

RIQUEZA DAS NECESSIDADES COMO PRESSUPOSTO DA CRÍTICA
NOS *MANUSCRITOS ECONÔMICO-FILOSÓFICOS*

WEALTH OF NEEDS AS AN ASSUMPTION OF CRITICISM IN
ECONOMIC AND PHILOSOPHICAL MANUSCRIPTS

Paulo Denisar Fraga¹

Recebido: 08/2019

Aprovado: 11/2019

Resumo: Após romper com o idealismo ativo e com a concepção positiva do Estado de Hegel, Marx iniciou uma investigação crítica sobre o terreno da sociedade civil. Os *Manuscritos econômico-filosóficos* registram sua primeira crítica da economia política e a busca por uma nova teoria do ser social, onde tem lugar a famosa teoria sobre trabalho estranhado. Este artigo enfatiza a presença orientadora do problema das necessidades humanas nessa teoria e argumenta que a perspectiva das necessidades ricas constitui, como uma referência dialético-negativa, o pressuposto lógico da crítica nos *Manuscritos*. As necessidades possuem para Marx uma natureza histórico-infinita e material-subjetiva, apresentando uma especial configuração ontológica para uma crítica materialista de caráter imanente. Essa concepção deixa para trás o conceito econômico de riqueza e lida com uma imanência aberta para a frente, para novas necessidades. A radicalidade dessa teoria pode ser produtiva para a elaboração da crítica social movida pela diversidade do tempo presente.

Palavras-chave: Necessidades humanas; estranhamento; riqueza humana; crítica imanente; comunismo.

Abstract: After breaking with the active idealism and positive conception of Hegel's State, Marx began a critical inquiry into the terrain of civil society. The *Economic and philosophical manuscripts* record his first critique of political economy and the search for a new theory of social being, where the famous theory of stranged labour takes place. This paper emphasizes the guiding presence of the problem of human needs in this theory and argues that the perspective of rich needs constitutes, as a dialectical-negative reference, the logical assumption of criticism in the *Manuscripts*. Needs have for Marx an historical-infinite and material-subjective nature, presenting a special ontological configuration for an immanent materialist critique. This conception leaves behind the economic concept of wealth and deals with an open immanence forward, to new needs. The radicality of this theory can be productive for the elaboration of social criticism driven by the diversity of the present time.

Keywords: Human needs; strangement; human wealth; immanent criticism; communism.

¹ Professor de Filosofia da Universidade Federal de Alfenas. Doutorando em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas, com estágio sanduíche realizado na Humboldt-Universität zu Berlin (Alemanha), com bolsas do CNPq e do DAAD. E-mail: paulodenisar@hotmail.com. Agradecimentos à leitura e observações atentas de Rosalvo Schütz.

Introdução

Os assim chamados “*Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*”, conjunto de escritos que Marx não preparou para publicar, descobertos e editados cerca de meio século após sua morte, são, também, afora outros domínios que os tornaram célebres, o texto mais representativo em que Marx desenvolveu uma teorização sobre as *necessidades humanas*.

Marx apreende dos economistas, via Hegel, as necessidades enquanto noção teoricamente importante. A esse respeito, sintetizou Naville (1967, p. 11):

Abordando a *Fenomenologia do espírito*, a *Filosofia do direito*, e mesmo a *Ciência da lógica*, Marx não descobria, pois, apenas Hegel, mas já, através dele, uma parte da economia clássica que aí se acha assimilada e filosoficamente traduzida, de sorte que Marx não teria tão bem procedido à sua crítica sistemática da sociedade civil e do Estado segundo Hegel se nele já não tivesse encontrado certos elementos que permaneciam vivos, como a teoria das necessidades, a da apropriação ou a análise da divisão do trabalho.

Porém, é pela virada de Feuerbach que a economia política, com um primeiro impacto sobre Engels,² logra alcançar, para Marx, em termos materialistas, o estatuto de anatomia da sociedade civil-burguesa. Pois, embora seja Hegel que, no interior deste conceito, trata de economia, é a crítica feuerbachiana que permite retirar o assunto do “invólucro místico”, especulativo. Neste sentido ‘copernicano’, vendo-o como o único que tem uma relação crítica séria com a dialética de Hegel, que a explica assentando “o ponto de partida do positivo, da certeza sensível” (Marx, 2017, p. 257), é que Marx pode ver em Feuerbach a figura do efetivo fundador da crítica positiva, naturalista e humanista, da economia política (Ibid., p. 114, 115).³

Ao tomar as necessidades nas fontes dos economistas, que lhe atribuem um expresso corte materialista, mas que, diferentemente de Feuerbach, não ignoram a mediação do trabalho, de certo modo Marx refez as vezes de Hegel, permanecendo numa relação de fundo com ele e Feuerbach, mas em novo solo analítico.⁴ A partir disso, o interesse de destrinchar a trama real

² No início de 1844, Engels escreve antes de Marx sobre economia política (ver Engels, 1979). Nos *Manuscritos*, Marx (2017, p. 114) menciona o artigo de Engels – ao lado de textos de Weitling e Hess – e ainda anos mais tarde, em 1859, se refere a ele como “genial esboço de uma crítica das categorias econômicas” (Marx, 1982c, p. 26).

³ O artigo de Engels sobre a economia política menciona explicitamente o elemento da “inversão” dizendo que, na economia, “tudo é colocado de cabeça para baixo”, aconselhando “comparar Feuerbach sobre esse ponto” (Engels, 1979, p. 12).

⁴ A respeito, Bottigelli (1972, p. XLIX) sintetizou: “De Hegel, Marx retoma a ideia do devir histórico do homem. De Feuerbach, retoma o materialismo, o homem concreto e a fórmula humanismo = naturalismo. Mas sua própria concepção é completamente outra coisa que não a síntese desses elementos. Ele os ultrapassa de uma maneira original, mesmo quando parece falar a linguagem daqueles cujo pensamento o inspira”. Talvez seja correto aduzir que, em Marx, Feuerbach representa ser mais forte do que Hegel até a chegada aos *Manuscritos*, enquanto Marx

da sociedade civil-burguesa levará Marx ao seu primeiro confronto com as categorias da então nova ciência da economia política. Ciência esta do enriquecimento, como a chamou Engels, mas, ao mesmo tempo, ciência do ascetismo moral-econômico, do poupar que, como Marx dirá, considera qualquer necessidade mais elaborada do trabalhador como um luxo desnecessário, concebendo-o apenas como animal ou máquina de trabalho, a quem é negada toda a exteriorização e apropriação de vida universal.

A condição das necessidades como integrantes indissociáveis do complexo categorial que tece a sociabilidade humana, frente ao seu dilaceramento, ou, em linguagem hegel-marxiana, miséria da particularidade sob o jugo desumanizador do capital, desperta não apenas o interesse de Marx por sua emancipação, como as soergue ao surpreendente estatuto de elemento orientador da crítica nos *Manuscritos de Paris*.

Quando o caráter geral dessa crítica expressa a sua especificidade qualificativa determinante, qual seja, a oposição entre a condição real das necessidades rudes ou toscas *versus* a potencialidade negada das necessidades ricas, cujo alvo central é a própria economia política – seja como teoria ou como realidade social⁵ –, percebe-se, não obstante toda a sua carga materialista, o quanto essa crítica reelabora um importante elemento do legado teórico-social hegeliano, que conjuga a multiplicação infinita ao refinamento das necessidades (Hegel, 2003, § 191, p. 23). Isto representou um corte na tradição filosófica, que historicamente se manteve aquém do trato crítico-positivo sobre a ampliação das necessidades. A frequente consideração das necessidades como apenas físicas ou naturais nas Ciências Humanas é um atestado claro dessa situação deficitária.

Este texto procura primeiramente demonstrar como a diagnose do estranhamento das necessidades atravessa e informa criticamente toda uma constelação dinâmica de temas universalmente reconhecidos nos *Manuscritos*, como as críticas à economia política, ao trabalho estranhado, à propriedade privada e ao comunismo anterior. Nesse movimento, o tema da riqueza humana, como se verá na apresentação, permanece inicialmente latente como um

assimila o movimento da inversão sujeito-predicado. Mas daí em diante essa presença feuerbachiana, enquanto um abre-alas materialista, começa a facear seus limites para Marx, pois ao tempo que a categoria trabalho passa a ter um lugar central nos *Manuscritos*, Feuerbach desconhece o papel da atividade humana sensível na história. Como resume Ranieri (2001, p. 19): “Para Feuerbach, o homem é sempre ‘objeto sensível’, mas jamais ‘atividade sensível’”. Não obstante, a aversão a realidades que produzem fetiches é uma herança de Feuerbach que permanece para Marx.

⁵ Lembrando que por crítica da economia *nacional* – ou economia *política* – Marx, a depender do contexto, referia-se tanto à realidade social-econômica quanto às suas teorias. Nos *Manuscritos*, usou o termo *Nationalökonomie* (economia nacional), que era corrente entre os autores alemães, equivalente ao de *political economy* entre os ingleses e *économie politique* entre os franceses. Como é sabido, posteriormente Marx também adotará, no alemão, a expressão *politische Ökonomie* (economia política).

negativo pressuposto que anima e leva adiante a crítica. E se manifesta mais claramente na crítica das formas do comunismo anterior. Porque esse é o lugar societário positivo no qual Marx considera que ele deva se desenvolver.

Além disso, a exposição visa progressivamente indicar que a natureza passivo-ativa das necessidades e o pressuposto de sua riqueza qualificam a crítica dos *Manuscritos* por um raro nível de conexão entre materialismo e subjetividade. E que isso torna as necessidades um objeto de especial configuração ontológica para uma crítica imanente de caráter materialista que implica, em contraparte, a inovação de deixar para trás o conceito econômico de riqueza.

Necessidades e primeira crítica da economia política

Nos *Manuscritos*, a questão das necessidades aparece já nas notas comentadas dos economistas feitas por Marx em 1844 – em particular, sobre os escritos de Wilhelm Schulz, Eugène Buret, Constantin Pecqueur e Adam Smith –, figurando nas três primeiras seções do primeiro manuscrito: “Salário”, “Ganho de capital” e “Renda da terra”.

Logo nas primeiras páginas da seção sobre o “Salário”, enquanto cita Schulz, o qual observa que um povo não pode permanecer escravo de suas necessidades físicas, pois precisa de tempo para criar e fruir espiritualmente (Schulz apud Marx, 2017, p. 131), Marx interpõe de forma clara e direta: “Mas a economia nacional conhece o trabalhador apenas enquanto um animal do trabalho, como uma besta reduzida às menores necessidades vitais” (Marx, 2017, p. 130).

O trecho de Schulz, se contém o referido talhe humanista, analisando adiante os avanços da indústria para o trabalho humano, de outra parte é romântico para com ela, mostrando-se afetado pela mesma questão fundamental pela qual Marx criticará o conjunto dos economistas políticos: a ignorância do “segredo” sobre o qual se assenta a propriedade privada – o trabalho estranhado.

Para Marx, a economia política vê o trabalho só como atividade remunerada que visa satisfazer apenas as necessidades de sobrevivência dos trabalhadores:

A taxa mais baixa e a única necessária *[nothwendig]* para o salário é a subsistência do trabalhador durante o trabalho, para que ele possa alimentar uma família e para que a raça dos trabalhadores não morra. Segundo Smith, o salário habitual é compatível com a *simple humanité*, ou seja, com uma existência animal (Marx, 2017, p. 117-118; 1982b, p. 327).⁶

⁶ Sempre que for aduzido um termo em alemão para simples esclarecimento, este figurará entre barras verticais

A ideia é reprisada de forma mais explícita no segundo manuscrito: para a economia nacional “as necessidades do trabalhador são apenas a *necessidade* de mantê-lo *durante o trabalho*, a fim de impedir a *extinção da raça trabalhadora*” (Marx, 2017, p. 212).

Na consideração de Marx, a economia política não dá conta do que constata. Pois do fato de que o “trabalho mercadoria”, para usar uma expressão de Buret,⁷ seja nocivo, funesto, passa-se sem que ela saiba dos seus desdobramentos. Marx (2017, p. 128) o critica de modo frontal:

Compreende-se naturalmente que a economia nacional considera o *proletário*, isto é, aquele que vive, sem capital e sem renda fundiária, de um trabalho unilateral, abstrato, apenas como *trabalhador*. Por isso, ela pode formular o princípio de que ele, tal como qualquer cavalo, deve ganhar o necessário para poder trabalhar. Ela não o considera em seu tempo livre, como pessoa, mas transfere essa consideração para a justiça criminal, os médicos, a religião, as tabelas de estatística, a política e a mendicância.

Essas passagens, dentre outras, presentes desde a seção de abertura dos *Manuscritos*, mostram que Marx enceta sua crítica da economia política a partir de um problema detectado com as necessidades, que as afeta, qual seja, a sua desumanização pelas condições do trabalho moderno. Afinal, como se verá adiante, a comparação do homem com o animal é, em última instância, uma comparação no nível das necessidades de ambos, pois é justamente na expressão de sua multiplicidade – tanto subjetiva quanto de produção objetiva – que as necessidades humanas distinguem o homem do animal.

De modo análogo, tal processo de desumanização verifica-se quando Marx, não se satisfazendo com formulações acrílicas⁸ como a de Schulz (apud Marx, 2017, p. 132) – que propõe distinguir “homens |que| trabalham *com* as máquinas” dos que “trabalham *como* máquinas” –, compara o *empobrecimento* do trabalhador ao nível da máquina, afirmando que “enquanto a divisão do trabalho aumenta a força produtiva do trabalho, a riqueza e o requinte da sociedade, o trabalhador se empobrece até chegar à condição de máquina” (Marx, 2017, p. 126).

Como já anunciado, aos olhos de Marx trata-se, portanto, em primeiro lugar, de que a economia política é uma ciência da renúncia, do passar fome, do poupar. Uma ciência cujo ideal

agregando-se a referência da edição original ao final. Nos casos em que isto implicar, também, em substituição de um termo da tradução citada, a referência desta será seguida pela observação “mod.” (= modificada).

⁷ “*Travail marchandise*” (Buret apud Marx, 1982b, p. 337).

⁸ *Acrílicas* por que situadas no otimismo unilateral de Schulz sobre os benefícios da indústria.

é o avaro ascético, mas usurário, e o escravo ascético, mas produtor. É o que resume limpidamente a frase: “A autorrenúncia, a abdicação da vida, de todas as necessidades humanas, é sua tese principal” (Marx, 2017, p. 294). Isso porque, para ele, a verdadeira e única necessidade produzida pela economia política é a necessidade de dinheiro (Ibid., p. 290),⁹ perversor de todas as qualidades e necessidades humanas e naturais. “Ele é a *capacidade exteriorizada da humanidade*” (Ibid., p. 323), mas, no momento em que a quantidade deste se torna a qualidade exclusiva, reduz todo o ser à sua abstração (ao valor do dinheiro) ou, vale dizer, a um ser quantitativo e em si mesmo sem valor. Como “*atravessador* entre a necessidade e o objeto, entre a vida e o meio de vida do homem” (Ibid., p. 320) o dinheiro, essa necessidade *par excellence* da economia política, faz com que o homem necessitado, mas dele desprovido, não tenha, no modo efetivo, “nenhuma *necessidade*, isto é, nenhuma necessidade real e se realizando” (Ibid., p. 324).

Marx exemplifica sua crítica dessa desumanização com a teoria que a economia política tem sobre a população: “A falta de necessidade como o princípio da economia nacional mostra-se da maneira *mais brilhante* em sua *teoria da população*. Há *muita* gente. Mesmo a existência da pessoa é um puro luxo. [...] A produção do homem manifesta-se como miséria pública” (Marx, 2017, p. 297). Aí alfineta o ‘operário moral’ de James Mill, que “propõe elogios públicos para os que se mostrarem castos nas relações sexuais e censuras públicas para os que pecarem contra a esterilidade do casamento” (Id.).¹⁰

Marx, que retoma o tema das necessidades dos economistas, obviamente não censura a economia política por ela ignorar as necessidades humanas, mas por concebê-las apenas nos limites da miséria burguesa. Resenhando David Ricardo, que chama de filantropo, Marx pergunta onde ficam as “faculdades intelectuais” à medida que ele apresenta os “meios de subsistência” como preço natural e fim único do trabalho. Observa, porém, que Ricardo se basta com “distinções e classes diferentes”, cumprindo o “círculo habitual da economia nacional”. Nele, apresenta-se como meta a “liberdade espiritual”. Mas se vê “servidão banal da maioria”. Diz-se que “as necessidades físicas não |são| o único fim”, quando, ao inverso, elas constituem o “fim único da maioria” (Marx, 1981a, p. 407).

⁹ A crítica do dinheiro, que igualmente tem destaque numa seção dos *Manuscritos*, é também marcada pelo problema das necessidades. Ela encontra expressão, ainda, nos *Cadernos de Paris (Pariser Hefte)* (Marx, 1981a), extensas anotações de leitura de Marx que são contemporâneas e se movem na mesma problemática dos *Manuscritos*. Esse aspecto encontra maior prioridade em Fraga (2012).

¹⁰ Ainda que aí a crítica recaia sobre Mill, é sabido que Malthus é o pensador-mor de tal teoria, que Marx ironizará ao longo de sua obra. A propósito, no seu *Esboço*, Engels (1979, p. 3-4) já definia a teoria da população de Malthus como “o sistema mais grosseiro e mais bárbaro que jamais existira”.

A crítica da contradição da economia nacional envolve claramente o tema das necessidades humanas e mostra que seus teóricos não vão além da redução das necessidades ao nível de subsistência para manter o exercício de um trabalho unilateral. Na análise materialista do jovem Marx, a rudeza, ou mesmo a idiotia, não é um problema resumido ao cérebro ou à opinião. Embora não restrita a um modo vinculante, ele a critica não apenas moralmente, mas junto às condições sociais do trabalho que tolhem o desenvolvimento e a manifestação de *necessidades de outra ordem*.

Necessidades e crítica do trabalho estranhado¹¹

Tais entendimentos conduzem Marx à análise do trabalho estranhado, para ele mal-entendido pela economia política que “apenas enunciou as leis do trabalho estranhado [*entfremdeten*]” (Marx, 2017, p. 206, mod.; 1982b, p. 373), mas permaneceu nos marcos da propriedade privada, dando a ela tudo e ao trabalho nada. É o que lhe permitirá, no primeiro manuscrito, acusar as limitações da economia política na tese emblemática de que ela parte do fato da propriedade privada, mas não o esclarece. Tal explicação, por sua vez, Marx apresenta no conjunto de uma teoria do trabalho estranhado que, como destacaram muitos autores, constitui o núcleo central dos *Manuscritos*.

Em linhas gerais, o processo de estranhamento a que está submetido historicamente o trabalho humano é descrito nas seguintes formas: estranhamento do objeto produzido, estranhamento no ato da produção (ou da atividade humana), estranhamento do ser genérico do homem (como membro da espécie humana e também da natureza) e estranhamento da relação dos homens entre si.

A preocupação com as necessidades acompanha de perto a denúncia marxiana do trabalho estranhado.

Na primeira forma, Marx considera que “o objeto que o trabalhador produz, o seu produto, coloca-se frente ao trabalho como um *ser estranho*; como um *poder independente* frente aos produtores” (Marx, 2017, p. 192), o que significa que o trabalhador não se apropria nem faz usufruto do objeto produzido. E, na medida em que não é possuidor de sua produção,

¹¹ Preferiu-se adotar o termo *estranhamento* para verter *Entfremdung* nos *Manuscritos de 1844*, seguindo-se a opção presente, dentre outras, nas traduções de Norberto Bobbio, na edição italiana de 1949, de Martin Milligan, na edição russa em inglês de 1959, e de Jesus Ranieri, na edição brasileira de 2004. O termo *exteriorização* é usado para *Entäußerung*. Na citação de outros autores traduzidos, a palavra *alienação* é mantida quando corresponder à opção do autor original, mormente para significar *Entfremdung*.

precisa vender-se a si mesmo para sobreviver.¹² Por isso, Marx diz que o trabalho não produz só objetos como mercadorias, produz também o homem como uma mercadoria, “o homem na determinação de *mercadoria* [...], como um ser *desumanizado* tanto *mental* como fisicamente” (Ibid., p. 213).

Em tal relação acham-se implicadas as necessidades humanas. Marx (2017, p. 192; 1982b, p. 365) escreve: “A objetivação aparece a tal ponto como perda de objeto que o trabalhador é espoliado não apenas dos objetos mais necessários [*notwendigsten*] para viver, mas também dos objetos de trabalho”. Assim, igualmente quando, ao dizer que a natureza fornece os meios de vida tanto do trabalho (os objetos para o seu exercício) como do homem, aponta que o trabalho – mediador da relação do homem com a natureza –, na sua forma estranhada, “cada vez mais deixa de ser *meio de vida* em sentido imediato, meio para a subsistência física do trabalhador”, pois “cada vez mais o mundo exterior sensível deixa de ser um objeto pertencente ao seu trabalho” (Marx, 2017, p. 194). Isso torna o trabalhador um servo do trabalho para obter seus meros “*meios de subsistência*”.

E o extremo dessa servidão vai além. Chega ao ponto em que, para subsistir como sujeito físico, o homem precisa ser um trabalhador e, uma vez o sendo, não ultrapassa a condição de sujeito físico. Isto é, o homem não alcança o desenvolvimento de suas faculdades e necessidades espirituais. É o que Marx (1982b, p. 420) expõe no terceiro manuscrito:

Quando ele [o capitalista] reduz a necessidade do trabalhador ao sustento mais necessário [*notwendigsten*] e deplorável da vida física, e sua atividade ao movimento mecânico mais abstrato, ele diz, portanto: o homem não tem nenhuma outra necessidade, nem de atividade, nem de prazer [...]; ele faz do trabalhador um ser insensível e sem necessidades.

A segunda forma do estranhamento aparece na observação de Marx sobre que ela não ocorre apenas no resultado da produção, mas já no interior da “*atividade produtiva*”, pois, se o produto do trabalho é estranhado do trabalhador, implica que “a própria produção deve ser a exteriorização ativa, a exteriorização da atividade, a atividade da exteriorização” (Marx, 1982b, p. 367) que, nesse viés, se fixa *fora* e não retorna ao trabalhador para nela se reconhecer. Em tal situação, Marx afirma que o trabalho é externo ao homem; não faz mais parte do seu ser.

¹² Marx (2017, p. 118) escreve: “O trabalhador tornou-se uma mercadoria e tem sorte quando consegue chegar até o homem que se interessa por ele”. Na sua obra posterior, Marx distinguirá entre venda do trabalho e da força de trabalho. Citando o § 67 da *Filosofia do direito* de Hegel, afirma n’*O capital* que o trabalhador moderno só vende sua força de trabalho por tempo determinado, pois, se a vendesse integralmente, transformar-se-ia de homem livre em escravo (Marx, 2008, p. 204-205). Para um esclarecimento didático da questão, ver Engels (1987, p. 7-17).

Torna-se uma potência estranha cuja objetivação o enfrenta e anula, onde o trabalhador se acha estranhado de sua própria atividade vital.¹³

A respeito disso, o tema das necessidades é direto: o trabalho não é voluntário, é trabalho forçado, de autossacrifício e mortificação. “Por isso, ele não é a satisfação de uma necessidade, mas sim apenas um *meio* para satisfazer necessidades externas a ele” (Marx, 2017, p. 196). Afinal, como Marx refere, a atividade do trabalhador não é a sua autoatividade, pois ela pertence a outro e representa de tal modo a própria perda do trabalhador para-si e, com ela, a da elaboração de suas necessidades, que como tais desaparecem. O sofrimento do trabalhador frente a essa forma de atividade estranhada faz com que ele se sinta mal no trabalho, a ponto de, na ausência de coação, fugir dele como de uma praga.

O trabalhador passa, então, a se sentir bem somente nas horas de folga e nas suas funções mais propriamente animais (comer, beber, procriar, habitar). Mas não em sua atividade genuinamente humana, que é o trabalho. Tais funções animais dizem respeito igualmente ao homem, uma vez que, para Marx, o homem não é apenas um ser social, mas também um ser natural. “Mas, na abstração que as separa das demais atividades humanas e faz delas fins últimos e exclusivos, elas são animais” (Marx, 2017, p. 197). É o que resume na passagem que ilustra a inversão social da ordem histórico-natural: “O animal se torna humano e o humano se torna animal” (Id.). Ou seja, o homem não desenvolve nenhuma necessidade *humana*.

A terceira forma do estranhamento é deduzida por Marx das duas primeiras. O ser genérico é o ser que se objetiva no trabalho, um ser que é, nos termos de Marx, universal e livre. Primeiro, esta “universalidade do homem aparece de modo prático precisamente na universalidade que faz de toda a natureza o seu corpo *inorgânico*, tanto na medida em que ela é 1) um meio de vida imediato, quanto na medida em que ela é o objeto/matéria e o instrumento de sua atividade vital” (Marx, 1982b, p. 368). Segundo, “no modo de atividade vital encontra-se todo o caráter de uma *species*, seu caráter genérico, e a atividade livre consciente é o caráter genérico do homem” (Marx, 2017, p. 199-200). Para Marx, “a geração prática de um *mundo objetivo*, a *elaboração* da natureza inorgânica, é a comprovação do homem como um ser genérico consciente, ou seja, de um ser que se relaciona com o gênero como com a sua própria

¹³ Trata-se do processo em que, na produção capitalista, a exteriorização subjetiva converte-se em estranhamento objetivado: “O trabalhador coloca a sua vida no objeto; mas ela então não lhe pertence mais, e sim ao objeto. Logo, quanto maior é essa atividade, tanto mais o trabalhador fica sem objeto. Ele não é o que é o produto de seu trabalho. Portanto, quanto maior é esse produto, tanto menor é ele próprio. A *exteriorização* do trabalhador em seu produto não significa apenas que seu trabalho torna-se um objeto, adquire uma existência *externa*, mas que ele também existe *fora dele*, independente, estranho [*fremd*] a ele, e torna-se um poder autônomo frente a ele; que a vida que ele conferiu ao objeto se lhe opõe como estranha e inimiga” (Marx, 2017, p. 193, mod.; 1982b, p. 365).

essência, ou para consigo como ser genérico” (Ibid., p. 200). Essa complexidade implica uma longa passagem em que a produção do homem como ser genérico é diferenciada da dos animais no nível das necessidades:

É fato que também o animal produz. Ele constrói um ninho, abrigo, como a abelha, o castor, a formiga, etc. Porém, ele produz apenas o que necessita diretamente para si ou para sua cria; ele produz unilateralmente, enquanto o homem produz universalmente; ele produz apenas sob o domínio das necessidades físicas imediatas, enquanto o homem produz mesmo livre das necessidades físicas, e só produz de verdade quando produz livre delas; o animal produz unicamente a si mesmo, já o homem reproduz toda a natureza; o seu produto pertence imediatamente ao seu corpo físico, já o homem defronta-se livre com seu produto. O animal forma-se segundo a medida e a necessidade da *species* a qual ele pertence, já o homem sabe produzir segundo a medida de cada espécie e sabe conferir em toda parte a medida inerente ao objeto; por isso, o homem dá forma também segundo as leis do que é belo (Marx, 2017, p. 200-201).

Entretanto, ocorre que, pelo estranhamento do objeto, a relação do homem com a natureza torna-se estéril, sem frutos, donde o homem acha-se dela apartado e, assim, extraviado da universalidade de seu ser humano-natural. Estranhado de sua própria atividade, não age livre nem a dirige conscientemente. Isto posto,

o trabalho estranhado |*entfremdet*|: 3) transforma o *ser genérico do homem* – tanto a natureza quanto sua capacidade espiritual genérica – em um ser *estranho* |*fremden*| a ele, em um meio de sua *existência individual*. Ele estranha |*entfremdet*| do homem o seu próprio corpo, como a natureza externa a ele, como a sua essência espiritual, a sua essência *humana* (Marx, 2017, p. 202, mod.; 1982b, p. 370).

Em outras palavras, o estranhamento não se reflete somente sobre as necessidades materiais, mas também subjetivamente, no empobrecimento do espírito do homem. Estranhado em sua vida e em sua percepção, a natureza lhe aparece como coisa que o enfrenta, e não como algo que o complementa. Crítica valiosa essa de Marx, que demarca ser o problema da relação homem-natureza não primeiramente derivado – como pensam certos ecologistas – de uma questão moral de má educação do espírito humano, mas do estranhamento que radica na *mediação essencial* do homem com a natureza, isto é, um problema que não se origina do *juízo* humano sobre ela, mas das condições reais do *trabalho*. Homem e natureza são assim submetidos a uma relação instrumental de exploração, onde suas necessidades não contam enquanto tais, uma vez que ambos são valorizados apenas na medida em que são úteis para um

processo que lhes é fundamentalmente estranho.

A quarta forma do estranhamento é apontada por Marx como diretamente decorrente das três primeiras, já que, se o objeto produzido não pertence ao trabalhador, e se este está estranhado de sua atividade e de seu ser genérico, resta, portanto, que pertence a outro ser. No caso, a outro homem, o capitalista. O que implica haver um estranhamento na *própria relação*, isto é, na *forma mesma* da relação dos homens entre si. “Se sua atividade [do trabalhador] lhe é um tormento, logo ela deve ser para um outro prazer e alegria na vida” (Marx, 2017, p. 204). Longe do *outro* surgir aqui como possível relação ética, surge na forma da relação antiética *fundamental* do capitalismo, que não reside – ao contrário do que pensa todo o “intelecto político”¹⁴ – numa ou noutra falta ou imperfeição administrativa, mas sim na apropriação privada do excedente do trabalho humano.

No interior dessa relação capital-trabalho o homem – assim como a natureza – é sempre meio e não fim. O homem não é uma necessidade positiva para o homem,¹⁵ mas apenas um instrumento para se explorar necessidades – o que não vale somente para a relação entre o capitalista e o trabalhador, mas para o vínculo geral dos homens entre si na sociedade regida pela lógica da valorização do capital. Portanto, nesta quarta forma do estranhamento está igualmente presente o problema das necessidades. Incluso porque Marx (2017, p. 202) assinala ser esta forma “consequência imediata” das três demais, não tendo delas uma natureza substancialmente distinta. Ela é, com efeito, a forma do estranhamento que manifesta de modo mais direto a consequência do bloqueio de uma relação rica dos homens entre si.

Dispostos tais elementos, é possível compreender que a presença das necessidades figura como uma referência balizadora da teoria do estranhamento de Marx, o que só evidencia a sua relevância no contexto dos *Manuscritos de 1844*. A propósito, por outros percursos descritivos, na obra que dedicou ao tema, Ágnes Heller (1976, p. 48) afirma que “o ponto central da análise filosófica das necessidades em Marx é constituído pelo problema do *estranhamento das necessidades*”, visto como obstáculo ao desenvolvimento da riqueza humana.

O fulcro da teoria do estranhamento não se limita à questão do trabalho em si, por mais que esta problemática seja central na estrutura dos *Manuscritos*. Assim como em Feuerbach o estranhamento religioso não é só uma projeção da essência humana vista como ‘coisa única geral’, uma vez que encontra a especificidade de sua manifestação nos desejos de infinitude do

¹⁴ Referência à configuração criticada por Marx em texto contemporâneo dos *Manuscritos*, redigido contra o artigo de Arnold Ruge “O rei da Prússia e a reforma social” (ver Marx, 2010).

¹⁵ Homem no sentido de gênero humano.

homem, também em Marx a teoria do estranhamento, agora apreendido como fenômeno econômico-social, envolve algo mais do que a singularidade abstrativa de um ente operário *tout court*: envolve a questão do estranhamento das necessidades humanas. Franqueando este ponto, assim se expressa Mandel (1968, p. 35):

Marx demonstra que a alienação não se limita à alienação do produto do trabalho e dos meios de produção, que se tornam forças exteriores hostis, esmagando o produtor. Ele efetua principalmente uma análise lúcida dos efeitos que a produção de mercadorias, em regime de concorrência, provoca em matéria de *alienação das necessidades*.

Trata-se, portanto, de um processo cuja relação desumanizada produz, segundo Marx, espírito para o capitalista, mas idiotice e cretinismo para o trabalhador:

Em parte, esse estranhamento [*Entfremdung*] mostra-se na medida em que, por um lado, produz o refinamento das necessidades e de seus meios e, por outro lado, produz a degradação brutal, a completa simplicidade rude, abstrata, da necessidade; ou melhor, apenas engendrou de novo a si mesma em seu significado contrário (Marx, 2017, p. 291, mod.; 1982b, p. 419).

Materialismo e subjetividade interagem profundamente nessa perspectiva crítica do jovem Marx. É inegável que para ele não se trata de necessidades apenas físicas ou apenas subjetivas. Mas de sua relação dinâmica, que envolve também os níveis da expansão e do elemento qualitativo dessas necessidades. E a sua dissociação ou relação frustrada é o que ele identifica propriamente como expressão viva do estranhamento.

Necessidades e crítica da propriedade privada

No interesse do anteriormente anunciado, Marx chega, pela análise do processo do trabalho estranhado, à ideia de que este é a fonte da propriedade privada, embora depois esta guarde com aquele uma relação recíproca. Ou seja, por um lado, ela é o produto do trabalho estranhado e, por outro, é o meio pelo qual o estranhamento do trabalho se efetiva e perpetua.

Nos *Manuscritos*, a questão da propriedade privada está presente em toda a descrição crítica do estranhamento das necessidades na sociedade moderna capitalista, incluso, em certo grau, na feudal.

Marx (2017, p. 181-182, mod.; 1982b, p. 359) observa, já na seção “Renda da terra”, que a propriedade privada surge em geral com a propriedade fundiária feudal, a qual já é “terra

negociada, estranhada |*entfremdete*| do homem e, por isso, uma terra confrontada com ele sob a forma de alguns poucos grandes senhores”. No decurso histórico, porém, a indústria opõe e derroca as formas da propriedade medieval.¹⁶ É o que Marx (2017, p. 184) sintetiza nas expressões que designam o movimento que vai de “nenhuma terra sem senhor” a “o dinheiro não tem dono”.

De parte da propriedade móvel, do “milagre da indústria”, esta filha legítima e unigênita dos tempos modernos, a propriedade fundiária é vista como “um Dom Quixote que sob a aparência da *retidão*, da *honradez*, do *interesse geral*, da *estabilidade*, esconde a incapacidade de movimento, a avidez, a sede de prazer, o egoísmo, o interesse particular, a má intenção” (Marx, 2017, p. 219). Modernizadora, declara-se como a única capaz de dar “ao povo necessidades civilizadas no lugar de suas necessidades rudes e os meios para a sua satisfação, enquanto o proprietário fundiário [...] encareceria os meios de vida imediatos para o povo” (Id.).

As necessidades, então, aparecem na motivação da propriedade privada móvel. No entanto, a crítica de Marx evidencia que as intenções civilizadoras da propriedade privada moderna não passaram de ardilosa retórica. Naquela transição, ao oposto, “a propriedade privada perdeu sua qualidade natural e social (isto é, perdeu todas as ilusões políticas e sociais e não se misturou com nenhuma relação humana *aparente*)” (Marx, 2017, p. 214).¹⁷

Na verdade, o conjunto das relações determinadas pela “lei universal” da propriedade privada capitalista desabona-a completamente, pois, para Marx, malgrado aquela inclinação para com o desenvolvimento das necessidades, essa nova relação social do “escravo liberto da propriedade fundiária”¹⁸ “não sabe fazer da necessidade rude uma necessidade humana” (Marx, 2017, p. 290). Afinal, assim

como a indústria especula com o refinamento das necessidades, ela também especula com a sua *rudeza*, mas com a sua rudeza artificialmente gerada, cujo verdadeiro prazer é, portanto, a *autonarcese*, essa *aparente* satisfação da necessidade, essa civilização *no interior* da rude barbárie da necessidade

¹⁶ Este conflito é também nomeado como “propriedade privada móvel” (ou “mobiliária”) *versus* “propriedade privada imóvel” (ou “imobiliária”) (Marx, 1982b, p. 378).

¹⁷ Essa ideia de Marx deve ser compreendida no sentido de que ele entende a sociedade capitalista como a configuração da completa separação do homem dos seus meios de produção e de vida, ao passo que as relações da servidão medieval conservariam um “lado *afetivo*”, não excludente, no qual a terra, ao mesmo tempo que leva o nome de seu senhor, tem os servos nela integrados como partes dessa mesma propriedade, que por isso mantêm para com ela uma relação de respeito, submissão e dever. “Essa é a *nobre* relação do proprietário da terra que confere uma glória romântica ao seu senhor” (Marx, 2017, p. 183). Sob as determinações da produção feudal, Marx (Ibid., p. 216) observou que “o trabalho ainda tem um significado *social aparente*, ainda tem o significado de comunidade *verdadeira*”, visto que ainda não avançou até a indiferença do “capital *liberto*” e da “*indústria liberta*”.

¹⁸ Caracterização que Marx (2017, p. 228) faz da condição do trabalho na propriedade capitalista.

(Marx, 2017, p. 298).

Ou seja, a propriedade privada moderna não só não sabe tornar humanas as rudes necessidades, como ainda a sua exigência feita sobre a propriedade feudal – a de necessidades civilizadas – evidencia-se, *sob a sua regência*, na forma de uma civilização que prolifera a figura contraditória do que se poderia chamar de ‘refinamento tosco’ das necessidades.¹⁹

Mais do que isso. Se a rudeza das necessidades é artificialmente produzida, significa que *é gerada* uma banalização da própria sensibilidade humana: “A propriedade privada nos fez tão tolos e unilaterais que um objeto só é *nosso* se o tivermos, portanto, se existir como capital para nós, ou se for diretamente possuído, comido, bebido, levado pelo nosso corpo, habitado por nós, etc.; em suma, se for *usado*” (Marx, 2017, p. 241-242). Ou, melhor dizendo, “no lugar de *todos* os sentidos físicos e mentais entrou, portanto, o simples estranhamento [*Entfremdung*] de *todos* esses sentidos, o sentido do *ter*” (Ibid., p. 242, mod.; 1982b, p. 392).

Ressalta-se, de tais formulações, que a reprisada aversão dos textos de Marx ao egoísmo²⁰ não repousa numa censura *moral* do indivíduo particular, que seria singularmente avarento em relação às suas necessidades, em detrimento às dos outros, mas sim que tal expressão só pode ser racionalmente compreendida como uma forma de ser própria a tal sociedade, onde o estranhamento humano se tornou a relação ‘universal’. A dialética de tal totalidade desumanizadora, numa versão histórico-antropológica do silogismo senhor-escravo de Hegel,²¹ não afeta apenas o trabalhador, mas também o capitalista:

¹⁹ Tais formulações de Marx sinalizam para o que, um século depois de escritas, viria a constituir o objeto de análise da sociedade industrial ou de consumo, que os pensadores da teoria crítica (Adorno, Horkheimer, Marcuse, Benjamin e outros) caracterizarão sob fórmulas como “razão instrumental”, “indústria cultural”, “homem unidimensional” e “vida danificada”.

²⁰ Excluem-se desse sentido os casos em que Marx se refere a egoísmo enquanto *descrição analítica*, isto é, para apontar a condição ontológica do indivíduo humano como um ser de necessidades, as quais precisa satisfazer para simplesmente manter o seu ‘eu’ vivo, isto é, a sua autoconservação. Não obstante, o processo da propriedade privada pode ‘fixar’ essa condição inicial-natural numa situação sócio-política que afasta o homem de sua condição de ser social: “Quanto maior e mais instruído, então, o poder social aparece no interior das relações da propriedade privada, tanto mais o homem se torna *egoísta*, não social, estranhado de sua própria essência” (Marx, 1981a, p. 456).

²¹ Sobre esta reciprocidade dialética há notável semelhança textual entre Hegel e Marx, o que indica a influência de parâmetros lógicos da teoria do reconhecimento de Hegel – como o princípio imanente da negação determinada ou negação da negação contra uma universalidade falsa – sobre Marx. Eis as passagens: na *Fenomenologia* Hegel (1985, p. 118) escreve: “para o reconhecimento em sentido estrito falta outro momento: o de que o que o senhor faz contra o outro o faça também contra si mesmo e o que o escravo faz contra si o faça também contra o outro. Produziu-se apenas, portanto, um reconhecimento unilateral e desigual”. Nos *Manuscritos* Marx (2017, p. 210) escreve: “o não trabalhador faz contra o trabalhador tudo o que o trabalhador faz contra si mesmo, mas ele não faz contra si mesmo o que faz contra o trabalhador”. Esta passagem está no fim do primeiro manuscrito, ao passo que no final do segundo Marx anota que “a relação da *propriedade privada* é trabalho, capital e a relação entre ambos”, que culmina com uma “*oposição recíproca inimiga*” (Ibid., p. 221, 222).

Proletariado e riqueza são antíteses. Eles formam como tais um todo. Ambos são formas do mundo da propriedade privada. [...] A classe proprietária e a classe dos proletários representam o mesmo autoestranhamento humano. Mas a primeira classe se sente bem e confirmada nesse autoestranhamento, sabe o estranhamento como *seu próprio poder* e possui nele a *aparência* de uma existência humana; a segunda se sente aniquilada no estranhamento, vê nele sua impotência e a realidade de uma existência desumana (Marx e Engels, 1962, p. 37).

Nas entrelinhas desses registros sobressai que o caráter enfático da crítica de Marx à propriedade privada alimenta-se da questão já referida de que ela é a consolidadora e universalizadora do trabalho estranhado, como também de que como um “poder histórico-mundial” ela gera e repousa sobre o aniquilamento das necessidades humanas. A rigor, duas faces da mesma moeda, que se condicionam mutuamente.

Necessidades ricas, crítica do comunismo tosco e ressonância de Hegel

Seguindo o rastro da propriedade privada – e de sua exploração e negação das necessidades –, Marx chega à propositura do comunismo como o seu afrontamento indispensável e definitivo. Tanto que tece sua censura a outras teorias do comunismo basicamente a partir de duas ideias: não alcançam a superação positiva da propriedade privada e, segundo, desconhecem o tratamento adequado do problema das necessidades.

Grosso modo, ao comunismo tosco²² – primeira tentativa de superação da propriedade – a crítica de Marx encontra sua síntese no juízo de que “quão pouco essa superação da propriedade privada é uma apropriação real prova-o exatamente a negação abstrata do mundo todo da cultura e da civilização; o retorno à simplicidade *não natural* [IV] do homem *pobre* e sem necessidades que não superou a propriedade privada nem sequer chegou até ela” (Marx, 2017, p. 233).

A passagem ratifica não só o vínculo entre propriedade privada e estranhamento das necessidades, como mostra que a crítica do não ultrapassamento da forma privada geral daquela se dá na perspectiva de uma preocupação com estas.

No interior da crítica ao comunismo tosco, uma das objeções de Marx dirige-se à pretensão desse de substituir o casamento pela “*comunidade de mulheres*”, haja vista que a situação destas, que passariam à condição de uma “*propriedade coletiva e comum*”, não

²² Provavelmente a posição teórica dos discípulos de Babeuf liderados por Buonarrotti, dos quais Marx diz, n’*A sagrada família*: “os babouvistas eram materialistas toscos e não civilizados” (Kägi, 1974, p. 194, 195; cf. Marx in Marx e Engels, 1962, p. 139).

significa nada mais do que uma “expressão consequente da propriedade privada” (Marx, 2017, p. 232, 233).

Porém, da discussão encetada por Marx sobre as relações entre o homem e a mulher não devem apenas a inferência da perduração da propriedade privada no horizonte teórico do comunismo tosco. Devém, igualmente, uma crítica na esfera das necessidades. Isso porque, logo a seguir, a relação homem-mulher aparece no texto de Marx como um critério para se medir o grau de humanização das necessidades. Numa passagem longa, aqui recortada pela sua última frase, Marx (2017, p. 235, mod.; 1982b, p. 388) diz: “Nessa relação mostra-se também até que ponto a *necessidade* do homem se tornou necessidade *humana*, portanto, até que ponto o *outro* homem enquanto homem se tornou necessidade para ele, até que ponto ele em sua mais individual existência é ao mesmo tempo comunidade [*Gemeinwesen*]”.

Ao comunismo “de natureza política, democrático ou despótico”,²³ Marx atribui a mesma crítica, a ponto de afirmar que

em ambas as formas, o comunismo já se conhece como reintegração ou retorno do homem a si, como superação do autoestranhamento [*Selbstentfremdung*] humano, mas na medida em que ele ainda não apreendeu a essência positiva da propriedade privada, tampouco compreendeu a natureza *humana* da necessidade, ele ainda é prisioneiro dela e está infectado por ela (Marx, 2017, p. 235, mod.; 1982b, p. 389).

As necessidades estão no centro da crítica de Marx a tais formas anteriores do comunismo. Não é por acaso que a um deles ele qualifica com o mesmo adjetivo com que se refere às necessidades no plano em que mais critica: *roh* – termo que equivale a *tosco*, *rude*, *cru*.²⁴ Logo, é evidente que a oposição disso é a mediação crítica do *refinamento* qualitativo das necessidades, o que em Marx nunca descarta a análise de sua condição material.

Decorrência de tais críticas, resta que o comunismo exigido por Marx é aquele que tem como centro a derrocada da propriedade privada dos meios de produção e, como consequência, a reafirmação das necessidades dilaceradas pelo estranhamento:

A superação da propriedade privada é a completa *emancipação* de todos os sentidos e qualidades humanos; mas ela é essa emancipação [*Emanzipation*] precisamente porque esses sentidos e qualidades tornaram-se *humanos*, tanto subjetiva como objetivamente. O olho tornou-se olho *humano*, bem como seu *objeto* tornou-se um objeto social, *humano*, proveniente do homem e

²³ No comunismo democrático talvez Marx arrolasse elementos do socialismo utópico de Cabet (Kägi, 1974, p. 196). No despótico, quicá de Blanqui (Vázquez, 1982, p. 125).

²⁴ Também tem sido vertido como *bruto* ou *grosseiro*.

destinado ao homem (Marx, 2017, p. 242, mod.; 1982b, p. 393).

Em Marx isso significa reverter a conversão, pela propriedade privada, de todos os sentidos e necessidades humanas degradados na forma do ter: “A necessidade ou o deleite perderam assim sua natureza *egoísta* e a natureza perdeu sua mera *utilidade* na medida em que o uso se tornou uso *humano*” (Marx, 2017, p. 242-243). Não é de estranhar, portanto, a fórmula herdada de Feuerbach: “Esse comunismo é como naturalismo completo = humanismo, e como humanismo completo = naturalismo, ele é a *verdadeira* solução do antagonismo do homem com a natureza e com o homem” (Ibid., p. 236). Olhando-se além do tom ornamental da formulação, o que ela assinala é a consciência marxiana do problema da produção destrutiva do capital, que só se reproduz destruindo o homem, a natureza e a relação entre eles.

Se a propriedade privada engendra o aviltamento de todas as relações humanas, no qual as necessidades nada mais são do que fontes de poder onde “cada um procura criar uma força essencial *estranha* [*fremde*] sobre o outro para encontrar aí a satisfação de sua própria necessidade egoísta” (Marx, 2017, p. 289, mod.; 1982b, p. 418), o comunismo marxiano nasce orientado por uma perspectiva crítica inversa enquanto negação da sociedade capitalista: a do *enriquecimento das necessidades*. O comunismo é a “sociedade *devinda*” que produz, como sua realidade permanente, o homem em “toda a riqueza do seu ser, o homem *inteiramente rico e profundo*” (Marx, 1982b, p. 394).

No lugar do especulador mesquinho das necessidades de outrem, resultado *histórico* da propriedade privada e do trabalho estranhado, o homem rico é o homem da “necessidade *humana rica*”, “o homem que *necessita* de uma totalidade de manifestação vital humana. O homem no qual a sua própria realização existe como necessidade [*Notwendigkeit*] interior, como *falta* [*Not*]” (Marx, 2017, p. 249, mod.; 1982b, p. 397). Com efeito, essa falta “é o elo passivo que deixa o homem sentir, como sendo a maior riqueza, o *outro* homem enquanto necessidade” (Marx, 2017, p. 249). Por isso, na contramão dos interesses egoístas que norteiam a conduta do homem estranhado, Marx propõe, numa ressonância *materialista* da dialética do reconhecimento de Hegel, que *a maior riqueza é o outro homem*. Pois o homem reduzido a necessidades animais é como o escravo na “segurança vital” apresentada na *Fenomenologia* e na *Enciclopédia*. Ou seja, é alguém que se garante na vida, mas não na sua humanidade. Isto porque se relaciona com o *outro* apenas de modo exterior, nunca interiormente.²⁵

²⁵ É surpreendente que esta questão envolva na filosofia intersubjetiva de Hegel esteja ausente no destacado livro de Heller (1976), que nunca relaciona Hegel ao tema da riqueza das necessidades em Marx. Talvez porque a autora visse no elemento da teleologia hegeliana uma interdição do caráter prático-subjetivo da revolução social movida

Apesar da comum preconização da riqueza humana, assinale-se que Marx (2017, p. 260, mod.; 1982b, p. 403) critica a noção especulativa de riqueza de Hegel: “Quando ele concebe, por exemplo, a riqueza, o poder de Estado etc., como a essência estranhada |*entfremdete*| do ser humano, isso só ocorre em sua forma de pensamento... Eles são seres do pensamento – por isso, apenas um estranhamento |*Entfremdung*| do pensamento filosófico *puro*, isto é, abstrato”. Logo, para Hegel, o que está posto e a ser superado não é, como para Marx, o estranhamento real que desumaniza o homem concreto, mas sim o que se objetiva enquanto *diferença* do e em *oposição* ao próprio pensamento abstrato. Isso significa que

a *objetividade* como tal é considerada uma relação *estranhada* |*entfremdetes*| do homem, que não corresponde à *essência humana*, à autoconsciência. Assim, a *reapropriação* da essência objetiva do homem, gerada como estranha |*fremd*| sob a determinação do estranhamento |*Entfremdung*|, possui não apenas o significado de superar o *estranhamento* |*Entfremdung*| como também a *objetividade*; isto é, desse modo o homem é considerado como um ser *não objetivo, espiritualista* (Marx, 2017, p. 265, mod.; 1982b, p. 405).

Por isso, em contraponto, invertendo ontologicamente Hegel, Marx declara que o estranhamento não é mais resolvido na esfera da autoconsciência, onde Hegel havia encerrado a sua concepção de homem. Hegel critica que a falta ou penúria (*Not*) aproxima os homens apenas exteriormente, mas apresenta uma saída abstrata e não objetiva. Para Marx, tal resolução se efetiva como liberação do trabalho estranhado em condições materiais, o que se dá pela superação positiva da propriedade privada, onde o trabalho, sua essência subjetiva, de esvaziamento nulificador das capacidades humanas, devém como afirmação de uma “*propriedade verdadeira e ativa*” (Marx, 1981a, p. 466),²⁶ expressão que articula a expansão omnidirecional da individualidade humana e toma o lugar do egoísmo, império da luta sob o jugo das necessidades estranhadas, que coligia os homens entre si, mas os afastava internamente.²⁷

pelas necessidades radicais pensadas por Marx. Ainda assim, cabe objetar que no processo político da eticidade hegeliana o refinamento da particularidade ocupa um lugar central e indeclinável, inclusive na já referida seção da *Filosofia do direito* que Hegel dedicou ao “Sistema das necessidades”. Em suas obras posteriores, Heller se inclinará por uma acepção cada vez mais kantiana e moral do assunto, afastando-se também da teoria de Marx. Sobre o tema da riqueza humana em Hegel, ver o minucioso livro de Santos (1993).

²⁶ Nos *Manuscritos*, Marx (2017, p. 209) descreve o trabalho como “*a verdadeira propriedade humana*”.

²⁷ Para um desenvolvimento deste ponto, respeitante à crítica do estranhamento dos homens entre si, ver Fraga (2012).

Necessidades ricas como pressuposto da crítica (imanente)

Nos *Manuscritos*, toda a crítica de Marx ao conjunto das relações econômicas e sociais capitalistas leva em consideração o problema das necessidades. A condenação, reprisada sob vários aspectos, do embrutecimento da sensibilidade e das necessidades humanas, indica que a potencialidade do homem rico é o *pressuposto da crítica* de Marx à sociedade estranhada. Essa tese é ressaltada por Heller (1976, p. 41), para quem em Marx “todo juízo respectivo às necessidades é pesado pelo valor positivo das ‘necessidades humanas ricas’”. Igualmente por Mészáros (1981, p. 165), que escreve: “Quando Marx fala da ‘riqueza interior’ do homem, em oposição à alienação, refere-se ao ‘rico ser humano’ e à ‘rica necessidade humana’. [...] Esse é o critério que deve ser aplicado à avaliação moral de toda relação humana e não há outro critério além dele”.

Para Marx (1982b, p. 394), “a *formação* dos cinco sentidos é um trabalho de toda a história do mundo até agora”. Destarte, a ideia do homem rico, se tem um lado moral – como toda crítica social precisa de algum, como razão e meio lógico para se contrapor ao faticamente dado –, não é, seguramente, um critério moral avaliativo de natureza *abstrata*, isto é, *externo*. É algo inscrito de modo imanente no processo histórico, cuja possibilidade de efetivação repousa em bases objetivas. Como Marx diz, “somente através da riqueza objetivamente desdobrada da essência humana a riqueza da sensibilidade *humana* subjetiva” (Id.) pode ser em parte produzida e cultivada, pois “o *sentido* constrangido sob a necessidade prática rude tem também somente um sentido *tacanho*” (Id.). Sem falar de que, para o homem, material ou subjetivamente, não há nada de mais imanente do que suas próprias necessidades.

A defesa das necessidades em tal monta retira o comunismo marxiano de uma construção ética cingida ao dever-ser teórico de uma filosofia. Excluindo, por tal aspecto, qualquer neokantismo ético-formal e, pelo aspecto prático, a solução especulativa hegeliana, Marx argui, diferentemente, que

a solução das próprias oposições *teóricas* somente é possível de uma maneira *prática*, somente por meio da energia prática do homem e, por isso, sua solução não é de modo algum apenas uma tarefa do conhecimento, mas uma *verdadeira* tarefa vital que a *filosofia* não pôde resolver, exatamente porque ela mesma a concebia *apenas* como tarefa teórica (Marx, 2017, p. 245-246).

Ou, noutra passagem, de forma ainda mais clara: “Para superar o *pensamento* da propriedade privada, basta inteiramente o comunismo *pensado*. Para superar a propriedade

privada real, é preciso uma ação comunista *real*” (Marx, 2017, p. 301). Isso mostra que Marx quer reconhecer na realidade mesma os elementos a serem superados e, para além disso, indicar o modo dessa superação.

Nessa direção, Marx percebe que as contradições têm base no terreno real e imanente da vida econômica e que o comunismo é o resultado das lutas que se processam no seu interior. De modo que “todo movimento revolucionário encontra tanto a sua base empírica quanto teórica no movimento da *propriedade privada*, precisamente da economia” (Marx, 2017, p. 236). Ademais, a propriedade privada, que supõe, de outro lado, a falta da propriedade, constitui uma relação que só pode ser compreendida corretamente enquanto oposição entre trabalho e capital. Para Marx (Ibid., p. 231), “uma relação enérgica que tende à resolução”. Portanto, o comunismo, como superação da propriedade privada, é um movimento histórico, que deita suas raízes e motivos no solo da situação efetivamente dada, donde propugna, pela negação da negação, a sua transformação. De certa forma, é o que está dito na expressão supracitada – “sociedade *devinda*” –, que produz o homem rico.

Por mais que deva percorrer “um processo muito duro e longo”, Marx acredita que a história engendrará a “ação comunista real” (Marx, 2017, p. 301). Entretanto, como que num diálogo entre a dedução histórica e a construção de um sujeito seu, Marx (1982b, p. 425) observa que “devemos, porém, considerar como um progresso real que de antemão tenhamos adquirido |consciência| tanto da estreiteza quanto da finalidade do movimento histórico, e uma consciência que o excede”. Há, então, uma consciência que ultrapassa qualquer historicismo automático: que *vislumbra, projeta e se estende*, ao mesmo tempo que situada nas tensões de seu contexto presente, para além dele.²⁸

Novamente aí se põe o quadro das necessidades, agora como fontes da exigência da transformação histórica. Numa passagem que provavelmente espelha a experiência de Marx com o movimento operário em Paris, ele diz que quando os artesãos comunistas se unem, de começo importa-lhes a doutrina e a propaganda. “Mas, ao mesmo tempo, desse modo eles se apropriam de uma nova necessidade, a necessidade de sociedade, e aquilo que aparece como meio tornou-se fim” (Marx, 2017, p. 301). Já não se reúnem mais apenas ligados pelas necessidades corriqueiras, como fumar, beber e comer. E o conhecido otimismo de Marx

²⁸ Sem usar o termo, Marx franqueia aqui a perspectiva lógico-prática do tema do *desiderium*, que posteriormente ocupará lugar central na concepção de utopia concreta de Ernst Bloch em *O princípio esperança*. Especialmente, é algo para o que as necessidades humanas apontam. Como diria Bloch, nos seres sempre “falta algo”. Mas este algo se manifesta de forma latente e imanente. Não pode ser confundido com ideais externos. Eis seu caráter materialista.

resplandece em seu texto: “a fraternidade entre os homens não é nenhuma frase, mas a verdade entre eles, e a nobreza da humanidade ganha luz diante dessas figuras embrutecidas pelo trabalho” (Ibid., p. 302).

A necessidade de sociedade dos trabalhadores nasce de uma situação concreta em que eles estão apartados da sociedade, precisamente no sentido em que não usufruem de suas riquezas; apenas as produzem. É o que, no mesmo rumo, apontara na *Crítica da filosofia do direito de Hegel: introdução*,²⁹ ao dizer que as chances de uma emancipação alemã residiam “na formação de uma classe com *cadeias radicais*”, já que “nenhuma classe da sociedade civil tem necessidade ou capacidade da emancipação geral até ser obrigada a isto por sua situação *imediate*, pela necessidade *|Notwendigkeit| material*, por seus *próprios grilhões*” (Marx, 1977, p. 12; 1981b, p. 390).

É nesse quadro dialético entre objetividade e subjetividade que as necessidades serão alçadas à condição de fio condutor da própria ideia de revolução do jovem Marx. É o que preconiza a tese da *Introdução*, segundo a qual “uma revolução radical só pode ser a revolução de necessidades radicais” (Marx, 1977, p. 9). E cabe notar que nos *Manuscritos* a *radicalidade* das necessidades da *Introdução* é traduzida na forma das necessidades humanas *ricas*, que tendem à inversão teórica e prática da redução capitalista de todas as necessidades à necessidade do ter e do correlato depauperamento do proletariado relativamente às suas próprias necessidades.³⁰

No interior da perspectiva da crítica animada pelas necessidades cuja satisfação arremete para além da sociedade capitalista, Marx (1977, p. 9) se pergunta: “As necessidades teóricas serão imediatamente necessidades práticas?” E responde: “Não basta que o pensamento tenda para a realização; a própria realidade deve tender para o pensamento” (Id.). Afinal, como escreve numa formulação nos *Manuscritos*: “Compreende-se que a superação do estranhamento *|Entfremdung|* sempre ocorra a partir da forma de estranhamento *|Entfremdung|* que é o poder

²⁹ Doravante indicada apenas como *Introdução*.

³⁰ A formulação é uma paráfrase de Rovatti (1977, p. 48). Porém, *modificada*, porque concorda com Rovatti na identificação das “necessidades radicais”, da *Introdução*, com as “necessidades ricas” dos *Manuscritos*. Mas discorda de que aí a posição marxiana “tende a ser *|um|a* simples inversão teórica” (Id.). Afora as passagens já citadas neste texto, a vivência de Marx em Paris naquele ano, onde conhece o movimento operário e diversos grupos revolucionários, não permite mais uma leitura de que ali a sua crítica tendesse à mera operação *teórica*. Além disso, a passagem supracitada sobre as reuniões dos trabalhadores em Paris é quase literalmente transcrita numa carta do mesmo período a Feuerbach, na qual complementa que “a história vai iluminando já entre esses ‘bárbaros’ da nossa sociedade civilizada o elemento prático para a emancipação do homem” (Marx, 1982a, p. 680). Na carta, rechaça nominalmente, sob grifo, a crítica meramente “*teórica*” de Bruno Bauer na *Literatur-Zeitung*, de Berlim, frente a qual defende Proudhon da reprovação por partir de uma “*necessidade*” “*prática*”. Afinal, Marx (1982b, p. 372) considera que “o meio pelo qual o estranhamento procede é ele mesmo *prático*” – e nesse terreno ele deve ser combatido.

dominante” (2017, p. 300, mod.; 1982b, p. 424). Tal enredo configura o que se pode sistematizar como o processo da negatividade praxeológica de uma crítica imanente e materialista.

Lugar e significado crítico da riqueza das necessidades

Importando-se expressão de uma ideia corrente na *Ideologia alemã*, contraposta aos filosofemas abstrativos da autoconsciência – a de que a crítica materialista precisa de *pressupostos* –, argumentou-se que, nos *Manuscritos*, o pressuposto da crítica é a potencialidade negativa da riqueza das necessidades. Esta referência aparece sustentando, no decorrer do referido texto, a impugnação das configurações históricas que promovem o seu estranhamento ou impedem seu desenvolvimento pleno, no que Marx enxerga um retrato do dilaceramento do homem, mormente, do trabalhador, no mundo da propriedade privada móvel.

A riqueza das necessidades não está dada como estão os pressupostos materialistas da história. Mas se vincula a um elemento material-subjetivo imanente e irrevogável do ser social, que são suas necessidades. É um pressuposto negativo dialético, mas que, em sua afirmação efetiva, resulta da emancipação de determinado estado de coisas, tal como Marx se referiu à sua ideia do comunismo. Por isso não trata essa riqueza só como um problema teórico, mas também como uma questão prática, da revolução. No que novamente se diferencia das filosofias da autoconsciência.

Porém, como visto, antes de ser uma defesa do comunismo, a primeira crítica de Marx à economia política é, sobretudo, a contestação radical e reiterada da redução das necessidades humanas ao perfil econômico ou biológico-instrumental. Isso, vale dizer no quadro das distinções, situa Marx muito longe da perspectiva de qualquer *animal laborans*.³¹ Somente a desconsideração completa do significado crítico de sua teoria das necessidades humanas, ou a indisposição para pensar o seu conceito de trabalho como práxis,³² pode encaixar uma perspectiva unilateral como essa na teoria de Marx.

Na *Ideologia alemã* Marx e Engels (2017, p. 26, 27) escrevem que o primeiro pressuposto da história é estar em condições de viver, sendo o *primeiro ato histórico* a produção

³¹ Expressão que Hannah Arendt usou para criticar as concepções de Marx sobre o trabalho, as necessidades e a própria sociedade. Designa uma concepção do trabalho cuja natureza e finalidade limita-se à lógica do atendimento privado de necessidades corporais e biológicas.

³² Sobre a “revolução copernicana” efetuada por Hegel contra o banimento aristotélico do trabalho em relação à práxis, ver o seminal artigo de Riedel (1972). Para uma estimulante exposição sobre a lógica da práxis em Marx e aspectos de sua relação com Hegel, ver Bernstein (1999, p. 11-83).

de meios para satisfazer necessidades e, ato contínuo, por essa satisfação e pela produção para esse fim, a criação de *novas necessidades*. Posteriormente, em *Para a crítica da economia política*, Marx (1982c, p. 8, 14) reafirma a inter-relação entre necessidades, produção, consumo e reprodução das necessidades. De modo que a sua teorização sobre as necessidades acha-se, sem dúvida, ligada às condições sociais do trabalho, da produção. E ela parte de uma base materialista que não ignora, como tal, determinados elementos da natureza. Porém, Marx jamais sustentou uma concepção de trabalho atada a necessidades fisio-biológicas. É o contrário: ele o considerou uma propriedade humana e denunciou as formas do trabalho que degradam as necessidades àquele nível. É o que documentam muitas passagens neste texto. E tudo isso informa um complexo de coisas que sua teoria justamente intenciona *revolucionar*.³³

Além disso, a luta pelas necessidades ricas, que pressupõe uma posição positiva – porém não acrítica – a respeito da multiplicação e diversificação das necessidades, antecipa uma metarresposta crítica de Marx – neste quesito também de Hegel – ao pensamento pós-moderno, que enquadrou sem mais esses autores num totalismo negador do princípio da diferença. Assim como é um desmentido aos (neo)liberais, que confundem desigualdade social com diferença.

Efetivamente, cada um a seu modo, Hegel e Marx conceberam as necessidades como imanentes ao complexo humano e como histórico-infinitas, discrepando, na verdade, de tradição filosófica muito mais ampla, a eles precedente e mesmo posterior, como bem explicitou, escrevendo sobre Marx, Andrew Chitty (1993, p. 26):

Para Marx, então, as necessidades humanas são constitutivas de nossa essência como seres humanos. Isso contrasta com uma tradição de pensamento que vai de Platão e dos estoicos até Kant e Nietzsche, na qual as necessidades eram antitéticas à nossa essência como seres livres, e a multiplicação de necessidades associada à civilização significava apenas a multiplicação de meios pelos quais a vontade do homem era controlada e não livre. Em Kant, a motivação por necessidades e inclinações é heteronomia, e o livre arbítrio autodetermina-se em abstração a todas essas motivações. Para Marx, ao contrário, o refinamento e a diversificação de necessidades são da essência do homem. Por conseguinte, sua liberdade *consiste* nessa elaboração.³⁴

³³ Isso retira a teoria de Marx da leitura empobrecedora e congelada de seu conceito de trabalho feita por autores como Arendt e Habermas. A respeito, Calvet de Magalhães (1986, p. 193) comentou: “Apesar de Habermas pertencer a uma tradição filosófica bem distinta da de H. Arendt, a sua crítica ao conceito de trabalho em Marx acaba por aproximá-lo desta autora. Ambos *reduzem* o conceito de trabalho em Marx, por um lado – trata-se da posição de Habermas –, a uma ação instrumental e, por outro lado – trata-se da posição de H. Arendt –, a um processo biológico do corpo humano”. A rigorosa crítica da autora à leitura do conceito de trabalho de Marx por Arendt encontra-se num texto bem documentado (ver Calvet de Magalhães, 2006).

³⁴ Para um contraste sintético entre o tema das necessidades em Hegel em relação a Platão e Rousseau, ver Mercier-Josa (1962, p. 74-75). Sobre a posição de Hegel, a autora escreveu: “Hegel aprecia como positivas a divisão e a distinção das necessidades, o que as torna sempre mais abstratas, mesmo que ele note que esse processo não abole a facticidade da necessidade e que ele não deixe de observar as consequências negativas de uma divisão infinita

O homem rico não é, contudo, somente nos *Manuscritos* um motivo-guia ou o fim lógico-societário que, pressuposto desde o começo como potência humana não efetiva, pela negação do real imediatamente dado orienta a crítica e puxa o processo em sua direção. Vale ressaltar que tal referência permanece em obras mais tardias de Marx, mesmo sob a lógica de novas formulações teóricas, exercendo similar determinação, especialmente nos *Grundrisse*. Heller (1976, p. 109, nota 30) lembra que nas *Teorias da mais-valia* Marx cita com entusiasmo a ideia de Galiani de que “a verdadeira riqueza ... é o homem”.³⁵ Analogamente, o mesmo é frisado por Mészáros (1993, p. 194), que cita Marx nos *Grundrisse*: “A riqueza, considerada do ponto de vista material, não consiste em outra coisa do que na *multiplicidade das necessidades*”³⁶ – ideia esta ilustrada com melhor clareza, ainda, em outra passagem projetiva:

Porém, de fato, se se despoja a riqueza de sua limitada forma burguesa, que é a riqueza senão a universalidade das necessidades, capacidades, gozos, forças produtivas, etc., dos indivíduos, criada no intercâmbio universal? [O que, senão] o desenvolvimento pleno do domínio humano sobre as forças naturais, tanto sobre as da assim chamada natureza como sobre sua própria natureza? [O que, senão] a elaboração absoluta de suas disposições criadoras sem outro pressuposto que não o desenvolvimento histórico prévio, que converte em objetivo esta plenitude total do desenvolvimento, isto é, do desenvolvimento de todas as forças humanas enquanto tais, não medidas por um padrão *pré-estabelecido*? [O que, senão uma elaboração como resultado do] qual o homem não se reproduz em seu caráter determinado senão que produz sua plenitude total? [Como resultado do] qual não busca permanecer como algo devindo senão que está no movimento absoluto de devir (Marx, 1989, v. 1, p. 447-448).

Nos *Manuscritos* Marx oferece a síntese do *leitmotiv* de sua crítica, onde as necessidades

do trabalho, que é o seu corolário. O processo de abstração da necessidade é, em sua essência, um enriquecimento da autoconsciência, uma cultura das subjetividades particulares” (Ibid., p. 97).

³⁵ A passagem encontra-se em Marx (1987, p. 1315).

³⁶ A passagem está em Marx (1989, v. 2, p. 16). Na citação, o termo *carências* – do inglês *needs* – foi substituído por *necessidades*. As línguas portuguesa e castelhana têm a desvantagem de possuírem um só vocábulo – *necessidade* – para representar dois significados opostos: o contingente de *necessidade como falta* (na acepção alemã de *Bedürfnis*) e o determinístico que advém de *necessidade lógica* que obedece à força de uma lei (expresso no termo alemão *Notwendigkeit*) ou que configura uma *necessidade imperiosa ou vital*. Frente a isso, muitos tradutores buscaram alternativas como *carências* ou *carecimentos* para designar o primeiro sentido de modo afastado do segundo. Outros distinguem o vernáculo pelo recurso às abreviaturas “(Bed.)” ou “(Not.)”. Não obstante, neste texto insiste-se em *necessidade(s)* para *Bedürfnis(se)*. Por duas razões: porque em Marx o risco de confusão entre os dois sentidos acima não é alto e nem exatamente o mesmo; e porque as *Bedürfnisse* carregam, na relação do ser natural-humano do materialismo social de Marx, um aspecto também ontológico e não apenas o do arbítrio subjetivo. A propósito, a dimensão material, e não apenas lógica, de *Notwendigkeit* presente nas *Bedürfnisse* é um tema marginalizado que merece ser reposto em pauta. Não obstante, o uso de *carência* é prudente no interior da razão alegada, mas tem o defeito de esmaecer o lado ativo do conceito. *Carecimento* foi usado por essa preocupação. Entrementes, enfrenta a ressalva que lhe fez um de seus próprios adotantes, Carlos Nelson Coutinho (1982, p. 7): a de ser um “feio neologismo”.

ricas não figuram como uma filosofia moral normativa, mas como o negativo efetivamente negado que potencialmente nega a sua negação numa relação que, por exigência condicional, se articula dialética e reciprocamente com um novo modo de produção social e não apenas com uma releve ideia abstrata que deseja reformar moralmente o espírito humano, uma tese da filosofia burguesa que Marx sempre rechaçou com veemência.

Nós vimos que significado tem, sob o pressuposto do socialismo, a *riqueza* das necessidades humanas, e, portanto, tanto um *novo modo de produção* como também um novo objeto da produção. Nova atuação da força essencial *humana* e novo enriquecimento da essência *humana*. No interior da propriedade privada, o significado inverso. Cada homem especula em como criar uma *nova* necessidade para o outro, a fim de obrigá-lo a tornar-se uma nova vítima, para colocá-lo em uma nova dependência, para induzi-lo a um novo modo de *fruição* e, com isso, à ruína econômica (Marx, 2017, p. 289).

Nos *Manuscritos* já está presente, como crítica, a noção de que a forma burguesa da riqueza é a mercadoria, que é circulação de capital como “*trabalho acumulado*” (Marx, 2017, p. 299), expropriação do objeto produzido. E que a forma emancipada dessa riqueza é a riqueza das necessidades e capacidades humanas, que aí figura como o pressuposto lógico da crítica. “Vê-se como o *homem rico* e a necessidade *humana* rica ocupam o lugar da *riqueza* e da *miséria* da economia nacional” (Ibid., p. 249). Crítica essa que exige, para lembrar a rubrica de Hegel, um novo “sistema de necessidades”³⁷ Mas um sistema *para além* das mediações da ilusão ética do Estado, levado a efeito pela negação dialética das configurações da sociedade burguesa, que valorizam o capital e subjugam o trabalho e a natureza. É o que Marx (Ibid., p. 243) chama, nos *Manuscritos*, de “atividade em sociedade direta com outros”, meio de exteriorização e apropriação da vida *humana* que, em obras posteriores, aparecerá na fórmula “sociedade dos trabalhadores associados”.

Considerações finais

A dimensão das necessidades ricas é, enfim, um ponto alto do humanismo crítico marxiano, um elemento substancial e aglutinador de sua perspectiva de uma *comunidade humana*, que ele tantas vezes contrapôs àquela revestida pelas estruturas do Estado, à qual chamou na *Ideologia alemã* de *comunidade ilusória*. E se de sua parte Hegel pôde falar em *Estado ético* como algo *internamente querido* aos homens, e não pelo medo da espada, como

³⁷ Um tema que na teoria crítica interessará muito a Herbert Marcuse.

em Hobbes, é porque no intrincado processo da eticidade ele pensou – assim como fizera no do reconhecimento – o dever do egoísmo particularista pela reiterada mediação do infinito refinamento das necessidades, sem o que o princípio da vontade substancial não pode advir plenamente sem tolher o pleno desenvolvimento da particularidade até o extremo de si.³⁸

A implícita teoria marxiana das necessidades movimenta o centro das críticas clássicas dos *Manuscritos*. Ela diagnostica o presente por um elemento imanente a toda condição social humana. Ela lida com um peculiar concreto dialético que une materialismo e subjetividade. Ela retira o trabalho de uma ontologia totalista ornamental para mediá-lo na dinâmica passivo-ativa da vida real. Ela denuncia a miséria porque entrevê a potência negada da riqueza humana. Afinal, Marx disse ser necessário arrancar alegrias do futuro e não do passado. Neste sentido, a perspectiva da riqueza das necessidades pode ser legitimamente vista como o pressuposto da crítica nos *Manuscritos*.

A concepção das necessidades de Marx subverte o conceito econômico de riqueza. Porque ela está implicada numa luta pela emancipação. E não se esquivava de pensá-las reconhecendo a legitimidade de sua inevitável expansão. Nisso reside, sincronicamente, o substrato de seu caráter crítico e uma peculiar imanência que é aberta para a frente. Aí brilha uma luz reflexiva cuja radicalidade é pertinente e pode ser produtiva para a elaboração da crítica social movida pela diversidade do tempo presente.

Referências

BERNSTEIN, R. J. **Praxis and action**: contemporary philosophies of human activity. 2. ed. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999.

BOTTIGELLI, É. Présentation. In: MARX, K. **Manuscrits de 1844**: économie politique & philosophie. Paris: Sociales, 1972. p. VII-LXIX.

CALVET DE MAGALHÃES, T. Ação e poder em H. Arendt e J. Habermas. **Ensaio**, São Paulo, n. 15/16, p. 185-200, 1986.

_____. A atividade humana do trabalho [labor] em Hannah Arendt. **Ética e Filosofia Política**, Juiz de Fora, v. 1, n. 9 – Edição Especial Hannah Arendt, p. 1-54, 2006.

CHITTY, A. The early Marx on needs. **Radical Philosophy**, n. 64, p. 23-31, 1993.

COUTINHO, C. N. Apresentação. In: HELLER, Á. **Para mudar a vida**: felicidade, liberdade e democracia. Entrevista a Ferdinando Adornato. São Paulo: Brasiliense, 1982. p. 7-9.

³⁸ Este é um dos caminhos, aliás, para quem desejar encontrar um Hegel republicano com um pé realista.

ENGELS, F. Esboço de uma crítica da economia política. Trad. Maria Filomena Viegas. **Temas de Ciências Humanas**, São Paulo, v. 5, p. 1-29, 1979.

_____. Introdução à edição de 1891. In: MARX, K. **Trabalho assalariado e capital**. Trad. Sílvio D. Chagas. São Paulo: Acadêmica, 1987. p. 7-17.

FRAGA, P. D. Necessidades humanas e relação dos homens entre si nos escritos de Marx em Paris. In: GALVÃO, A. et al. (Orgs.). **Capitalismo: crises e resistências**. São Paulo; Campinas; Brasília: Outras Expressões; Cemarx/Unicamp; Capes, 2012. p. 491-510.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenología del espíritu**. 6. ed. Trad. Wenceslao Roces. Madrid: FCE, 1985.

_____. **Linhas fundamentais da filosofia do direito ou direito natural e ciência do Estado em compêndio**. Terceira parte - A eticidade. Segunda seção - A sociedade civil. 3. ed. Trad. Marcos Lutz Müller. Campinas: IFCH/Unicamp, 2003. (Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução, n. 6).

HELLER, Á. **Theorie der Bedürfnisse bei Marx**. Westberlin: VSA, 1976.

KÄGI, P. **La génesis del materialismo histórico: Karl Marx y la dinámica de la sociedad**. Barcelona: Península, 1974.

MANDEL, E. **A formação do pensamento econômico de Karl Marx: de 1843 até a redação de O Capital**. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

MARX, K. Carta de Marx a Ludwig Feuerbach. Paris, 11.ago.1844. In: _____. **Escritos de juventud**. Trad. Wenceslao Roces. México D. F.: FCE, 1982a. p. 679-681. (Obras Fundamentales, v. 1).

_____. Crítica da filosofia do direito de Hegel: introdução. Trad. José Carlos Bruni e Raul Mateos Castell. **Temas de Ciências Humanas**, São Paulo, v. 2, p. 1-14, 1977.

_____. **El capital: crítica de la economía política**. L. 1 - El proceso de producción del capital. Trad. Pedro Scaron. 28. reimp. México D. F.: Siglo XXI, 2008. t. I, v. 1.

_____. **Elementos fundamentales para la crítica de la economía política: (Grundrisse) 1857-1858**. 16. ed. e 12. ed. Trad. Pedro Scaron. Coyoacán: Siglo XXI, 1989. v. 1 e 2.

_____. Glosas críticas ao artigo “O rei da Prússia e a reforma social. De um prussiano”. In: MARX, K.; ENGELS, F. **Lutas de classes na Alemanha**. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010. p. 25-52.

_____. **Historisch-ökonomische Studien (Pariser Hefte)**. Berlin: Dietz Verlag, 1981a. S. 279-579. (MEGA2, IV Abt., Bd. 2).

_____. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Trad. Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Martin Claret, 2017.

_____. **Ökonomisch-philosophische Manuskripte**. Berlin: Dietz Verlag, 1982b. S. 323-444. (MEGA2, I Abt., Bd. 2).

_____. **Para a crítica da economia política**. Trad. Edgard Malagodi. São Paulo: Abril Cultural, 1982c. (Os Economistas).

_____. **Teorias da mais-valia**: história crítica do pensamento econômico (Livro 4 de O Capital). Trad. Reginaldo Sant'anna. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1987. v. 3.

_____. **Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie**: Einleitung. 13. Aufl. Berlin: Dietz Verlag, 1981b. S. 378-391. (MEW, Bd. 1).

MARX, K.; ENGELS, F. **Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik**: gegen Bruno Bauer und Konsorten. 4. Aufl. Berlin: Dietz Verlag, 1962. S. 3-223. (MEW, Bd. 2).

_____; _____. **Deutsche Ideologie**: Manuskripte und Drucke. Berlin: De Gruyter, 2017. (MEGA2, I Abt., Bd. 5).

MERCIER-JOSA, S. La notion de besoin chez Hegel. **La Pensée**, Paris, n. 162, p. 74-100, 1972.

MÉSZÁROS, I. **Filosofia, ideologia e ciência social**: ensaios de afirmação e negação. São Paulo: Ensaio, 1993.

_____. **Marx**: a teoria da alienação. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

NAVILLE, P. **Le nouveau Léviathan**: v. 1 - de l'alienation à la jouissance. La gènese de la sociologie du travail chez Marx et Engels. Paris: Anthropos, 1967.

RANIERI, J. **A câmara escura**: alienação e estranhamento em Marx. São Paulo: Boitempo, 2001.

RIEDEL, M. Arbeit und Handeln: Hegel und die Kopernikanische Revolution der praktischen Philosophie. **Hegel-Jahrbuch 1971**. Hrsg. W. R. Beyer, Meisenheim, S. 124-132, 1972.

ROVATTI, P. A. La nozione di bisogno tra teoria politica e ideologia. In: ROVATTI, P. A.; TOMASSINI, R.; VIGORELLI, A. **Bisogni e teoria marxista**. 2. ed. Milano: Mazzotta, 1977. p. 10-80.

SANTOS, J. H. **Trabalho e riqueza na Fenomenologia do Espírito de Hegel**. São Paulo: Loyola, 1993.

VÁZQUEZ, A. S. **Filosofía y economía en el joven Marx**: los Manuscritos de 1844. México D. F.: Grijalbo, 1982.