

## A EMANCIPAÇÃO DA SENSIBILIDADE: CONSIDERAÇÕES SOBRE UM PERCURSO FILOSÓFICO DE FEUERBACH AO JOVEM MARX

Ricardo Rojas Fabres<sup>1</sup>

### RESUMO

O trabalho pretende explorar o percurso da ideia de *sensibilidade* desde Feuerbach até Marx, compreendendo a sensibilidade no sentido amplo como capacidade de percepção. Para isso, primeiramente será apresentada a postura antropológica e anti-especulativa de Feuerbach, a partir de suas considerações sobre uma ontologia da natureza que o coloca o ser sensível no centro de sua reflexão. Em seguida, serão confrontados em termos epistemológicos o *concreto sensível* feuerbachiano e o *concreto dialético* marxiano, isto é, a concepção dos autores em relação ao modo como o *sensível* deve ser concebido a partir da realidade empírica. Por fim, após apresentar a constituição histórico-social da sensibilidade, segundo a tradição marxista, pretende-se demonstrar que a ideia de emancipação humana, no jovem Marx, se manifesta como uma reivindicação normativa em torno da emancipação dos sentidos humanos.

**Palavras-chave:** Marxismo. Ética. Teoria Crítica. Feuerbach.

### ABSTRACT

The work explores the course of the sensitivity idea from Feuerbach to Marx, understanding the sensitivity in the broad sense as the capacity of perception. For this, it will be presented the anthropological and anti-speculative attitude of Feuerbach, from its consideration of an ontology of nature that place the sentient being in the center of his reflection. They would then be faced in epistemological terms the concrete sensitive Feuerbachian and concrete Marxian dialectic, that is, the conception of the authors in relation to how sensitive must be designed from the empirical reality. Finally, after presenting the historical and social constitution of sensitivity, according to the Marxist tradition, it will be argued that the idea of human emancipation, in the young Marx, manifests as a normative demand about the emancipation of the human senses.

**Keywords:** Marxism. Ethics. Critical Theory. Feuerbach.

### A PRIMAZIA DA NATUREZA E A RELAÇÃO “SUJEITO-PREDICADO” EM FEUERBACH

A natureza assume um papel fundamental no pensamento de Feuerbach, pois é por meio dela que o autor baseia tanto a crítica ao idealismo quanto a crítica à especulação teológica. Se em Hegel a natureza representa tão somente uma forma

---

<sup>1</sup> Mestre em Filosofia (UFPel). Doutorando em Filosofia (UFRGS) e Educação (UFPel). E-mail: [ricardorojasfabres@gmail.com](mailto:ricardorojasfabres@gmail.com)

fenomênica do espírito - a alienação do espírito no plano espacial - em Feuerbach ela assume uma existência objetiva, autônoma e independente do espírito. Essa postura anti-especulativa, saudada por Marx nos *Manuscritos de 1844*, representa, também, uma espécie de princípio. Aqui começa a se delinear uma nova posição filosófica que assume a primazia da natureza e, também por isso, reivindica para si uma ontologia de cunho empirista. Por isso, o grande mérito de Feuerbach está em rejeitar o idealismo subjetivo e objetivo da tradição hegeliana e afirmar a primazia de uma realidade concreta que existe independente do pensamento e do entendimento humano (cf. CORNU, 1965).

Nesse sentido, quando investe simultaneamente contra o idealismo e a teologia, Feuerbach argumenta que ambos são a expressão da velha filosofia, pois transformaram a natureza em um ente dependente - o primeiro da Ideia, o segundo de Deus. Segundo o autor,

a doutrina hegeliana de que a natureza é a realidade posta pela Ideia é apenas a expressão racional da doutrina teológica, segundo a qual a natureza é criada por Deus, o ser material por um Ser imaterial, isto é, um ser abstrato (FEUERBACH, 1988, P. 15)

Por outro lado, Feuerbach compreende a natureza como a estrutura fundamental da existência real e objetiva de todos os seres. É, portanto, o meio no qual se dão todos os fenômenos sensíveis e observáveis – de modo que a própria Ideia, veiculada pela existência humana, só é possível pela (e na) natureza. Assim, a natureza é não só o que limita “mas também a potência que assegura ao homem a possibilidade, a condição para satisfazer suas necessidades múltiplas” (CHAGAS, 2009, p. 39). Nesse ponto, o autor assume a existência de uma realidade concreta e desvinculada do espírito, uma realidade objetiva fundada em si mesmo e que constitui a essência do mundo objetivo. É apenas a partir dessa realidade objetiva, uma totalidade orgânica, que podem ser derivadas as especulações idealistas e teológicas, segundo Feuerbach. Isso porque, para ele, a natureza não pode ser concebida como ganhos de concreticidade da ideia, mas sim como o concreto em si do qual todo o resto depende. Ou seja,

a verdadeira relação entre pensamento e ser é apenas esta: o ser é o sujeito, o pensamento o predicado. O pensamento provém do ser, mas não o ser do pensamento. O ser existe a partir de si e por si – o ser é só dado

pelo ser. O ser tem o seu fundamento em si mesmo, porque só o ser é sentido, razão, necessidade, verdade, numa palavra, tudo em todas as coisas. – O ser é, porque o não ser é não ser, isto é, nada, não-sentido (FEUERBACH, 1988, p. 16).

A inversão da relação sujeito/predicado (ser/pensar, natureza/ideia, homem/Deus) se baseia no fato de que a existência do ser, em Feuerbach, é a condição *sine qua non* dos predicados, assim como a existência de uma coisa é condição preliminar de seus atributos. Os seres, de outro modo, só os são na natureza – de modo que, por consequência lógica, a natureza possui uma prioridade ontológica sobre a ideia. Por isso, diz Feuerbach, “todas as ciências se devem fundar na natureza” (idem, p. 19), pois “uma doutrina é apenas uma hipótese enquanto não se encontrou a sua base natural” (idem). Assim buscava Feuerbach, nas palavras de Frederico (2009), lançar sementes para uma filosofia “que tivesse como ponto de partida a intuição, a sensibilidade, o coração, a experiência, o olhar, a contemplação, a natureza” (p. 27). Para Marx, mais tarde, essa constatação se configuraria como o pressuposto epistemológico básico pelo qual se tornaria possível assentar a compreensão materialista e histórica da realidade social, visto que a partir daí se desenvolvem os argumentos relativos ao caráter *finito* e *carente* do ser humano.

Para Feuerbach, carência e finitude, compreendidas como a existência de efetivas necessidades e limitações, temporais e orgânicas, impostas à existência individual, demonstram a especificidade animal (e, portanto, natural) do ser humano. Sobre essa base previamente (em termos cronológicos, mas principalmente ontológicos) estabelecida, é possibilitado ao ser natural o seu desenvolvimento humano. Por outro lado, a filosofia de Feuerbach embora a possibilitasse não continha em si uma ontologia ancorada em critérios de racionalidade dada a prioridade que o autor estabelecia em torno da *sensibilidade*. Rompendo abertamente com o procedimento dialético da filosofia hegeliana, Feuerbach despoja sua teoria da tese segundo a qual o conhecimento deve conter em si um movimento de passagem do abstrato ao concreto. Para o autor, o conhecimento deveria acessar o imediato de forma igualmente imediata por meio da intuição sensível do ser empírico. Segundo ele,

verdadeiro e divino é apenas o que não precisa de prova alguma, o que é

imediatamente certo por si mesmo, que imediatamente por si fala e convence, que imediatamente arrasta após si a afirmação de que é – o simplesmente definido, o puro e simplesmente indubitável, o que é claro como o dia. Mas claro como o dia é apenas o sensível; só onde começa o sensível cessa toda a dúvida e toda a disputa. O segredo do saber imediato é a sensibilidade (FEUERBACH, 1988a, p. 57)

A tarefa da filosofia, nas palavras de Feuerbach, é o conhecimento do existente efetivo, do que é – sendo que o que é *de fato*, só poder ser na natureza. A natureza, nesse caso, é uma verdade alcançada pelos sentidos – sendo essa verdade compreendida como a realidade dada pela intuição. Não se trata, portanto, de um concreto apropriado pelo pensamento e efetivado como um concreto pensado (como em Marx) tampouco como produto de um procedimento atravessado por negações (como em Hegel), mas sim de uma verdade apreendida pela contemplação – pela coexistência harmoniosa entre os sentidos e a razão. Apenas tendo clareza dessa posição epistemológica que nega a possibilidade de criação do ser material pelo imaterial se torna possível compreender o giro antropológico promovido por Feuerbach. Como afirma o autor:

minha doutrina ou ponto de vista se resume então em duas palavras: natureza e homem. O ser que para mim pressupõe o homem, o ser que é a causa ou o fundamento do homem, a quem ele deve seu aparecimento e existência, não é para mim Deus – uma palavra mística, indefinida e ambígua –mas a natureza – uma coisa e uma palavra clara, sensível, indubitável. (FEUERBACH, 2007, p. 27).

O indeterminado hegeliano, nesse caso, dá lugar ao concreto como ponto de partida para a investigação filosófica. Assim, determinada a primazia da natureza ante o imaterial e sua anterioridade em relação à existência humana, Feuerbach a concebe como o *locus* do ser do homem e pode, com isso, elaborar uma reflexão sobre o modo como o material (homem) concebe o imaterial (Deus) como seu criador. Para ele, apenas o ser natural, concreto e sensível, por meio de sua capacidade de abstração, é capaz de idealizar o fenômeno sobrenatural a partir de imaginações fantasiosas. Nesse sentido, Feuerbach argumenta que o homem cria Deus conforme sua semelhança, atribuindo-lhe sua própria natureza, ou seja, “na religião o homem objetiva a sua própria essência secreta” (FEUERBACH, 2007, p. 63). Segundo ele, a cisão entre Deus e o homem é a cisão entre o homem e sua própria essência, isto é, a alienação dos atributos humanos em um ser onipotente.

Diz Feuerbach:

Deus não é o que o homem é, o homem não é o que Deus é. Deus é o ser infinito, o homem, o finito; Deus é perfeito, o homem imperfeito; Deus é eterno, o homem transitório; Deus é plenipotente, o homem impotente; Deus é santo, o homem é pecador. Deus e o homem são extremos: Deus é o unicamente positivo, o âmago de todas as realidades, o homem é o unicamente negativo, o cerne de todas as nulidades (FEUERBACH, 2007, p. 63)

Assim, a religião, segundo o autor, destitui o homem de seus atributos essenciais, pondo o seu ser para além dos limites da natureza. Igualmente, ao idolatrar essa fantasia criada pela sua própria imaginação, o homem diminui-se a ponto de conceber-se como “o cerne de todas as nulidades”. Acontece que, assim como na inversão idealista, a religião suspende as qualidades essenciais da natureza e do ser natural numa entidade abstrata, a separa da realidade objetiva (do mundo finito) e depois retorna ao mundo finito como criadora da realidade objetiva. Por isso, para Feuerbach, filosofia especulativa e religião apresentam a mesma forma de alienação (BEDESCHI, 1972), compreendida agora não como objetivação do espírito no mundo mas como empobrecimento humano. Na prática, argumenta o autor, apenas com a abolição da alienação religiosa, quando o homem não mais separar de sua espécie os atributos que lhe são essenciais, o homem pode colocar no lugar do “amor por Deus” o “amor pela humanidade”.

## **II. Entre o *concreto sensível* feuerbachiano e o *concreto dialético* em Marx**

Ressalta-se, novamente, que o grande mérito de Feuerbach foi operar no seio do idealismo alemão uma profunda crítica às posturas teológica e especulativa, o que lhe possibilitou elaborar uma ontologia empirista que estabelecia a realidade concreta como princípio primeiro. Feito isso, o autor pôde empreender a crítica à alienação, que transpôs o espectro religioso e possibilitou sua aplicação à realidade social. No entanto, em termos epistemológicos, a influência de Feuerbach restringe-se a um estágio inicial, necessário mas provisório, do amadurecimento teórico do jovem Marx. Isso porque, muito cedo, Marx será conduzido à rejeição do dualismo feuerbachiano, que compreende a realidade apenas como contemplação e não

como atividade sensível e cujas consequências refletem na separação entre natureza e sociedade (Cf. LUKÁCS, 1979).

Nesse ponto, Marx afasta-se de Feuerbach e aproxima-se novamente da perspectiva hegeliana ao rejeitar a ideia de que o conhecimento está ancorado na percepção. Inclusive, tal noção que reduz o conhecimento às impressões sensitivas da realidade empírica, embora profundamente criticada por Marx nas suas teses sobre Feuerbach, exerceu considerável influência sobre os autores reunidos em torno da chamada Segunda Internacional (Cf. BOTTOMORE, 1988). De qualquer forma, como mostra Frederico (2009), Marx desde o princípio compreende a verdade como “totalidade *in progress*, não se confundindo com seus momentos empíricos captáveis pela senso-percepção” (p. 40). Nas palavras de Marx:

“O principal defeito de todo o materialismo existente até agora (o de Feuerbach incluído) é que o objeto [Gegenstand], a realidade, o sensível, só é apreendido sob a forma do objeto [Objekt] ou da contemplação, mas não como atividade humana sensível, como prática; não subjetivamente. Daí o lado ativo, em oposição ao materialismo, [ter sido] abstratamente desenvolvido pelo idealismo – que, naturalmente, não conhece a atividade real, sensível, como tal. Feuerbach quer objetos sensíveis [sinnliche Objekte], efetivamente diferenciados dos objetos do pensamento: mas ele não apreende a própria atividade humana como atividade objetiva [gegenständliche Tätigkeit]” (MARX, 2007, p. 534).

Em outras palavras, quando se refere ao *concreto*, evocando o *sensível*, Feuerbach trata do conjunto de resultados da atividade sensorial do indivíduo (os dados do sentido). Marx, por outro lado, concebe o *concreto* como um “ponto de partida efetivo”, cujo conhecimento é construído por meio de abstrações até o ponto de representá-lo mentalmente como uma síntese de múltiplas determinações. Por consequência, o autor estabelece a necessidade de conceber a realidade não apenas como objeto de contemplação, mas como atividade humana sensível (não apenas na forma de objeto, mas também como prática). Essa posição contrasta com grande parte da tradição filosófica que, por um lado, caracteriza o mundo como um objeto a ser contemplado (Platão) e, por outro, eleva a atividade contemplativa ao status de atividade humana autêntica (Aristóteles). A contemplação, nesse caso, identifica-se com um veículo de conhecimento da verdade (Cf. VÁZQUEZ, 1997, p. 115-120).

No que diz respeito à Feuerbach, portanto, a postura de Marx será crítica, ao

passo em que ele descobre que naquele materialismo nascente “a ordem do sensível é a mesma ordem do inteligível, ambas exprimem uma só realidade” (GIANNOTI, 2010, p. 32). Desse modo, aponta Marx, o materialismo de Feuerbach esbarra no mecanicismo – um dualismo que não confere ao objeto uma dinâmica própria, tornando o seu conhecimento mero reflexo. Ou, o que dá no mesmo, Marx critica a postura passiva do materialismo empirista, que trata de fixar a objetividade como uma substância metafísica eternamente ao alcance dos sentidos humanos. Assim, diz Marx, Feuerbach compreende o sensível apenas “sob a forma de objeto” e não “subjetivamente”, de modo que não é capaz de captar a “atividade real” como fundamento da relação cognoscitiva entre sujeito e objeto. O idealismo, por sua vez, quando executa esse princípio o faz de forma abstrata – pois leva em conta apenas a atividade unilateral do sujeito na constituição do objeto e não a relação recíproca de auto-constituição de ambas as partes.

Da mesma forma, o concreto, a “materialidade do ser”, como afirma Barata-Moura, “não se reduz à 'empiricidade' positiva, 'fática', do existente” pois “traz em si toda a dialética da historicidade” (1998, p. 80). Precisamente por isso, o conhecimento dialético se caracteriza como um movimento de apreensão da realidade a partir da superação fenomênica do objeto. Essa superação, por sua vez, passa pela desconstrução de uma lógica formal cuja origem está no princípio grego de não-contradição - onde o contraditório emerge como falsidade. É mérito de Kant perceber as contradições imanentes ao pensamento humano, mas foi Hegel quem operou uma transformação epistemológica em torno da ideia de que “a contradição aponta para a apreensão das dinâmicas essenciais de cada fenômeno” (SADER, 2007, p. 9). Com isso, Hegel redefiniu, em termos de categorias lógicas, a relação entre sujeito e objeto, cuja compreensão mais geral se dá através da totalidade. Desse modo, a característica primordial da dialética marxista tem como ponto de partida a noção de conhecimento totalizante - reorganizado, a partir de Hegel, em termos histórico-sociais. Como mostra Konder (1981),

A síntese é a visão de conjunto que permite ao homem descobrir a estrutura significativa da realidade com que se defronta, numa situação dada. E é essa estrutura significativa - que a visão de conjunto proporciona - que é chamada de totalidade (p. 36).

Assim, o ponto de vista da totalidade se opõe a posição do empirismo,

inclusive o feuerbachiano, propondo-se, por outro lado, à compreensão das conexões internas da aparência fenomênica de um objeto. A totalidade, desse modo, constitui um *todo estruturado e dialético* e não a soma de todos os fatos. Afinal, segundo Kosik (2002), a totalidade dialética não é compostas de estrutura autônomas. Para o autor:

A dialética não pode entender a totalidade como um todo já feito e formalizado, que determina as partes, porquanto à própria determinação da totalidade pertencem a gênese e o desenvolvimento da totalidade, o que, de um ponto de vista metodológico, comporta a indagação de como nasce a totalidade e quais são as fontes internas do seu desenvolvimento e movimento (KOSIK, 2002, p. 58).

Em linhas gerais, o pensamento dialético estabelece uma relação recíproca entre o todo e suas partes, no sentido de superar o mundo da pseudoconcreticidade. Desse modo, os fenômenos observáveis ou sensíveis, cuja aparência imediata se manifesta como determinação essencial e independente, esconde em si mesmo a origem de sua derivação. Assim, para Marx, em oposição à Feuerbach, a origem fixada sob a aparência, torna-se, por sua vez, parte de uma totalidade concreta e dinâmica – cujas leis e contradições internas possibilitam a compreensão do “mundo real” em oposição ao “mundo das aparências”, onde “todo profundo problema filosófico é simplesmente dissolvido num fato empírico” (MARX, 2007, p. 31).

### **III. A constituição histórico-social da *sensibilidade***

Em suas *Teses para a reforma da filosofia*, Feuerbach afirma que “todas as ciências se devem fundar na natureza” (1988, p. 19), pois “uma doutrina é apenas uma hipótese enquanto não se encontrou a sua base natural” (idem). Inicialmente, Marx se põe de acordo com essa ontologia da natureza no sentido de que ela se constitui como o fundamento da existência dos seres – em termos gerais. Não por acaso, Lukács afirma que a ontologia do ser social é possível apenas por meio de uma ontologia geral. Segundo ele, o ser social pressupõe, “em seu conjunto e em cada um dos seus processos singulares, o ser da natureza inorgânica e da natureza orgânica”, de modo que “não se pode considerar o ser social como independente do ser da natureza, como antítese que o exclui” (LUKÁCS, 1979, p. 17).

O que está em relevo, nesse caso, é o aspecto histórico do método

materialista, tanto em relação à natureza quanto à humanidade. O fato de que, segundo Marx, existe “uma única ciência, a ciência da história” (MARX, 2007, p. 86) significa que a história pode ser “dividida em história da natureza e história dos homens”, sendo que, para o autor, “enquanto existirem homens, história da natureza e história dos homens se condicionarão reciprocamente” (idem). Existe, portanto, uma reciprocidade dialética que produz modificações imanentes e, em muitos casos irreversíveis, na relação entre o homem e a natureza. Nesse sentido, é bastante conhecida para que precisemos retomar a tese lukacsiana sobre o *salto ontológico* e as *três esferas do ser* (Cf. HOLZ et al, 1969, p. 20-22), em que pese seja prudente ressaltar a particularidade humana (em relação à outras formas de ser) de “criar o novo” na natureza.

Esse criar o novo, que efetiva-se como objetivação humana da natureza por meio do trabalho, possibilita ao ser humano (e a mais nenhum outro tipo de ser até agora descoberto) assumir em si todas as forças da natureza, refinar o seu modo de objetivá-la e, assim, absorvê-la até o limite das possibilidades do gênero. Desse modo, é no intercâmbio com a natureza que o ser social (material, sensorial e sensitivo) desenvolve uma forma particular de objetivação, uma forma de objetivação que ultrapassa a carência biológica e se impõe como livre. O animal retira da natureza, e até certo ponto produz a partir da natureza, o objeto que supre sua carência biológica mais imediata (está, portanto, preso a esta carência). O homem, por outro lado, defronta-se livremente com o resultado de sua atividade produtiva, de modo que essa configura-se como sua obra – como o resultado prático da transformação objetiva da natureza pelo trabalho. Isso significa, na prática, que as atitudes humanas não estão modeladas, apenas, pelas necessidades.

Assim, ao passo em que o homem “inclui em seu campo de atividade âmbitos cada vez mais amplos de fenômenos naturais” ele também “se apropria de novas potencialidades essencialmente humanas, de novas propriedades e capacidades humanas” (MÁRKUS, 1974a, p. 14). Com isso, a “universalização prática do homem” gera uma “universalização espiritual” como “tendência evolutiva do conhecimento humano” (idem, p. 40), de modo que, em outras palavras, a evolução do modo de produzir coisas representa, ao mesmo tempo, o desenvolvimento de novas capacidades produtivas, novas habilidades individuais e

novas possibilidade de prazer. É nesse sentido que a *sensibilidade* humana não pode ser considerada uma dádiva divina ou natural – mas sim um processo de apreensão histórico-social, resultante do próprio agir humano. Como mostra Meszáros (2002),

à medida que o mundo natural se torna humanizado – mostrando as marcas da atividade humana – os sentidos, relacionados com objetos cada vez mais humanamente configurados, tornam-se especificamente humanos e cada vez mais refinados. (p.182)

Feuerbach, na medida em que identifica apaixonadamente a verdade com os sentidos dados pela intuição, não é capaz de ponderar que tais sentidos não são dados eternos tampouco instrumentos passivos da fruição humana. O próprio fato de a sensibilidade humana ser, em si, mais sofisticada do que a senciência de outros vertebrados (sendo essa distinção determinada pela maior complexidade orgânica do ser humano) resulta numa impossibilidade de compreendê-la como estática. Marx dirá que a formação dos sentidos é um trabalho de toda história até aqui, pois é *resultado* da riqueza “objetivamente desdobrada da essência humana” (MARX, 2004, p. 110), que constitui na forma de *processo* a humanização da natureza e sua fruição na forma de objeto dos sentidos. Segundo o autor:

Para o homem faminto não existe a forma humana da comida, mas somente a sua existência abstrata como alimento; poderia ela justamente existir muito bem na forma mais rudimentar, e não há como dizer em que esta atividade de se alimentar se distingue da atividade animal de alimentar-se. O homem carente, cheio de preocupações, não tem nenhum sentido para o mais belo espetáculo; o comerciante de minerais vê apenas o valor mercantil, mas não a beleza e a natureza peculiar do mineral; ele não tem sentido mineralógico algum (MARX, 2004, p. 110-111)

A simples contemplação do mundo por parte de um único indivíduo é resultado de contínuos atos de objetivação da essência humana ao longo da história, de modo que quando os órgãos sensoriais do ser social são ativados por uma experiência sensível, o seu comportamento não é o mesmo de um ser não social - pois naquele processo está envolvida toda a complexidade genérica do indivíduo humano que acumulou-se no percurso histórico. Assim, “o olho humano frui de forma diversa da que o olho rude, não humano, frui” (idem, p. 108). De fato, a psicologia social já demonstrou em inúmeras oportunidades (Cf. KRECH et al, 1974) que as

atitudes humanas diante de um objeto se desenvolvem de acordo com o nível de informação sobre o referido objeto. Não seria estranho, portanto, se um sentinense, isolado no oceano Índico, não *sentisse* a Filarmônica de Viena da mesma forma que um europeu.

Isso porque os sentidos humanos apenas podem se desenvolver na autoafirmação do homem na natureza, quer dizer, na objetivação de sua essência por meio do trabalho criativo e comunitário. Assim, como mostra Vázquez,

para o homem primitivo, os fenômenos naturais que os intimidavam e hostilizavam sua existência não poderiam ser belos; a natureza se alçava diante dele como um poder estranho e terrível que não podia integrar em sua existência. O sentimento estético da natureza apenas surge depois de séculos de trabalho humano, no curso dos quais o homem se afirmou frente a ela (VÁZQUEZ, 1979, p. 80).

Para além da discussão sobre o valor intrínseco ou instrumental da natureza, o que já pode ser refutado quando se confere um caráter antropomórfico à teoria marxiana, Vázquez indica que toda a beleza natural só pode ser relacional e existir como objeto de apreciação ou fruição do homem. Sem significar socialmente, a natureza, ainda que estruturada independentemente do entendimento humano, não carrega consigo qualquer valor estético. Ao mesmo tempo, tudo que está na natureza, tudo que existe como tal e possui um estatuto ontológico passível de cognição, faz parte do círculo de objetos com os quais os sentidos humanos podem vir a se relacionar em um processo cuja efetivação corresponde, de uma forma geral, ao gozo *humano*. Por isso, o homem primitivo, cujo percurso de objetivações ainda é recente, possui um universo de valores e padrões estéticos limitado – especialmente porque sua existência, genérica e individual, ainda não foi capaz de imprimir seu potencial humano na natureza.

Por outro lado, essa abordagem, ancorada nos textos juvenis de Marx, rejeita igualmente a ideia de “posse” da natureza. Marx retorna nesse ponto à ideia de que a sensibilidade humana apenas pode ser cultivada em sua plenitude com a superação positiva (suprassunção) da propriedade privada, cuja lógica estruturante concebe a natureza na forma de mercadorias. Precisamente por isso, a sociedade burguesa caracteriza-se por uma repressão involuntária da sensibilidade humana, pois, nas palavras de Marx, “o sentido constrangido à carência prática rude também

tem apenas um sentido *tacanho*” (MARX, 2004, p. 110). Nesse sentido, o jovem Marx, ao sintetizar os postulados feuerbachianos sobre a primazia da natureza com o procedimento dialético hegeliano, retorna à ideia de *contemplação* como *resultado* da práxis humana – como uma manifestação autenticamente humana de *sentir* ativamente o mundo que a cerca.

#### **IV. A emancipação da sensibilidade**

Qualquer leitura atenta dos textos marxianos percebe que o projeto emancipatório elaborado pelo autor se baseia, fundamentalmente, na exigência normativa de realização plena das faculdades humanas. O comunismo, para Marx, se configura como um arranjo social no qual, pela primeira vez na história da humanidade, o ser humano se torna capaz de assumir em si “suas faculdades em todos os sentidos” (MARX, 2007, p. 64), por meio “da emancipação completa de todas as qualidades e sentidos humanos (MARX, 2004, p. 109). Por isso, nas palavras de Meszáros, a referida emancipação é a “*raison d’être* do socialismo” (MESZÁROS, 2002, p. 185). Mas isso apenas é possível porque, em primeiro lugar, Marx compreende, como Feuerbach, os sentidos como fonte primária da natureza universal do homem.

E, de forma mais direta, como já foi afirmado anteriormente, Marx retorna à ideia de um ser humano que contempla apaixonadamente os objetos fora de si - por meio dos sentidos humanos desenvolvidos ativamente no processo de humanização da natureza. Com efeito, o autor põe no centro de sua crítica ao modo capitalista de produção a substituição da fruição humana dos objetos pela necessidades de *adquiri-los* privadamente, que é a manifestação prática do *estranhamento* de todos os sentidos humanos e encontra sua materialização universal na forma de dinheiro (Cf. MARX, 2004, p. 108-111; MESZÁROS, 2002, p. 164). Sendo assim, Marx está reivindicando, do ponto de vista epistemológico e político, um programa fundado na sensibilidade – mas não na sensibilidade feuerbachiana que, ao fim, se mostra para ele uma forma sofisticada de empirismo.

Se Feuerbach havia acrescido à ideia de sensibilidade uma base materialista, Marx recuperou-a por meio de sua dimensão histórico-social. É claro que, a essa altura, a crítica de Marx ao fato de Feuerbach não ver “como o mundo

sensível que o rodeia não é uma coisa dada imediatamente por toda a eternidade e sempre igual a si mesma” (MARX, 2007, p. 30) não se justifica. Seu antecessor já havia indicado o contrário em *Preleções sobre a essência da religião*, onde afirma:

eu sou filho do século XIX, enquanto apenas parte da natureza como ela se apresenta neste século; porque também a natureza se modifica, por isso todo século tem sua própria doença, e eu não apareci neste século por minha própria vontade (FEUERBACH, 1989, 139).

No entanto, e nesse ponto Marx será cirúrgico, Feuerbach não percebe que essas modificações se dão como

o resultado da atividade de toda uma série de gerações, que, cada uma delas sobre os ombros da precedente, desenvolveram sua indústria e seu comércio e modificaram sua ordem social de acordo com as necessidades alteradas (MARX, 2007, p. 30)

Sendo assim, todo o projeto emancipatório de Marx carrega consigo a exigência normativa intrínseca ao ser humano sensível - tal qual supôs Feuerbach: o ser corpóreo, apaixonado, sofredor e que padece. Mas, para Marx, esse ser apaixonado, que padece, é o ser sensível em suas relações sociais, onde “atua como pessoa particular, encara as demais pessoas como meios, degrada a si próprio à condição de meio e se torna um juguete na mão de poderes estranhos a ele” (MARX, 2010, p. 40). Precisamente por isso, sob as condições capitalistas de produção, a sensibilidade humana se vê estrangida pelo caráter alienado da sociedade civil. Como mostra Meszáros (2011)

Neste processo de alienação, o capital degrada o trabalho, sujeito real da reprodução social, à condição de objetividade reificada – mero “fator material de produção” – e com isso derruba, não somente na teoria, mas na prática social palpável, o verdadeiro relacionamento entre sujeito e objeto (MESZÁROS, 2011, p. 126).

Ou seja, se por um lado o trabalhador é submetido a um trabalho desgastante, que lhe absorve as forças corporais, por outro, espiritualmente, ele é reduzido a um ser cuja atividade está orientada por necessidades fisiológicas e condicionada por forças externas a ele. Na produção de riquezas, diz Marx, o indivíduo humano é empobrecido em todos os sentidos – físicos e espirituais, pois “a atividade produtiva não desenvolve nenhuma energia física e espiritual livre, mas mortifica sua *physis* e arruína o seu espírito” (MARX, 2004, p. 82). A transcendência

positiva da propriedade privada, conforme Della Volpe (1977), representa a “constituição de uma comunidade real como voluntária ou conscientemente humana ou racional; comunidade que [...] está composta de indivíduos verdadeiramente humanos enquanto *omnilaterais*” (p. 79).

A emancipação humana, nos termos do jovem Marx, representa igualmente a emancipação da *sensibilidade* humana. Sensibilidade essa cultivada no processo de objetivação e humanização da natureza no percurso histórico desde o salto ontológico representado pela transformação de uma forma de ser (orgânica) em outra (social). Porque ao afirmar sua particularidade ontológica impondo-se livremente à natureza, o ser humano é capaz, também, de refinar as necessidades e os seus critérios eletivos no que diz respeito às formas de atuar socialmente. O mesmo ocorre quando opera critérios, padrões e juízos estéticos que nada mais são do que a exteriorização de sua humanidade, isto é, a expressão de uma subjetividade cultivada pela *práxis*.

Dito de outra forma, na palavras de Kamenka:

Essa, então, é a "sociedade racional", que Marx vê como a solução para o enigma da história. Não é apenas a sociedade em que a propriedade privada foi abolida; não é, sobretudo, uma sociedade em que a propriedade tenha simplesmente passado para o controle do Estado ou para "controle social". É a sociedade em que toda a oposição entre as demandas individuais e sociais desapareceu, onde desejo e fruição perdem sua natureza egoísta e se tornam de utilidade humana, universal e social. O homem se apropria da natureza, a torna parte de si mesmo; seus sentidos, assim, tornam-se verdadeiros, sentidos verdadeiramente humanos (KAMENKA, 1962, p. 86).

Portanto, quando emancipa-se enquanto indivíduo e gênero, a sociedade humana dispõe de um relativo amadurecimento qualitativo das forças produtivas e, por consequência, da capacidade de satisfazer necessidades cada vez mais sofisticadas que são desenvolvidas por meio do trabalho humano. Nesse estágio histórico, ao abolir a separação entre riqueza particular e riqueza social, o homem pode apropriar-se não apenas daquilo que cria mas, principalmente, daquilo que o seu gênero cria. Disso resulta que, na medida em que as marcas da atividade humana modelam o mundo, cada vez mais complexa se torna o metabolismo social entre o homem e a natureza e, por isso mesmo, mais complexas são as exigências individuais em relação aos sentidos humanos.

### Considerações finais

A ideia do *sensível*, cujo entendimento é fundamental para o programa filosófico desenvolvido por Feuerbach, exerce influência determinante também no projeto marxiano – agora não como contemplação mas como atividade sensível: o “ser real”, sensível, em suas “relações reais” e, portanto, históricas. Para Marx, essa particularidade ontológica de *sentir* o mundo ao seu redor constitui-se como o resultado de contínuos atos de objetivação da essência humana ao longo da história. Disso derivam duas considerações, uma de caráter epistemológico e outra de caráter ético: (i) a sensibilidade não possui autonomia que a legitime como veículo do conhecimento verdadeiro, isto é, no processo de apreensão do cognoscível não se pode identificar aparência fenomênica e determinação essencial; (ii) ao passo em que a sensibilidade representa um resultado de múltiplas formas prévias de elaboração do mundo objetivo, ela é sinônimo também de uma auto-afirmação humana enquanto percepção de sua condição concreta na natureza.

Desse modo, primeiramente, identifica-se a atualidade da postura marxiana quando confrontada com os postulados pós-modernos na teoria social – que “revela” as crises paradigmáticas do conhecimento científico. Nesse sentido, o desprezo feuerbachiano pelo movimento de passagem do abstrato ao concreto aproxima-se das descrenças nas certezas veiculadas pelo conhecimento científico e da “crítica” pós-moderna à distinção entre aparência e realidade. Em outro sentido, do ponto de vista ético, a ideia de emancipação humana, no jovem Marx, se manifesta como uma reivindicação normativa em torno da emancipação dos sentidos humanos – o que nos possibilita, para um outro momento, examinar o *valor* da sensibilidade enquanto exigência moral no procedimento da teoria social.

### Referências Bibliográficas

- BARATA-MOURA, José. **El materialismo de Feuerbach. Un estudio de sus escritos**. Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, v. 11, p. 95, 1994.
- BEDESCHI, Giuseppe. **Alienación y fetichismo en el pensamiento de Marx**. Corazon, 1975.
- CHAGAS, Eduardo. **A primazia da natureza ante o espírito em Ludwig Feuerbach**. Trans/Form/Ação, v. 32, n. 2, 2009.
- CORNU, Auguste. **Carlos Marx, Federico Engels: del idealismo al materialismo histórico**. Platina, 1965.

- DELLA VOLPE, Galvano. **La libertad comunista**. Barcelona: Icaria, 1977.
- FEUERBACH, Ludwig. **Teses provisórias para a reforma da filosofia**. Edições 70, 1988.
- \_\_\_\_\_. **Princípios da Filosofia do Futuro e outros escritos**. Edições 70, 1988a
- \_\_\_\_\_. **Preleções sobre a essência da religião**. Papyrus, 1989.
- \_\_\_\_\_. **A Essência do Cristianismo**. Vozes, 2007.
- FREDERICO, Celso. **O jovem Marx (1843-44): as origens da ontologia do ser social**. São Paulo: Expressão Popular, 2009.
- GIANNOTTI, José Arthur. **Origens da dialética do trabalho: estudo sobre a lógica do jovem Marx**. SciELO-Centro Edelstein, 2010.
- HOLZ, Hans Heinz; KOFLER, Leo; ABENDROTH, Wolfgang. **Conversando com Lukács**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.
- KAMENKA, Eugene. **The ethical foundations of Marxism**. Frederick A. Praeger, 1962.
- KONDER, Leandro. **O que é dialética**. São Paulo: Editora brasiliense, 1981
- KOSIK, Karel. **Dialética do concreto**. Rio de Janeiro. Paz e Terra, 2002.
- KRECH, D.; CRUTCHFIELD, R. S.; BALLACHEY, E. L. **O indivíduo na sociedade: um manual de psicologia social**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1975.
- LUKÁCS, György. **Ontologia do ser social: os princípios ontológicos fundamentais de Marx**. São Paulo: Ciências Humanas, 1979.
- MARCUSE, Herbert. **Marx y el trabajo alienado**. Barcelona: Editora Carlos Peres, 1969.
- MÁRKUS, György. **Marxismo y antropología**. Barcelona: Grijalbo, 1974a.
- \_\_\_\_\_. **A teoria do conhecimento no jovem Marx**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974b
- MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004.
- \_\_\_\_\_. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo, 2005.
- \_\_\_\_\_. and Friedrich Engels. **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.
- \_\_\_\_\_. **Sobre a questão judaica**. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MÉSZÁROS, I. **Para além do capital**. São Paulo: Boitempo, 2011.
- \_\_\_\_\_. **A teoria da alienação em Marx**. São Paulo: Boitempo, 2002.
- SADER, Emir. Apresentação. In: **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.
- VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. **Las ideas estéticas de Marx**. México: Biblioteca Era, 1979.
- \_\_\_\_\_. **Filosofía y circunstancias**. Madrid: Anthropos, 1997.