

---

# Hegel e Marx sobre o patriarcado: naturalização e ruptura

## Hegel and Marx on patriarchy: naturalization and rupture

---

Ana Cotrim

Doutora em Filosofia pela Universidade de São Paulo. Professora do Curso de Licenciatura em Educação do Campo da Universidade de Brasília.

[anacotrim6@gmail.com](mailto:anacotrim6@gmail.com)

Vera Cotrim

Doutora em História Econômica pela Universidade de São Paulo. Professora de Filosofia no Centro Federal de Educação Tecnológica de Minas Gerais – CEFET-MG.

[veraacotrim@gmail.com](mailto:veraacotrim@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0002-6767-8794>

<https://orcid.org/0000-0001-8981-3136>

Recebido em: 27/01/2020

Aceito para publicação em: 26/02/2020

---

## Resumo

Este artigo aborda as concepções de Hegel e Marx sobre a relação homem–mulher e a família, em conexão com as suas visões sobre a natureza, a sensibilidade, os desejos e as paixões. Temos a intenção de demonstrar que 1) o sentido positivo e imutável que Hegel atribui à família patriarcal burguesa deriva da negatividade com que entende a natureza e o sensível, e 2) que a historicidade e necessidade de superação da família patriarcal em Marx estão conectadas com a sua visão positiva da natureza e da sensibilidade, com sua peculiar visão do ser humano como processo de humanização da natureza.

**Palavras chave:** K. Marx. G. W. F Hegel. Natureza. Família. Relação homem–mulher.

---

## Abstract

*This article approaches Hegel and Marx's views on man–woman relationship and family, in connection with their notions of nature, sensitivity, desires and passions. We intend to show that 1) the positive and unchanging meaning that Hegel attributes to the bourgeois patriarchal Family derives from the negativity with which he understands nature and the sensitive, and 2) that the historicity and the need to overcome the patriarchal family in Marx are linked with his positive view of nature and sensitivity, with his peculiar notion of human being as process of humanization of nature.*

**Keywords:** K. Marx. G. W. F Hegel. Nature. Family. Man–Woman Relationship.

*Este trabalho é dedicado à memória da nossa mãe, Lívia Cotrim, que nos apresentou a radicalidade de Marx.*

Neste artigo, temos a finalidade de investigar as diferentes concepções da relação mulher-homem e da família em Marx e Hegel, a partir das noções de natureza e sensibilidade nos dois autores. Temos a intenção de mostrar que o limite idealista de Hegel, que implica a negatividade do sensível, o conduz à naturalização e eternização da família patriarcal burguesa, a uma visão indigna e menos humana da mulher – que não se distingue da tradição moderna –, enquanto a concepção original de Marx, que considera positivamente a conformação humana da natureza e do sensível, lhe permite desenvolver uma noção humana e digna da mulher e pensar para além da família patriarcal burguesa.

Antes de tudo, convém estabelecer uma diferença importante quanto ao tratamento que o tema e a relação aqui propostos recebem em Hegel e em Marx. Como se sabe, o tema da natureza e da sensibilidade são pressupostos para a abordagem da arte, constituindo-se como elementos importante do pensamento estético em geral. Desse modo, não é casual que a *Introdução dos Cursos de Estética* contenha uma aproximação detida e relevante ao tema da sensibilidade, que busca trazer uma concepção da natureza e do sensível e uma distinção do objeto artístico com respeito à imediatidade sensível e natural. Assim, esse texto é uma fonte rica para acessarmos o pensamento de Hegel sobre a sensibilidade, envolvendo os temas do desejo, impulso natural e das paixões. Contudo, nesse contexto, a relação homem-mulher não é sequer mencionada. Encontramos um desenvolvimento maior sobre o tema da relação homem-mulher, bem como dos instintos naturais, no contexto da abordagem da moralidade nos *Princípios da Filosofia do Direito*, especialmente na passagem sobre a família como unidade moral natural. Ali, Hegel determina o lugar da sensibilidade na relação homem-mulher (casamento), secundária e mesmo alheia, e identifica esse elemento secundário como o feminino, oposto ao masculino. Procuramos apresentar aqui esses desdobramentos, que desvendam o pensamento hegeliano como estritamente contido nos limites da filosofia e economia política modernas no que diz respeito à vida privada (família e sociedade civil).

Esses limites são precisamente o que o pensamento de Marx vem romper. Tal ruptura descansa na sua concepção *materialista* de natureza e sensibilidade, como objetos próprios do processo de humanização. O tema da natureza e da sensibilidade perpassa toda a obra de Marx e tem, nos *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844* – em que estabelece as bases filosóficas de seu pensamento próprio e se volta à crítica de Hegel –, um material privilegiado. Ali, o tema da humanização da sensibilidade e da natureza é central e, em conexão com esse tema, aparecem algumas de suas formulações mais conhecidas e importantes tanto sobre a arte como sobre a relação homem-mulher (que, em Hegel, são campos pouco conectados). Esse texto será nossa fonte principal aqui, mas também recorreremos a passagens do Livro I d' *O Capital* para apresentar sua visão sobre

a família que, diferentemente de Hegel, é compreendida como forma histórica, portanto superável, de relação homem–mulher. Recorremos também a algumas passagens de *A ideologia alemã* e dos *Grundrisse*. Buscamos mostrar que o estatuto elevado da sensibilidade e das paixões na vida humana acarreta, em Marx, uma concepção mais digna da mulher, e, por conseguinte, crítica da família patriarcal, positiva e insuperável em Hegel.

## 1. Natureza, sensibilidade e impulso em Hegel

Na Introdução aos *Cursos de Estética*, Hegel caracteriza a condição humana como dual e contraditória, refletindo a existência de dois mundos contrapostos, aos quais, ambos, o homem pertence: “A formação espiritual, o entendimento moderno produz no homem esta contraposição que o torna anfíbio, pois ele precisa viver em dois mundos que se contradizem (...)” (HEGEL, 2000, pp. 72–73). Embora Hegel se refira aqui ao entendimento moderno, ele acentua que essa contraposição é sentida desde a antiguidade, e que a formação moderna foi capaz de explicitá-la mais claramente. Ou seja, trata-se de uma contradição presente na consciência humana desde tempos antigos. É muito elucidativa a qualificação do homem como ser *anfíbio*, porque caracteriza o humano por sua *duplicidade*. De um lado, a pura negatividade e, de outro, a pura positividade. Efetividade, matéria e natureza são descritas como prisão, importunação, sufocação para o homem, o mundo terreno como opressivo pela carência e pela miséria, assim como as finalidades e o prazer próprios dos sentidos, as paixões e os impulsos da sua própria natureza são forças que dominam o homem:

(...) de um lado, vemos o homem aprisionado na efetividade comum e na temporalidade terrena, oprimido pela carência e miséria, importunado pela natureza, sufocado na matéria, nos fins sensíveis e seu prazer, dominado e arrebatado por impulsos naturais (*Naturtrieben*) e paixões (*Leidenschaften*) (...) (HEGEL, 2000, p. 73)

A vida efetiva, “terrena” e “temporal”, a “realidade exterior e existência”, é o reino da necessidade, “se distingue como uma cisão e oposição radicais do que é *em si* e *para si*” (HEGEL, 2000, p. 72), de modo que não constitui campo de realização do para si. As ações humanas na vida prática, as atividades diretamente sensíveis e dirigidas a fins sensíveis não comportam o sentido da liberdade e das ações para si. O reino da liberdade, do que é para si, é o mundo espiritual.

(...) por outro lado, ele se ergue para as ideias eternas, para um reino do pensamento e da liberdade, fornece para si enquanto vontade leis universais e determinações, despe o mundo de sua efetividade viva e florescente e o redime em abstrações, na medida em que o espírito reivindica o seu direito e sua dignidade na ilegitimidade e na sevícia da natureza, a quem devolve a miséria e violência que dela experimentou. (HEGEL, 2000, p. 73)

Vemos como a esfera espiritual é puramente positiva, aberta à liberdade, à atividade humana para si. Nesta formulação, mostra-se claramente o sentido religioso, teológico do pensamento hegeliano: a vida efetiva é *redimida* em abstrações; o espírito existe por si, preche de ideias eternas. Conforme a análise de Marx, as ações livres se realizam neste âmbito, são as atividades do espírito. Mais uma vez, a natureza é o mundo da ilegitimidade, sevícia, miséria e violência.

Contudo, como ser anfíbio pertencente aos dois mundos, o homem não pode escolher abandonar a vida efetiva. Ainda que, no âmbito das escolhas morais, possa conter sua própria natureza e abdicar de fins particulares, optando por ações voltadas a fins universais e legítimos por si mesmos, isso não deixa de ser feito como oposição consciente às reivindicações do ânimo, do coração, de sua natureza, de modo que, ainda que a natureza seja uma prisão, a vida efetiva e a experiência pertencem ao ser humano. Ademais, a par das qualificações negativas, lemos na passagem acima que a efetividade é *viva e florescente*. E, pouco antes, quando descreve a oposição própria do mundo humano, vemos que o âmbito da vida efetiva comporta a particularidade, o “ânimo caloroso”, a “vitalidade completa e concreta”, ainda que se ressalte a dimensão da necessidade. Por outro lado, o âmbito espiritual, ainda que reino da liberdade, é qualificado como “lei fria”, “conceito morto, em si mesmo vazio” (HEGEL, 2000, p. 72).

Assim, não há escolha unilateral: “a consciência, nesta contradição, também se dirige para cá e para lá e, jogada de um lado para outro, é incapaz de satisfazer-se por si tanto num como noutro lado” (HEGEL, 2000, p. 73). O “ritmo ternário” do pensamento hegeliano se mostra aqui. Lemos:

Se a formação universal incorreu em tal contradição, torna-se tarefa da filosofia superar essas contradições, isto é, mostrar que nem um em sua abstração nem outro em idêntica unilateralidade possuem a verdade, mas ambos se solucionam por si; a verdade está apenas na reconciliação e mediação de ambos, e essa mediação não é uma mera exigência, mas o que em si e para si está realizado e o que constantemente se realiza. (HEGEL, 2000, p. 73)

A verdade não está em nenhum dos lados isolados, mas na sua reconciliação, que se realiza constantemente, ou seja, a mediação é o próprio movimento de objetivação e autoconscientização do espírito na história, que inclui seu momento efetivo, material, sensível. Observa-se aqui novamente a necessidade da objetivação do espírito, a fim de alcançar determinação. A solução da contradição, que é a verdade, não extingue os lados e a própria oposição. Estes persistem *como contrapostos* na reconciliação: “(...) a verdade é apenas a sua solução [a solução da contraposição]<sup>1</sup> e, na verdade, não no sentido de que a contraposição e seus lados *não* estão na reconciliação, mas que estão nela” (HEGEL, 2000, p. 73).

---

<sup>1</sup> Os colchetes indicam, aqui e doravante, inserções das autoras.

Como Marx explica nos *Manuscritos*, a natureza e a sensibilidade (a efetividade) são, em Hegel, negação e nulidade diante do espírito, mas, ao explicitarem o negativo de sua essência, confirmam-na, e o movimento todo se dirige à afirmação da essência espiritual do Si. Assim, a reconciliação inclui a objetividade, a sensibilidade e a natureza, que participam necessariamente do caminho da determinação e do concreto. Mas o caminho deve, ao final, afirmar a preponderância ontológica do espírito, como ser movente para-si, em sua natureza oposta à efetividade. Mesmo na reconciliação, o sensível e a natureza por si mesmos permanecem como nulidade, e o aspecto ativo e para-si pertence ao espiritual.

Coerentemente, é por seu pertencimento ao espiritual que o ser humano se distingue da mera animalidade e naturalidade. Hegel observa que a natureza dada, tanto exterior como a própria natureza corporal humana, não é sentida como adequada desde os tempos primitivos. Assim, o homem primitivo busca transformar-se por meio de incisões corporais, adornos etc. Distinguir-se e afastar-se de sua natureza animal é uma determinação humana primordial, mas, à diferença de Marx, em que esse afastamento ocorre na ação prática, em Hegel ele acontece pelo conhecimento, o saber. Lemos:

O homem é animal, mas mesmo em suas funções animais não permanece preso a um em-si como o animal, pois toma consciência delas, as reconhece e as eleva à ciência autoconsciente, tal como faz, por exemplo, com o processo de digestão. Por meio disso, o homem soluciona o limite de sua imediatez de existente em-si, de tal modo que, pelo fato de *saber* que é animal, deixa de sê-lo e se dá o saber de si como espírito. (HEGEL, 2000, p. 94)

Significa que *saber* de sua natureza animal eleva o ser humano acima dessa mesma natureza. Importa-nos aqui que, na consideração tanto da atividade prática como do afastamento do humano com relação à naturalidade imediata, vemos agir o saber. O saber caracteriza o humano, distingue-o, constitui o seu traço particular. O saber é meio e finalidade da ação humana.

A partir do critério da relação com o espírito ou pensamento, as relações humanas com os objetos do mundo são hierarquizadas. Ao estabelecer a peculiaridade da apropriação subjetiva do objeto artístico, que, como produto do trabalho humano, contém em si o elemento espiritual, Hegel define que o sensível imediato não comporta um pensamento implícito. A partir dessa definição, a relação do ser humano com os objetos sensíveis imediatos, quer dizer, com a natureza, é o modo inferior de apropriação subjetiva do mundo. É interessante observar que Hegel inclui, no sensível imediato, objetos que são produtos da ação humana, mas, diferentemente da arte, que é criada com o propósito da autoconsciência, são produzidos com propósitos de utilidade prática. Assim, pertencem à mesma categoria de meramente sensível tanto a natureza dada como a natureza transformada, adequada às necessidades humanas. Da afirmação de que a arte contém pensamento por ser produto da ação humana, Hegel não extrai toda a consequência. Esse

passo é dado por Marx, que considera que, embora um objeto artístico se distinga de uma coisa útil pela sua finalidade e complexidade, ambas são dotadas de subjetividade humana, uma vez que ambas são produtos do trabalho humano e não existem como tais na natureza imediata.

Assim, a apropriação dos objetos da natureza (hegelianamente entendida, ou seja, como o conjunto de todos os objetos úteis, produzidos ou não pelo trabalho humano) é a que menos condiz com o espírito: “a pior apreensão, a menos adequada para o espírito é a apreensão *meramente sensível*” (HEGEL, 2000, p. 57, grifo nosso). Ela pode ser a do simples ver, ouvir, tocar sem interesse específico nenhum; ou pode ser aquela em que a disposição interior diante do objeto externo existe na forma do *desejo* (*Begierde*). A relação de desejo para com os objetos externos é vista por Hegel como uma relação *negativa*, por duas razões. Primeiramente, na relação de desejo, o homem se coloca diante de objetos sensíveis particulares enquanto um “ser sensível particular”:

(...) não se volta a elas no sentido de um *ser pensante* que possui determinações universais, mas relaciona-se de acordo com seus impulsos (*Trieben*) e interesses particulares com os objetos igualmente particulares” (HEGEL, 2000, p. 57, *grifo nosso*).

A relação de desejo com os objetos é abordada como consumo imediato de coisas particulares. Nessa relação, Hegel não vê um caráter universal ou genérico, mas apenas a particularidade. Mais uma vez, aqui se explicita a concepção de que o universal pertence apenas ao pensar. Em Marx, as relações mais singulares e imediatas com os objetos adquirem um caráter universal e genérico, porque constituem modos de desejar e consumir que se produziram ao longo da história pelo conjunto dos seres humanos. A fome não é a fome animal – o modo como uma pessoa singular se relaciona com o seu alimento conta já com todo o desenvolvimento histórico pregresso e possui um sentido diretamente genérico, social, e, assim, possui universalidade. Para Hegel, o caráter universal existe apenas no elemento espiritual.

Em segundo lugar, a relação de desejo é negativa porque destrói o seu objeto, pelo consumo:

Nesta relação negativa, o desejo (*Begierde*) requer para si não apenas a aparência superficial das coisas externas, mas elas mesmas em sua existência sensível concreta. O desejo não se satisfaria com meras pinturas da madeira que necessita ou com a pintura dos animais que anseia consumir. Do mesmo modo, o desejo não pode deixar o objeto subsistir em sua liberdade, pois seu impulso (*Trieb*) o impele a suprimir (*aufheben*) igualmente esta autonomia e liberdade das coisas externas, e a mostrar que elas estão aí apenas para serem destruídas e utilizadas. (HEGEL, 2000, p. 57)

A negatividade do desejo está, portanto, no fato de que o objeto não continua existindo depois que o sujeito se apropria dele neste tipo de relação. Vemos que a aniquilação do

objeto é apenas negativa. Não carrega em si, como vemos ocorrer nas ideias de Marx, a dimensão positiva: a satisfação de uma carência (humana) e o engendramento de outra, nova necessidade, ou a produção que se realiza pelo consumo.

Hegel prossegue para afirmar que, na relação sensível de desejo, além de o objeto não subsistir em sua liberdade, tampouco o sujeito é livre:

Ao mesmo tempo, porém, o sujeito, ao ser presa de interesses particulares limitados e negativos, também não é em si mesmo livre, pois não é determinado pela universalidade e racionalidade essenciais de sua vontade. Ele também não é livre em relação ao mundo exterior, pois o desejo permanece essencialmente determinado pelas coisas e a elas referido. (HEGEL, 2000, p. 57)

Na relação de desejo, o sujeito não é livre porque ela não é determinada pela universalidade e racionalidade, e, sim, movida pelas próprias coisas externas particulares. A relação com o sensível, com os objetos particulares, é apenas negativa porque responde a interesses meramente particulares. Ademais, em Hegel, vemos que a liberdade depende de transcender o mundo exterior. A relação que se estabeleça com objetos do mundo exterior é já uma limitação à liberdade. Mais uma vez, Marx entende a liberdade como um tipo de relação com a natureza e os demais indivíduos. A liberdade não é o esquivar-se do mundo exterior no espírito e nas atividades espirituais, mas um modo de relação social, prática.

Além disso, a relação de desejo não pode deixar de suscitar a questão do desejo amoroso, sexual. Nesta, a relação entre indivíduos é imediatamente sensível e de desejo; contudo, longe de destruir o objeto, ou impossibilitar que ele subsista em sua liberdade, temos que o objeto é igualmente sujeito e é possível que ambos os sujeitos/objetos sejam potencializados nesta relação, alcançando maior liberdade humana – como é posta na visão de mundo marxiana. Hegel, nessa passagem, não aborda esse tipo de desejo ou relação sensível entre indivíduos. Esse tema aparecerá, não no contexto do tema da sensibilidade e do desejo, mas, sim, no âmbito da moral e do direito.

Antes de abordar essa questão, veremos como Marx se aproxima do tema da natureza, da sensibilidade e das paixões.

## **2. Natureza, sensibilidade e paixões em Marx**

Assim como Hegel, Marx também considera que o ser humano se caracteriza, sensivelmente, como um animal; assim como Hegel, considera ainda que o ser humano se eleva acima da condição animal. Contudo, à diferença da concepção hegeliana e moderna em geral, que se baseia na cisão e oposição ontológica de corpo e alma, sensibilidade e espírito, para Marx o ser humano não tem uma existência dual ou anfíbia. A condição propriamente humana não se caracteriza pelo pertencimento a um outro mundo espiritual, pelo saber ou pela autoconsciência de sua corporeidade ou condição animal. Antes,

constrói-se ativamente como transformação da sua própria sensibilidade e corporeidade, num movimento que conforma, como humanos, o seu corpo e os seus órgãos da sensibilidade. Esse movimento de conformação ativa dos nossos órgãos dos sentidos inclui a formação da consciência e dos chamados “sentidos práticos”, os sentimentos, as emoções, as paixões.

Isso significa que, em Marx, a consciência, seja abstrata ou determinada, não existe como entidade separada dos reais seres humanos, mas, antes, é um predicado da peculiar atividade de produção e autoprodução humana. O pressuposto da consciência, assim como das outras características peculiares do humano, é a atividade humana prática autoconstrutora, atividade sensível. A corporeidade e sensibilidade, a natureza humana, portanto, não só não se opõe à qualidade consciente, como é fundamento e objeto da formação da consciência.

Nos *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*, Marx escreve sobre o caráter natural do ser humano:

O homem é imediatamente *ser natural*. Como ser natural, e como ser natural vivo, está, por um lado, munido de *forças naturais*, de *forças vitais*, é um ser natural *ativo*; essas forças existem nele como possibilidades e capacidades, como *pulsões (Triebe)*; por outro, enquanto ser natural, corpóreo, sensível, objetivo, ele é um ser que *sofre (leidendes Wesen)*, dependente e limitado, assim como o animal e a planta, isto é, os objetos de suas pulsões (*Triebe*) existem fora dele, como *objetos* independentes dele. (MARX, 2010, p. 127)

O ser humano tem em comum com os animais as necessidades naturais, que se definem como impulsos ou pulsões em direção aos objetos de sua satisfação, bem como a capacidade de agir para tal satisfação. Contudo, é a forma dessa ação que o distingue dos demais seres animados. Nas espécies animais, cada indivíduo de um gênero age da mesma maneira, todos igualmente determinados pela sua constituição corpórea, à qual pertencem os seus impulsos de ação. Não há distinção entre as atividades dos vários seres individuais, que coincidem diretamente entre si e, por conseguinte, com a atividade de sua espécie, de seu gênero. Assim, a atividade vital, que determina o gênero, se expressa de modo idêntico nos indivíduos, e eles são, por isso, imediatamente unos com a sua espécie.

Isso não se dá com o ser humano. A atividade vital da espécie humana não coincide diretamente com a atividade de cada indivíduo. O modo da atividade humana não é determinado pela constituição corpórea, mas, sim, a compleição natural humana é uma condição inicial para o modo específico da sua atividade. O que caracteriza essa atividade e a diferencia da naturalidade imediata é que ela é “objeto de sua vontade e da sua consciência”, isto é, é uma atividade *consciente*. Se a própria atividade é objeto da consciência e da vontade, assim também é, por conseguinte, a sua própria vida. Isso implica que sua atividade é livre, porque se liberta da determinação imediatamente dada

pela natureza. Marx define que “a atividade consciente livre é o caráter genérico do homem” (MARX, 2010, p. 84):

O animal é imediatamente um com a sua atividade vital. Não se distingue dela. É *ela*. O homem faz da sua atividade vital mesma um objeto da sua vontade e da sua consciência. Ele tem atividade vital consciente. Esta não é uma determinidade com a qual ele coincide imediatamente. A atividade vital consciente distingue o homem imediatamente da atividade vital animal. Justamente, só por isso, ele é um ser genérico. Ou ele somente é um ser consciente, isto é, sua própria vida lhe é objeto, precisamente porque é um ser genérico. Eis porque sua atividade é atividade livre. (MARX, 2010, p. 84)

Mas Marx não define a consciência como uma capacidade inata, natural, ou anterior à atividade. A formação da consciência é concomitante ao processo de formação do ser humano, por meio de sua atividade vital específica. Esta atividade específica atua sobre a natureza humana apenas na medida em que atua sobre a natureza exterior, esse *corpo inorgânico* do ser humano.<sup>2</sup> Tal como o animal, sua atividade é exteriorização de forças vitais, mas, no modo como atua sobre a natureza, distingue-se dele, porque não encontra na forma da natureza, sem a mediação da sua ação, a sua forma, a forma humana. Marx escreve:

(...) nem os objetos *humanos* são os objetos naturais tal como estes se oferecem imediatamente, nem o *sentido humano*, tal como é imediata e objetivamente, é sensibilidade *humana*, objetividade humana. A natureza não está, nem objetiva nem subjetivamente, imediatamente disponível ao ser *humano* de modo adequado. (MARX, 2010, p. 128)

Toda a natureza, tal como dada, não é adequada ao humano. Nem em sua objetividade, nos objetos exteriores, nem em sua subjetividade, quer dizer, sensibilidade, relação subjetiva com os objetos exteriores e demais indivíduos. Uma vez que a natureza objetiva não é adequada ao humano, a atividade humana se caracteriza por ser criadora de *coisas novas*, não dadas pela natureza. Como tal, ela é, em si mesma, uma forma nova de atividade. A atividade é nova com relação à determinação natural na mesma medida em que cria coisas novas na natureza, objetivamente.

---

2 “A vida genérica, tanto no homem como no animal, consiste fisicamente, em primeiro lugar, nisto: que o homem (tal qual o animal) vive da natureza inorgânica (...). A natureza é o *corpo inorgânico* do homem, a saber, a natureza enquanto ela mesma não é o corpo humano. O homem *vive* da natureza significa: a natureza é o seu *corpo*, com o qual ele tem de ficar num processo contínuo para não morrer. Que a vida física e mental do homem está interconectada com a natureza não tem outro sentido senão que a natureza está interconectada consigo mesma, pois o homem é uma parte da natureza” (MARX, 2010, p. 84). É interessante notar que Marx utiliza a expressão “corpo inorgânico” numa referência irônica a Hegel, que emprega essa expressão para se referir ao Espírito absoluto, na *Fenomenologia do espírito*. Enquanto para Hegel, o corpo inorgânico do homem é o espiritual, que tem prioridade ontológica, em Marx, trata-se da natureza. Este é o cerne de seu materialismo.

Recorremos a uma passagem célebre d'*A ideologia alemã* para caracterizar o sentido da conformação objetiva da natureza.

O primeiro ato histórico é, pois, a produção dos meios para a satisfação das necessidades, a produção da própria vida material, e este é, sem dúvida, um ato histórico, uma condição fundamental de toda a história, que, ainda hoje, assim como há milênios, tem de ser cumprida diariamente, a cada hora, simplesmente para manter os homens vivos (...). (MARX; ENGELS, 2007, p. 33)

A atividade de reprodução de si mesmos, que tem em comum com os outros animais, não reproduz apenas a si mesmos, mas produz e reproduz a natureza inteira da qual é parte. Trata-se da criação progressiva de um novo corpo inorgânico dos seres humanos.

É verdade que também o animal produz. Constrói para si um ninho, habitações, como a abelha, castor, formiga etc. No entanto, produz apenas aquilo de que necessita imediatamente para si ou sua cria; produz unilateral[mente], enquanto o homem produz universal[mente]; o animal produz apenas sob o domínio da carência física imediata, enquanto o homem produz mesmo livre da carência física, e só produz, primeira e verdadeiramente, na [sua] liberdade [com relação] a ela; o animal só produz a si mesmo, enquanto o homem reproduz a natureza inteira; [no animal,] o seu produto pertence imediatamente ao seu corpo físico, enquanto o homem se defronta livre[mente] com o seu produto. (MARX, 2010, p. 85)

Nessa passagem, ao caracterizar a atividade dos animais, Marx diz que eles produzem apenas para si e sua cria, ou seja, todo o produto de sua atividade é apropriado por si e sua cria. Isso significa que seu produto não é apropriado pelo conjunto da sua espécie, mas, sim, sempre imediatamente pelo indivíduo da espécie, para a manutenção de sua vida e sua reprodução. Esse é o sentido da produção unilateral do animal: produz e reproduz apenas a si mesmo, de modo que se repõem perenemente as mesmas necessidades e, por conseguinte, a mesma forma de atividade.

A ação humana, ao criar tanto novos instrumentos, como novos objetos de sua satisfação, a torna uma atividade nova. Extrapola os limites da própria espécie e, nesse sentido, é atividade livre. Assim, a liberdade, ou *atividade*, para Marx, não se restringe às elaborações espirituais, como em Hegel. “O engendrar prático de um *mundo objetivo*, a *elaboração* da natureza inorgânica” é a confirmação da atividade humana livre.

A *universalidade* da atividade humana engloba dois significados de um mesmo processo. Por um lado, a produção humana é para o gênero, tanto pelo fato de que o produto é apropriado pelo gênero, quanto no sentido de que toda produção, ainda que individualmente realizada, conta, para se efetivar, com as realizações anteriores do gênero. Por outro lado, essa produção significa que o gênero humano controla os ciclos naturais e opera uma modificação na natureza externa como um todo, moldando-a para si e reconhecendo-se nela. Quanto mais a natureza se submete ao domínio humano, mais os seres humanos conferem a ela a sua forma. A totalidade do mundo objetivo criado pela

atividade humana é, em si mesmo, a realização e a afirmação da universalidade do ser humano:

(...) e quanto mais universal o homem [é] do que o animal, tanto mais universal é o domínio da natureza inorgânica da qual vive. (...) Praticamente, a universalidade do homem aparece precisamente na universalidade que faz da natureza inteira o seu corpo inorgânico, tanto na medida em que ela é 1) um meio de vida imediato, quanto na medida em que ela é o objeto / matéria e o instrumento de sua atividade vital. (MARX, 2010, p. 84)

Para Marx, a realização e a expressão da essência humana<sup>3</sup>, da sua essência universal não se verifica somente nos produtos ditos espirituais, aqueles que são diretamente o reflexo da vida humana em sua generidade, como a arte, a filosofia, ou mesmo, como para Hegel, o Estado. A produção prática reflete a universalidade humana como o conjunto das suas forças vitais postas sensivelmente no mundo. As atividades de reprodução da vida confirmam a atividade humana como *consciente*. A nova objetividade criada, como finalidade humana, é a objetivação da vontade e da consciência humanas. Toda a produção prática é expressão objetiva do mundo humano interior, a consciência, o saber.

O forjar de um mundo objetivo a partir da atividade vital humana significa o engendramento de um modo de ser distinto da natureza. Quer dizer que essa realização não deixa intocados os indivíduos ativos: a ação de ultrapassar limites naturais é, ao mesmo tempo, a ação de autoconformação subjetiva. Esta atua sobre a natureza humana apenas na medida em que atua sobre a natureza exterior. Referimos acima a famosa passagem d'*A ideologia alemã*, segundo qual o primeiro ato histórico é a produção da vida; mas, nessa produção, tal como humanamente realizada, criam-se forçosamente novas necessidades e, apenas nessa medida, constitui-se como primeiro ato *histórico*. Lemos: “O segundo ponto é que a satisfação dessa primeira necessidade, a ação de satisfazê-la e o instrumento de satisfação já adquirido conduzem a novas necessidades – e essa produção de novas necessidades constitui o primeiro ato histórico” (MARX; ENGELS, 2007, p. 33).

---

3 Nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, texto de 1844, Marx elabora uma ontologia materialista distinta da de Hegel, mas ainda se utiliza de termos que dão margem a uma compreensão idealista de seu texto, como a expressão “essência humana”. Esta expressão não aparecerá mais em obras do mesmo período, mas que foram pensadas para publicação, como os artigos sobre a questão judaica, e *A ideologia Alemã*, escrita com Engels. Entretanto, mesmo aqui, é importante frisar que o termo “essência” não implica uma noção antropológica, no sentido de delinear formas imanentes ao ser humano. O sentido do texto de Marx é precisamente o de que o ser humano se autoconstitui na história, recriando suas formas. Mas há aqui também a ideia de uma inadequação da forma capitalista das relações sociais ao humano, no sentido de que o mundo humano já criou as condições para uma ampliação da universalidade e da liberdade. Neste sentido, este mundo não realiza a essência humana. Como, de fato, a ideia de uma realização da essência humana remete a uma substancialidade pré-definida, concepção que caracteriza o idealismo, Marx abandonará esta expressão.

As carências naturais, que permanecem enquanto o corpo humano é necessariamente natureza, mudam de forma, na medida em que o objeto de sua satisfação se cria como objeto humano.

Marx aborda a formação dos cinco sentidos, entendendo-os como não humanos em sua forma imediata dada pela natureza: “Compreende-se que o olho *humano* frui de forma diversa que o olho rudo, não humano; o *ouvido* humano diferentemente da do ouvido rudo etc.” (MARX, 2010, p. 109). O que distingue os sentidos humanos dos rudes ou animais é, na prática, a capacidade de apreensão de objetos criados para nós: são humanos enquanto seus objetos são humanos:

O olho se tornou um olho *humano*, da mesma forma como o seu *objeto* se tornou um objeto social, *humano*, proveniente do homem para o homem. (...) Relacionam-se com a *coisa* por querer a coisa, mas a coisa mesma é um comportamento humano objetivo consigo própria e com o homem, e vice-versa. Eu só posso, em termos práticos, relacionar-me humanamente com a coisa se a coisa se relaciona humanamente com o homem. (MARX, 2010, p. 109)

Novamente, o objeto tem sentido humano porque é social. A multiplicidade dos modos de ser subjetivos e a conseguinte pluralidade de forças essenciais que se cristalizam nos objetos colaboram para a formação dos sentidos dos indivíduos que não necessariamente são seus produtores diretos. A objetivação dos sentidos e do espírito de um indivíduo é apropriação de outro e contribui para a sua conformação subjetiva e sensível. Marx escreve que “os sentidos e o espírito de outro homem se tornaram a minha *própria* apropriação” (MARX, 2010, p. 109). Na mesma linha, as atividades realizadas em conjunto com outros homens engendram “órgãos *sociais*, na *forma* da sociedade”; destes, o exemplo mais manifesto é a língua, mas cabe aqui todo tipo de apropriação dos trabalhos articulados de diversos indivíduos, de que a indústria moderna é um caso no período de Marx e, atualmente, o próprio conhecimento científico. Assim, o conjunto das atividades humanas objetivadoras “tornou-se um órgão da minha *exteriorização de vida* [*Lebensäusserung*] e um modo da apropriação da vida *humana*”. Marx esclarece:

Consequentemente, quando, por um lado, para o homem em sociedade a efetividade objetiva se torna em toda parte efetividade das forças essenciais humanas, enquanto efetividade humana e, por isso, efetividade de suas *próprias* forças essenciais, todos os objetos tornam-se *objetivação* de si mesmo para ele, objetos que realizam e confirmam sua individualidade enquanto objetos *seus*, isto é, *ele mesmo* se torna objeto. (MARX, 2010, pp. 109-110)

Já que o indivíduo apenas é indivíduo na condição de sua existência social – na natureza os diversos membros de cada espécie não se distinguem como indivíduos justamente porque não se distinguem do seu *gênero mudo* –, os sentidos individuais se formam na apropriação da efetividade humana genérica: os objetos criados pelo gênero confirmam as forças essenciais dos indivíduos humanos.

A arte é um exemplo dessa relação. A apreciação artística não existe apenas para o artista, mas para todos aqueles que têm contato sensível com a arte. Isso significa que a arte, uma objetivação das forças humanas individuais do artista, é objeto do artista como indivíduo social, de modo que a sua exteriorização é exteriorização de forças humanas genéricas. Isso se manifesta no próprio fato de que a arte *faz sentido* para os demais indivíduos. Marx estabelece uma via dupla de determinação. Por um lado, os sentidos se formam pela apreensão do objeto; por outro lado, o objeto apenas faz sentido para um sentido que reconhece no objeto a exteriorização de suas próprias forças essenciais:

Por outro lado, subjetivamente apreendido: assim como a música desperta primeiramente o sentido musical do homem, assim como para o ouvido não musical a mais bela música não tem *nenhum* sentido, é nenhum objeto, porque o meu objeto só pode ser a confirmação de uma de minhas forças essenciais, portanto só pode ser para mim da maneira como a minha força essencial é para si como capacidade subjetiva, porque o sentido de um objeto para mim (só tem sentido para um sentido que lhe corresponda) vai precisamente tão longe quanto vai o *meu* sentido, por causa disso é que os *sentidos* do homem social são sentidos *outros* que os do não social. (MARX, 2010, p. 110)

Observamos aqui a mútua determinação de sujeito e objeto no decurso da atividade de produção da vida social. Evidencia-se também a peculiar noção marxiana da natureza. As formas que os atributos humanos imediatamente naturais tomam no processo de humanização não negam a sua peculiaridade natural, mas são mudanças no seu modo de ser natural. Assim como o mundo sensível não deixa de ser matéria natural quando adquire as formas dadas pela finalidade humana, a tal ponto que os modos de ser dos materiais tal como imediatamente encontrados já não são reconhecidos no objeto criado, também os sentidos humanos não refutam a sua naturalidade quando se modificam a ponto de não terem nenhuma identificação qualitativa com o sentido rude. Trata-se, nas palavras de Marx, da natureza humanizada.

Contudo, reproduzir e desenvolver os órgãos dos sentidos significa também o engendramento de sentidos novos, como parte inerente desse processo. Nos *Manuscritos de 1844*, Marx expõe esse viés:

(...) [é] apenas pela riqueza objetivamente desdobrada da essência humana que a riqueza da sensibilidade *humana* subjetiva, que um ouvido se torna musical, um olho para a beleza da forma, em suma, as fruições humanas todas se tornam *sentidos* capazes, sentidos que se confirmam como forças essenciais *humanas*, em parte recém cultivados, em parte recém engendrados. Pois não só os cinco sentidos, mas também os assim chamados sentidos espirituais, os sentidos práticos (vontade, amor etc.), numa palavra o sentido *humano*, a humanidade dos sentidos, vem a ser primeiramente pela existência do *seu* objeto, pela natureza *humanizada*. (MARX, 2010, p. 110)

O cerne dessa passagem é mostrar que os sentidos se tornam humanos pela “riqueza objetivamente desdobrada da essência humana”, que consiste, como procuramos mostrar, nos produtos de sua atividade. O evoluir histórico da atividade vital, sempre renovada por novos pontos de partida objetivos, é, ao mesmo tempo, o evoluir dos sentidos humanos: “A formação dos cinco sentidos é um trabalho de toda a história do mundo até aqui.” (MARX, 2010, p. 110)

Mas o que pretendemos destacar na passagem em questão é a produção de novos sentidos como decorrência da humanização dos sentidos naturais. Marx refere-se aos sentidos como cultivados e engendrados. Os sentidos cultivados são aqueles propriamente dados pela natureza, os cinco sentidos. Os sentidos engendrados são os novos, que não pertencem à natureza a não ser como possibilidades ou capacidades, e englobam tudo o que designamos como sentimentos, arbítrio, razão, consciência, imaginação. A estes Marx denomina os “sentidos espirituais”, “sentidos práticos”. Assim, o processo de humanização dos sentidos é o processo de criação dos sentidos internos, espirituais, dos quais aqueles não se desvinculam. Um ouvido capaz de apreciar a beleza da música não se cria como cultivo do sentido auditivo isoladamente do engendramento da consciência, da imaginação, dos sentimentos, porque apreciar a música significa diretamente mover os sentimentos, a imaginação, o pensamento. Apreciar a beleza de uma pintura é, ao mesmo tempo, compreender seu significado, imaginar a história de que ela é um dos momentos, emocionar-se com a cena. Da mesma maneira, a observação científica aprimora não apenas os olhos, mas a visão em conexão imediata com a consciência. Os instrumentos criados como extensão do sentido visual, por exemplo, os microscópios e os telescópios, trazem imagens que só fazem sentido ao indivíduo cuja razão científica tenha sido cultivada, de modo que, na sua utilização, confundem-se a ação de *ver* e *compreender*. Eis o que significa a célebre afirmação de Marx: “Por isso, imediatamente em sua práxis, os *sentidos* se tornaram *teóricos*.” (MARX, 2010, p. 109)

Faculdades como consciência, sentimentos, imaginação, movem-se nas atividades produtivas, científicas, artísticas, em conjunto com os sentidos. São, em si mesmas, os sentidos naturais humanamente cultivados, *são* a natureza subjetiva humanizada. Abordamos anteriormente a consciência como traço distintivo da atividade vital humana, elemento que a faz livre e múltipla. Aqui, abordamos a consciência como produzida pela atividade humana: uma derivação da sensibilidade, da relação sensível com o mundo e o gênero: “Não só no pensar, portanto, mas com *todos* os sentidos o homem é afirmado no mundo objetivo” (MARX, 2010, p. 110).

No que tange à dimensão sensível da consciência, Marx mostra, nos *Manuscritos de 1844*, o seu vínculo inextricável com a linguagem: “O elemento próprio do pensar, o elemento da exteriorização de vida do pensamento, a linguagem, é de natureza sensível” (MARX, 2010, p. 112). Isso significa que a comunicação sensível e o pensamento resultam de um mesmo processo ativo. Os órgãos sensíveis da fala, dos gestos e expressões,

envolvidos na linguagem, desenvolvem-se com a finalidade consciente da comunicação; reciprocamente, a consciência se cria e se aprimora no evoluir da linguagem e, portanto, do aprofundamento das formas de comunicação e *relação*. A consciência é produto da relação objetiva, sensível; mas, nesta relação, a sensibilidade se engendra como *sensibilidade consciente*, na forma da linguagem. Define-se também, com isso, o caráter genérico da consciência, como apontamos acima. Emerge na condição de elemento comum da comunicação, de modo que não só a sua forma, mas também o seu conteúdo – que consiste na apropriação da objetividade comum – são genéricos.<sup>4</sup>

A humanização da natureza subjetiva se identifica à criação de todo universo interno, todo o mundo espiritual. A humanização da natureza exterior e própria é, ela mesma, a criação dos elementos ditos espirituais. No pensamento marxiano, portanto, não há limites rígidos entre natureza e espiritualidade, entendida como mundo interior, pois este decorre da natureza. Também o conteúdo universal da consciência e do pensamento adquirem em Marx um fundamento materialista e *social*:

Minha consciência *universal* é apenas a figura *teórica* daquilo de que a coletividade *real*, o ser social, é a figura *viva* (...). Por isso, também a *atividade* da minha consciência universal – enquanto uma tal [atividade] – é minha existência *teórica* enquanto ser social. (MARX, 2010, p. 107)

Ao romper as fronteiras estanques entre natural e social/espiritual, dissolve-se também a oposição entre carência e liberdade. Em Marx, a forma humana da carência é a fruição, “o sofrimento, humanamente apreendido, é uma autofruição do ser humano” (MARX, 2010, p. 108). Ora, se a natureza adquire a essência humana, então as carências naturais tornam-se carência humanas, novas necessidades, ou formas novas das necessidades dadas e, portanto, criadas para si. Padecer, em sentido humano, é padecer de um objeto ou relação humana, de modo que se confunde com a fruição: “A carência ou a fruição perderam, assim, a sua natureza *egoísta* e a natureza, a sua mera *utilidade*, na medida em que a utilidade se tornou utilidade *humana*.” (MARX, 2010, p. 109).

O vínculo de carência e fruição, sua relação fluida, mostra-se mais concreta na análise da recíproca determinação de produção e consumo. Nos *Grundrisse*, Marx supera a concepção hegeliana do consumo como destruição do objeto, ideia carente de movimento dialético, quando defende a qualidade *produtiva* do consumo:

A produção não apenas fornece à necessidade um material, mas também uma necessidade ao material. O próprio consumo, quando sai de sua rudeza e

---

4 Nos termos bem-humorados d’*A ideologia alemã*, lemos que a unidade da consciência com a linguagem explicita a dimensão social da primeira: “A consciência não é ‘consciência “pura”’. O ‘espírito’ sofre, desde o início, a maldição de estar ‘contaminado’ pela matéria, que, aqui, se manifesta sob a forma de camadas de ar em movimento, de sons, em suma, sob a forma de linguagem. A linguagem é tão antiga como a consciência – a linguagem é a consciência real, prática, que existe para os outros homens e que, portanto, também existe para mim mesmo; e a linguagem nasce, tal como a consciência, do carecimento, da necessidade de intercâmbio com outros homens. Desde o início, portanto, a consciência já é um produto social e continuará sendo enquanto existirem homens” (MARX; ENGELS, 2007, pp. 34–5).

imediatividade materiais – e a permanência nessa fase seria ela própria o resultado de uma produção aprisionada na rudeza natural –, é mediado, enquanto impulso, pelo objeto. A necessidade que o consumo sente do objeto é criada pela própria percepção do objeto. O objeto de arte – como qualquer outro produto – cria um público capaz de apreciar a arte e de sentir prazer com a beleza. A produção, por conseguinte, não apenas produz um objeto para o sujeito, mas um sujeito para o objeto. (MARX, 2011, p. 47)

A ideia da carência como utilidade identifica o padecimento humano com o meramente animal e advém da separação inflexível entre natureza e sociabilidade, materialidade e espírito. Considerar a sua humanização implica não em negar os impulsos da natureza, mas entendê-los em sua forma de liberdade e, portanto, de fruição. O sofrimento que se cria para si é um desenvolvimento humano que sabe de si e constrói seu objeto de satisfação, portanto livre com relação à medida da espécie. A produção “produz, assim, o objeto do consumo, o modo do consumo, e o impulso do consumo” (MARX, 2011, p. 47). Assim, para Marx, nos *Manuscritos de 1844*, as pulsões naturais formam-se humanamente como paixões. A paixão é a forma humana da pulsão animal:

O homem enquanto ser objetivo sensível é, por conseguinte, um *padecedor* (*leidendes Wesen*) e, porque é um ser que sente o seu tormento, um ser *apaixonado* (*leidenschaftliches Wesen*). A paixão (*Die Leidenschaft, die Passion*) é a força humana essencial que caminha energeticamente em direção ao seu objeto. (MARX, 2010, p. 128)

Marx entende que o principal produto do trabalho é o próprio ser humano. Cria, a partir de si, todo o universo espiritual humano, pela dimensão consciente e imaginativa que impõe para si na sensibilidade. Assim, as paixões não são pensadas de maneira unilateralmente natural, e, sim, alcançam um estatuto social, genérico, portanto de universalidade.

No contexto dessa visão de mundo, também a relação homem–mulher adquire novos contornos e novo estatuto. Para melhor compreender o salto de concretude e universalidade que essa relação adquire no pensamento de Marx em comparação com o ideário da modernidade, apresentamos antes a concepção hegeliana a esse respeito.

### 3. Relação homem–mulher e família em Hegel

Em Hegel, o tema das relações homem–mulher aparece nos *Princípios da Filosofia do Direito*, no interior da discussão sobre a moralidade. Ele chama de moralidade objetiva (*Sittlichkeit*) a objetivação da liberdade: “A moralidade objetiva é (...) o conceito de liberdade que se tornou mundo real e adquiriu a natureza da consciência de si” (HEGEL, 2003, p. 141; par. 142).

Liberdade é oposta ao instinto, que se caracteriza pela imediatidade natural, pelo caráter subjetivo e contingente<sup>5</sup>, e traz em sua definição o espiritual, o essencial e o necessário. A liberdade, que se corporifica nas instituições da moralidade – família, sociedade civil, Estado – é a identificação entre a disposição subjetiva individual e a universalidade do espírito. Trata-se, pois, de um processo que eleva o instinto individual ao dever universal:

(...) por natureza, tem o homem um instinto (*Trieb*) do direito, da propriedade, da moralidade, bem como um instinto sexual e um instinto social. (...) O homem descobre em si, como dado da consciência, que quer o direito, a sociedade, o Estado etc. Mais tarde, aparecerá uma outra forma do mesmo conteúdo; agora, o seu aspecto é o do instinto, mais tarde será o do dever. (HEGEL, 2003, p. 25, par. 19, Nota)

O instinto dá lugar à moral, sendo superado por ela: o que Hegel denomina purificação dos instintos é sua submissão à racionalidade imanente à moral<sup>6</sup>. O dever moral liberta por duas razões. Primeiro, porque consiste em universalidade necessária que limita a subjetividade contingente do indivíduo e sua escravidão aos instintos; segundo, porque confere determinação a uma liberdade natural que é abstrata, a uma vontade que, sem isso, permaneceria indeterminada. Nas palavras de Hegel:

Comprometendo a vontade, pode o dever figurar-se como uma limitação da subjetividade indeterminada ou da liberdade abstrata, limitação dos instintos naturais bem como da vontade moral subjetiva que pretende determinar pelo livre-arbítrio o seu bem indeterminado.

Mas o que na realidade o indivíduo encontra no dever é uma dupla libertação: liberta-se, por um lado, da dependência resultante dos instintos naturais (...); liberta-se, por outro lado, da subjetividade indefinida que não alcança a existência nem a determinação objetiva da ação e fica encerrada em si mesma como inativa. No dever, o indivíduo liberta-se e alcança a liberdade substancial. (HEGEL, 2003, p. 144, par. 149)

Mas esta purificação, que eleva os instintos à sua verdade universal, à moral, é a subordinação da sensibilidade – o natural repleto de particularidades – ao pensamento:

A universalidade (*Allgemeinheit*) é precisamente isso de a imediatidade da natureza e as particularidades que se lhe acrescenta, quando produzidas pela reflexão, serem nela ultrapassadas. Tal supressão e tal passagem ao plano do universal é o que se chama a atividade do pensamento. A consciência de si que purifica o seu objeto, o seu conteúdo e o seu fim e o ergue àquela universalidade atua como pensamento que se estabelece na vontade. Eis o momento em que se torna evidente que a vontade só é verdadeira como inteligência que pensa. (HEGEL, 2003, p. 26, par. 21, Nota)

---

5 “(...) o instinto não tem outra direção que não seja seu próprio determinismo” (HEGEL, 2003, p. 24 par. 17).

6 “Com o nome de purificação dos instintos, representa-se em geral a necessidade de os libertar da sua forma de determinismo natural imediato, da subjetividade e da contingência do seu conteúdo, para os referir à essência do que é substancial” (HEGEL, 2003, p. 24, par. 19).

Assim, a elevação da imediatidade natural ao pensamento é o processo de universalização que se identifica com a liberdade, de sorte que a vontade apenas é livre quando ultrapassa os fins particulares imediatos e se torna reflexão. No caso do instinto sexual, este se torna racional e livre no casamento e na família.

A família é o modo como a disposição imediata e natural se eleva à moral, a primeira forma da moralidade objetiva: o instinto sexual, o instinto social, o instinto da propriedade, o instinto do direito, todas essas *inclinações naturais* se realizam na família como relação moral. Por família entende-se o casamento, seu conceito imediato; a propriedade, sua existência exterior; e a educação dos filhos, que prepara, com o casamento destes, a dissolução da família. Esta, como unidade substancial, produz “A identificação das personalidades, que faz da família uma só pessoa em que os seus membros são acidentes (a substância é essencialmente a relação dos acidentes a si mesmos)”. Esta identificação constitutiva da unidade familiar “é o espírito moral objetivo” mais imediato. (HEGEL, 2003, p. 152, par. 163). Hegel apresenta uma definição de família:

Como substancialidade imediata do espírito, a família determina-se pela sensibilidade de que é uma (*empfindende Einheit*), pelo amor (*Liebe*), de tal modo que a disposição de espírito correspondente é a consciência em si e para si de nela existir como membro, não como pessoa para si. (HEGEL, 2003, p. 149, par. 158)

Por esta razão, o casamento não é um contrato, que supõe a autonomia das pessoas individuais que são suas partes, mas o ultrapassa ao criar a família como uma pessoa autônoma constituída por partes indivisíveis. A dissolução da família pelo casamento dos filhos não desfaz o velho casal como pessoa jurídica una.

A unidade familiar é moral porque eleva a relação sexual e a reprodução dos indivíduos à forma da consciência que, neste caso específico, existe como amor<sup>7</sup>. No entanto, este amor e esta unidade espiritual não se desenvolvem a partir da união dos sexos naturais, ou do instinto sexual, mas realizam-se por meio da subordinação do “elemento da vida natural” à moral:

Como fato moral imediato, o casamento contém, em primeiro lugar, o elemento (*Moment*) da vida natural, e até como fato substancial contém a vida na sua totalidade, quer dizer, como realidade da espécie e de sua propagação. Porém, em segundo lugar, na consciência de si, a unidade dos sexos naturais, que é só interior a si ou existente em si e que, portanto, na sua existência apenas é unidade exterior, transforma-se numa unidade espiritual, num amor consciente. (HEGEL, 2003, p. 150, par. 161)

O caráter sensível da relação entre os sexos, cuja união é compreendida por Hegel como apenas exterior, não tem qualquer papel no processo de superação da imediatidade natural. Ao contrário, a relação sexual mantém-se sempre imediata, contingente e

---

7 Hegel escreve: “O elemento moral objetivo do casamento consiste na consciência desta unidade como fim essencial, porquanto no amor, na confiança e na comunhão de toda a existência individual” (2003, p. 152, par. 163).

abstrata, ou seja, natural. Por essa razão, a redução do elemento sensível da unidade dos sexos naturais a um momento secundário é necessária à elevação moral desta unidade. É por isso que, no casamento, “o instinto natural reduz-se ao modo de um elemento da natureza destinado a apagar-se no mesmo momento em que se satisfaz” (HEGEL, 2003, p. 152, par. 163). Ou seja, o sexo permanece sempre instinto natural e, por isso mesmo, relegado a uma esfera inferior de atividade (não espiritual, meramente sensível) e ocupando um lugar secundário no casamento. Mais do que isso, a relação sexual é equiparada às demais necessidades fisiológicas que se apagam tão logo sejam satisfeitas.

Separado do sensível e do contingente, “o laço espiritual eleva-se ao seu legítimo lugar de princípio substancial, isto é, acima do acaso das paixões (*Leidenschaften*) e gostos (*Beliebens*) particulares efêmeros, e ao que é indissolúvel em si” (HEGEL, 2003, p. 152, par. 163). Observa-se que o caráter elevado do amor se dá a partir de seu distanciamento das paixões e da redução do “elemento da vida natural” ao mínimo, que o torna moral. Também por isso, o casamento deve ser indissolúvel.

No entanto, é o amor o fundamento e a realização do casamento. Este é moral porque deve ser inclinação nascida da decisão racional dos pais, isto é, da universalidade do pensamento, ao contrário da “total contingência” das paixões. Assim, os verdadeiros conteúdos do amor que fundamenta a união moral são “o pudor e o intelecto” (HEGEL, 2003, p. 155, par. 164, Nota). Há um

(...) destino moral que leva a consciência a sair da natureza e da subjetividade<sup>8</sup> para se unir ao pensamento e ao substancial. Assim, em vez de reservar para si a arbitrariedade e a inclinação sensível (*sinnlichen Neigung*), a consciência abandona o que é arbitrário, entrega-o à substância e compromete-se perante os Penates<sup>9</sup>. Reduz o elemento sensível a um simples momento subordinado às condições de verdade e de moralidade do comportamento e ao reconhecimento da união como união moral. (HEGEL, 2003, pp. 154–5, par. 164, Nota)

A necessidade de negar a sensibilidade e as paixões aparece no critério que Hegel estabelece para a realização do casamento. Para esta, a decisão racional é mais importante do que a inclinação individual. Esta decisão obedece à “conveniência dos pais bem-intencionados<sup>10</sup> que procedem diversas combinações até que a inclinação nasça, nas pessoas assim destinadas à união recíproca do amor”. Este método que parte da decisão e tem como consequência a inclinação é “mais conforme à moral objetiva” do que aquele que parte da inclinação dos indivíduos, isto é, que aparece “primeiro nas pessoas na

---

8 Aqui, Hegel refere-se à subjetividade no sentido da individualidade: unidade da consciência consigo mesma que é a certeza de si, a particularidade da vontade como livre arbítrio e contingência; e “De um modo geral, o aspecto unilateral” (HEGEL, 2003, p. 28, par. 25).

9 Os Penates, deuses romanos da família, são considerados por Hegel como uma representação em forma concreta do espírito moral objetivo de família.

10 Marx e Engels explicarão essa boa intenção dos pais ao decidirem os casamentos dos filhos como um zelo pela herança familiar. O próprio Hegel faz da propriedade privada um elemento definitivo da família.

medida em que infinitamente se singularizam” (HEGEL, 2003, p. 151, par. 162, Nota). A singularidade e a contingência, ligadas ao sensível, corpóreo e passional, são aquilo que deve ser superado para que o amor se torne moral e, portanto, livre. Hegel escreve que “(...) o que há de moral no amor, [é] a inibição superior e a subordinação do simples instinto natural, que já, aliás, existem na natureza com a forma de pudor pela consciência propriamente espiritual elevada ao nível da castidade e da honradez” (HEGEL, 2003, p. 154, par. 164, Nota).

É submetendo as paixões e o sexo à universalidade da moral, à reflexão, que o amor se liberta, tornando-se “amor consciente”. O amor que sustenta a família é, como ela mesma, um dever, que impõe inclusive a abstinência sexual, já que o sexo jamais supera seu caráter de mero instinto e é, portanto, uma forma de relação que não se movimenta na história. É suprimindo a si mesmo que o instinto sexual se eleva à liberdade; é a supressão do aspecto material do amor que o torna moral. Mas, como fundado no amor, o casamento não pode prescindir da individualidade que lhe confere sentido. De fato, há em Hegel um direito do indivíduo à sua particularidade. Mas a individualidade nada mais é do que *fenômeno* da universalidade: “O direito dos indivíduos à sua particularidade está também contido na substancialidade moral, pois a particularidade é o modo exterior fenomênico em que existe a realidade moral” (HEGEL, 2003, p. 148, par. 154).

Hegel insiste na ideia de que o casamento não pode fundar-se no instinto sexual natural ou em qualquer caráter natural, mas, ao contrário, realiza a razão e a liberdade por meio da negação ou do distanciamento da natureza:

Há, por vezes, quem funde o casamento (...) no instinto sexual natural, considerando-o como um contrato arbitrário, então se justificando a monogamia com argumentos exteriores ligados a uma situação física, tais como o número de homens e mulheres que há, e apresentando-se em favor da proibição do casamento entre consanguíneos apenas sentimentos obscuros. (2003, p. 157, par. 168, Nota)

Para Hegel, ao contrário, a monogamia e o incesto, que definem o casamento e a família, são princípios racionais absolutos. A monogamia ou, antes, o casamento monogâmico, aparece como um princípio absoluto de qualquer sociedade humana, da coletividade mesma enquanto coletividade moral e, portanto, humana: “No casamento, e essencialmente na monogamia, se funda, como num dos seus princípios absolutos, a moralidade de uma coletividade. Por isso a instituição do casamento se representa como um momento da fundação dos Estados pelos deuses ou pelos heróis” (HEGEL, 2003, p. 156, par. 167, Nota). A relação social mesma tem como um de seus princípios absolutos o casamento monogâmico, sobre o qual todas as demais formas de integração social se erguem. Assim, os povos tanto têm história como são momentos da história universal, mas sem que certos princípios absolutos se movimentem; entre eles, o casamento monogâmico.

As diferenças naturais entre os dois sexos significam, em Hegel, uma complementaridade moral que obedece a uma determinação absoluta e imutável:

Na racionalidade que lhes é própria encontram os caracteres naturais dos dois sexos uma significação intelectual e moral. Define-se esta significação nos diferentes aspectos em que a substância moral, como conceito, em si se divide para obter, a partir dessa diferença, a sua vida como unidade concreta. (HEGEL, 2003, p. 155, par. 165)

A racionalidade universal que diferencia os sexos para constituir a unidade da vida natural confere a eles funções e atividades fixas, fundadas nesta distinção natural. Ficam assim definidas a “feminilidade” e a “virilidade”:

Um é, então, o espiritual como que se divide em autonomia pessoal para si e em consciência e querer da universalidade livre: é a consciência de si do pensamento que concebe a volição do fim último objetivo. Outro é o espiritual que se conserva na unidade [do casamento] como volição e consciência do substancial, na forma da individualidade (*Einzelheit*) concreta e da sensibilidade (*Empfindung*). O primeiro é o poder e a atividade dirigidos para o exterior; o segundo o que é passivo e subjetivo (Hegel, 1986, p. 149, par. 166).

Hegel formaliza desse modo a concepção, presente no senso comum até os dias de hoje, de que a universalidade é masculina, e o feminino é restrito à particularidade. O querer da universalidade livre – a capacidade de participar, como indivíduo, da universalidade do pensamento que se identifica com a liberdade – é uma determinação masculina. Do mesmo modo, a autonomia pessoal, que afirma o indivíduo como pessoa independente, e que é negada pela família, na qual desaparece a independência das pessoas singulares e impõe-se a unidade, é também uma determinação exclusivamente masculina. Ao feminino são negadas a autonomia e a universalidade, de sorte que sua determinação própria, ou conteúdo, é a sensibilidade e a concretude particular, o que identifica o feminino com o passivo. Assim, o feminino, identificado ao sensível, particular e passivo, é precisamente o que deve ser superado para alcançar a liberdade, identificada com a razão, o pensamento, com a atividade, ou seja, o masculino.

Hegel não deixa de especificar os campos de atividade que cabem a cada um dos dois sexos naturais:

O homem tem, pois, a sua vida substancial real no Estado, na ciência etc., e também na luta e no trabalho, às mãos com o mundo exterior e consigo mesmo, de tal modo que só para além da sua divisão interior é que conquista sua unidade substancial. Dela possui a imóvel intuição e o sentimento subjetivo correspondente à moralidade objetiva da família, onde a mulher encontra aquele destino substancial que ao amor familiar exprime as disposições morais. (HEGEL, 2003, p. 155, par. 166)

Restrita à família, lócus de sua realização moral e limite de sua ação, ao feminino é negada a universalidade e a liberdade. Ela pertence como membro a esta “pessoa jurídica”

que é “representada perante os outros pelo homem, que é seu chefe” (HEGEL, 2003, p. 158, par. 171). Assim, a mulher nunca chega a ser uma pessoa jurídica em relação com outras na sociedade civil. É interessante observar aqui que, embora recuse a dimensão natural das paixões e dos impulsos como fundamentos do casamento, Hegel distingue nele as suas partes com base apenas na diferença natural de homem e mulher. A base negativa e amoral da natureza, que, no bom casamento, é reduzida ao mínimo, é o único alicerce hegeliano das diferentes posições morais de homem e mulher. Do fundo escuro da natureza emerge a significação intelectual e moral dos princípios imutáveis do masculino e do feminino.

Isso se explicita na questão da propriedade. Esta define a família a partir de dentro e a partir de fora. Primeiro, porque a propriedade privada faz parte do conceito de família, no sentido fundamental de que, na sua ausência, a família não existe como tal: “A família não só é capaz de propriedade como, para ela, enquanto pessoa universal e perdurável, a posse permanente e segura de uma fortuna constitui uma exigência e uma condição” (HEGEL, 2003, p. 157, par. 170). Assim, em relação ao seu exterior, a família se define como propriedade privada que exclui as demais famílias, como uma pessoa jurídica que se relaciona na sociedade civil, pela troca, com as demais famílias ou indivíduos. No seu interior, contudo, a propriedade é comum, de modo que o que define a unidade familiar é precisamente a ausência das relações mercantis. Também por isso a família é caracterizada por Hegel como “unidade natural” (2003, p. 160, par. 175), em oposição ao contrato. Essa diferenciação sexual na família define o indivíduo da sociedade civil, que não é todo e qualquer indivíduo, mas um indivíduo com características particulares.

Hegel afirma que

(...) os filhos, ao assumirem a personalidade livre, ao atingirem a maioridade, são reconhecidos como pessoas jurídicas e tornam-se capazes, por um lado, de livremente possuírem a sua propriedade particular e, por outro lado, de constituírem família, os filhos como chefes, as filhas como esposas. (HEGEL, 2003, p. 161-2, par. 177)

Como faz parte do conceito do feminino que a mulher exista na sociedade como esposa, e sua atividade restringe-se à esfera da família (de modo que é nela que a mulher realiza sua moral), ela não é ativa na sociedade civil, porque as atividades que caracterizam essa esfera – o trabalho, a política, a luta, o intelecto – são imanentes ao masculino. Quando Hegel transita dos membros da família para o indivíduo na sociedade civil, sob o termo indivíduo compreende-se apenas o homem. A independência do indivíduo nas relações da sociedade civil refere-se ao chefe da família, que é o membro capaz, *por natureza*, de realizar a “autonomia da pessoa para si”. Também no Estado ou na esfera pública, a atividade é caracteristicamente masculina porque demanda “a consciência e o querer da universalidade livre” (HEGEL, 2003, p. 155, par. 166, citado acima).

Como é sabido, em Hegel, as instituições da moralidade objetiva têm uma hierarquia que corresponde tanto ao desenvolvimento histórico, quanto aos graus de universalidade/liberdade realizada. O Estado é a instância máxima da moralidade objetiva, “é a realidade em ato da Ideia moral objetiva, o espírito como vontade substancial revelada, clara para si mesma, que se conhece e se pensa, e realiza o que sabe e porque sabe” (HEGEL, 2003, p. 216, par. 257).

A superioridade do Estado com relação à família tem como fundamento a superioridade do pensamento frente à sensibilidade. Hegel escreve:

Os Penates são os deuses inferiores e interiores, o espírito do povo (Athene) é o divino que se conhece e se quer; a piedade é sensibilidade e moralidade objetiva nos limites da sensibilidade, a virtude política, a vontade do fim pensado como existente em si e para si. (HEGEL, 2003, p. 217, par. 257, Nota)

Assim a esfera superior da moralidade objetiva requer certas determinações imanentes ao princípio do masculino, especialmente “a consciência e o querer da universalidade livre”, que o Estado realiza. Embora seja sempre membro da família (chefe), porque esta é um dever, a “vida substancial real” do homem não se dá nesta esfera, mas no Estado e na sociedade civil.

A sociedade civil é a mediação entre família e o Estado. Trata-se da esfera em que as carências são coletivamente satisfeitas por meio do trabalho rural, da indústria e do comércio, caracterizada pela particularização dos indivíduos: “esse todo adquire, então, a figura de organismo formado por sistemas particulares de carências, cultura teórica e prática, sistemas entre os quais se repartem os indivíduos, assim se estabelecendo as diferenças de classes”.

De acordo com Hegel, essas classes são a classe agrícola, caracterizada como substancial ou imediata, cuja base “só pode ser, rigorosamente, propriedade privada” e “que se funda na família e na boa-fé” (2003, p. 180, par. 203); a classe industrial, caracterizada como reflexiva ou formal, e que abrange as atividades urbanas, inclusive o comércio; e a classe universal, que atua diretamente no Estado e deve ser “dispensada do trabalho direto requerido pelas carências, seja mediante a fortuna privada, seja mediante uma indenização dada pelo Estado que solicita sua atividade” (2003, p. 182, par. 205). Esta necessária diferenciação individual está, contudo, baseada na igualdade política de todos os indivíduos:

Cumpra à cultura, ao pensamento como consciência do indivíduo na forma universal, que eu seja concebido como uma pessoa universal, termo em que todos estão compreendidos como idênticos. Deste modo, o homem vale porque é homem, não porque seja judeu, católico, protestante, alemão ou italiano. (HEGEL, 2003, p. 185, par. 209, Nota)

Com sua divisão entre cidade e campo, bem como entre os diferentes ramos da produção, a sociedade civil é uma instância da moralidade objetiva que não pode

prescindir da particularização e da limitação da atividade individual; entretanto, tem seu momento de universalidade no direito, especialmente, no direito à propriedade privada:

Enquanto particularidade do querer e do saber, o princípio deste sistema de carências não contém o universal em si e para si: o universal da liberdade que, de um modo abstrato, é o direito da propriedade. Todavia, não reside ele apenas em si mas também na sua realidade reconhecida, pois a jurisdição garante a sua segurança. (HEGEL, 2003, pp. 184–5, par. 208)

Mas como a mulher apenas aparece como membro subordinado da família, sua condição de indivíduo queda problemática. A cidadania pressupõe a propriedade: “Como cidadão deste Estado, os indivíduos são pessoas privadas que têm como fim o seu próprio interesse” (HEGEL, 2003, p. 170, par. 187), do mesmo modo que a condição de *pessoa*. Para dispor da propriedade, é necessária a “autonomia pessoal para si”, que é também uma determinação masculina. Assim, as mulheres não podem ser profissionais, determinação que confere lugar autônomo, honrado e de direito na sociedade civil: “A santidade do casamento e a honra profissional são os dois eixos em que roda a matéria inorgânica da sociedade civil” (HEGEL, 2003, pp. 215, par. 255, Nota). Como em todas as classes, a mulher só pode existir como esposa, a ela está vedada a honra profissional do mesmo modo que a virtude política. Sem honra profissional e virtude política, a moralidade feminina é limitada pela esfera inferior da sensibilidade que não alcança a universalidade requerida pelo indivíduo do Estado ou cidadão, o que retira do feminino a condição de indivíduo. Assim, o indivíduo que é objeto do direito é necessariamente masculino.<sup>11</sup>

A divisão do trabalho na sociedade civil, que restringe o indivíduo ao limite da atividade particular, bem como a divisão sexual dos membros da família, é uma necessidade que, se historicamente originou o Estado, tem neste seu verdadeiro fundamento<sup>12</sup>, concepção que é coerente com o caráter teleológico que Hegel confere à história. Se a universalidade que cabe à mulher, por sua natureza limitada própria, é apenas a inferior, também a própria universalidade masculina depende de uma relação de subordinação insuperável. É sintomático de sua naturalização do patriarcado que Hegel não relacione esta divisão sexual e hierárquica da família com sua dialética do senhor–escravo: a subordinação da mulher não é escravidão porque não se dá entre pessoas iguais em princípio, mas entre indivíduos naturalmente desiguais, o que a torna racional<sup>13</sup>.

---

11 Não é à toa que a primeira reivindicação feminista tenha sido precisamente a razão, o intelecto, o pensamento, que são as determinações que a permitem ser um sujeito de direito. Ver WOLLSTONECRAFT, Mary. Reivindicação dos direitos da mulher; COTRIM, Vera. “Luta de classes e emancipação feminina; a revolução russa e sua herança”, cf. bibliografia.

12 “(...) os indivíduos que asseguram a sua conservação por meio do comércio com outras pessoas jurídicas, e a família constituem os dois momentos ainda ideais em que nasce o Estado como seu verdadeiro fundamento. Através da divisão na sociedade civil, a moralidade objetiva imediata evolui, pois, até o Estado, que se manifesta como seu verdadeiro fundamento. Essa manifestação é a prova objetiva do conceito de Estado, e não há outra” (HEGEL, 2003, p. 215, par. 256, Nota).

13 A mesma coisa se passa com os povos: o Ocidente é superior ao Oriente, e assim a relação de subordinação é racional. Em Hegel, a realização máxima da liberdade pressupõe a nação. Ele se contrapõe ao cosmopolitismo. Ao discutir a

Além disso, o indivíduo alcança universalidade ao participar como órgão da divisão do trabalho, de sorte que a superação da unilateralidade do indivíduo nas instituições da moralidade objetiva mantém esta mesma unilateralidade e, apenas numa esfera separada e intangível, o indivíduo participa da universalidade. Assim, o Estado supera a limitação da sociedade civil e da família sem que essas instituições da moralidade se transformem. Por isso, Marx escreve: “Família e sociedade civil aparecem como o fundo escuro natural donde se acende a luz do Estado. Sob a matéria do Estado estão as funções do Estado, bem entendido, família e sociedade civil, na medida em que elas formam partes do Estado, em que participam do Estado enquanto tal” (MARX, 2005, p. 29). Trata-se, pois, de uma superação ideal, já que o Estado pressupõe e põe a unilateralidade característica do indivíduo da sociedade civil e do membro da família. De sorte que o caráter idealista do pensamento hegeliano, que relega as atividades sensíveis a um patamar secundário, não lhe permite vislumbrar uma superação real do patriarcado, das classes e da unilateralidade posta pelas diferentes formas (sexual, social, internacional) de divisão do trabalho. Resta-lhe naturalizar as hierarquias sociais e reduzir o indivíduo a um órgão limitado da universalidade abstrata do pensamento e do Estado.

#### 4. Relação homem–mulher e família em Marx

A parte dos *Manuscritos de 1844* em que o tema da relação homem–mulher aparece de maneira proeminente é o Complemento ao Caderno II, denominada “Propriedade privada e comunismo”, precisamente aquela em que encontramos os desenvolvimentos sobre a formação da sensibilidade humana, que buscamos apresentar aqui. Neste caderno, Marx, sobre a base já desenvolvida da condição estranhada da atividade vital, parte da crítica ao comunismo grosseiro (de tipo proudhoniano) e, nessa crítica, desvenda a relação mulher–homem como relação imediatamente natural entre seres humanos. Precisamente por isso, argumenta que a humanização dessa relação se constitui como parâmetro do estatuto humano da sociedade como um todo. Sobre a crítica ao comunismo grosseiro, Marx então define a necessidade da superação do estranhamento, o comunismo, a fim de que os homens *retomem para si sua sensibilidade*. Assim, o tema da formação dos sentidos é aventado no contexto do desvendamento da sensibilidade estranhada, evidenciando a razão mais fundamental pela qual a superação da propriedade privada se

---

igualdade dos indivíduos como pessoas universais, Hegel escreve: “Tal conscientização do valor do pensamento universal tem uma importância infinita, e só se torna um erro quando se cristaliza na forma do cosmopolitismo para se opor à vida concreta do Estado” (2003, p. 185, par. 209, Nota). Como a nação é a mais alta realização da moralidade e da liberdade, Hegel toma por necessária à dinâmica da sociedade civil a subordinação de outros povos: “Nesta dialética que lhe é própria, a sociedade civil é impelida para lá dela mesma; tal definida sociedade é obrigada a procurar fora de si os consumidores e, portanto, os meios de subsistir, recorrendo a outros povos que lhe são inferiores nos recursos que ela possui em excesso, em geral na indústria” (HEGEL, 2003, p. 209–10, par. 246).

faz necessária: alcançar a humanidade dos sentidos. Desde já, portanto, a discussão sobre os sentidos calca a perspectiva da emancipação humana.

O primeiro caso que Marx trata no caderno é o intercâmbio imediatamente natural entre indivíduos da espécie, a relação sexual. Esta relação, cuja carência se inscreve no corpo biológico, toma formas humanas – diversas na história – na medida em que o modo da sua satisfação adquire determinações que extrapolam a forma animal, dada pela natureza. Apenas para concretizar a ideia, podemos tomar como exemplo a noção de que essa satisfação alcança historicamente a forma do amor individual. Isso significa que a carência sexual natural toma a forma humana do amor, de tal sorte que o próprio sentimento do amor é uma derivação da humanização dessa carência natural.

As formas tomadas por essa relação imediatamente natural são definidas pela forma da sociedade, e expressam a forma (histórica) do gênero humano – seja o gênero entendido universalmente, como o conjunto da humanidade, seja como grupos humanos vivendo ainda em relativo isolamento. Ou seja, são formas sociais, humanas, de uma relação imediatamente natural e, por isso, Marx a denomina “a relação genérica *imediate, natural*”. Ele escreve:

A relação imediata, natural, necessária, do homem com o homem é a *relação do homem com a mulher*. (...) Nesta relação, fica *sensivelmente claro* portanto, e reduzido a um *factum* intuível, até que ponto a essência humana veio a ser para o homem natureza ou a natureza [veio a ser] essência humana do homem. A partir dessa relação pode-se julgar, portanto, o completo nível de formação do homem. (MARX, 2010, p. 104)

A relação da mulher com o homem, sendo uma relação necessária e natural, explícita, no nível da sensibilidade, da intuição, a medida na qual a natureza humana, a sensibilidade imediata, adquiriu a forma da essência humana, ou, dito de outro modo, a medida na qual a essência humana se realiza nas relações sensíveis e na sensibilidade individual.

Isso quer dizer que, quanto mais livre e espontânea é essa relação, mais livres e espontâneas são as relações entre os indivíduos, mais o gênero humano alcançou a liberdade; quanto mais essa relação é medida pelo sentido da propriedade, mais as relações humanas em geral são mediadas pela propriedade, mais o gênero humano se acha sob o domínio da propriedade privada; quanto mais os homens veem nas mulheres o seu butim, relacionando-se com elas como presas de sua volúpia (para usar os termos de Marx), menos os indivíduos se relacionam em geral como seres humanos, e mais um ser humano é para o outro uma coisa e um meio de satisfazer carências meramente animais. Por isso, essa relação é o metro pelo qual se pode medir o grau de humanização do gênero humano.

A precisão desse metro fica nítida na crítica de Marx às simplificações do comunismo rude, fundado na igualdade de salários. Este é desvendado como uma proposta de

universalizar a propriedade privada, mantendo as mesmas formas da atividade vital e das relações tal como existem na sociedade capitalista; a diferença residiria em que o capital constituiria a universalidade da comunidade, enquanto todos os indivíduos seriam igualmente mantidos na condição unilateral de trabalhadores, submetidos ao capital comunitário. Para Marx, esse traço de permanência da forma de relação social do capital no comunismo grosseiro se manifesta precisamente na proposta da comunidade de mulheres:

(...) este movimento de contrapor a propriedade privada universal à propriedade privada particular se exprime na forma animal na qual o casamento (que é certamente *uma forma de propriedade privada exclusiva* [da mulher pelo homem, obviamente]) é contraposto à comunidade de mulheres, no qual a mulher vem a ser, portanto, uma propriedade comunitária e comum. Pode-se dizer que essa ideia da *comunidade das mulheres* é o *segredo expresso* deste comunismo ainda totalmente rude e irrefletido. (MARX, 2010, p. 104)

Antes de tudo, cabe salientar aqui a visão marxiana do casamento: uma forma de propriedade privada exclusiva das mulheres. Embora aqui não desenvolva esse tema específico, é evidente a visão negativa da forma do casamento e da família, em que as mulheres figuram na condição de subalternidade e objetificação. Observamos também uma perspectiva de superação desse modo de relação, que vai inclusive aparecer como finalidade mesma da revolução.

Nessa passagem, Marx desenvolve a condição de propriedade da mulher tanto na sociedade de seu tempo como na limitada proposta do comunismo rude. O ponto de Marx é que, em ambos, no casamento ou na comunidade de mulheres, a mulher existe como objeto e o homem como sujeito cujo impulso em direção a ela é restringe-se à posse. Desnecessário dizer que, se a mulher é propriedade particular de um homem, ou comunitária do conjunto dos homens, não se trata aqui de uma relação com outro ser humano como ser humano; por certo, alguém com quem um ser humano tem uma relação de propriedade não está na relação como ser humano, mas como coisa; assim, a carência daquele que possui essa propriedade tampouco é uma carência humana, já que o objeto de sua satisfação não é o humano, mas, sim, se revela como carência animal. Na forma social fundada na universalização da propriedade privada, “O lugar *de todos* os sentidos físicos e espirituais passou a ser ocupado pelo simples estranhamento de todos esses sentidos, pelo sentido do *ter*” (MARX, 2010, p. 108). Este é o sentido que preside as relações mulher-homem no mundo capitalista e revela o estranhamento do ser humano com relação a si mesmo que é próprio dessa forma social.

A proposta do comunismo rude, conforme Marx, “nega a *personalidade* do homem”, quando, nela, “a mulher sai do casamento para entrar na prostituição universal”, repondo assim o mesmo nível de formação do gênero humano sob a forma capitalista. Marx acrescenta:

Na relação com a *mulher* como *presa* e criada da volúpia comunitária está expressa a degradação infinita na qual o ser humano existe para si mesmo, pois o segredo desta relação tem a sua expressão *inequívoca*, decisiva, *evidente*, desvendada, na relação do *homem* com a *mulher* e no modo como é apreendida a relação genérica *imediate, natural*. (MARX, 2010, p. 104)

Na forma do padecimento de outro ser humano, revela-se todo o “nível de formação”, o grau de humanidade do gênero humano. Mas esta relação é o metro porque é imediatamente natural, exprimindo o modo humano específico que essa natureza adquiriu:

Do caráter dessa relação segue-se até que ponto o *ser humano* veio a ser e se apreendeu como ser genérico, como ser humano; a relação do homem com a mulher é a relação *mais natural* do ser humano com o ser humano. Nessa relação se mostra também até que ponto o comportamento *natural* do ser humano se tornou *humano*, ou até que ponto a essência *humana* se tornou para ele *natural*, até que ponto a sua *natureza humana* se tornou para ele *natureza*. Nesta relação também se mostra até que ponto a carência do ser humano se tornou carência *humana* para ele, portanto, até que ponto o *outro* ser humano como ser humano se tornou uma carência para ele, até que ponto ele, em sua existência mais individual, é ao mesmo tempo coletividade. (MARX, 2010, pp. 104–105)

Fica patente nessas passagens a profundidade e densidade filosófica que a relação homem–mulher assume no pensamento de Marx. Ela é a mais universal das relações humanas, justamente porque é a mais imediatamente natural. Daí a relevância dessa relação como parâmetro de humanização, e, por isso mesmo, a necessidade de superar a família e o casamento a fim de alcançar a liberdade.

Com efeito, Marx vislumbra essa superação, a partir dos efeitos das relações capitalistas mesmas na família monogâmica. É na consideração das relações reais entre capital e trabalho no contexto da industrialização inglesa que Marx irá romper com a definição moderna que faz da família monogâmica patriarcal uma instituição acorde com a natureza. Distingue-se, com isso, de toda a filosofia moderna, para a qual a família constitui “uma só pessoa em que seus membros são acidentais” (HEGEL, 1986, par. 163, p. 146, citado acima), pessoa jurídica coletiva cuja existência pública coincide com o homem. Marx prevê a necessidade e a possibilidade de transformação da família no sentido de superação do patriarcado e assim, a partir da observação das imensas transformações sociais engendradas pela industrialização, confere historicidade à família, retirando as relações sociais que permeiam a família da esfera das determinações naturais. É o fenômeno do assalariamento feminino que abala a instituição familiar ao começar a dissolver a divisão do trabalho no interior da família e conferir relativa autonomia à mulher. Marx escreve no primeiro livro de *O Capital*:

A força dos fatos obrigou, no entanto, a reconhecer finalmente que a grande indústria, junto com o fundamento econômico do antigo sistema familiar e do

trabalho familiar, que lhe corresponde, dissolve também as próprias relações familiares antigas. (MARX, 1985b, p. 90)

Realizando um trabalho diretamente para a sociedade, sem a mediação da família, a mulher adquire uma determinação antes masculina. Com isso, entretanto, o trabalho que a mulher realiza na família, especialmente o cuidado com filhos, perde espaço. Lemos:

Por terrível e repugnante que agora pareça a dissolução do antigo sistema familiar no interior do sistema capitalista, a grande indústria não deixa de criar, com o papel decisivo que confere às mulheres, pessoas jovens e crianças de ambos os sexos em processos de produção socialmente organizados para além da esfera domiciliar, o novo fundamento econômico para uma forma mais elevada de família e de relações entre ambos os sexos. (MARX, 1985b, p. 91)

As relações criadas pela grande indústria não constituem uma forma mais elevada de família e de relações entre ambos os sexos, mas põe um novo fundamento para tais relações superiores livres de dominação. Esse fundamento consiste na participação das mulheres e das pessoas jovens no trabalho social, no espaço público, que podem deixar de ser mediadas pelo chefe. Contudo, nas relações capitalistas, o poder paterno ainda se mistura com a autoridade do capital. O assalariamento infantil, que termina por tornar essa ruína familiar ainda mais repugnante, é um processo em que as crianças se tornam duplamente exploradas: pelo pai e pelo capital. Marx escreve:

Com base no intercâmbio de mercadorias, o pressuposto inicial era de que capitalista e trabalhador se confrontariam como pessoas livres, como possuidores independentes de mercadorias (...). Mas, agora, o capital compra menores ou semidependentes. O trabalhador vendia anteriormente sua própria força de trabalho, da qual dispunha como pessoa formalmente livre. Agora vende mulher e filhos. Torna-se mercador de escravos. (MARX, 1985a, p. 23)

De fato, o emprego de crianças como operárias era uma negociação entre o pai e o capitalista. Do mesmo modo, havia sistemas de contratação de grupos, em que o chefe da família negociava o trabalho conjunto de um grupo, ou “bando”, de trabalhadoras. Aquele amor substancial, que garante a unidade natural da família de que fala Hegel, se mostra algo tão social e histórico como as formas de Estado, e a transformação espontânea da família pelo advento da grande indústria demonstra não apenas que há uma história da família, retirando da monogamia seus fundamentos naturais, como a possibilidade de uma família sem autoridade.

Mas esta possibilidade depende, em Marx, de uma transformação do conjunto das relações de produção. No capitalismo, ao contrário, as crianças devem ser protegidas de seu pai porque “o modo de produção capitalista fez do poder paterno, ao suprimir sua correspondente base econômica, um abuso” (MARX, 1985b, p. 91). Assim, em Marx, o patriarcado não é natural, mas tem uma “base econômica” histórica. No capital como base

econômica, “O direito das crianças teve de ser proclamado” (MARX, 1985b, p. 90)<sup>14</sup>. Marx reconhece assim a família como instituição que não apenas não é natural, mas, como uma forma da sociabilidade, envolve relações de poder e de exploração.

Numa sociedade livre da divisão do trabalho, tanto social e internacional como sexual, em que as mulheres não são mercadorias nem infantilizadas pela subordinação ao homem no interior da família, a mulher se eleva à condição de sujeito, o que significa que se alça à condição de ser humano efetivo, cujas qualidades individuais se objetivam e se confirmam em suas relações e atividades. A ausência de dominação patriarcal permite uma forma superior de relação entre ambos os sexos porque confere à mulher igual estatuto de universalidade e, assim, faz do desejo masculino um desejo humano. Ao elevar o objeto do desejo masculino à condição humana, o próprio desejo masculino se humaniza. Marx escreve, no caderno “Dinheiro” dos *Manuscritos de 1844*, que, nesse caso, o homem amante tem de ser capaz, para amar, de inspirar amor:

Se tu amas sem despertar amor recíproco, isto é, se teu amar, enquanto amar, não produz o amor recíproco, se mediante tua *exteriorização* de vida (*Lebenäusserung*) como homem amante não te tornas *homem amado*, então teu amor é impotente, é uma infelicidade. (MARX, 2010, p. 161)

Observamos aqui o significado do amor em Marx, que consiste na humanização do impulso sexual, na medida em que seu objeto deixa de ser animal e se torna humano. Não é, contudo, como em Hegel, uma oposição a tal impulso, sempre fixo e presa da imediatidade, mas, sim, a sua forma elevada criada pelo processo histórico de humanização e ainda por ser alcançado. Esse salto marxiano, que permite vislumbrar a superação das relações burguesas, entre elas o patriarcado, advém de seu materialismo, cujo cerne é a definição do ser humano como natureza humana, em processo de autoconstituição prática.

## Referências

COTRIM, Vera. “Luta de classes e emancipação feminina; a revolução russa e sua herança”. In: CORREA, Ana Laura et al. *O realismo e sua atualidade: arte, cultura e o centenário da revolução de outubro*. Brasília: UnB, 2019. No prelo.

---

<sup>14</sup> “Na medida em que a legislação fabril regula o trabalho em fábricas, manufaturas etc., isso aparece inicialmente apenas como intromissão nos direitos de exploração do capital. Toda a regulação do assim chamado trabalho domiciliar apresenta-se, em compensação, como intervenção direta ao *pátria potestas*, ou seja, interpretado modernamente, à autoridade paterna, passo perante o qual o sensível Parlamento inglês fingiu por muito tempo estar impedido pelo temor” (MARX, 1985b, p. 90).

HEGEL, G. W. F. *Cursos de Estética*. Volumes I. Tradução de Marco Aurélio Werle e Oliver Tolle. Consultoria de Victor Knoll. São Paulo: EDUSP, 2000.

\_\_\_\_\_. *Vorlesung über die Ästhetik I*. Werke 13. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1986a.

HEGEL, G. W. F. *Princípios da Filosofia do Direito*. Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

\_\_\_\_\_. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Werke 7. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1986b.

MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2010.

\_\_\_\_\_. *Ökonomisch Philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*. Disponível em: <<https://www.marxists.org/deutsch/archiv/marx-engels/1844/oek-phil/index.htm>>. Acesso em 15 de janeiro de 2020.

\_\_\_\_\_. *Grundrisse. Manuscritos econômicos de 1857-1858. Esboços de crítica da economia política*. Tradução de Mario Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011.

\_\_\_\_\_. *O Capital – Crítica da economia política – Livro primeiro*. Tradução de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. Coordenação e revisão de Paul Singer. Coleção Os economistas Vols. I e II. São Paulo: Nova Cultural, 1985(a),(b).

\_\_\_\_\_. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005.

MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. Tradução de Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano C. Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

WOLLSTONECRAFT, Mary. *Reivindicação dos direitos da mulher*. Tradução de Ivania Motta. São Paulo: Boitempo, 2016.