em si mesmo, em sua contradição, como praticamente revolucionado. Porquanto, depois de, por exemplo, descobrir na família terrestre o segredo da família sagrada, cabe aniquilar a primeira teórica e praticamente.

5

Feuerbach, descontente com o *pensamento abstrato*, recorre à *intuição*; mas não capta a sensibilidade como atividade prática, humana e sensível.

6

Feuerbach resolve o mundo religioso na essência *humana*. Mas a essência humana não é abstrato residindo no indivíduo único. Em sua efetividade é o conjunto das relações sociais.

Feuerbach, que não entra na crítica dessa essência efetiva, é por isso forçado:

1) A abstrair o curso histórico e fixar o ânimo religioso como para-si, supondo um indivíduo humano, abstrato e *isolado*.

2) Por isso a essência só pode ser captada como "gênero", generalidade interna, muda, que liga muitos indivíduos de *modo natural*.

7

Feuerbach não vê, pois, que o próprio "ânimo religioso" é um produto social e que o indivíduo abstrato, analisado por ele, pertence a uma forma social determinada.

8

Toda vida social é essencialmente *prática*. Todos os mistérios, que induzem às doutrinas do misticismo, encontram sua solução racional na *praxis* humana e no compreender dessa *praxis*.

9

O extremo a que chega o materialismo intuitivo, a saber, o materialismo que não compreende a sensibilidade como uma atividade prática, é a intuição dos indivíduos únicos e a sociedade civil.

10

O ponto de vista do materialismo antigo é a sociedade civil, o do materialismo moderno, a sociedade humana ou a humanidade social.

11

Os filósofos se limitaram a *interpretar* o mundo diferentemente, cabe *transformá-lo*.