

**O PROBLEMA DA GENERIDADE HUMANA NO PENSAMENTO DE MARX:
DO GÊNERO À SOCIABILIDADE**

EL PROBLEMA DE LA GENERECIDAD HUMANA EN EL PENSAMIENTO DE MARX:
DEL GÉNERO A LA SOCIABILIDAD

THE PROBLEM OF HUMAN GENERIC BEING IN MARX'S THOUGHT:
FROM GENERECITY TO SOCIABILITY

Antônio José Lopes Alves

Doutorando em Filosofia pela Unicamp
E-mail: ajla@uol.com.br

Sabina Maura Silva

Professora Adjunta da Faculdade de Educação da UFMG
E-mail: sabinamaura@uol.com.br

Resumo: No presente artigo se explicita o tratamento do tema da generidade humana no pensamento marxiano, para tanto, alinhava-se o perfilado categorial e o modo particular que a questão assume para Marx. O conceito de generidade é discutido tendo como referencial o enquadramento geral da teorização marxiana, o caráter próprio no qual é definido o estatuto das categorias. Nesse sentido, o essencial para a determinação do problema em tela é exatamente a identificação da interatividade social – compreendendo-se neste conjunto, a sociabilidade constitutiva do humano e a forma da atividade consciente dos indivíduos sociais – como momento preponderante. Por conseguinte, a própria generidade emerge como talhe definidor da vida humana, sócio-historicamente construída no itinerário de desenvolvimento dos modos humanos de apropriação e transformação do mundo natural, e não como um dado biológico existindo de forma “muda” nos indivíduos ou mesmo como uma essência supostamente transcendental.

Palavras-chave: Filosofia; Marxismo; Generidade; Sociabilidade.

Resumen: El presente artículo explicita el tratamiento del tema de la generecidad humana en el pensamiento marxista, para lo cual se analiza el perfil categorial y el modo particular que la cuestión asume en Marx. El concepto de generecidad es discutido teniendo como referencial el encuadramiento general de la teorización marxista, el carácter propio en el cual es definido el estatuto de las categorías. En ese sentido, lo esencial para la determinación del problema en foco es exactamente la identificación de la interactividad social – comprendiéndose en ese conjunto la sociabilidad constitutiva de lo humano y la forma de la actividad consciente de los individuos sociales – como momento preponderante. Por consiguiente, la propia generecidad emerge como medida definidora de la vida humana, socio-históricamente construida en el itinerario de desenvolvimiento de los modos humanos de apropiación y transformación del mundo natural, y no como un dato biológico que existe de forma “muda” en los individuos ni como una esencia supuestamente trascendental.

Palabras-clave: Filosofia; Marxismo; Generecidad; Sociabilidad.

Abstract: The present article explicit the treatment of the theme of human generic being in Marxian thought, for both, aligning the categorical shaped and profiled in particular that the question assumes for Marx. The concept of generic being is discussed referenced by the general framework of the Marxian theory, the distinctive character which defines the status of the categories. Thus, the key point to determining the problem in question is precisely the identification of social interaction – including in this set, the sociability constitutive form of the human being and of conscious activity of social individuals – as preponderant moment. Therefore, the human generic being itself emerges as the defining human life, socio-historically constructed on the route of development of human modes of appropriation and transformation of the natural world, and not as a biological given to exist in a "mutt" in individuals or even as a supposedly transcendental essence.

Keywords: Philosophy, Marxism, *Generic Being*, Sociability.

Propor o tratamento da questão da individuação, e da sua relação necessária com aquela do gênero humano, no pensamento de Marx pode certamente provocar algum estranhamento na medida em que a obra do pensador alemão foi prevalentemente identificada como a construção de uma teoria econômica, ou, no máximo, da “sociedade”. Na melhor das hipóteses se concede que o problema em tela tenha vigido apenas na fase, incorretamente definida como, de “juventude”, sendo então abandonado na instauração de sua obra “científica”. Nesse sentido, o tema da individuação humana somente estaria presente como eco da sua formação idealista e como resto “ideológico” a ser superado pela propositura madura de um método de ciência. Não obstante essa tradição interpretativa preponderante e mais que consolidada nos círculos acadêmicos e políticos, o que se verifica na abordagem das formulações marxianas é a constância dessa temática; mesmo nas obras de maturidade. Evidentemente não como preocupação teórica principal explicitamente central, como se observa na tradição filosófica predominantemente idealista. Os indivíduos, sempre no plural, aparecem categorialmente determinados por suas formas e modos sociais de existência, delimitados pelas condições históricas objetivas de apropriação da realidade. Dessa maneira, a individualidade não se coloca nunca no isolamento conceitual de uma suposta entidade natural ou transcendentalmente dada.

Teoricamente é ela necessariamente remetida às determinações concretas da interatividade social, segundo as particularidades históricas nas quais os indivíduos realizam seu

comportamento recíproco, o conjunto de suas relações societárias¹ nas quais transcorre a produção da vida humana. Por conseguinte se, obviamente, a produção da riqueza é assunto conspicuamente tratado no pensamento marxiano, este não o é de um modo abstrato ou estruturalista, como um terreno transhistórico ou *sem sujeito*. Muito ao contrário, ainda que a produção seja o problema conceitual explícito, de outra parte, “O ponto de partida, evidentemente, são indivíduos produzindo em sociedade – portanto uma produção de indivíduos que é socialmente determinada” (*In Gesellschaft produzierende Individuen – daher gesellschaftlich bestimmte Produktion der Individuen ist natürlich der Ausgangspunkt*) (Marx, 1983, p. 19). Assim, trata-se da produção como ato concreto de objetivação e efetivação vitais de indivíduos socialmente determinados. E isso, frise-se, já em 1857, no interior da teorização econômica de maturidade, nos *Grundrisse*, enorme e importante acervo de manuscritos que inaugura a crítica marxiana da economia política em suas feições maduras e definitivas². É mais que evidente uma remissão a um dado sujeito da produção. Mas este aparece ontologicamente qualificado num registro de todo diverso daquele como comumente se o entende a tradição ocidental, metafísica ou pós-metafísica. O sujeito não é uma substância interior autônoma, nem uma ficção “cultural”, mas é ele mesmo, levando-se sempre em consideração sua existência social concreta (como indivíduos em relação recíproca), antes de tudo *um objeto, uma dada forma de ente*. Desse modo, a individualidade só pode ser corretamente compreendida em Marx como a forma humana de entificação, uma figuração cuja estrutura e espessura ônticas necessariamente se arrimam na sua sociabilidade essencial. Produção e individuação aparecem, portanto, como elementos constitutivos de um complexo categorial, da interatividade

¹ Para maiores esclarecimentos, remetemos o leitor ao trabalho de mestrado em filosofia, defendido por um dos autores: ALVES, A.J.L. *A individualidade nos Grundrisse de Karl Marx*. Belo Horizonte: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, 1999, em especial seu segundo capítulo.

² Nesse escrito de caráter heurístico encontra-se pela primeira vez, entre outras determinações conceituais decisivas, a distinção, inexistente na Economia Política, entre *trabalho e força de trabalho*, a qual permitirá a Marx esclarecer cientificamente o fenômeno do *Mehrwert*, do excedente em valor, principal objetivo da produção capitalista e origem do lucro.

societária. Produção que é, de um lado, dação de forma humana ao mundo, a criação de objetos numa configuração adequada à satisfação das necessidades e carecimentos, mas é também, por outro lado, produção dos próprios indivíduos como sujeitos concretos.

O delineamento marxiano da individualidade como complexo ôntico constituído pela múltipla interatividade dos indivíduos, dependente em seu conteúdo e sua forma dos modos concretos de atividade, de seu ser efetivo e realizador no mundo, traz consequências decisivas para a compreensão e determinação da categoria da universalidade humana, ou gênero. A determinação do caráter geral do humano não subentende mais, como o era nas proposições abstratas do transcendentalismo (filosófico ou religioso), a vigência misteriosa, aceita tacitamente, de uma *entidade* universal subsistente em relação aos indivíduos e às condições de existência destes. Assim, o gênero humano não se compreende como resultado duma dação generosa da providência divina a habitar imperscrutavelmente os homens em sua existência terrena. Por outra parte, a posição de Marx também se distancia da forma de entendimento da questão. Pois, essa última conquanto pretenda ao menos capturar o concreto dado do vivente humano como tal, acaba por reduzir o problema da generidade humana à vigência da espécie como determinação biológica, abstratamente posta ou situada em cada individualidade como pertencimento irrefletido e imediato a conjunto geneticamente definido e acabado (ainda que em evolução enquanto tipo orgânico). A universalidade humana, como a entende Marx, não se opõe ao nível do singular como um ente geral ou universal autonomizado, nem igualmente se acha definido como instância *a priori* inscrita na série de instruções ou padrões de constituição imediatamente corporal dos homens. O humano é antes de tudo um produto da interatividade social dos homens, da forma como social e historicamente indivíduos socialmente determinados empreendem seu comportamento ativo, a produção objetiva dos âmbitos de sua existência concreta por meio da transformação da natureza.

Desta apreensão do gênero como substância universal construída na e pela autoprodução dos indivíduos, algo de todo diverso de sua versão natural, temos registro em momentos

importantes da reflexão marxiana. No período de constituição de seu pensamento Marx promove, há um mesmo tempo, tanto a crítica da teorização anterior acerca do ser social quanto põe em seus próprios termos a questão. Nos Manuscritos de 1844, ao confrontar o pensamento de Hegel, ressaltam determinações fundamentais em relação ao ser dos homens: 1º. O caráter de ente efetivo, o que inclui, no caso humano, não apenas a determinidade de existir, de ser-aí, mas também, e principalmente, a de ser um ente vivente, relacional e cujo comportamento se define pela forma particular de sua atividade. 2º. A especificidade da atividade humana, que é atividade consciente e fundamento genérico do homem. Marx afirma que a construção prática de um *mundo objetivo* “é a confirmação do homem como ser genérico consciente, isto é, um ser que se comporta em relação ao gênero como seu próprio ser ou que se comporta em relação a si como ser genérico” (Marx, 1983-M, p. 517). Assim, ao produzir os objetos de suas necessidades, o ser humano se reconhece praticamente, objetivamente como indivíduo ao se defrontar com o gênero e reconhece o gênero ao se defrontar consigo mesmo. A relação indivíduo-gênero identificada por Marx aponta para o caráter não-natural da individualidade humana. O *bios* mesmo em sendo preservado como forma objetiva imediatamente dada dos indivíduos não existe como condição unívoca e determinante, mas como figura concreta moldada pela própria produção material dos homens. Conquanto permaneça inexoravelmente orgânica, a vida humana aparece como continuamente reconfigurada pela forma da interatividade social, desde suas esferas mais aparentemente “naturais”, como a nutrição e a sexualidade, até aquelas surpreendentemente “espirituais”, como o pensamento científico e a arte. Essa reconfiguração formal da existência concreta se dá nas duas direções, em mão dupla. Primeiramente, a atividade produtiva material, como modo de comportamento ativo consciente, apresenta elementos objetivos e subjetivos que não encontram análogo perfeito na animalidade. E, em segundo lugar, a expressão espiritual depende, corresponde e está determinada em suas condições, mediações e limites ao modo como os indivíduos sociais operam concretamente sua apropriação humana de mundo.

Um dos momentos teóricos mais importantes nos quais aparece aquela determinação histórico-social da individuação, em uma sua expressão ideal, numa forma aforismática, é na VI tese *Ad Feuerbach*. Ao tomar o problema da determinação do sentimento religioso pela natureza humana, feita na reflexão feuerbachiana, acaba por criticar a compreensão mesma da natureza humana empreendida por Feuerbach. Num primeiro momento, Feuerbach acerta ao reduzir o sentimento religioso à natureza humana, ou seja, ao fazer dele uma expressão do ser dos homens. No entanto, se equivoca miseravelmente a fazer da essência humana (*menschliche Wesen*) ou natureza humana uma “coisa abstrata, inerente ao indivíduo singular”, sendo que esta “é, em sua efetividade, o conjunto das relações sociais”. Na medida em que não compreende, não capta a universalidade humana em sua efetividade, como ela o é e se faz, Feuerbach é obrigado, segundo Marx, a “pressupor um indivíduo humano *abstrato*, isolado”, por via disto a universalidade, ou da essência, do ser de cada indivíduo, “só pode ser apreendida como “*gênero*” (*Gattung*), como interioridade [ou ‘âmago’] (*als innere*), muda (*stumme*), que ligaria naturalmente os múltiplos indivíduos” (Marx, 1978, p. 6). Assim, no pensamento marxiano a universalidade humana se encontra determinada ontologicamente em oposição à genericidade naturalmente posta.

Na naturalidade, o universal vige sob a forma “muda” ou irrefletida, passiva para cada singularidade, como seu ser puro e imediato, reposto e afirmado em cada ente, nos diversos exemplares da espécie. No contexto humano, ao contrário, a universalidade não é uma dádiva natural, mas concretude posta e reproduzida nas formas efetivas de ser das relações entre as individualidades. Reprodução da universalidade que pressupõe e recoloca continuamente a diversidade como imanência ontológica do ser dos indivíduos. Deste modo, somente “a *diversidade de suas necessidades e de sua produção*”, a diferença radical dos modos de ser e de objetivação recíproca, “suscita o intercâmbio e por isso mesmo a *igualdade social (sozialen Gleichheit)* dos indivíduos”, o reconhecimento prático de seu gênero, sendo que por isso, “esta diversidade natural é, portanto, o pressuposto de sua igualdade social no ato de troca, *na relação no seio da qual se apresentam uns aos outros como produtivos*” (Marx, 1983-G, p. 168).

Se a declarada e assumida distinção entre gênero puro e simples, *Gattung*, e a universalidade humana, ou ser genérico social, “*gemeinschaftliches Gattungswesen*”, é um lineamento ontológico que emerge já em momentos iniciais da reflexão marxiana, tal ganha uma espessura categorial mais encorpada nos *Grundrisse*. Esta conquista de espessura ontológica se deve exatamente ao fato de que no texto em questão Marx se dedica à elucidação da forma da produção humana, tanto em sua generalidade quanto em suas facetas particulares, dos modos pelos quais os indivíduos, as singularidades propriamente humanas, produziram e produzem o seu ser. É na interatividade e pela medida particular desta em cada modo de produzir a vida, que a universalidade humana é posta e reproduzida, pressuposta e repostada como pressuposição, pelos e para os indivíduos. A universalidade humana, o ser específico dos indivíduos, é determinada pela ação recíproca das individualidades efetivas, por seu modo de existir umas para as outras. Modo de existir que é dado não pelo reconhecimento abstrato de uma universalidade abstrata, mas pela concretude mesma de seu estar no mundo, pela sua entificação real, por seu ser material. Ser este que continua sendo marcado por um conjunto complexo de necessidades, mas necessidades humanas supridas por objetos humanos. O modo universal de ser do humano põe, como universalidade concreta, existente em cada um dos indivíduos, pela sua interatividade, um tipo novo de gênero no qual “cada um ultrapassa, *como homem*”, enquanto ente genérico, “sua própria necessidade particular, etc.,” sua singularidade meramente empírica, sendo que, “eles se comportam uns frente aos outros como *homens*; são totalmente *conscientes de seu ser genérico social (gemeinschaftliches Gattungswesen)*” (Marx, 1983-G, idem). A consciência total de sua generidade vem aos homens pelo fato mesmo de que estes são genéricos, entes que têm sua essência situada num “para além” da sua limitação imediata, em cada um de seus atos concretos, pela via dos quais a sua própria estada no mundo é possibilitada. O pertencimento genérico das individualidades é, desta maneira, reprodução do gênero, como a forma mais geral de ser, e de si mesmas, como efetividade genérica. O gênero não atravessa os indivíduos, modulando, como norma biológica ou abstrata, repetida, como reedição, a multiplicidade

ativa destes, mas é afirmado (ou negado) pela ação recíproca dos indivíduos. Deste modo, cada indivíduo é um ser genérico, *um homem*. Não, por certo, como pura e simplesmente um para-si, uma realização solitária, nem sob a forma natural, da já referida reedição, nem sob a fantasmagoria de um indivíduo gênero para si mesmo.

O gênero social, sendo e existindo concretamente em virtude da interatividade recíproca dos indivíduos, não pode, portanto, ser concebido, como o queria Feuerbach, por exemplo, como interioridade pura, inscrição da natureza, como algo gravado no íntimo - *als innere* - dos indivíduos, coincidência imediata na forma do ser, entre singular e universal. Muito ao contrário, a universalidade humana, como construto prático, histórico e social dos indivíduos não os reclama como uma sua emanção. Evidentemente que, para cada indivíduo, tomado em isolado, portanto abstratamente, o gênero é ponto de partida irrecusável e possuidor do peso próprio das pressuposições naturais, seu “caráter social” existe como objetividade inicial e incondicionada. No entanto, este aparecer do gênero sob um modo quase natural é apenas forma historicamente posta, e como tal, possível de ser historicamente ultrapassado. Esta universalidade concreta, esta efetividade de ser dos indivíduos se apresenta, então, como tal, sob a forma de historicidade imanente, diferente da fixidez e da rigidez naturais; assim, nem os indivíduos são uns para os outros como meras realizações idênticas de um gênero, os quais, a exemplo das abelhas, “produzem a mesma coisa”, nem é este último, o gênero mesmo, um modo de ser imutável, um “destino” natural em si, o qual não se alteraria em substância com o decorrer do tempo.

A reflexão marxiana inaugura um verdadeiro *tertium datur* ao escapar, com igual competência, tanto das tentações biologicistas – a redução da generidade humana às formas naturais e ritmos em sua totalidade geneticamente postos –, bem como do transcendentalismo, o qual supõe o gênero como forma absoluta e a priori, ainda que de maneira irreduzível humana, para os indivíduos. O gênero, como não somente um produzido, mas acima de tudo, um produzir-se, configura o ser próprio ao humano como universalidade aberta. Universalidade esta que não submete, em princípio, a individualidade como um puro modo seu e nem

tampouco, por isso, é posta como realidade suprema frente à particularidade individual, entendendo esta como forma a ser superada e aniquilada no desenvolvimento da generidade. Longe disso, para Marx, o desenvolvimento da generidade e aquele da individualidade são momentos diversos de uma mesma posição de ser, atrelados ontologicamente a tal ponto que dizer-se indivíduo é afirmar gênero e vice-versa. Isto em virtude da evidência concreta de que cada individualidade “ultrapassa sua necessidade particular” na medida mesma em que se autoproduz produzindo a vida das demais. O ato de produzir, desmistificado que está de sua aparência “fenomênica judaica e suja”, como “aspecto econômico”, revela-se produção mesma de ser, posição de universalidade.

A universalidade é posição permanente e contínua dos indivíduos, posição esta que é efetivamente posição dos indivíduos enquanto tais. Não é, repetimos, ato de subsunção direta da singularidade sob a universalidade, nem a postulação abstrata de um empirismo rasteiro, no qual as singularidades são as únicas existências. Obviamente, individualidade como categoria não existe materialmente *de per se*. No entanto, existe como forma geral do *sendo* das individualidades, forma genérica esta produzida pelos próprios indivíduos.

Esse entendimento da generidade opõe a reflexão marxiana não somente ao transcendentalismo filosófico e ao naturalismo biologicista, mas também colide diretamente com a especulação hegeliana, para a qual a determinação da universalidade em sua conexão com a existência particular e singular das coisas se resolve na subsunção, ainda que mediada, destas em relação àquela.

No prefácio à “Para a crítica da economia política”, de 1859, Marx declara:

[...] nos anos de 1842/1843, como redator da *Gazeta Renana (Reinische Zeitung)*, vi-me pela primeira vez em apuros por ter que tomar parte na discussão sobre os chamados interesses materiais. [...] O primeiro trabalho que empreendi para resolver a dúvida que me assediava foi uma revisão crítica da filosofia do direito de Hegel [...]. Minha investigação desembocou no seguinte resultado: relações jurídicas, tais como formas de Estado, não podem ser compreendidas nem a partir de si mesmas, nem a partir do assim chamado desenvolvimento geral do espírito humano, mas

pelo contrário, elas se enraízam nas relações materiais de vida, cuja totalidade foi resumida por Hegel sob o nome de 'sociedade civil' (*bürgerliche Gesellschaft*), seguindo os ingleses e franceses do século XVIII [...]. (Marx, 1971, p. 7).

Comentando o parágrafo 262 da *Filosofia do direito*, Marx aponta que no sistema de Hegel

[...] a condição é posta como o condicionado, o determinante como o determinado, o produtor como o produto de seu produto [...]. A especulação declara (*spricht*) o fato como ato (*Tat*) da ideia [...] o fato empírico tem, na sua existência empírica, um significado distinto de si mesmo. O fato do qual se parte não é entendido como tal, mas como resultado místico. O efetivo se torna fenômeno, mas a ideia não tem por conteúdo nada além deste fenômeno. Além disso, a ideia não tem outro fim (*Zweck*) que o lógico: "ser para-si espírito efetivamente infinito". Neste parágrafo está contido todo o mistério da filosofia do direito e da filosofia hegeliana em geral. (Marx, 1976, p. 207-208).

Dessa crítica aos pressupostos teóricos do sistema hegeliano, emergem importantes determinações do pensamento de Marx.

O desvendamento do mistério sobre o qual se fundamenta o procedimento especulativo põe em relevo e recusa a abstratividade do pensamento hegeliano. Anunciar "o fato como uma realização da ideia" só é possível na medida em que a diversidade dos objetos é reduzida a um conceito genérico, que retém a identidade na forma do universal abstrato. Convertido em ser, esse conceito é tomado como produtor dos objetos particulares a partir de sua autodiferenciação. Com isso, as complexas interconexões da realidade perdem suas determinações essenciais e se justificam somente enquanto realizações, graus de desenvolvimento do conceito. A natureza, a maneira de ser, as qualidades específicas das entificações são tomadas como determinações, desdobramentos de um princípio extrínseco. O real não é o que é, e o é, em virtude de suas múltiplas determinações intrínsecas, como finitude irreduzível, mas apenas sob a condição de ser um dado conjunto de *modos* a partir dos quais o princípio autogerador se revela. Reduzido a fenômeno, à aparência, o real vale somente para confirmar o princípio racional autoposto que se supõe como produtor das coisas. Disso resulta a conversão do que verdadeiramente é em uma forma

lógica, dado a subsunção da efetividade a determinações abstratas. Por esse motivo, Marx afirma que, para Hegel, “O momento filosófico não é a lógica da coisa, mas a coisa da lógica” (*Nicht die Logik der Sache, sondern die Sache der Logik ist das philosophische Moment*) (Marx, 1976, p. 216). Portanto, a constituição do pensamento marxiano propriamente dito se inicia com o reconhecimento da efetividade e concretude do mundo objetivo e com a reivindicação da determinação da realidade a partir da apreensão dos nexos que lhe são imanentes, visando ao desvendamento do real a partir do real. Em decorrência da exigência de desvendar o modo de ser específico dos entes em sua particularidade, a partir dos próprios entes, e por identificar no procedimento especulativo de Hegel a inversão na ordem das determinabilidades, Marx percebe o caráter de momento preponderante da sociedade civil sobre o estado.

Continuando sua crítica a Hegel, nos *Manuscritos econômico-filosóficos* observa que, para Hegel, “só o *Espírito* é a *verdadeira* essência do homem” (Marx, 1983-M, p. 573). Assim, do ponto de vista hegeliano,

A humanidade da natureza e da natureza produzida pela história, dos produtos do homem, aparece no fato de que eles são produtos do Espírito abstrato e, portanto, nessa mesma medida, momentos espirituais, seres de pensamento. [...] Assim como a essência é o objeto como ser de pensamento, assim o sujeito é sempre consciência ou autoconsciência; ou bem mais, o objeto surge apenas como consciência abstrata, o homem apenas como autoconsciência. (Marx, 1983-M, p. 573).

Dessa forma, prossegue Marx, Hegel concebe a objetivação humana apenas de modo abstrato – *a coisa (Gegenstand) não é outro que autoconsciência objetivada, a consciência como coisa – e o homem vale (gilt) como um ser não objetivo, espiritualista.* (Marx, 1983-M, p. 575).

Ao contrário da concepção hegeliana do homem, Marx o entende como um ser objetivo, que “*põe suas forças essenciais* reais e objetivas como objetos”, que “*atua objetivamente*” porque “o objetivo” está “na destinação de seu ser” (Marx, 1983-M, p. 577); um ser objetivo que “*cria e põe apenas objetos, porque ele próprio é posto por objetos*” (Marx, 1983-M, idem), ou seja, porque é afetado

e necessariamente levado a se relacionar com entes que existem exteriormente a ele. O comportamento objetivo, a necessidade de objetivação de suas forças essenciais decorre do fato de que:

O *homem* é imediatamente ser natural. Como ser natural, e como ser natural vivo, está em parte dotado com *forças naturais*, com *forças vitais*, é um ser natural *ativo* [...] que padece, condicionado e limitado, tal qual o animal e a planta; isto é os *coisas* (*Gegenstände*) de seus instintos existem exteriormente, como coisas independentes dele; entretanto, esses objetos são *coisas* de seu carecimento, *coisas* essenciais, imprescindíveis para a efetuação e confirmação de suas *forças essenciais*. (Marx, 1983-M, p. 578).

No entanto, o homem se distingue dos demais seres vivos, posto que:

[...] não é apenas ser natural, mas ser natural humano, isto é, um ser que é para si próprio e, por isso, *ser genérico*, que enquanto tal deve atuar e confirmar-se tanto em seu ser como em seu saber. Por conseguinte, nem as coisas (*Gegenstände*) humanas são as coisas naturais tais como se oferecem imediatamente, nem o sentido *humano*, tal como é imediata e objetivamente, é sensibilidade *humana*, objetividade humana. Nem objetiva, nem subjetivamente está a natureza imediatamente presente (*vorhanden*) ao ser *humano* de modo adequado. E como tudo o que é natural deve *nascer*, assim também o *homem* possui seu ato de nascimento: a *história*, que, no entanto, é para ele uma história consciente, e que, portanto, como ato de nascimento acompanhado de consciência é ato de nascimento que se supera. (Marx, 1983-M, p. 579).

Os trechos de Marx, acima citados, ressaltam determinações fundamentais em relação ao ser dos homens: 1º) o caráter de ente efetivo, o que inclui, no caso humano, não apenas a determinidade de existir, de ser-aí, mas também, e principalmente, a de ser um ente vivente, relacional e cujo comportamento se define pela forma particular de sua atividade. 2º) A especificidade da atividade humana, que é atividade consciente e fundamento genérico do homem. Em outro trecho dos *Manuscritos de 1844*, Marx afirma:

[...] a construção prática de um *mundo objetivo* [...] é a confirmação do homem como ser genérico consciente, isto é, um ser que se comporta em relação ao gênero como seu próprio ser ou que se comporta em relação a si como ser genérico. (Marx, 1983-M, p. 517).

Assim, ao produzir os objetos de suas necessidades, o ser humano se reconhece praticamente, objetivamente, como indivíduo ao se defrontar com o gênero e reconhece o gênero ao se defrontar consigo mesmo. A relação indivíduo-gênero identificada por Marx aponta para o caráter não biológico da individualidade humana. A sociabilidade é a substância constitutiva do homem, cuja essência “não é uma abstração inerente ao indivíduo singular. Em sua realidade, é o conjunto das relações sociais”, conforme se lê na *VI Tese Ad Feuerbach* (Marx, 1978, p. 6), acima discutida. De modo que “o indivíduo é o *ser social*” (Marx, 1983-M, p. 538) e,

[...] 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 subjetiva 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. (Marx, 1983-M, p. 539).

As sociedades, formas específicas e históricas da sociabilidade humana, são os meios nos quais e a partir dos quais as individualidades se realizam; por ser genérico, cada indivíduo expressa, pois, a humanidade em sua totalidade. Logo, dado que o indivíduo é a síntese de suas relações sociais, que por sua vez são produtos do processo objetivo de efetivação genérica do mundo humano, segue-se que, para Marx, a determinação do caráter da individualidade não pode se dar em separado da determinação do caráter da sociedade. Tampouco a análise da constituição da individualidade pode ser destacada da análise da constituição da sociedade, na medida em que seu desenvolvimento é, simultânea e reciprocamente, o desenvolvimento da sociedade. A individualidade é a expressão individualizada da totalidade da vida social.

3º. A “determinação de que a objetividade e subjetividade *humanas* são produtos da autoconstitutividade do homem, a partir e pela *superção* de sua naturalidade” (Chasin, 2009, p.92).

A não apreensão desta dimensão efetivadora da atividade humana constitui, para Marx, a fonte de todos os equívocos tanto da filosofia especulativa quanto da filosofia em geral, uma vez que,

conforme exposto na 1^a. *Tese ad Feuerbach*, o concreto, a efetividade, a sensibilidade não são apreendidos como “*atividade humana sensível*, como *práxis*, como forma subjetiva”. Daí, o materialismo só apreender a objetividade “sob a forma de *objeto ou de intuição*”, isto é, sob a forma de algo exterior ou interior ao homem, desconsiderando “a própria atividade humana como atividade *objetiva*”. Por sua vez, o idealismo desenvolve o lado ativo “de maneira abstrata”, considerando a atividade somente em sua dimensão subjetiva, teórica, racional, não apreendendo “a atividade real, sensível, como tal” (Marx, 1978, p.5). Portanto, ambas as posições filosóficas, a do idealismo e a do materialismo pré-marxiano, abordam a atividade humana de maneira unilateral, seja como exterioridade, seja como interioridade em relação ao sujeito da atividade.

Como o esclarece Chasin, Marx ao identificar “atividade humana como atividade *objetiva*” resolve uma questão dilemática da filosofia, superando a “concepção de mundo bipartido em objetos e intuições”, dado que:

A solução marxiana desse problema crucial articula “atividade humana sensível”, *prática*, com “forma subjetiva”, *dação de forma pelo efetivador*. Tal como encadeadas na 1^a Tese, as duas expressões são sinônimas, o que reflete sua simultaneidade em determinação geral – *prática é dação de forma*: a primeira contém a segunda, da mesma forma que esta implica a anterior, uma vez que efetivação humana de alguma coisa é dação de forma humana à coisa, bem como só pode haver forma subjetiva, sensivelmente efetivada, em alguma coisa. O que instiga a novo passo analítico, fazendo emergir, em determinação mais detalhada ou concreta, uma distinção decisiva: para que possa haver dação sensível de forma, o efetivador tem primeiro que dispor dela em si mesmo, o que só pode ocorrer sob configuração *ideal*, o que evidencia momentos distintos de um ato unitário, no qual, pela mediação da prática, objetividade e subjetividade são resgatadas de suas mútuas exterioridades, ou seja, uma transpassa ou transmigra para a esfera da outra, de tal modo que interioridade subjetiva e exterioridade objetiva são enlaçadas e fundidas, plasmando o universo da realidade humano-societária - a decantação de *subjetividade objetivada* ou, o que é o mesmo, de *objetividade subjetivada*. É, por conseguinte, a plena afirmação conjunta, enriquecida pela especificação do atributo dinâmico de cada uma delas, da subjetividade como *atividade ideal* e da objetividade como *atividade real*, enquanto momentos típicos e necessários do *ser social*, cuja potência se

expressa pela síntese delas, enquanto construtor de si e de seu mundo. (Chasin, 2009, p. 97/98).

Em resumo, dada a sua especificidade ontológica, o ser humano é necessariamente levado a forjar suas condições de existência, a instituir a mundaneidade própria a si. Isso resulta em dação de forma a si mesmo, forma de ser propriamente humana, a qual não se resolve em padrões fixados e herdados no curso do evoluir evolucionário da espécie, mas se realiza concretamente como conjunto de determinações produzidas e estabelecidas pelos próprios homens em seu comportamento ativo recíproco no tempo. A atividade objetiva dos homens engendra, então, o processo histórico do devir homem do homem, isto é, o processo objetivo e subjetivo de autoconstituição do humano, instituindo um modo social de produção da vida. Modo de produzir que se configura, no decurso histórico, como um *modus* de ser concretamente, nos quadros do qual se inscrevem não somente o caráter das coisas produzidas em resposta às necessidades vitais, mas aquele dos próprios produtores e dos seus carecimentos. Nos termos de *A Ideologia Alemã*:

Este modo de produção não é considerado apenas pelo lado da reprodução da existência física dos indivíduos. Trata-se, muito mais, de um determinado tipo de atividade dos indivíduos, determinado tipo no qual exteriorizam (*äußern*) sua vida, determinado *modo de vida* (*Lebensweise*) dos mesmos. Tal como os indivíduos exteriorizam sua vida, assim são eles. O que eles são coincide, portanto, com sua produção, tanto com *o que* produzem, como com o modo *como* produzem. (Marx & Engels, 1969, p. 21).

Produção social efetiva de entes sociais que, ao responderem ativamente ao desafio de suas carências, produzem-se simultaneamente como tais. À produção humano-societária corresponde o engendramento ativo da totalidade da vida humana, como articulação das diversas formas e modalidades de atividade. Todo este que abarca o multiverso de possibilidades, faculdades e potências, desde os modos mais imediatos de relação com o mundo até aqueles por meio dos quais tais modos de relação se expressam. Da objetividade à subjetividade humanas, no diapasão marxiano, o núcleo determinativo é a forma efetiva da atividade, do

comportamento ativo social dos indivíduos. Tanto o modo de existência de coisas e atividades, quanto aquele dos homens que agem depende ontologicamente das formas efetivas de ser da produção - condições objetivas e maneiras de organização social do produzir.

Nesse sentido, emerge da tematização marxiana uma compreensão de sujeito e de subjetividade diversa daquela preponderante na tradição filosófica. Não se trata mais da fixação de uma entidade de pura interioridade, mas da afirmação do caráter *objetal* do próprio sujeito. No pensamento de Marx, o sujeito é, por assim dizer, antes de tudo, *um objeto* efetivo e concreto; um ente relacional, ativo e histórico, que produz, dentre outras *coisas*, também - e não somente e principalmente - ideias acerca de si e do mundo. Nesse contexto, a própria interioridade é um modo de existência particular da sua relacionalidade essencial com o mundo, mas não o único.

As ideias aparecem sempre como formas expressivas, modos interiores de existir da vida ativa e efetiva dos homens. O que não significa ter de “reduzi-las” a epifenômenos frágeis ou puros “reflexos” de uma instância mais real. Ao contrário, a determinação marxiana recoloca a dimensão ideal em seu verdadeiro espaço. Como instância necessariamente referenciada e remetida à vida concreta e à atividade no mundo, em íntima conexão com estas:

A produção de idéias, de representações, da consciência, está antes de tudo diretamente entrelaçada (*verflochten*) com a atividade material e com o intercâmbio material dos homens, linguagem da vida efetiva. O representar, o pensar, o intercâmbio espiritual dos homens aparece aqui como emanção (*Ausfluß*) direta de seu comportamento material. O mesmo se passa (*gilt*) com a produção espiritual, tal como se apresenta na linguagem da política, das leis, da moral, da religião, da metafísica etc. de um povo. (Marx & Engels, 1969, p. 26).

Esse modo de delimitar a questão resolve não somente o estatuto das formações ideais – que passam de determinantes a determinadas pela concretude dos pensantes – mas igualmente do próprio ente que produz, entre outras coisas, ideias. Não se entende os homens como entidades cuja diferença específica residiria numa misteriosa, autônoma e autossustentada faculdade de pensar. O ser

para-si e as consequências desta existência não são consideradas por Marx como um conjunto substancial que possa subsistir por si mesmo. Ao contrário, as formas ideais, inclusive aquelas pelas quais os indivíduos atuam uns sobre os outros – a linguagem – é índice, representação e símbolo da interatividade real na qual os homens se produzem reciprocamente. Os homens – sempre no plural, como universalidade tecida pelas relações entre os indivíduos e não como um princípio metafísico, *o homem* – dos quais se ocupa a reflexão e a cientificidade marxianas são, antes de tudo, entes efetivos no mundo. O humano é, nesse sentido, irremediavelmente o conjunto dos homens em relações recíprocas de produção social das coisas e de si mesmos. Nesse contexto, a reflexão não tem como ponto de partida nem o homem metafísico, nem os homens postos num estado de indeterminação, *lançados no mundo*. A esse respeito, observa em um texto de 1880, contra Adolph Wagner, que:

[...] os homens não começam de modo algum por achar-se, com isso, “numa relação teórica com as coisas do mundo exterior”. Como todo animal, eles as tomam, por isso, para comer, para beber, etc., portanto, não “se acham” em uma relação, mas se comportam ativamente, se apoderam de certas coisas do mundo exterior pela ação, e então satisfazem suas necessidades. (Marx, 1962, p.362-363).

Como entes vivos, os homens devem apropriar-se da natureza, pondo-a, segundo a diversidade de necessidades e produtos, numa forma adequada à manutenção de sua existência. O que já os coloca defronte à naturalidade e não como capítulo da natureza. Os indivíduos vivos e ativos trabalhando em sociedade se apoderam da natureza de um modo determinado, que os diferencia da animalidade e, ao mesmo tempo, se diversifica no curso do tempo. É, enquanto tal, *processo de produção* em sentido amplo, abarcando as condições e os próprios agentes. Processo de produção, e de autoprodução, que, como atuação concreta existe sempre como forma particular, histórica de produção, com contextos objetivos – diretamente materiais e sociais – diversos em cada momento. Trata-se, portanto, dos homens concretos que exprimem sua concretude, com maior ou menor acuidade, com maior ou menor consciência de si e de sua atividade, em determinadas produções ideais: “Os homens são os produtores de suas representações, de suas idéias,

etc., mas os homens efetivos, ativos, como são condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e pelo intercâmbio que a ele corresponde até chegar às suas formações mais amplas”. (Marx & Engels, 1969, p. 27).

Neste sentido, o *gemeinschaftliches Gattungswesen* é historicamente resultado do curso no qual os indivíduos como tais emergem, pois que o “homem começa a se individualizar pelo processo histórico. Ele aparece à origem como *um ser do gênero* (*ein Gattungswesen*), tribal (*Stammwesen*), animal gregário (*Herdentier*) – mas de modo algum ζῷον πολιτικόν no sentido político”. De um golpe Marx aponta a distinção efetiva da generidade humana frente à generidade natural ao determiná-la como produto de itinerário histórico de constituição, do imediato *Gattungswesen* ao ζῷον πολιτικόν, bem como especifica tal constituição enquanto processo de individuação. Processo este que tem como pressuposto e resultado inelimináveis, o intercâmbio (*Austausch*) ou interatividade dos indivíduos, a qual é “um *meio essencial* (*Hauptmittel*) desta individualização”, pois “torna supérfluo o sistema de rebanho e o dissolve”. A interatividade (o intercâmbio), o movimento de cada individualidade para além de si, o realizar seu fim tornando-se meio, é assinalada por Marx como posição da universalidade. Em razão desta determinação ontológica, a da generidade socialmente produzida e reproduzida, “Desde que *a coisa tomou tal rumo*, ele enquanto indivíduo singular”, tomado em sua efetividade de coisa objetiva, “*se relaciona somente consigo mesmo*, mas ao mesmo tempo, *os meios de pôr-se* (*zu setzen*) *como indivíduo* (*sich als Vereinzelter*) *devieram-se fazer universal e em comum* (*Allgemein- und Gemeinmachen*)” (Marx, 1983-G, p. 404). A interatividade dos indivíduos apreendida como “meio essencial” da individuação mesma é posta desta maneira como configuração real da generidade humana. Um resultado/ponto de partida do processo histórico, ao mesmo tempo social, que faz emergir a individualidade, é também construção de seu próprio pressuposto, a interatividade recíproca, uma vez que é o devir em “fazer universal e em comum” dos “meios de *pôr-se*” dos indivíduos mesmos.

É interessante assinalar um aspecto da teorização marxiana, normalmente incompreendido, referido com certa tranquilidade

pela expressão “Desde que a coisa tomou tal rumo” (*Sobald die Sache sich so gedreht*), grifada por nós na passagem acima citada. A referida expressão aponta, em sua clareza e simplicidade, para o fato de que o desenvolvimento da individualidade e do ser social, ou vice-versa, não é a encarnação de qualquer princípio que possa reger *a priori* o desenrolar das fases históricas. Muito diverso disso em Marx, a série de transformações societárias é tributária de um desenvolvimento imanente, material, de uma causalidade relativa, pois, dadas as condições nas quais o itinerário tomou seu curso, resultou-se num dado conjunto de circunstâncias específicas e particulares.

A *generidade* é então compreendida por Marx como resultante de um itinerário infinita e indefinidamente retomado, no qual os indivíduos se produzem e se reproduzem a cada passo de maneira mais genérica e igualmente aprofunda o processo de individuação como tal, pois seu fazer comum e universal, a comunidade dos indivíduos,

[...] pressupõe a existência objetiva do indivíduo como proprietário, por exemplo, como proprietário fundiário, e em *certas condições que o encadeiam à comunidade*, ou antes, *constituam um elo de sua cadeia*. Na sociedade civil, o trabalhador existe, por exemplo, numa pura inobjetividade (*steht der Arbeiter z.B. rein objektivlos*), subjetivamente; mas a coisa que *o enfrenta* tornou-se desde então *a verdadeira comunidade*, que ele busca devorar tudo, e pelo qual é devorado. (Marx, 1983-G, p. 404)

A generidade e a individuação são, em sua efetividade, correlatas da apropriação de mundo pelos indivíduos, sob as mais diversas particularidades, da propriedade primitiva à sua forma do capital, da concreta atividade sensível dos homens e das formas de sociabilidade a estas correspondentes.

A posição ativa e real de seu gênero pelos indivíduos determina, como universalidade, os modos de objetivação destes. Entretanto, não de maneira mecânica ou sob a forma de uma subordinação absoluta. Conforme o gênero social se encontra, assim podem ser as suas figuras, particulares e concretas, os indivíduos. O ato de posição do gênero social, não mais como mera essência muda e interna, é ato de individuação, de produção dos indivíduos

enquanto tais, de entes em si genéricos, em determinadas condições, construídas anteriormente pelo conjunto da interatividade antecedente, a qual os indivíduos, em cada um dos momentos históricos seguintes, têm, necessariamente, que recolocar. A reprodução das condições a cada passo encontradas, da “base” continuamente revolucionada dos meios e forças de apropriação social do mundo, a transformação deste em riqueza social, surge como:

Meta da comunidade, do indivíduo – mas também condição de produção – a reprodução dessas mesmas condições de produção dadas e aquela dos indivíduos, tanto tomados isoladamente quanto nas suas especificações e suas conexões sociais – como portadores vivos dessas condições (*als lebendige Träger dieser Bedingungen*) (Marx, 1983-G, p. 446).

O processo de individuação aparece simultaneamente como realização da universalidade concreta nos indivíduos ou da universalização dos indivíduos, sua transformação em “portadores vivos dessas condições”. Os momentos histórico-sociais aparecem verdadeiramente como etapas societárias diversas da reprodução dos indivíduos, entes genéricos e sociais, cada um deles, mesmo em suas particularidades estranhadas.

A generidade aparece como sucessão de momentos ontológicos, não como universalidade *a priori*. Nem mesmo telos absoluto ou “dever-ser”, mas a forma mais geral, e possível, do ser dos indivíduos. A generidade da individualidade não é uma meta num sentido absoluto. Pois, se a ordem do movimento é posta na sua imanência, não há um fim absoluto a alcançar, “mas tão somente”, e isto não é pouco, um conjunto de possibilidades, a base socialmente construída pelos indivíduos, a ser liberado das estreitezas de cada modo particular de ser da individualidade:

[...] a sua [da sociabilidade capitalista] tendência e *δυνάμει* [*dynamei*], como base (*als Basis*) ao desenvolvimento universal das forças produtivas – da riqueza em geral – ao mesmo tempo da universalidade das ligações (*Universalität des Verkehrs*), e, por conseguinte do mercado mundial como base. Base como possibilidade do desenvolvimento universal do indivíduo, e do desenvolvimento efetivo dos indivíduos sobre esta base, como uma constante a ser superada, como estorvo, que é conhecido como estorvo, e não vale como *fronteira sagrada*. A universalidade do indivíduo,

não como universalidade pensada ou imaginada, mas como universalidade de suas conexões reais e ideais (Marx, 1983-G, p. 447).

A compreensão da generidade humana enquanto universalidade tendência, possibilidade concreta, dada pela autoprodução recíproca e historicamente dada, como processo de individuação permanente e universalização infinita da individualidade, permite-nos por sua vez resolver um aparente paradoxo, surgido em virtude de “a época que engendra” o ponto de vista o indivíduo singular, na qual os nexos que os interligam aparecerem “como simples meios de realizar suas metas particulares”, ser exatamente aquela “onde as relações sociais atingiram o maior desenvolvimento que se tem conhecimento” (Marx, 1983-G, p. 20-21).

Tal resultado, a configuração sócio-histórica, na qual particularidade e universalidade existem como antíteses no âmago mesmo da singularidade, como potências contrastantes e estranhadas, como conflito entre individualidade e gênero, é em si realização do processo de individuação concretamente efetivado no curso da história humana. História esta que culmina, até onde vai a análise marxiana, na objetivação indiferente e excludente dos indivíduos entre si, sob a forma da equivalência, por exemplo: “Os equivalentes são objetivações de um sujeito para outros; isto é eles mesmos têm valor igual e se enfrentam no ato da troca como igualmente valiosos e, ao mesmo tempo indiferentes uns aos outros” (Marx, 1983-G, p. 167). Frise-se que isso resulta das condições e dos atos reais através dos quais a individualidade humana se formou no correr do tempo e não uma “fronteira sagrada”, pois, referindo-se às concretas determinações e condições da sociabilidade presente, “Ainda que todas estas ações, da posição da estranheza (*Standpunkt die Fremdartgkeit*) não possam aboli-la [a sociabilidade do capital], elas suscitam relações e ligações quem contém a possibilidade de inclusive, sob outra posição (*den alten Standpunkt*), aboli-la [...]” (Marx, 1983-G, p. 94). Acerca dessas diferentes “posições”, ressalte-se que estas dependem da “situação” ou do “lugar” social do sujeito, de ser-lhe permitido ou não, pelo grau de desenvolvimento e de contingências da sociabilidade, apreender o caráter de universalidade humana possível contido na forma da particularidade social, de capturar prática e teoricamente

o desenvolvimento tendencial e δυνατόει da generidade humana, de suas potências, forças produtivas, etc.

Universalidade tendencial definida por seu concreto dever, dever este de natureza eminentemente contraditória, sem dúvida, mas correspondente também, por outro lado, à construção progressiva do ser social, ao processo de constituição da individualidade propriamente humana. Assim, a própria individualidade é determinada como realização e realizadora concreta da universalidade no curso histórico, curso este que se inicia com um indivíduo empobrecido, irrefletido, “ser do gênero” e “do rebanho”, singularidade que existe sob a forma da subordinação absoluta e incontrastável à comunidade; algo em todo diverso do observado em momentos ulteriores, como os da atual forma de sociabilidade, na qual “as diferentes formas de interdependência social” são meros e simples meios, acidentais para cada individualidade.

O processo de constituição efetiva do ser social, desta maneira, se revela como roteiro de transmutação contínua de uma universalidade irrefletida, “natural” e abstrata, em universalidade material e histórica. O roteiro referido é a criação progressiva e complexificada da “soma de nexos” entre os indivíduos. A nova universalidade, ou inédita forma de ser no mundo, é modo refletido, pois não é o conjunto de determinações absolutas a priori, genético-biológicas, onde as singularidades realizam imediatamente em seu estar-aí os padrões da espécie. Esta nova forma de universalidade, ao contrário, ainda que necessariamente resguardando-se a forma do ser e sendo tal forma – pois, sem isto teríamos a afirmação de uma entificação sem um ser, modos de existir que não se estabilizam e não se reproduzem –, mas uma forma de ser não rígida, uma natureza não fixa, exatamente por ser natureza construída no seu existir mesmo. A este respeito, vale dizer que em nada aproximada à querela em torno de se a existência precede à essência, porque, uma vez que em Marx forma de ser e existência estão intimamente unidas na efetividade, ainda que não sejam de modo algum instâncias identificáveis, o ser está num nexo inextricável com aquilo que é; a própria querela pode então, a partir desta compreensão, ser desqualificada como abstração não razoável.

A individualidade é entificação genérica, o existir real da universalidade humanidade, de uma universalidade que é rede de relações, sociabilidade. Universalidade relacional, definida e redefinida constantemente na forma de existir de seus termos reais, dos indivíduos, sem um a priori absoluto, dependendo sempre de “como a coisa tomou tal rumo”, por isso conjunto de possíveis. Esta rede constitutiva de possibilidades de ser e de existir que é operação de mundo e mundaneidade operativa, interatividade e posição de si dos indivíduos, na produção das coisas e no usufruir delas, na qual “a apropriação final operada pelos indivíduos no processo de consumo *os reproduz nas relações que tramam na origem o processo de produção entre eles*”, produção e consumo dos indivíduos sociais qualificada como reprodução das relações nas quais se formam, a universalidade surtida deste processo, destas relações é a coincidência entre seu ser e suas manifestações, o liame essencial que une e produz as individualidades, que “os reproduz na sua existência social (*Gesellschaftlichen Dasein*), reproduz portanto sua existência social – a sociedade – que aparece tanto como sujeito, quanto resultado desse extenso processo como um todo” (Marx, 1983-G, p. 612). Sujeito e resultado concomitante do ser social, a universalidade, ou gênero, a sociedade, que “exprime a soma dos nexos” é então em seu imediato e tornar-se constante sociabilidade, interatividade e interdependência essencial absolutamente diverso do *Gattung* mudo da natureza, é o ser próprio dos homens. Ser próprio porque resultado e pressuposto prático da apropriação infinita de mundo e de si, coincidência da apropriação exterior como realização e criação com a autoapropriação dos indivíduos mesmos; o tornar-se “conscientes de seu próprio gênero social” dos indivíduos.

Artigo recebido em 23.04.2012, aprovado em 12.07.2012

Referências

CHASIN, J. *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2009.

MARX, K. *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, In Karl Marx und Friedrich Engels Werke, Band 42. Berlin: Dietz-Verlag, 1983-G.

_____. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, In Karl Marx und Friedrich Engels Werke, Band 1. Berlin: Dietz-Verlag, 1983-M.

_____. *Thesen über Feuerbach: 1. ad Feuerbach (1845)*, In Karl Marx und Friedrich Engels Werke, Band 3. Berlin: Dietz-Verlag, 1978.

_____. *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie: Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, In Karl Marx und Friedrich Engels Werke, Band 1. Berlin: Dietz-Verlag, 1976.

_____. *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*, In Karl Marx und Friedrich Engels Werke, Band 13. Berlin: Dietz-Verlag, 1971.

MARX, K. & ENGELS, F. *Die deutsche Ideologie*, In Karl Marx und Friedrich Engels Werke, Band 3. Berlin: Dietz-Verlag, 1969.

