

ANA SELVA CASTELO BRANCO ALBINATI

GÊNESE, FUNÇÃO E CRÍTICA
DOS VALORES MORAIS
NOS TEXTOS DE 1841 A 1847
DE KARL MARX

LINHA DE PESQUISA: MARXISMO
ORIENTADORA: Profa. Dra. ESTER VAISMAN

Dissertação apresentada ao
Curso de Mestrado em Filosofia
da Faculdade de Filosofia e
Ciências Humanas da UFMG,
como requisito parcial
para a obtenção do título de Mestre.

BELO HORIZONTE
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS DA UFMG
1999

Dissertação defendida e aprovada, com a nota 98 pela Banca Examinadora constituída pelos Professores:



Profa. Dra. Ester Vaisman (Orientadora) - UFMG



Prof. Dr. Antônio Rago Filho – PUC-SP



Prof. Dr. Rodrigo Antônio de Paiva Duarte - UFMG

**Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Universidade Federal de Minas Gerais**

Belo Horizonte, 09 de abril de 1999.

100	Albinati, Ana Selva Castelo Branco
A335g	Gênese, função e crítica dos valores morais nos
1999	textos de 1841 a 1847 de Karl Marx / Ana Selva Castelo Branco Albinati. Belo Horizonte: UFMG/ FAFICH, 1999. VII, 163 p. 1. Filosofia 2. Marxologia 3. Idealismo alemão 4. Ética 1. Título

AGRADECIMENTOS

Agradeço

à professora Ester Vaisman, pela orientação exigente e paciente
ao professor José Chasin (*in memoriam*), pelas conversas esclarecedoras
aos meus pais, pela confiança e incentivo
aos professores e colegas, pelo apoio e sugestões recebidas
aos amigos e irmãos, pela torcida carinhosa
aos meus filhos, pela compreensão
ao Lu, por mais coisas do que caberiam numa página
à CAPES, pelo apoio financeiro
à PBH, pela concessão de licença de trabalho

*À memória do professor José Chasin, em respeito à lucidez
e ao brilho de seu trabalho intelectual, e em gratidão à
amizade e à atenção com que sempre me recebeu.*

RESUMO

GÊNESE, FUNÇÃO E CRÍTICA DOS VALORES MORAIS NOS TEXTOS DE 1841 A 1847 DE KARL MARX

O objetivo desse trabalho é sistematizar as determinações relativas aos valores morais nos textos de Marx de 1841 a 1847. Para tanto, dividimos essa dissertação em duas partes, cada qual referindo-se a um dos períodos aqui examinados da obra do autor: o primeiro, que compreende a sua tese doutoral, de 1841, e os artigos da *Anedokta* e da *Gazeta Renana*, conjunto que constitui a fase pré-marxiana do autor, marcada por uma reflexão de matriz idealista; e o segundo, que se estende da *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, de 1843, à *Miséria da Filosofia*, de 1847, período no qual Marx realiza as críticas ontológicas da determinação positiva da politicidade, da filosofia especulativa e da economia política, e a partir daí, apresenta os lineamentos básicos de seu pensamento próprio. Acompanhando essa trajetória, é possível constatar que, no primeiro período, o autor determina a moralidade como expressão da racionalidade e da liberdade humanas, no interior de uma concepção antropológica racionalista, para no segundo período, afirmá-la como integrante do conjunto das formações ideais, uma vez reconhecida a determinação social do pensamento.

ÍNDICE

AGRADECIMENTOS	iv
RESUMO	v
ABREVIATURAS.....	vii
 INTRODUÇÃO GERAL	 01
 PARTE I - A DETERMINAÇÃO DOS VALORES MORAIS NOS TEXTOS DE 1841 A MEADOS DE 1843	 12
INTRODUÇÃO À PARTE I	13
CAPÍTULO 1: A TESE DOUTORAL: A AFIRMAÇÃO DA AUTO CONSCIÊNCIA COMO PRINCÍPIO ABSOLUTO	15
CAPÍTULO 2: OS ARTIGOS DE 1842 A MEADOS DE 1843: A RELAÇÃO SINGULAR-UNIVERSAL	33
 PARTE II - A DETERMINAÇÃO DOS VALORES MORAIS NOS TEXTOS DE MEADOS DE 1843 A 1847	 63
INTRODUÇÃO À PARTE II	64
CAPÍTULO 3: OS ANOS 43-44: ELEMENTOS INSTAURADORES DO PENSAMENTO MARXIANO.....	68
CAPÍTULO 4: A DETERMINAÇÃO MARXIANA DOS VALORES MORAIS	103
4.1. A determinação social do pensamento	104
4.2. Gênese, função e crítica dos valores morais	115
 CONCLUSÃO	 145
 BIBLIOGRAFIA	 160

ABREVIATURAS UTILIZADAS

Diferenças entre as filosofias da natureza de Demócrito e Epicuro (tese doutoral) - TD

Observações sobre a recente Instrução prussiana acerca da censura - OIC

Os debates sobre a liberdade de imprensa e a publicação dos debates da dieta - SLI

O Editorial do número 179 da “Gazeta de Colônia” - EGC

O Manifesto filosófico da Escola histórica do direito - MFEHD

Debates sobre a lei que pune os roubos de lenha - LRL

O projeto de lei sobre o divórcio - PLD

Crítica da Filosofia do Direito de Hegel - CFDH

Contribuição à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel: Introdução - Int.

Glosas Críticas ao artigo ‘O rei da Prússia e a reforma social. Por um prussiano’ - GC

A Questão Judaica - QJ

Manuscritos Econômico-Filosóficos - MEF

Miséria da Filosofia - MF a (São Paulo: Grijalbo, 1976)

MF b (Rio de Janeiro, Leitura, 1965)

Sagrada Família - SF a (Lisboa: Presença/Martins Fontes, s/d)

SF b (São Paulo: Moraes, 1987)

A Ideologia Alemã (vols. I e II) - IA-I e IA-II

INTRODUÇÃO GERAL

A presente dissertação tem como objetivo investigar o pensamento de Marx no que se refere à problemática dos valores morais, considerando as obras de 1841 a 1847, que correspondem a dois períodos de sua produção:

- o que se estende de 1841 a meados de 1843, compreendendo sua dissertação de doutorado, *Diferenças entre as filosofias da natureza de Demócrito e Epicuro* e os artigos da *Anekdotia* e da *Gazeta Renana*;

- e o de meados de 1843 a 1847, que se estende da *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* à *Miséria da Filosofia*.

Essa delimitação geral se dá em função de que esse conjunto de obras aqui consideradas configura um material expressivo para a investigação pretendida, na medida em que apresenta os elementos necessários para a compreensão da evolução do pensamento do autor a respeito da origem e da função dos valores morais. Ao distinguirmos os dois períodos presentes nesse conjunto geral, procuraremos ressaltar as características de cada um deles apontando as suas implicações no tocante ao objeto em estudo.

O primeiro período constitui a fase pré-marxiana, caracterizada por uma produção teórica totalmente alinhada ao modo idealista de reflexão. A segunda compreende a emergência da produção marxiana, que se demarca pela ruptura com os paradigmas do idealismo alemão. É, portanto, uma primeira exposição do pensamento original do autor. Ali já estariam expostas conquistas fundamentais que serão conservadas e/ou desenvolvidas em sua obra posterior.

Esta subdivisão, tal como a apresentamos, recebeu por parte de autores como Rossi, Lukács e Cornu apreciações diversas, que salientam, no entanto, as diferenças entre um momento e outro. Porém nenhum dos três põe em evidência a natureza da ruptura de forma a indicar de que modo se dá o evoluir do pensamento de Marx e assinalar os pontos diferenciais mais significativos que orientam a formação da teorização original do autor. De todo modo, tanto Rossi quanto Lukács reconhecem a matriz idealista presente nos escritos de Marx ao

tempo da *Gazeta Renana*, embora procurem, cada um a seu modo, estabelecer elementos de continuidade com a obra posterior. Cornu também, por sua vez, persegue a existência de uma transição progressiva entre um momento e outro.

De fato, entre esses dois períodos há uma diferença radical, que se refere à natureza mesma do pensamento do autor. O primeiro é marcado pela inserção no conjunto do idealismo alemão, onde sobressai a influência de Hegel, principalmente na Tese Doutoral, e do neo-hegelianismo, que se depreende dos artigos escritos para a *Gazeta Renana*, no qual se destaca a “auto-consciência” como conceito fundamental de sua reflexão. Nestes encontra-se também uma importante influência de Kant e de Fichte. Nesse sentido é que Chasin classifica esse período como o único que pode realmente se encaixar na rubrica de “textos juvenis” (CHASIN, 1995: 350).

O segundo período, que se inicia em meados de 43, já corresponde a uma primeira formulação dos elementos próprios do pensamento original do autor, e, ao contrário do que é sustentado por alguns comentadores da obra de Marx, inclusive Lukács, essa elaboração própria se dá, não em continuidade, mas em ruptura radical com os escritos do primeiro período aqui considerado. Essa ruptura delimita dois conjuntos de textos de naturezas completamente distintas. Nas palavras de Chasin: “A autoconsciencialidade, como base e atmosfera, se estende pelos artigos da *Gazeta Renana*, o conjunto dos quais expressa com abundância e muita nitidez os traços marcantes do pensamento político pré-marxiano de Marx. Aliás, enquanto tal, sejam quais forem as divergências interpretativas que tenham ocorrido, esse é um capítulo, no fundamental, exegeticamente pacífico, inclusive no reconhecimento de sua grande relevância para o rumo futuro da orientação teórica do autor. Não, grife-se com toda força, porque contenha algum elemento germinal do itinerário posterior, mas, ao contrário, porque levou Marx, a partir de um dado momento, ao questionamento e abandono subsequente de todo o complexo teórico em que, até então, inseria sua reflexão” (CHASIN, 1995: 354).

Desta forma organizamos esta dissertação em duas partes: a primeira se ocupa do período propriamente juvenil de Marx, que se inicia com a sua tese doutoral e se prolonga pelos artigos da *Gazeta Renana* e da *Anedokta*, durante os anos de 1841 a meados de 1843. A segunda parte trata das obras nas quais Marx elabora os lineamentos de seu pensamento próprio, que se inicia com a *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* de 1843 e se estende até por volta de 1847, com *A Miséria da Filosofia*. É justamente aqui, em 1847, que Marx vai

reconhecer, tal como expõe no "Prefácio" de 1859 de *Para a Crítica da Economia Política*, que em *A Miséria da Filosofia* os pontos decisivos de seu itinerário desenvolvido até então "foram indicados cientificamente pela primeira vez, ainda que apenas de uma forma polêmica" (MARX, 1983: 234).

Esclarecendo o propósito de nosso trabalho, o que se pretende é, através da investigação desses dois conjuntos de textos, recompor o caráter da análise que Marx dedica às formações ideais de forma a identificar as indicações a respeito da gênese, função e crítica dos valores morais, não obstante tal tema não ter se convertido em objeto privilegiado de análise por parte de Marx. Dessa forma, o que se busca é explicitar as possíveis determinações pré-marxianas e marxianas a respeito dos valores, o que implica, notadamente na segunda fase, no devido resgate da noção de determinação social do pensamento.

Esclarecemos que esse trabalho não visa propor ou reconhecer uma ética a partir de Marx, mas simplesmente descobrir e expor de forma a mais sistematizante possível o que o autor deixa indicado a respeito dos valores morais, ou seja, como determina a presença dos mesmos no interior da existência social. A significação desse trabalho está em procurar contribuir para a decifração das formações ideais, tomando aqui como objeto a questão moral, da mesma forma como já foram feitas análises tendo como objeto o direito e a política, por exemplo.

Ao buscarmos compreender as reflexões, ainda que esparsas, que Marx dedica aos valores morais, procuramos na verdade esclarecer o caráter de sua crítica, no intuito de conferir o justo lugar que a moralidade goza no interior das formações ideais e na totalidade da vida social, tomada em seu conjunto.

A questão relativa à significação e ao peso que Marx atribui aos valores morais em sua análise da realidade social é uma questão polêmica. Encontramos, numa rápida incursão na bibliografia sobre a problemática da moralidade em Marx, afirmações, por parte de comentadores de sua obra, que se contradizem entre si em vários aspectos. Nós nos referiremos aqui a alguns dos autores que trataram dessa questão, sob perspectivas e aspectos distintos, no intuito de contextualizá-la e levantar os pontos mais significativos que a envolvem. Ao final de nosso trabalho, voltaremos a essas questões, uma vez realizada a análise imanente dos textos do autor, a fim de avaliarmos a pertinência das mesmas, sem, no entanto, enveredar por um debate inconcludente com tais intérpretes.

A primeira questão a ser destacada aqui diz respeito às considerações distintas sobre o caráter da obra de Marx, se se trataria de uma ciência objetiva ou de uma doutrina ética.

A esse respeito, encontramos, entre os estudiosos da obra de Marx, posições divergentes. Assim, o marxismo foi entendido como uma mera teoria da história, e o é, por exemplo, segundo Kautsky, para quem a moralidade se inclui na teoria de Marx apenas numa perspectiva naturalista, na medida em que estão presentes nos indivíduos os “instintos e virtudes sociais que o homem tomou dos animais sociais” (KAUTSKY apud MARQUES, 1991: 29).

Também Bernstein considera o marxismo como uma ciência neutra, na qual os juízos de valor estão separados dos juízos de fato. Na falta de uma ética no marxismo, busca acoplar à teoria marxista uma ética de inspiração kantiana.

Já em Sorel, encontram-se posições contrárias em relação a essa questão ao longo de sua obra. Inicialmente Sorel via o marxismo como uma ciência marcado pelo determinismo economicista; posteriormente passou a considerar o marxismo eminentemente como uma “doutrina ética” (*Reflexiones sobre la violencia*). Sorel enuncia os princípios de uma “ ‘ética do produtor’, típica de um projeto socialista, baseada em valores heróicos de criatividade, de cooperação e de solidariedade, contra uma ‘ética do consumidor’.” (MARQUES, 1991: 30)

A mesma posição é encontrada em Vásquez, para quem o marxismo “como doutrina ética oferece uma explicação e uma crítica das morais do passado, ao mesmo tempo que põe em evidência as bases teóricas e práticas de uma nova moral.” (VÁSQUEZ, 1984: 257)

Marques, em *Ética e Ideologia*, procura traçar a panorâmica de autores que se dividem entre essas duas posições e acrescenta que, entre esses dois extremos, encontram-se autores como Lowy, segundo o qual “pretender reduzir a obra de Marx a um grito ético contra o capitalismo, seria tão equivocado quanto cometer o erro acusado pela simetria.” Mas adenda que o próprio Lowy termina por “apresentar *O Capital* como ‘uma denúncia moral do capitalismo’.” (MARQUES, 1991: 32)

Kamenka, em *Marxism and Ethics*, procura apresentar um estudo crítico dos elementos éticos presentes na obra de Marx, bem como distinguir o que ele designa como os fios entrelaçados (de origens filosóficas diversas) presentes na perspectiva ética de Marx. De acordo com Kamenka, um dos muitos equívocos de Marx é a confusão do nível lógico, objetivo, de sua elaboração científica com o nível moral, deixando com que sua motivação moral se insira e “contamine” a sua reflexão pretensamente objetiva. Dessa forma Kamenka

reconhece, nos textos de Marx, pressupostos morais que estariam ali embutidos, embora frise, repetidas vezes, que Marx não fornece, em nenhum momento, os elementos para a fundamentação de uma ética.

De acordo com Marques, o marxismo “contém uma ética e possui uma visão moral inspiradora da ação revolucionária”, mas “não dispõe de uma teoria elaborada das obrigações morais, que perfaça o corolário da ética que contém”. O problema que se instala a partir da ausência dessa teoria ética seria, segundo Marques, o fato de que “por não ter uma teoria das obrigações morais que ilumine, praticamente, a conduta individual e o comportamento político-partidário, o marxismo submete-se amiúde a casuísmos do ponto de vista da moral, quando enfrenta situações conflitivas que não constam em ‘manuais’.” (MARQUES, 1991: 37). A tarefa dos estudiosos de Marx seria então, segundo Marques, aprofundar a discussão acerca de uma teoria ética a partir dos fundamentos encontrados nos textos do autor. Tarefa que, com problemas e equívocos, Lukács teria começado a empreender em *História e Consciência de classe*.

Portanto o que temos em questão, nesse primeiro ponto, é o teor da reflexão de Marx. Outro ponto decorrente deste seria, uma vez aceite que o marxismo contém elementos de fundamentação de uma ética, determinar o caráter e a natureza dessa ética.

Como já foi dito, não é nossa intenção embrenharmos por esse caminho, mesmo porque não seria uma tarefa exequível nos limites de uma dissertação de mestrado. Além disso, o estudo dos textos do autor nos leva a questionar uma investida nesse sentido, uma vez que é problemático o reconhecimento de elementos fundantes de uma possível ética a partir de Marx, como procuraremos demonstrar.

Uma segunda questão diz respeito não ao caráter da obra do autor, mas à significação que o autor atribui à moralidade na totalidade da existência social. Essa é a questão central que ora nos ocupa, qual seja, sistematizar os pontos possíveis de serem determinados a partir dos textos de Marx, em relação à análise genética e crítica dos valores morais.

Também aqui nos encontramos em terreno espinhoso. De acordo com a interpretação baseada no determinismo economicista, teremos que a moral, de acordo com Marx, pode ser identificada como uma das formas da ideologia. Como o termo “ideologia” é um termo mais tradicionalmente marcado por uma significação restritiva, que a identifica à escamoteação e ao ocultamento das relações reais derivadas do modo de produção, temos que a moral identificada como ideologia carrega toda uma carga de negatividade, que, a rigor, contraria o

próprio conceito de moral. É o que sugere, por exemplo, Vaz, ao afirmar que “o advento de uma sociedade na qual o econômico alcançou uma dimensão e um peso enormes tornou aguda e atual a questão da natureza e alcance do influxo exercido pela esfera da produção sobre as outras esferas e subconjuntos da sociedade. Segundo a concepção que começa a vulgarizar-se a partir do século XVIII e à qual Marx dará uma formulação aparentemente definitiva, as restantes esferas da sociedade se organizariam e exprimiriam seu *ethos* próprio exatamente em função da organização e do *ethos* dominante na esfera econômica. (...) Ora, submetido à instância determinante do sistema de produção, o universo das formas simbólicas teria sua unidade definida apenas em termos ideológicos, ou seja, na medida em que todas as suas expressões se organizassem em ordem à justificação dos interesses dominantes na sociedade e cuja articulação fundamental se dá no nível da produção. Nesse caso, a pretensa universalidade do *ethos* não seria senão a transcrição ideológica - e, como tal, ocultante - dos interesses econômicos dominantes na sociedade.” (VAZ, 1988: 23-4)

Na longa citação transcrita acima estão presentes conceitos e relações que são tomadas sem qualquer problematização como derivados dos textos de Marx. Assim temos o conceito de ideologia (ocultamento e justificação dos interesses dominantes), a relação aparentemente linear entre a determinação econômica e os fenômenos das outras esferas da sociedade, e a compreensão do que seja a esfera da produção como sendo unicamente o campo dos “interesses econômicos”. Trata-se de um claro empobrecimento da elaboração que Marx dedica a esses aspectos, quando trata da produção social da consciência, em todas as suas formas, incluindo a moral. Considerando a trajetória problemática com que os conceitos desenvolvidos por Marx foram recebidos ao longo desse século e meio, na qual se verifica toda sorte de reducionismos e distorções de sua significação, é compreensível que surjam leituras equivocadas, pautadas por sucessivas descolagens do texto do autor. Para evitar tal procedimento é que pretendemos articular as passagens relativas à reflexão de Marx sobre a moral, no sentido de acompanhar o desenvolvimento dessa questão no decorrer da evolução de seu pensamento.

Nesse sentido, o conjunto de textos considerado para a presente dissertação é de grande riqueza, pois a divisão reconhecida entre os dois períodos - o pré-marxiano e o marxiano propriamente dito - indica, também no que tange à nossa questão, uma mudança decisiva na obra do autor, que se refere à ruptura com o aparato conceitual idealista que matrizava sua fase inicial de produção. A partir dessa ruptura Marx opera um desvelamento do

caráter não-moral dos valores morais que faz com que haja um deslocamento da moral da centralidade que gozava no primeiro momento, o de sua produção no interior do movimento neo-hegeliano à progressiva inversão de seu papel na estrutura social. É o que procuraremos esclarecer ao longo desse trabalho.

A desconsideração desses dois momentos distintos na obra de Marx no período em tela conduz a problemas como os que são encontrados no texto já referido de Kamenka.

No entanto Kamenka tem como mérito o fato de sistematizar uma série de objeções em relação aos elementos que dizem respeito à moral nos textos de Marx, objeções que se encontram em outros autores, mas de forma parcial e esparsa. O esforço de Kamenka é em identificar, no interior da proposição teórica de Marx, os elementos relativos à moral, seja na forma dos “pressupostos morais” presentes em sua reflexão, seja na forma mais explícita com que esses elementos se apresentariam para uma possível fundamentação de uma ética. De acordo com o autor, Marx não elabora uma teoria ética, e, mais que isso, procurar elementos para essa possível teoria seria uma tarefa sem sucesso na medida em que os elementos presentes nos textos de Marx em relação a essa questão se encontram embaralhados, mal-desenvolvidos ou ingenuamente desenvolvidos e, por vezes, contrapostos entre si.

Tomemos aqui algumas das observações de Kamenka. A primeira delas seria a de que não existe uma ética do marxismo, já que “Marx, ele mesmo, não escreveu nada de substancial ou sistemático sobre o problema da teoria ética ou da filosofia moral.” (KAMENKA, 1979: 1)

Embora Marx não tenha desenvolvido uma teoria ética (e esse é um dos pontos que julgamos tornar compreensível a partir da análise desenvolvida de seus textos), ele, ainda de acordo com o autor, teria deixado uma série de elementos de cunho moral que são objeto de tentativas de elaboração de uma teoria ética a partir de sua perspectiva. Mas, segundo Kamenka, esse material não é adequado para esse fim, na medida em que “no trabalho de Marx se acha uma confluência acrítica de relativismo ético, ética evolucionista, ética da auto-determinação e auto-realização, elementos utilitaristas, ética da cooperação e um tipo de subjetivismo social, tudo assumido ou proclamado antes de ser argumentado.” (KAMENKA, 1979: 2)

Quando Kamenka se refere à uma confluência acrítica de diversos elementos retirados de teorias éticas distintas, que estariam embaralhadas na perspectiva moral de Marx, ele o faz a partir da consideração de uma homogeneidade nos textos que comporiam aquilo que se

convencionou chamar erroneamente de período de “juventude”. Ou seja, a identificação de elementos oriundos da filosofia de Kant aliados a elementos retirados do materialismo, do empirismo, etc, não leva em consideração a distinção que se verifica entre os dois períodos que serão aqui examinados, de forma a apresentar como uma unidade momentos que são radicalmente distintos. Esse ponto fica claro quando Kamenka acrescenta que “o impulso ético de Marx origina-se de Rousseau e Kant e da ética do romantismo germânico, suas raízes se prendem a uma importante tradição intelectual e ética. Como Marx, o filósofo, submergiu abaixo do Marx cientista social, esse impulso ético foi escondido por acréscimos provenientes de outras forças - da crítica materialista da moralidade, da tendência darwinista, da concentração nas necessidades materiais que carregam uma aparência superficial para o utilitarismo.” (KAMENKA, 1979: 2-3)

Dessa forma Kamenka afirma que há em Marx elementos provenientes de diversas correntes filosóficas que são inconciliáveis entre si ou que, pelo menos, não forma conciliadas por Marx, mas tão-somente justapostas. Mas não distingue os períodos da produção intelectual de Marx, e não acompanha, portanto, rigorosamente, o desenvolvimento do seu pensamento. Em sua exposição um tanto vaga, Kamenka não precisa com exatidão a que período está se referindo ao reconhecer esse ou aquele elemento ético na reflexão marxiana.

Ele afirma ainda que Marx, ao relacionar acriticamente os elementos diversos, não percebe a contradição de se pretender conciliar o noção do homem como sujeito da história (o que Kamenka designa como fundamento de uma ética prometética, que seria a união do elemento de autodeterminação oriundo da filosofia de Kant aliado ao elemento de rebelião) com a noção materialista da história, na qual o homem estaria determinado pelas circunstâncias.

O que temos aqui é o tratamento simplificador da consideração que Marx dispensa à autoconstrução do homem como ser social ativo, que como veremos, não se pauta por uma justificação de fundo moral. A análise dos textos de Marx no tocante a essa questão leva, entre outras coisas, a questionar essa antinomia que consiste em contrapor a autodeterminação e a determinação pelas circunstâncias. A transitividade e, portanto a relação recíproca entre a subjetividade e a objetividade é um dos temas bem trabalhados pelo autor sobretudo nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*.

Outra crítica endereçada a Marx seria o que Kamenka reconhece como um utopismo do autor. Em suas palavras, “subjacente a todo seu trabalho, há um impulso ético que guia

suas esperanças e seus estudos, é a visão da teoria da liberdade humana, do homem como senhor de si mesmo, da natureza e da história: é a visão do homem social pleno que desenvolveria todas as suas potencialidades...” (KAMENKA, 1979: 9)

Afirmar que Marx tem como perspectiva a possibilidade de um desenvolvimento das potencialidades dos indivíduos na sociedade é correto desde que se atente para o fato de que Marx, ainda que imbuído de valores, entre eles valores tais como a dignidade humana e a liberdade, não pauta a sua reflexão sobre esses valores, e dessa forma a sua proposição teórica não pode ser confundida com um apelo ético pelo socialismo. O tratamento que o autor dá ao tema da emancipação humana demonstra que ela não pode ser reduzida à uma perspectiva moral.

Quando Kamenka se refere ao impulso ético subjacente à obra de Marx, ele se refere ao utopismo que consiste na crença na perfectibilidade humana. Segundo o autor, essa crença leva Marx a afirmar o socialismo como um estágio no qual teríamos as condições necessárias para o pleno desenvolvimento humano e nesse sentido seria a sociedade comunista “superior eticamente a suas predecessoras, sendo a primeira sociedade verdadeiramente ética.” (KAMENKA, 1979: 6)

Se atentarmos rigorosamente aos textos de Marx, encontraremos ali um tratamento bastante diferenciado do que nos apresenta Kamenka, na medida em que Marx não fala nesses termos, mas sim de um desenvolvimento cada vez mais complexo do homem, na sua interação com um meio social mais rico, que lhe permitiria desenvolver sua subjetividade em aspectos que lhe são negados pela forma das relações estabelecidas na sociedade capitalista. Mas Marx não propõe um modelo do que seria esse desenvolvimento, nem trata dessa questão em termos de se alcançar uma perfeição idealizada. Da mesma forma a consideração da sociedade socialista como a forma de sociabilidade necessária para a desobstrução dos elementos que cerceiam um dado nível de desenvolvimento humano não o leva a afirmar uma ética verdadeira ou mesmo uma ética superior que seria intrínseca ao socialismo. Ao contrário, Marx não elabora uma visão moral, e, respondendo ao socialismo utópico, recusa a hierarquia de valores, coerente com sua análise da gênese e da função dos valores morais na estrutura social. O que Marx nos indica, em relação ao socialismo, ou pelo menos a expectativa que ele tem a respeito, é que ali teríamos um patamar superior de desenvolvimento objetivo do homem, dadas as novas condições e relações sociais.

De uma forma geral, Kamenka identifica uma ética prometética no Marx filósofo, o dos primeiros escritos, caracterizada por uma crença idealista na perfectibilidade humana, na capacidade de autodeterminação humana e na rejeição da situação atual do homem na vida real. Se aqui são apontadas diversas objeções ao procedimento de Marx, a objeção que ele acrescenta a seguir diz respeito ao caráter posterior da tematização da moral em Marx: a partir do momento em que Marx deixa de ser filósofo e se torna um cientista social, sua ética cairia num relativismo de teor materialista, dificilmente conciliável com sua propositura anterior.

Ou seja, se havia problemas na perspectiva moral de Marx, que dizem respeito à ingenuidade com que trata a questão moral, ao utopismo e ao humanismo radical que seria mais assumido do que propriamente argumentado, nas palavras de Kamenka, a questão se torna mais grave a partir do momento em que Marx, permanecendo sub-repticiamente fiel a esses princípios, assume elementos oriundos do empirismo e do materialismo que terminam por empobrecer a sua perspectiva moral e por configurá-la em um emaranhado de fios e tendências estranhas umas às outras, tornando-a inconsistente como fundamentação para uma teoria ética.

Acreditamos que parte da argumentação de Kamenka possa ser revista em função do reconhecimento da natureza distinta de cada um dos períodos que serão aqui examinados. O fato de que Kamenka permaneça no interior da periodização que considera um “Marx filósofo” idealista, humanista, cuja presença se faria sentir até a elaboração da *Ideologia Alemã*, em oposição a um “Marx cientista social” remete, no terreno da investigação sobre uma possível enunciação dos fundamentos de uma ética nos textos de Marx, à consideração de uma confluência acrítica de elementos contraditórios. Ao examinarmos as características do pensamento do autor em um e em outro momento aqui considerados, quais sejam o período de sua reflexão ainda matizada pelo modo de reflexão idealista, e o período em que, em contraste com esse momento, Marx elabora os lineamentos básicos de seu pensamento próprio, será possível destacar as mudanças mais significativas que se operam no terreno da análise da moral. Com isso nos será perceptível a trajetória do autor de uma determinação da moral, compreendida em termos de uma expressão universal calcada sobre uma antropologia racionalista, a uma determinação da moral como um dos modos de consciência que integra o conjunto das formações ideais, instância ideológica que abarca não apenas o sentido restrito de legitimação e ocultamento das relações de dominação, mas o sentido mais amplo de expressão objetiva de um dado modo de ser social que, enquanto necessariamente referido a

uma dada totalidade social, expressa suas contradições e seus limites. Para tanto, apoiar-nos-emos aqui em estudos realizados por Vaisman acerca das significações que o termo “ideologia” adquire ao longo dos textos de Marx, procurando com isso reter o alcance preciso da tematização do autor sobre a determinação social do pensamento.

Distinguimos aqui duas ordens de questões: a primeira, que se refere ao caráter da obra de Marx, se ciência ou se doutrina ética; e a segunda que se refere propriamente ao tema em questão nesse trabalho, qual seja, a análise que Marx desenvolve acerca do lugar da moralidade na complexidade da estrutura social, a partir da determinação da origem, da função e da crítica que ele faz aos valores morais.

O que nos interessa nos textos de Marx é acompanhar a sua trajetória por meio da análise imanente de seus escritos, de forma a sistematizar o que o autor nos oferece em relação à análise genética e crítica dos valores morais. A própria elucidação dessa análise poderá nos indicar a pertinência ou não de se buscar elementos que fundamentem uma ética a partir de seus textos, bem como esclarecer o porquê da ausência de uma reflexão especificamente ética na sua obra.

PARTE I

A DETERMINAÇÃO DOS VALORES MORAIS NOS TEXTOS DE 1841 A MEADOS DE 1843

INTRODUÇÃO À PARTE I

A caracterização do período de 1841 a meados de 1843, que abrange a Tese Doutoral e os vários artigos escritos por Marx, sobretudo na *Gazeta Renana*, como um período pré-marxiano se dá em função da constatação de que se trata de um conjunto de textos em que se verifica o desenvolvimento de uma reflexão situada no contexto do idealismo ativo, no qual Marx se inseria nesse curto espaço de tempo.

A característica básica dessa corrente era a apropriação de determinados elementos da filosofia de Hegel, que eram então enfatizados em detrimento dos demais. Entre os neo-hegelianos de esquerda, o que maior influência exercerá sobre Marx nesse primeiro momento é Bruno Bauer, enfatizando o caráter ativo da auto-consciência.

Marx vai se referir posteriormente a esse procedimento realizado pelos discípulos de Hegel, que levava à apropriação de determinados elementos em detrimento de outros, como um empobrecimento ou um desenvolvimento unilateral de determinados conceitos desta filosofia e mesmo já na Tese Doutoral chama a atenção para a impropriedade de tal atitude na medida em que isto levaria a um não-enfrentamento da filosofia hegeliana em si mesmo.

No entanto, discordâncias à parte, por ser este um período inicial da produção de Marx, é facilmente verificável a presença de influências dos autores neo-hegelianos, sobretudo de Bruno Bauer nestes primeiros escritos, nos quais se destaca a “autoconsciência” como conceito fundamental de sua reflexão.

O que nos cabe demonstrar nessa primeira parte é como, a partir da inserção de Marx no chamado idealismo ativo neste período inicial de sua produção, se darão as determinações a respeito dos valores morais.

Ao analisarmos a tese doutoral, procuraremos destacar a forma como Marx apresenta a emergência da consciência de si no interior da filosofia de Epicuro, afirmada por este como princípio absoluto da liberdade, inserida já no mundo da natureza física. Também procuraremos indicar em que medida Marx apresenta algumas reservas em relação à consciência de si, tal como exposta pelo epicurismo.

Nos artigos da *Gazeta Renana*, procuraremos acompanhar o desenvolvimento da relação entre a consciência de si e a universalidade dos valores morais, que Marx aborda ao tratar de questões relativas à liberdade, à função do Estado, ao direito, e outros temas desenvolvidos quando de sua permanência na redação do periódico.

No decorrer da análise dos textos, será possível reconhecer as diversas influências presentes no pensamento do jovem Marx, não apenas oriundas de Hegel e do idealismo ativo, mas também de Kant e Fichte, bem como compreender em que sentido elas são trabalhadas de forma a se configurarem como um material teórico que ele utilizará, nesse curto espaço de tempo, no combate às concepções positivas de seus opositores, no tocante às questões das quais se ocupará nesse período. Ao reconhecer o caráter idealista dos primeiros textos de Marx, será possível evidenciar alguns elementos pertinentes à consideração do autor sobre os valores morais, de forma a elucidar seu pensamento sobre a origem e a função dos mesmos, nesse primeiro momento de sua produção.

CAPÍTULO 1

A TESE DOUTORAL: A AFIRMAÇÃO DA AUTOCONSCIÊNCIA COMO PRINCÍPIO ABSOLUTO

A Tese Doutoral de Marx, cujo título é *Diferenças entre as filosofias da natureza de Demócrito e Epicuro*, é um texto sobre a física dos dois filósofos, ressaltando as diferenças entre as duas concepções e sustentando uma superioridade filosófica do trabalho de Epicuro, o que já é uma interpretação original na medida em que tradicionalmente Epicuro era tido como um mero continuador ou mesmo um deturpador da teoria atomística de Demócrito.

A intenção original de Marx era fazer um estudo da filosofia pós- aristotélica, do qual a tese doutoral seria apenas um início, projeto justificado pelo fato de que a filosofia helenística teria sido até então apresentada tão somente como o momento de declínio da filosofia grega. Ele se refere às escolas helenísticas como “momentos da autoconsciência”, dizendo que no seu conjunto, o epicurismo, o estoicismo e o ceticismo integrariam “a estrutura completa da autoconsciência” (TD, 21).

Embora esse projeto de Marx tenha sido abandonado muito cedo, é significativa a indicação do autor sobre o propósito de seu trabalho, o interesse pelo estudo da autoconsciência, o que o coloca em consonância com os interesses e propósitos próprios do idealismo ativo. A própria sugestão do tema teria sido, de acordo com vários comentadores da obra de Marx, como Rossi, por exemplo, de Bruno Bauer, e com esse trabalho, Marx esperava conseguir um emprego de professor na universidade de Bonn, projeto logo frustrado em virtude de questões políticas daquele momento.

Pode causar estranheza a quem não tenha familiaridade com a obra de Marx o fato de tratarmos de um texto sobre a física em um trabalho sobre moral. Cumpre-nos então advertir para o fato de que o que leva Marx ao estudo de Epicuro é justamente a possibilidade que este proporciona de um trânsito da física a ética, ou da ciência da natureza à ciência da natureza da

autoconsciência, ao introduzir no mundo natural a autodeterminação na estrutura atomística do real. É essa passagem que será enfocada aqui com maiores detalhes.

O ponto de partida de Marx é a observação de que embora os dois filósofos, Demócrito e Epicuro, professem a mesma ciência, o atomismo, eles se distinguem radicalmente no que diz respeito à verdade, à possibilidade do conhecimento, à relação entre o pensamento e a realidade, e ao próprio sentido da ciência.

Marx vai examinar no geral e nos detalhes as diferenças entre as duas concepções a fim de explicar essa aparente contradição. A primeira diferença quanto ao aspecto geral dos dois pensamentos é sobre a relação entre a ciência e a realidade, ou seja, sobre a possibilidade do conhecer humano.

Em Demócrito, há, segundo Marx, passagens contraditórias sobre a possibilidade de certeza do conhecer e essa posição democritiana se dá em função da relação que ele estabelece entre a essência (o átomo) e o fenômeno. Haveria em Demócrito uma separação entre essência e fenômeno, que culminaria na impossibilidade de se conhecer a essência. De acordo com Demócrito, citado por Marx: “os verdadeiros princípios são os átomos e o vazio, o demais é opinião, aparência.” (TD, 24)

Na concepção de Demócrito a essência de todas as coisas são os átomos e o vazio. No entanto nós não podemos conhecer a essência das coisas, mas apenas as qualidades que resultam dos compostos de átomos, como a cor, o cheiro, o frio, o quente, etc, que formam os fenômenos, que então são percebidos pelos sujeitos. Mas esses fenômenos, essas qualidades, são apenas aparências que não dizem verdadeiramente da essência dos seres. Numa palavra, são opinião. Enquanto opiniões, não podem ser elevados à categoria de verdade. Os sentidos nos levam a perceber o fenômeno, mas este é instável e não verdadeiro. Sendo assim, Demócrito descarta os sentidos como fonte do verdadeiro conhecimento, o que só seria possível pela razão.

Isto faz com que Demócrito assuma uma postura a princípio contraditória, que é a de se dedicar extremamente à ciência no seu aspecto investigativo, colecionador de dados, mas essa coletânea não se converte jamais em verdade. A ciência só pode fornecer dados que podem ser acumulados, manipulados, podem se mostrar eficientes, mas que não remetem à verdade do ser.

No dizer de Marx, essa concepção de Demócrito se traduz na sua postura ao mesmo tempo cética e no entanto de ativa pesquisa empírica.

Ele dirá a respeito desta distância que Demócrito estabelece entre o fenômeno e a essência que: “O saber que ele tem por verdadeiro carece de conteúdo, e o que lhe dá conteúdo carece de verdade...” (TD, 25)

O extremo desta insatisfação, segundo Marx, se manifestaria no ato de Demócrito se cegar para o mundo, para alcançar a verdade da razão liberta dos sentidos: “ Dizem que Demócrito se privou da visão para que a luz sensível do olho não empanasse nele a agudeza do espírito.” (TD, 25-6)

A este espírito insatisfeito e angustiado de Demócrito que nos é apresentado, Marx contrapõe o espírito tranqüilo e confiante de Epicuro. Contrariamente a Demócrito, Marx o qualifica como um filósofo e um dogmático, confiante no conhecimento da verdade a partir dos sentidos, porém despreocupado da ciência empírica.

São estas posições contrárias assumidas por filósofos que partem dos mesmos princípios que chamam a atenção de Marx, no sentido de investigar nos pormenores a razão dessa diferença tão gritante.

A razão estaria na forma como os dois compreendem a relação entre a essência e o fenômeno. Se em Demócrito a aparência nos engana, para Epicuro, os sentidos são uma fonte segura do saber.

Segundo Demócrito: “O uno não resulta na verdade de muitos átomos, mas sim mediante a combinação dos átomos *parece* tudo ser uno.” (TD, 24)

Para Demócrito então todo conhecimento a partir dos sentidos é apenas aparência, sendo assim o mundo sensível apenas uma aparência subjetiva.

Já para Epicuro, o mundo sensível é um fenômeno objetivo, já que os sentidos para ele “são arautos do verdadeiro” (TD, 24).

Marx vai trabalhar esta diferença nos dois autores a partir da noção de antinomia, ou seja, da diferença entre fenômeno e essência, tal como é colocada por eles. Para tanto, ele vai descer a detalhes que permitem detectar na sua origem a razão de tal contraposição entre os dois filósofos.

Será preciso aqui reconstruir resumidamente o que é a teoria atomística, segundo Demócrito e segundo Epicuro, de acordo com o que Marx nos apresenta, para que as diferenças sejam ressaltadas.

Entre as diferenças mais importantes, a principal delas, que dá sustentação a todo o sistema epicurista, é o movimento de declinação da linha reta atribuído aos átomos por Epicuro.

De acordo com Demócrito, os átomos apresentariam apenas dois tipos de movimentos, a queda em linha reta e a repulsão entre os átomos, que levaria à formação dos compostos. Esses dois movimentos seriam determinados pela mecânica natural. Marx enfatiza que toda a física de Demócrito é pautada pela categoria da necessidade. Em suas palavras: “Podemos, pois, afirmar como algo historicamente certo que Demócrito emprega a *necessidade* e Epicuro o *acaso* e que cada um deles rechaça com aspereza polêmica o parecer oposto”. (TD, 28)

Epicuro acrescenta o movimento de declinação, que significa a possibilidade do desvio da linha reta, e portanto do determinismo natural.

De acordo com Marx, “Epicuro admite um triplo movimento dos átomos no vazio. O primeiro movimento é o da *queda em linha reta*; o segundo se produz ao *desviar-se o átomo da linha reta*; o terceiro se deve à *repulsão dos muitos átomos*. Demócrito compartilha com Epicuro a hipótese do primeiro e terceiro movimentos; difere dele, no entanto, quanto à *declinação do átomo* em relação à linha reta.” (TD, 30)

A queda em linha reta, segundo Epicuro, faz equivaler todas as coisas, na medida em que as torna simples pontos de uma linha reta, retirando assim a sua individualidade. Nesse caso, estaríamos no terreno do total determinismo natural. É contra isso que Epicuro introduz a idéia do movimento de declinação.

Segundo Marx, Epicuro atribui ao conceito de átomo dois momentos contraditórios, porém inter-relacionados: “temos que o átomo, enquanto seu movimento é a linha reta, se acha determinado puramente pelo espaço, tem prescrito um modo de ser relativo e sua existência é puramente material. Mas, como temos visto, um dos momentos do conceito de átomo consiste em ser forma pura, negação de toda relatividade, de toda relação com outra existência. E temos visto também como Epicuro objetiva estes dois momentos, contraditórios entre si, mas que se acham implícitos no conceito de átomo.” (TD, 32)

Portanto, temos, de acordo com Epicuro, que o conceito de átomo contém dois momentos: a determinação material, expressa na queda em linha reta, que corresponde à forma da existência material dos átomos, e a determinação formal, que enquanto autodeterminação

se expressa num movimento incausado e livre que é a declinação. Esta determinação formal significa a “negação de toda relatividade” ou seja, a afirmação da “singularidade pura”.

Com esse procedimento, Epicuro nega o determinismo total que Demócrito admite no mundo natural. Em uma passagem citada por Marx, ele afirma: “A *necessidade*, que alguns apresentam como senhora absoluta, *não* existe, mas sim algumas coisas são *fortuitas* e outras dependem da nossa *vontade*.” (EPICURO apud MARX, TD, 27)

Ao admitir esses dois momentos no conceito de átomo, Epicuro introduz, no domínio da natureza física, a possibilidade do acaso e da liberdade. A auto-determinação é apresentada no átomo como a capacidade deste de se recusar ao determinismo representado pela linha reta.

Desta forma, “a *existência relativa* com a qual o átomo se enfrenta, o *modo de existência que este tem que negar*, é a *linha reta*. A negação imediata deste movimento é *outro movimento* que, representado por si mesmo no espaço, constitui a *declinação em relação à linha reta*.” (TD, 32)

A declinação é afirmada por Epicuro, segundo o entendimento de Marx, apoiado em parte na análise de Lucrécio, a quem considera o melhor intérprete de Epicuro entre os antigos, como o movimento da singularidade pura em sua afirmação contra o determinismo mecanicista da natureza. Usando os termos de Lucrécio, pode-se dizer que a declinação rompe com os “laços da fatalidade”.

A hipótese do movimento de declinação foi objeto de críticas por parte de vários estudiosos da filosofia de Epicuro. Marx observa que Cícero, entre outros, critica o fato de que a declinação possa ocorrer sem causa, e acrescenta que “para um físico, não pode ocorrer nada mais denegridor que isto” (TD, 39). No entanto, essa crítica não observa que o objetivo de Epicuro era justamente o de negar a necessidade natural, uma vez que ela poderia se tornar um jugo ainda maior sobre a liberdade dos indivíduos do que os temores de fundo religioso. A sua superioridade reside justamente no fato de ser incausada, aspecto apenas reconhecido por Lucrécio.

Há declaradamente em Epicuro a resistência a toda “fatalidade”, seja ela de fundo religioso ou mesmo científico, uma vez que o conhecimento da natureza deve servir à libertação dos temores. Nesse sentido a declinação surge como a possibilidade de resguardar o espaço da liberdade e da autodeterminação na esfera da própria natureza. A aparente gratuidade do movimento de declinação é explicada por Marx: “Inquirir a causa desta determinação equivale a inquirir a causa que erige o átomo em princípio, indagação que,

evidentemente, carece de todo sentido para quem considera o átomo como a causa de tudo e, por conseguinte, como algo carente por si mesmo de causa.” (TD, 35)

Ao atribuir ao átomo o movimento de declinação, Epicuro reconhece no conceito de átomo dois momentos contraditórios entre si, como já vimos. A declinação é o movimento de autodeterminação oriunda da forma pura. No entanto, essa autodeterminação se concretiza numa existência material. É nessa natureza exteriorizada que se verifica a contradição com a forma pura. O que Demócrito cindia, o fenômeno como aparência subjetiva e a essência como a forma pura inatingível pelos sentidos, Epicuro concilia ao reconhecer essa antinomia presente no próprio conceito de átomo. Dessa forma pode-se compreender as diferenças entre os dois filósofos no tocante à possibilidade do conhecimento.

Marx observa que, além da introdução da autodeterminação no campo da natureza, o movimento de declinação era tido por Epicuro como necessário para que se desse o encontro entre os átomos e, conseqüentemente, a formação de todas as coisas. De acordo com Marx: “Epicuro supunha que inclusive no vazio os átomos declinavam um pouco da linha reta, e daí provinha, segundo ele, a liberdade... Observemos de passagem que não foi esse o único motivo que o levou a inventar o movimento da declinação; se valeu deste também para explicar o encontro dos átomos, pois se deu conta de que, supondo que se movessem a igual velocidade em linhas retas projetadas de cima para baixo, jamais poderia se compreender que chegassem a se encontrar, e deste modo o mundo não chegaria a se produzir. Era, pois, necessário que se desviassem da linha reta.” (TD, 31-2)

O que se depreende a partir desta citação é que a constituição de todas as coisas surge como consequência da declinação dos muitos átomos, portanto como consequência dos movimentos singulares, frutos da autodeterminação.

Marx chama atenção para o fato de que a declinação não é um aspecto isolado da física de Epicuro, mas, ao contrário, é o centro de sua filosofia, é o princípio de afirmação da consciência de si singular abstrata, que vai dar corpo a todo o pensamento epicurista. Se no entendimento materialista o homem nada mais é do que um composto de átomos, é fácil compreender a importância que a hipótese da declinação assume na afirmação da liberdade humana.

Com efeito, o conceito de declinação na física se estende ao campo da moral e ao ideal de vida perseguido pela filosofia epicurista. Marx observa que “do mesmo modo que o átomo se libera de sua existência relativa, da linha reta, abstraindo-se dela, desviando-se dela,

toda a filosofia epicurista se desvia do ser-aí restritivo onde quer que sejam representados em sua existência o conceito da singularidade abstrata, a independência e a negação de toda relação com outra coisa. Assim, a finalidade do fazer é a abstração, a repulsa da dor e de tudo que possa nos extraviar, a ataraxia.” (TD, 34)

Portanto a declinação vai ganhando novos sentidos dentro da filosofia epicurista. Ela indica um momento no conceito de átomo que corresponde ao movimento da forma pura, da pura autodeterminação; ela é apresentada como a responsável pelo encontro entre os átomos e conseqüente formação do mundo e, mais que isso, ela não se limita ao domínio da natureza, mas pode ser relacionada ao ideal de ataraxia, conceito central da filosofia epicurista. Continuando a tecer essa relação entre a declinação no plano natural e o movimento de encontro entre os homens, o Marx da *Tese Doutoral* acrescenta que “o homem só deixa de ser produto da natureza quando o outro com quem se relaciona não tem uma existência distinta, mas sim é também um homem singular, ainda que não seja todavia o espírito. Mas para que o homem como homem se converta em seu objeto real e singular, tem que haver superado em si sua existência relativa, a força dos apetites e da mera natureza” (TD, 35).

Portanto, se no plano da física, a declinação permite o encontro entre os átomos e a conseqüente formação de todas as coisas, no plano da sociabilidade, esse desviar-se refere-se à superação dos aspectos próprios à naturalidade imediata do homem, pelo domínio dos apetites e das paixões. Marx ainda dirá que “a repulsão é a primeira forma da auto-consciência; corresponde, portanto, à consciência de si, que se concebe como o ser imediato, como o singular abstrato” (TD, 35).

A consciência de si começa a emergir da filosofia de Epicuro como o elemento central, através do qual se faz possível a liberdade dos determinismos, seja no campo da pura natureza, seja no campo da sociabilidade. Essa relação fica mais evidenciada se atentarmos à afirmação de Marx de que “em Epicuro encontramos formas mais concretas da repulsão; no político é o *contrato* e no social a *amizade*” (TD, 36). O que haveria de comum a essas duas relações é que elas são instauradas pelo movimento de autodeterminação dos homens singulares, são portanto relações constituídas pela vontade livre no seu movimento de abandono do elemento natural.

Torna-se compreensível, a partir dessa primeira abordagem dos aspectos envolvidos na hipótese da declinação, o entusiasmo com que o Marx da época se dedica ao estudo de Epicuro. De fato, ele se refere a Epicuro como o grande iluminista da antiguidade, na medida

em que procurou libertar os homens dos temores da superstição religiosa e do determinismo, através da introdução da liberdade no próprio domínio da natureza. A análise que Marx realiza no texto de Epicuro vai, pouco a pouco, revelando a autoconsciência como o núcleo de sua filosofia e, através de uma interpretação bastante original, consegue sustentar, mesmo no que pareceria contraditório no interior dessa filosofia, essa autoconsciência como “suprema divindade” (TD, 18), diante da qual nenhum determinismo é tolerado.

No entanto, a autodeterminação, a autoconsciência, não é a única determinação presente no átomo. Epicuro admite uma contraditoriedade entre a forma pura e a expressão material dos átomos, que ele procura explicar a partir da consideração sobre as qualidades dos átomos. Segundo Marx, “mediante as qualidades, o átomo adquire uma existência que contradiz o seu conceito, concebe-se como existência alienada, diferente de sua essência. Esta contradição é a que interessa fundamentalmente a Epicuro” (TD, 37).

Diferentemente de Demócrito, que atribui as qualidades apenas aos compostos de átomos, entendendo-as como arranjos exteriores que se diferenciariam entre si pela forma, situação e ordem dos átomos, Epicuro vai reconhecê-las nos próprios átomos, como magnitude, forma e gravidade. Mas vai fazê-lo de tal modo que atribui qualidades aos átomos para negá-las em seguida, recuperando o átomo em seu conceito, uma vez que as qualidades, por serem mutáveis, contradizem o conceito de átomo em sua imutabilidade. Não detalharemos o procedimento de Epicuro a respeito das qualidades dos átomos, restringindo-nos apenas ao fundamental, que é a consideração por parte deste da existência material (através das qualidades) na sua relação contraditória com a forma pura do átomo. A este respeito, Marx observa que “Epicuro objetiva a contradição entre essência e existência inerente ao conceito de átomo” (TD, 40).

De acordo com Marx, essa é a grande diferença de Epicuro em relação a Demócrito, já que para este o empírico não passa de uma combinação de átomos com os quais não mantém nenhuma relação essencial, enquanto para Epicuro, trata-se de uma única coisa, o fenômeno que revela a essência, o que vale dizer que os sentidos estão autorizados ao conhecimento. Trata-se em Epicuro de uma duplicidade presente no átomo, o que o leva a considerar o átomo enquanto princípio e o átomo enquanto matéria. Esta questão é abordada por Marx, para quem esta diferenciação se coloca em Epicuro no próprio interior do conceito de átomo, e não pelo estabelecimento de duas coisas distintas.

A contradição entre existência e essência transparece através das qualidades, na forma como o átomo se manifesta no mundo sensível. Embora o átomo com qualidades seja uma alienação da essência, é aí que o átomo se realiza no mundo: “Com essa passagem do mundo da essência ao mundo do fenômeno, manifesta-se a contradição contida no conceito de átomo, na sua mais diáfana realização. Pois o átomo é, enquanto seu conceito, a forma absoluta e essencial da natureza. *Esta forma absoluta se degrada agora ao plano da matéria absoluta, do substrato carente de forma do mundo fenomênico.*” (TD, 43).

Até aqui temos a caracterização do pensamento de Epicuro, ao feitiço de Marx da época, como aquele que enuncia a contraditoriedade entre essência e existência enquanto princípio do ser, uma vez que a localiza no interior do princípio de todas as coisas - o átomo.

O que segundo a análise de Marx remete o fenômeno à essência na filosofia de Epicuro é o tempo. Tanto Epicuro quanto Demócrito consideram que o tempo não pode fazer parte do mundo da essência, já que este se caracteriza, por princípio, por sua completude e sua conseqüente imutabilidade. Mas para Demócrito, de acordo com Marx, “o tempo, excluído do mundo da essência, é relegado à autoconsciência do sujeito filosófico, e nada tem a ver com o mundo mesmo” (TD, 45). O tempo não faz parte do mundo da essência, nem sequer do mundo do fenômeno, mas se encontra na autoconsciência, como algo semelhante a uma condição da percepção. Para Epicuro, diferentemente “o tempo se converte *na forma absoluta do fenômeno*” (TD, 45), pois considera que a composição espacial dos átomos é a forma passiva enquanto o tempo é a forma ativa do fenômeno. O tempo é determinado como “acidente do acidente”, na medida em que é “a transformação refletida em si, a mudança enquanto mudança. Esta forma pura do mundo fenomênico é precisamente o tempo”(TD, 45). O tempo é, na filosofia de Epicuro, de acordo com a dissertação de Marx, o elemento de desvelamento da essência. Uma vez que Epicuro considera a contradição entre essência e fenômeno como constituinte do ser, o fenômeno se apresenta no tempo como uma alienação da essência. Mas “o tempo é a chama da essência que devora eternamente o fenômeno e lhe imprime o selo da dependência e da não-essencialidade” (TD, 45-6). É o tempo a marca do fenômeno que ao transformar-se, rumo a auto-aniquilação, retorna ao seu ser para si.

Marx conclui que, com a análise do tempo na filosofia epicurista, aliada a todos os elementos já expostos que diferenciam este pensamento do de Demócrito, pode-se tirar as seguintes conclusões: “Em primeiro lugar, Epicuro faz da contradição entre matéria e forma o caráter da natureza fenomênica... Em segundo lugar, Epicuro é o primeiro que concebe o

fenômeno como fenômeno, quer dizer, como uma alienação da essência, que por sua vez se reafirma em sua realidade como tal alienação” (TD, 45).

A diferença que é enfatizada por Marx entre Epicuro e Demócrito é a de que no segundo estão separados o fenômeno e a essência : o fenômeno é tido como uma ilusão construída pelos sentidos, que não tem uma relação necessária com a essência. Assim, o átomo é pensado apenas como um substrato material, e o fenômeno se dá como percepção derivada dos compostos de átomos, compostos fortuitos, arranjos exteriores aos próprios átomos. Se o fenômeno se distingue radicalmente da essência, Demócrito estabelece então dois mundos, um perceptível pelos sentidos, o da ciência positiva, que, segundo Marx, “lhe fornece os conteúdos mas carece de verdade”, e outro somente penetrável pela razão, que “lhe fornece a verdade mas carece de conteúdos” (TD, 25).

Já Epicuro pensa o átomo em seus dois atributos: como princípio essencial de todas as coisas (determinação formal) e como elemento formador de todas as coisas (determinação material). Sendo assim, é possível estabelecer uma relação de cognoscibilidade entre fenômeno e essência, vale dizer, conceber o “fenômeno como fenômeno”, ou seja, como manifestação sensível e contraditória da essência. Dessa forma Epicuro pode afirmar os sentidos como critérios válidos para o mundo sensível que, através de conteúdos mutáveis, percebem o fenômeno enquanto tal.

Expostas aqui as características básicas do atomismo epicurista, salientam-se dois aspectos enfatizados pelo estudo de Marx: a apreensão da “alma contraditória” do mundo, e a emergência da autoconsciência como princípio de todas as coisas.

O segundo aspecto é melhor determinado por Marx no capítulo sobre os meteoros. Até então, a autoconsciência já surgia como princípio formal do átomo, através do movimento de declinação, que significa, como vimos, a possibilidade de recusar a necessidade natural, expressa no princípio material. Epicuro introduz a declinação como um movimento incausado, fruto da autodeterminação dos átomos singulares. A tensão entre esses dois princípios, também referidos pelos termos átomo-princípio e átomo-elemento, perpassa o movimento de todas as coisas na sua realização no mundo sensível.

É, no entanto, na teoria dos meteoros de Epicuro que Marx encontrará desnudado o princípio da autoconsciência como o fundamento central da filosofia epicurista.

De acordo com sua análise, a teoria dos meteoros é um capítulo essencial da física de Epicuro no sentido de revelar a determinação da autoconsciência como “suprema divindade”.

Isso porque é ali que Epicuro, ao contrariar toda a tradição grega no que se refere aos corpos celestes, o faz no propósito de afirmar a supremacia da autoconsciência. Vejamos: segundo a tradição grega, os corpos celestes seriam corpos perfeitos e incorruptíveis, trazendo em si a completude própria dos seres divinos. Epicuro vai se colocar energeticamente contra essa idéia, o que, a princípio, parece ser uma contradição, uma vez que o sistema dos corpos celestes poderia ser entendido como a “cúspide do sistema”, na medida em que aí estaria resolvida a tensão entre essência e existência. Os corpos celestes seriam, então, seres nos quais a essência se materializaria sem contradições.

No entanto, Epicuro não aceita essa idéia, e dessa negação emerge com maior clareza o papel que reserva à autoconsciência na sua filosofia. Marx observa que, nos corpos celestes, “os momentos contraditórios se conciliam entre si. No sistema celeste, a matéria recebe em si a forma, assimila a singularidade e cobra assim sua independência. Ao chegar a esse ponto, deixa de ser uma afirmação da autoconsciência abstrata.” (TD, 52)

Uma vez que nos corpos celestes se desse a reconciliação entre forma e matéria, teríamos no dizer de Marx, não mais a matéria como singularidade abstrata, mas sim como singularidade concreta, como universal. No entanto, Epicuro recusa esse “coroamento” de seu sistema. Segundo Marx, o que faz com que Epicuro rejeite esta condição de perfeição aos corpos celestes é que a aceitação dessa teoria levaria a uma refutação da autoconsciência enquanto princípio supremo. A realização sensível de uma singularidade concreta significa para Epicuro, consoante a análise de Marx, um perigo para a autoconsciência, na medida em que esta se manifesta justamente na contradição entre matéria e forma. Escreve Marx: “No sistema celeste, a matéria recebe em si a forma, assimila a singularidade e cobra assim sua independência. *Ao chegar a este ponto, deixa de ser uma afirmação da autoconsciência abstrata.* No mundo do átomo, como no mundo do fenômeno, a forma lutava contra a matéria, uma das determinações cancelava a outra e era precisamente *nesta contradição que a consciência singular-abstrata objetivava sua natureza*” (TD, 52).

Enquanto no mundo terrenal, a autoconsciência se objetiva e se mantém na contradição entre a forma e a matéria, e o movimento de declinação é exatamente a ação desta autoconsciência; no mundo celeste, a conciliação que torna completamente efetiva a forma na matéria faz com que a autoconsciência singular não tenha mais espaço de manifestação, e isso equivale para Epicuro a se perder na universalidade, a reconhecer um domínio no qual a

autoconsciência singular não se diferencia da autoconsciência universal, fazendo com que a autonomia individual ceda ao jugo da superstição.

É desse jugo que Epicuro quer libertar o homem. Por isso ele recusa a tradição grega, que afirma a eternidade e incorruptibilidade dos corpos celestes.

Marx nos lembra que da mesma forma como Epicuro trata os demais objetos de estudo, considerando todas as hipóteses como razoáveis desde que não firam a observação dos sentidos, também o estudo dos meteoros deve ser considerado como um objeto comum, e não como algo superior e sagrado. Coloca-o, portanto, no mesmo nível de qualquer ciência, e com o mesmo objetivo: proporcionar a ataraxia. Nesse sentido qualquer explicação serve para explicar os corpos celestes, sendo que pode ser válida mais do que uma única explicação, desde que ao final se alcance o apaziguamento dos temores humanos. Para Epicuro, como “a eternidade dos corpos celestes perturbaria a ataraxia da autoconsciência, é uma consequência necessária e imperiosa que eles não sejam eternos” (TD, 50).

Portanto, por estranha que pareça a princípio a posição de Epicuro a respeito dos corpos celestes, Marx a entende como uma proclamação consciente do princípio de sua filosofia, que é a autoconsciência singular abstrata. É como se neste momento este princípio se mostrasse plenamente na teoria de Epicuro.

Há problemas nessa teoria, que Marx se apressa em demonstrar: a própria possibilidade da ciência se vê comprometida, o que aliás para Epicuro não era propriamente um problema, já que isso é coerente com a sua idéia de que a ciência serve fundamentalmente para tranquilizar o espírito, para promover a ataraxia, e não para o conhecimento efetivo da natureza.

Se há, no entanto, dificuldades no que se refere à possibilidade objetiva da ciência, derivadas dessa concepção de Epicuro, o mérito que Marx reconhece ao filósofo é que ele fecha as portas para o misticismo e a superstição, colocando a autoconsciência como elemento libertário. A esse respeito, Marx conclui: “Se a autoconsciência singular abstrata se postula como princípio absoluto, toda ciência verdadeira e real estará cancelada, certamente, já que a singularidade não impera na natureza mesma das coisas. Mas com isso se derruba também tudo o que se comporta de modo transcendente à autoconsciência humana e pertence portanto ao intelecto imaginativo.” (TD, 53)

Ou seja, por um lado, a possibilidade de se fazer ciência está comprometida quando Epicuro coloca a autoconsciência singular como princípio, uma vez que a ciência busca uma

explicação universal para os fenômenos. Lembremos que para Epicuro não interessa a correção de uma teoria científica, mas ao contrário, todas as teorias se equivalem desde que não colidam com os dados sensíveis e que se dirijam ao apaziguamento do espírito, livrando-o dos temores. Mas por outro lado, ao negar a existência de um singular concreto, como seriam os corpos celestes, de algo que realize a sua essência sem contradições, Epicuro nega a existência de qualquer coisa superior, transcendente à autoconsciência humana, e dessa forma, fecha as portas ao misticismo e à superstição.

Quando Marx afirma que se os corpos celestes, de acordo com a tradição grega, realizassem em si a forma, ou seja, se neles coincidissem existência e essência, eles deixariam de ser uma afirmação da autoconsciência abstrata, significa dizer que os corpos celestes seriam transcendentos à autoconsciência humana, seriam objetos de superstição na medida em que não poderiam ser compreendidos pela autoconsciência singular. Ora, isso é o que Epicuro quer evitar. Ele pretende livrar os homens da fatalidade, seja ela física, natural, ou sobrenatural. Portanto, a filosofia epicurista se caracteriza pela afirmação da autoconsciência singular abstrata, em contraposição a qualquer determinismo de ordem natural ou sobrenatural. O entusiasmo de Marx pelo autor é evidente, na medida em que participa de um movimento de crítica aos fundamentos heterônomos, sobretudo oriundos da religião, que tem como fundamento justamente a autoconsciência.

Em função do reconhecimento desse elemento libertário na filosofia epicurista é que Marx se referirá a Epicuro como o “maior pensador do iluminismo grego” e à sua atomística como “a ciência da natureza da autoconsciência.” (TD, 53)

O centramento da filosofia epicurista na “autoconsciência singular” é feito no interesse de preservar a autonomia individual. De fato, a posição de Epicuro, ressaltada por Marx, é de contraposição à idéia de uma universalidade, representada pelos corpos celestes como singularidades concretas, o que era compreendido como a base de toda superstição e de todo temor. Isto fica claro na análise de Marx do significado da recusa epicurista em reconhecer os corpos celestes como incorruptíveis e eternos. O que é rejeitado é a religiosidade presente na consideração tradicional sobre o mundo celestial, na medida em que esta perturbaria o ideal perseguido: a ataraxia.

Os limites, no entanto, dessa concepção de Epicuro são indicados por Marx em algumas passagens nas quais ele reiteradamente coloca que o princípio de que nos fala Epicuro é a autoconsciência “sob a forma da singularidade abstrata” (TD, 53), ou seja, a

autoconsciência humana é concebida por Epicuro de forma análoga à sua concepção dos átomos, como um atributo acabado, isolado, de cada indivíduo.

Esta caracterização feita por Marx nos remete à sua intenção inicial que era fazer um estudo da filosofia helenística, no sentido de apresentar os seus momentos mais significativos, o epicurismo, o estoicismo e o ceticismo como momentos que integrariam a “estrutura completa da autoconsciência”. Como tal projeto foi abandonado, não há elementos que possam indicar, com certeza, o rumo pelo qual Marx encaminharia a questão da autoconsciência a partir do epicurismo. No entanto, a indicação, por diversas vezes repetida, do caráter da autoconsciência em Epicuro traz em si, a despeito do tratamento elogioso que ele dispensa ao filósofo, o reconhecimento da limitação de tal conceito. Ele dirá, por exemplo, numa passagem a respeito da distinção que Epicuro faz entre o átomo-princípio e o átomo-matéria, que “enquanto o átomo se concebe conforme seu puro conceito, sua existência é o espaço vazio, a natureza aniquilada: quando ingressa na realidade, descende à base material, que, portadora de um mundo de múltiplas relações, não existe nunca além de suas formas indiferentes e externas. E esta é uma consequência necessária toda vez que o átomo se pressupõe como o abstratamente individual e acabado, e não pode afirmar-se como o poder idealizante e transcendente daquela diversidade. A singularidade abstrata é a liberdade da existência, não a liberdade na existência.” (TD, 43-4)

Se atentarmos a este trecho, temos que o entendimento do átomo enquanto singularidade abstrata só pode desembocar numa atitude de negação do existente, de um reconhecimento absoluto de sua alienação no existente, diante do qual só resta o desvio, a ataraxia. É a isto que ele se refere ao dizer que a “singularidade abstrata é a liberdade da existência, não a liberdade na existência”, ou seja, é a liberdade de se abstrair da existência, mas não de se reconhecer como liberdade realizada na existência.

Nesta citação temos então que, enquanto singularidade abstrata, a autoconsciência só pode desviar-se do ser-aí que a limita, só lhe resta abstrair-se, o que corresponde à declinação na física epicurista.

Lembrando que para Marx, nesse momento, sob a influência de Bauer, a autoconsciência era tida como o elemento necessário e suficiente para a crítica e a superação dos elementos considerados não-rationais da realidade social, temos que o texto da tese doutoral é insuficiente no sentido de indicar como exatamente Marx se situa em relação à essa relevância atribuída à autoconsciência.

De fato, a escavação original que ele realiza no texto de Epicuro coloca à luz a autoconsciência como suprema divindade. Nesse sentido poderíamos concluir que Marx se coloca inequivocamente no quadro teórico que afirma a autoconsciência como princípio absoluto da liberdade, princípio que possibilitará então a autonomia humana, garantida por Epicuro a partir mesmo da base material da natureza. Dessa forma, os valores sociais e, dentre eles, os valores morais teriam sua origem na autonomia dos sujeitos individuais que, a partir de sua auto-determinação, criariam as relações sociais e pessoais, (o contrato e a amizade, no dizer de Epicuro), a partir da recusa consciente das determinações naturais, tais como as inclinações, os apetites, etc.

Assim sendo, o Marx desse primeiro momento se alinharia perfeitamente à idéia iluminista da autonomia do agir moral, como exigência da própria moralidade. Os valores morais seriam dessa forma não oriundos dos temores ou das superstições de origem heterônoma, mas se justificariam a partir da autonomia da autoconsciência.

No entanto, observam-se no texto de Marx, várias referências ao caráter individual e abstrato da autoconsciência epicurista. A despeito do fato de Marx indicar, na análise dos meteoros, a justificativa para tal consideração na filosofia epicurista, qual seja, a necessidade da afirmação da autoconsciência singular e abstrata como forma de garantir a libertação dos temores e mistificações religiosos, é o próprio Marx que nos indica também a limitação reservada à autoconsciência de Epicuro, que apresenta como única forma de ser o recurso do desvio e da abstração da realidade dada.

Pessanha observa a este respeito que “ao escrever a tese sobre os materialistas antigos Marx reconhece que a liberdade alcançada no epicurismo é aquela possível numa filosofia da autoconsciência: uma liberdade somente interior. É a liberdade compatível com uma filosofia do indivíduo isolado, da declinação do átomo - e que se amplia apenas até às dimensões da solidariedade dos pequenos grupos privilegiados pela sabedoria, às dimensões da serena e prazerosa amizade, como na confraria do Jardim de Epicuro ou do *Doktorklub*” (PESSANHA, s/d: 13). Embora nos pareça apressada a sua conclusão a respeito dessa questão, no sentido de que a posição crítica de Marx em relação à relevância dada pelo idealismo ativo à autoconsciência, ainda não se verifica concretamente nesse momento, parece-nos correta, no entanto, a observação de que já há alguma restrição ao conceito epicurista, ainda mais se atentarmos ao fato de que esse era um passo inicial de Marx com

vistas à uma análise mais completa do “ciclo completo da autoconsciência” representado nas escolas helenísticas.

Rossi afirma a fidelidade de Marx ao método hegeliano presente em sua tese doutoral, o mais hegeliano dos escritos de Marx, bem como destaca o grande conhecimento que Marx tinha da *Fenomenologia do Espírito*, obra na qual Hegel se refere às escolas helenísticas como momentos da autoconsciência. A respeito do que seria a posição de Marx em relação à autoconsciência singular e abstrata de Epicuro, Rossi reposiciona a questão da seguinte maneira: “Não conhecemos - como em geral é indispensável no que se refere a uma construção hegeliana - a continuação desta dialética, e se Marx teria ou não intenções de apresentar, nas partes projetadas sobre a filosofia grega, o ceticismo como síntese do epicurismo e do estoicismo, de acordo com a letra hegeliana; ou se, pelo contrário, o tom esquerdista inicial de seu hegelianismo, reconhecível por enquanto na seleção do tema e na apreciação do iluminismo de Epicuro, o destinava a colocar diferentes soluções.” (ROSSI, 1971: 39)

Portanto, não há mais que indicações a respeito da limitação que Marx já encontraria no conceito epicurista de autoconsciência, de tal forma que seria prematuro afirmar, a partir da tese doutoral, se Marx se colocaria de acordo com a análise hegeliana que considera a autoconsciência singular como um momento inicial a ser superado por uma compreensão mais abrangente da relação da singularidade com a universalidade, ou se Marx, enfatizando a centralidade da autoconsciência singular, alinha-se ao neo-hegelianismo de esquerda no sentido de cobrar a racionalidade que deveria estar presente na realidade, entendida como realização da universalidade, ou se, mais que isso, pode-se antever aqui um prenúncio de sua crítica à relevância atribuída pelo idealismo ativo à autoconsciência como elemento libertário, como pretende Pessanha.

O que se pode seguramente extrair da análise realizada por Marx no texto de Epicuro é o desvelamento do elemento central dessa filosofia, a autoconsciência, que garante ao filósofo grego a apreciação positiva de Marx, na medida em que Epicuro colocou a base para a liberdade tanto no mundo natural quanto no mundo humano. Dessa forma, no que se refere à questão que ora nos ocupa, temos em Epicuro a possibilidade de um trânsito da física à ética, através da emergência da autoconsciência, trânsito que não era permitido pela filosofia mecanicista de Demócrito. Com a filosofia epicurista, estão dadas as condições da liberdade e da autodeterminação no mundo humano, garantidas a partir de sua base material. O que fica,

no entanto, em aberto, é a consideração de Marx a respeito desse conceito de autoconsciência e do movimento de declinação.

Se como diz Marx, a autoconsciência de que fala Epicuro é a autoconsciência singular e abstrata, e se o conceito de declinação tem seu correspondente no conceito de ataraxia, teríamos em Epicuro que a concepção do átomo singular abstrato, quando transportado para o mundo humano, carrega consigo também a consideração do homem como um ser abstrato, cuja autoconsciência apreende o mundo social como uma exterioridade diante da qual só se afirma ao negá-lo, através da abstração que leva à ataraxia.

Tal inferência nos parece pertinente a partir da qualificação da ação da singularidade abstrata como uma “liberdade da existência” e não uma “liberdade na existência”, feita por Marx, o que caracteriza perfeitamente o ideal da ataraxia epicurista. Mas, como nos adverte Rossi, seria prematuro afirmar tal conclusão somente a partir do texto da tese doutoral, uma vez que nos falta a continuidade que Marx teria pretendido em relação à essa questão.

A esse propósito encontramos alguns elementos nos estudos preparatórios que acompanham a dissertação de Marx. Ali o autor desenvolve o que já havia anunciado na introdução à dissertação a respeito do caráter subjetivo das filosofias helenísticas. Marx dirá que “as filosofias epicurista e estoica foram a ventura de seu tempo; assim como a mariposa noturna, que busca a luz da lâmpada particular quando já se pôs o sol universal” (TD, 132). O caráter das filosofias helenísticas é, portanto, de acordo com Marx, a forma subjetiva com que exprime a sua oposição ao mundo. A autoconsciência, tal como determinada por Epicuro, carrega em si essa característica de ser ao mesmo tempo, constituinte e negadora da realidade. Marx observa em uma passagem de seus estudos que “na consciência de Epicuro está presente do modo mais claro possível que a repulsão vem dada com a lei do átomo segundo a qual este se desvia da linha reta. E que isto não deve ser interpretado no sentido superficial de que somente assim possam os átomos se encontrar em seu movimento” (TD, 77). Apoiando-se na interpretação que Lucrécio faz de Epicuro, Marx ressalta que a autoconsciência que se expressa no movimento da declinação, mais do que ser responsável pelo encontro dos átomos e consequente constituição do mundo, resguarda o livre-arbítrio. Na filosofia epicurista, o Marx pré-marxiano encontra dessa forma o elemento subjetivo que se opõe de forma dialética à realidade, na medida em que esse elemento existe como constituinte e como negador da realidade. A questão que ora permanece é como Marx determina nesse momento a relação entre a subjetividade, entendida como livre-arbítrio, e a objetividade ao mesmo tempo posta e

questionada pela autoconsciência. É a partir desse entendimento que nos será possível compreender a determinação dos valores morais tal como colocada por ele nesse período. Ou seja, como Marx entende nesse momento a presença dos valores em geral, e dos valores e costumes morais em particular, em vista da relação, apontada a partir do estudo de Epicuro, entre a subjetividade e a objetividade, ou em outros termos, como o autor determina nesse momento a gênese e a legitimação dos valores morais.

Será através dos artigos escritos no período de 1842 a meados de 1843 que nos será possível avaliar a forma como Marx encaminhará essa questão.

CAPÍTULO 2

OS ARTIGOS DE 1842 A MEADOS DE 1843: A RELAÇÃO SINGULAR-UNIVERSAL

Após a tese doutoral, apresentada em abril de 41, Marx participou da fundação e da elaboração da *Gazeta Renana*, através de vários artigos, assumindo a sua direção de redação em outubro de 42. Além disso, Marx colaborou com o periódico de Arnold Ruge, a *Anekdotas*, com dois artigos publicados em fevereiro de 42. Os artigos que aqui serão tratados fazem parte da coletânea destas duas publicações. À *Anekdotas*, pertencem os artigos “Lutero, árbitro entre Strauss e Feuerbach” e “Observações sobre a recente instrução prussiana acerca da censura”. No primeiro, Marx tomava partido da concepção feuerbachiana acerca do milagre, segundo a qual este não é mais que a realização do desejo humano, sendo assim a expressão máxima da subjetividade humana. No entanto, há divergências quanto ao reconhecimento de que este seja realmente um artigo de Marx, por parte de intérpretes como H. M. Sass, I. Taubert e W. Schuffenhauer. Tais dúvidas se justificam pela extemporaneidade com que Feuerbach é enfatizado nesse artigo, uma vez que a influência do mesmo ainda não pode ser verificada nos artigos que a este se seguem. De fato, nesses escritos, não se verifica um desenvolvimento das teses feuerbachianas no sentido de aprofundar a contraposição ao modo idealista de reflexão. A reflexão de Marx permanece no interior do idealismo, e mais precisamente matizada pelo pensamento de Bauer, marcado pela ênfase à autoconsciência. Além de Bauer, será possível encontrar nos artigos a presença de referências diretas e indiretas a Kant e Fichte, no que diz respeito à origem racionalista da liberdade e de suas manifestações, derivando dessa forma os costumes, as tradições, as instituições, etc, do caráter legislador da razão humana. Na análise dos artigos, procuraremos ressaltar essa malha de referências que matizam o pensamento pré-marxiano, de forma a tornar compreensível a fundamentação teórica do autor no que se refere à determinação da origem e do caráter da moralidade nesse momento de sua produção.

No segundo artigo, que aqui será analisado, Marx trabalha na crítica às instruções vindas de Frederico Guilherme IV aos censores, com relação à censura da imprensa, e traz

elementos muito importantes para o estudo a que nos propomos, no que diz respeito à liberdade. Trata-se de um artigo rico em argumentos a favor da liberdade de consciência e de expressão.

Os demais artigos foram publicados na Gazeta Renana. Nem sempre seguiremos aqui a ordem cronológica de publicação, nem nos será possível, em alguns casos, o aprofundamento na questão central da qual se ocupa determinado artigo, mas sim procuraremos articulá-los dentro da temática que nos interessa, qual seja, sistematizar o que Marx elabora a respeito de temas tratados e de algumas referências diretas à questão dos valores morais, para daí inferirmos o caráter e a função que ele atribui a estes nesse momento de sua produção teórica.

Se tomarmos o artigo da Anedokta, “Observações sobre a recente instrução prussiana acerca da censura”, temos ali uma série de argumentos que colocam em xeque a orientação dada aos censores por Frederico Guilherme IV, em relação aos procedimentos relativos à censura da imprensa. Primeiramente Marx parte do reconhecimento do espírito humano como “o mais alto dos interesses dos cidadãos” (OIC,150), que não pode se ver acuado dentro de parâmetros reguladores previstos por uma lei que em si mesma já seria uma contrafação, na medida em que seu objeto de regulamentação é a censura e não a liberdade de imprensa, e, portanto, não a liberdade do espírito.

O que Marx observa a respeito da instrução é a arbitrariedade com que define a forma como os escritores devem tratar os assuntos, estabelecendo critérios que ferem a liberdade subjetiva, e ferem o próprio objeto investigado, que em si mesmo possui uma característica própria que deve guiar a investigação. Nas palavras de Marx: “a verdade, em geral, não pertence a mim, mas sim pertence a todos; tem a mim e não eu tenho a ela. O que é meu é a *forma*, a qual imprimo minha individualidade espiritual”. Ou ainda: “Admirais a encantadora variedade e riqueza inesgotável da natureza. Não exigis que a rosa tenha o mesmo perfume que a violeta, mas quereis que o mais rico de tudo, que é o espírito, só exista de *um* modo.” (OIC, 152)

Marx não só enfatiza nessas passagens a necessidade da liberdade do espírito, o espírito humano como o valor mais elevado a ser resguardado, mas ainda indica o caráter objetivo da realidade tratada que, como tal, deve imprimir à investigação uma direção adequada ao objeto. Esses dois fatores estariam ameaçados por uma lei que regulamenta a censura.

É, no entanto, na passagem em que questiona a instrução no tocante à orientação que proíbe qualquer atentado à religião cristã, que Marx torna mais clara a sua postura em relação ao princípio da autonomia que deve prevalecer no mundo moral. Ele inicia sua argumentação reconhecendo que o edito anterior sobre a imprensa era superior ao que ele analisa, na medida em que ali “imperava todavia o racionalismo, que entendia por religião em geral, a chamada religião da razão” (OIC, 156), enquanto a nova instrução adota o cristianismo como religião oficial do Estado. Assim, enquanto no velho edito, se coibia o que era atentatório à moral e aos bons costumes, Marx observa que na nova instrução, “os ataques à *moral* e aos *bons costumes* se convertem em uma ofensa ‘ao recato, aos costumes e ao decoro exterior’” (OIC, 158). O que muda substancialmente nessa nova legislação, segundo Marx, é que a moral deixa de ser encarada como expressão da autonomia do espírito humano e passa a ser um apêndice dos princípios gerais da religião. Nesse trecho, ele se referirá então aos “heróis da moral”, àqueles intelectuais que sustentaram a autonomia como princípio da moralidade: “Como se vê, *desaparece a moral enquanto moral, enquanto princípio de um mundo* que obedece às suas próprias leis, e a essência é substituída por certas manifestações de ordem externa, tais como a honorabilidade polida e o decoro convencional. Honra a quem honra merece; estamos diante de um caso de verdadeira consequência. O legislador especificamente cristão *não pode reconhecer* a moral como esfera independente e sagrada por si mesma, porque reivindica para a religião sua essência interior geral. A moral independente vai contra os princípios gerais da religião, e os conceitos especiais da religião são contrários à moral. A moral só reconhece sua própria religião geral e racional, e a religião reconhece somente sua especial moral positiva. Portanto, à vista dessa instrução, a censura terá como rechaçar como irreligiosas, como atentatórias ao recato, à disciplina e ao decoro exterior as doutrinas dos heróis intelectuais da moral, tais como Kant, Fichte e Spinoza. Todos estes moralistas partem da existência de uma contradição de princípio entre a moral e a religião, posto que, segundo eles, a *moral* descansa sobre a *autonomia* e a *religião* sobre a *heteronomia* do espírito do homem.” (OIC, 158)

Desse trecho depreende-se a consideração que Marx faz nesse momento sobre a moral, alinhada ao idealismo kantiano, que reconhece a gênese do ato moral na autonomia do espírito. A heteronomia religiosa, ou de qualquer outro teor, é contrária, portanto, ao princípio intrínseco da moralidade. Dessa forma as normas e os valores morais têm origem, nesse momento, para Marx, na legislação livremente posta pelos sujeitos racionais. É apenas a

racionalidade que poderá conferir legitimidade aos costumes, e assim resguardá-los da arbitrariedade.

Numa série de artigos, publicados agora na *Gazeta Renana*, no período de 5 a 15 de maio de 42, Marx dá continuidade à questão da censura à imprensa, acompanhando os debates da VI Dieta Renana. Os artigos estão reunidos sob o título “Os debates sobre a liberdade de imprensa e a publicação dos debates da Dieta”.

Nesses artigos ele tratará da censura, não apenas como um dado limitador da liberdade, mas como um contra-senso no sentido de que a existência de qualquer censura é uma contrafação à universalidade de liberdade.

Para o Marx deste momento, leis de censura negam o próprio conceito de lei, já que a lei é sempre uma expressão da liberdade. Vejamos como ele desenvolve sua argumentação a respeito. Ele parte de uma lei específica de censura à imprensa, mas não se limita aos critérios específicos desta lei, antes desvela o caráter arbitrário de qualquer censura: “Uma lei sobre a censura é algo impossível, porque não pretende castigar delitos, mas opiniões, porque não pode ser outra coisa que o censor posto numa fórmula, porque nenhum Estado tem a coragem de proclamar em forma de leis gerais o que de fato pode proibir por meio do órgão de censura.” (SLI, 204-5)

Se os atos de censura não podem ser convertidos em leis, é devido ao necessário caráter de universalidade das próprias leis, que não se configura nos decretos que regulamentam a censura. A censura é sempre subreptícia, ela não se traduz em leis universais porque seu conteúdo é sempre contingente e faccional, movido por interesses outros que não o interesse geral. Nesse sentido qualquer censura é arbitrária. Se assim não fosse, não se daria sob a forma de atos de censura mas sob a forma de leis objetivas. Expressam assim os interesses de um determinado grupo que impõe aos outros uma normatização que visa somente a manutenção de seu próprio status e privilégios.

Quando o Estado, portanto, autoriza as leis de censura, ele incorre em uma contradição com seu próprio conceito, colocando-se como um segmento particular e não como a esfera do interesse geral.

Nesse momento Marx se refere naturalmente ao Estado prussiano, posicionando-se a partir da ótica idealista. Não se questiona a idéia de Estado, ao contrário, é a partir da idéia de Estado que se questiona a existência da monarquia prussiana. Mais adiante, veremos como Marx aborda essa questão em vários outros artigos sobre essa mesma temática.

Da mesma forma, ao mostrar a contradição nos termos que existe nas “leis de censura”, Marx não questiona a idéia do Direito, a universalidade que preside as leis, mas ao contrário, é a partir desta idéia que cobra a impropriedade da censura. Ele escreve: “As leis não são medidas repressivas contra a liberdade, da mesma forma que a lei da gravidade não é uma medida repressiva contra o movimento, já que, enquanto lei de gravitação, impulsiona precisamente os movimentos dos astros, ainda que, como lei que rege a queda dos corpos, se volte contra mim quando atento contra ela, tentando me manter suspenso no ar. As leis são antes as normas positivas, luminosas e gerais onde a liberdade tem uma existência impessoal, teórica e independente da vontade particular. Um código de leis é a bíblia da liberdade de um povo.” (SLI, 200-1)

É claro o legado iluminista presente nesta afirmação de Marx da *Gazeta Renana*, talvez a mais eloqüente no que se refere à origem racional da legalidade, ao caráter de necessidade da lei em virtude de uma exigência racional que, enquanto tal, pode ser compreendida e partilhada pelos seres racionais, guardando em si uma existência teórica e independente, que não se choca com a vontade particular a não ser quando esta se apresenta como um capricho, uma flagrante contraditoriedade com a razão, como por exemplo, querer se manter suspenso no ar.

Localizando essa determinação conceitual da lei como expressão positiva, objetiva da liberdade, no debate sobre a liberdade de imprensa ele desvela o falso caráter da lei de censura, pelo fato de que esta não se funda sobre a liberdade, mas antes a nega. Sendo assim, a forma de condução do debate já estaria, desde o seu princípio, equivocada. O que Marx denuncia é que nenhum dos participantes do debate, nem mesmo aqueles que pretendem defender a liberdade de imprensa, o fazem a partir da defesa da autonomia do espírito humano, mas sim por questões secundárias. No momento em que eles não partem em defesa da liberdade do espírito, o debate se esvazia nos critérios da censura. Eles debatem a respeito de leis de censura, o que é um ponto de partida falso, desumanizador na perspectiva do Marx da época, e não a respeito da lei de imprensa, que visaria garantir a liberdade da imprensa enquanto manifestação do espírito livre do homem.

De acordo com a argumentação de Marx, somente a partir do ponto de vista da liberdade como essência do espírito humano é que é possível distinguir o empírico, o positivo, do que é legal, do que tem direito universal à existência. A este respeito, segue-se o comentário do autor: “A lei de imprensa é, portanto, o reconhecimento legal da liberdade de

imprensa. É direito, porque é a existência positiva da liberdade. Tem, portanto, que existir necessariamente, ainda que nunca se aplique, como ocorre na América do Norte, enquanto que a censura, como a escravidão, não podem nunca ser legais ainda que sejam registradas mil e uma vezes na forma de lei.” (SLI, 201)

Nesta citação Marx, em suas convicções pré-marxianas, expõe a perversão efetuada pela compreensão positiva da realidade, na qual o existente vale por si mesmo, sem uma legitimidade advinda do fato de corresponder à sua determinação essencial. Dessa forma há leis existentes que não correspondem ao conceito de lei, enquanto que há, por outro lado, leis que ainda não revestem a forma de lei, mas que por direito, deveriam sê-lo. De acordo com Marx: “A lei de censura apenas tem a *forma* de uma lei. A lei de imprensa é uma lei *efetiva*. A lei de imprensa é uma lei efetiva porque é a existência positiva da liberdade.” (SLI, 200)

Observa-se na análise do autor sobre a legitimidade ou não de uma lei, o entendimento de que a lei efetiva é sempre a codificação realizada pelo Estado da liberdade de seus membros. A esta lei verdadeira ele contrapõe, portanto, as regulamentações que, embora existentes, se chocam com a natureza legítima da lei. No caso, a lei da censura é uma lei que tem um caráter preventivo em relação à liberdade de imprensa e mais que isso, ela atualiza essa prevenção antes mesmo que se dê o que seria o delito. Ela inibe e, como observa o autor, ela pune antes do crime: “Não *há leis preventivas atuais*. A lei só previne como *preceito*. E este só se converte em lei ativa quando é transgredido, pois só é lei *verdadeira* quando a lei natural, inconsciente da liberdade, passa a ser uma lei consciente do Estado. Ali onde a lei é uma lei real, quer dizer, uma existência da liberdade, é a existência real da liberdade do homem. Assim, pois, a lei retrocede ante a vida do homem como a vida da liberdade, e só quando seus atos reais demonstram que o homem deixa de obedecer à lei natural da liberdade é que lhe obriga como lei do Estado a ser livre, da mesma forma que as leis físicas só se enfrentam conosco como um poder estranho quando nossa vida deixa de ser a vida dessas leis, quando é uma vida *enferma*.” (SLI, 201)

Dos trechos aqui referidos, podemos extrair algumas posições de Marx em relação ao entendimento da lei, que podem ser estendidas à compreensão da moralidade, e também em relação ao entendimento do papel do Estado. Quanto às leis, o artigo é inequívoco ao considerá-las expressões legítimas da liberdade que, oriunda dos homens, é codificada e defendida pelo Estado que “o obriga a ser livre”, ou seja, que através da sanção imposta pela lei ao delito praticado, recupera o indivíduo novamente para a liberdade. Um aspecto que

acentua esse entendimento da liberdade como atributo natural do espírito humano, como Marx se refere em algumas passagens, é a referência que ele faz “à lei natural da liberdade”, ou seja, algo que preexiste no homem de forma natural, inconsciente, e que será traduzida num código consciente pelo Estado. Mas não cabe ao Estado criar uma legislação que contrarie a liberdade e que preventivamente puna de antemão um possível delito. Esse procedimento contraria a natureza da lei verdadeira, e a ele se acrescenta o que Marx também denuncia no artigo, que é a arbitrariedade na definição do que é ou não delito. No interior do pensamento iluminista, que tem como núcleo o reconhecimento da razão nas manifestações do direito e da moral, Marx argumenta em favor da possibilidade de que, enquanto ser racional, cada indivíduo possa se reconhecer como co-legislador de uma legislação universal. No caso da lei de censura, ela é uma contrafação ao conceito de lei, na medida em que “a lei preventiva não traz em si nenhuma *regra racional*, pois a regra racional só pode emanar da natureza mesma da coisa, que, nesse caso, é a liberdade.” (SLI, 201)

Ainda nesse artigo é interessante acompanhar as passagens nas quais ele se refere ao Estado. Nesse período, o Estado é tido por Marx como a expressão maior da universalidade do gênero humano. O Estado é a expressão consciente da liberdade que nos indivíduos existiria apenas inconscientemente, de maneira natural. Essa determinação do Estado por vezes se confronta com a manifestação positiva de um determinado governo. É dentro desse entendimento que Marx se encontra quando da elaboração desse artigo, de tal forma que identifica o descompasso entre essa determinação de Estado e a sua realização enquanto governo no corpo administrativo do Estado, que se comportaria de acordo com seus interesses particulares e não imbuído do espírito público requerido para tal função.

O termo que ele usa para designar a descontinuidade entre o interesse geral da sociedade civil e os interesses defendidos pelos representantes do governo é o “exotismo”, uma situação na qual o Estado não se reconhece como prolongamento do social. Isto fica bem caracterizado, segundo Marx, na atitude dos deputados renanos que, quando da discussão acerca da liberdade de imprensa, reclamam uma “liberdade parlamentar”, que significa ter a sua ação protegida da opinião pública, através da não publicação dos debates pelos jornais locais. A necessidade de proteção e de isolamento para a ação dos deputados só pode ser explicada, segundo ele, por essa ruptura com os interesses gerais da sociedade. De acordo com Marx: “Uma assembléia verdadeiramente política só pode prosperar sob a grande égide do espírito público, como a vida prospera sempre exclusivamente ao ar livre. Só as plantas

‘exóticas’ transplantadas a um clima estranho necessitam a proteção e os cuidados especiais.” (SLI, 190)

A concepção orgânica da relação Estado-sociedade é clara aqui. O Estado vivo só o é enquanto realmente se alimenta do conteúdo social, o que lhe permite prosperar ao ar livre, sem subterfúgios de qualquer ordem.

O termo “verdadeiramente político” só vem reafirmar o sentido clássico de política como a ciência do Bem Comum, “sob a grande égide do espírito público”, com o qual Marx apresenta, neste momento, total concordância.

Ele se encontra, portanto, no interior do entendimento tradicional da política como o elemento por excelência de realização da universalidade humana. A citação seguinte acerca do Estado, retirada do artigo “O Editorial do número 179 da Gazeta de Colônia” tratará de apagar qualquer dúvida contrária a este entendimento: “Se os primeiros filósofos do Direito Público derivaram o Estado partindo dos impulsos da ambição ou do instinto social, ou partindo também da razão, não porém da razão da sociedade, e sim da razão do indivíduo, o ponto de vista mais ideal e mais fundamentado da novíssima filosofia o derivam partindo da idéia do Todo. Considera o Estado como o grande organismo em que deve realizar-se a liberdade jurídica, moral e política e em que o cidadão singular do Estado obedece nas leis deste somente a sua própria razão, a razão humana.” (EGC, 236)

A determinação do Estado é a de um organismo. Mas esse organismo remete à idéia de uma natureza humana racional, cuja expressão seria o Estado. É nesse sentido que Marx rejeita as idéias contratualistas, sejam elas baseadas nos “impulsos da ambição” ou no “instinto social”, já que isso seria admitir uma fundamentação exterior ao Estado, uma causa externa que justificasse o Estado. Pode-se depreender desse trecho a determinação do Estado como organismo no qual cada indivíduo reconhece sua própria razão enquanto razão humana, universal, e não propriamente de forma individualizada, ao sabor das contingências que porventura possam justificar uma “razão do indivíduo”. Então Marx rejeita as teorias de um contrato social, advindo de um acordo entre os indivíduos, e aponta a fundamentação do Estado na própria natureza humana, como presença inalienável da expressão humana. A razão do Estado está em ser a expressão maior da natureza humana. Sendo assim, não deriva de fatores externos, o que o caracteriza não como uma aglomeração de interesses e de unidades particulares, mas como centro de um todo orgânico, no qual cada indivíduo se reconhece enquanto participe da razão humana. De acordo com suas palavras, Marx reconhece nesse

momento “os invisíveis fios nervosos que enlaçam o particular e o geral e que, no Estado e em tudo o mais, convertem as partes materiais em membros animados de um todo espiritual.” (SLI, 176)

No artigo “O Editorial do nº 179 da Gazeta de Colônia” a polêmica em questão é sobre a relação da religião com o Estado. Marx dirige sua crítica a um editorial da *Gazeta de Colônia*, no qual se acusa a linha progressista do jornalismo assumida sobretudo por Marx, caracterizada pelas críticas aos princípios cristãos do Estado. Em resposta, Marx retoma a concepção do Estado demonstrando por um lado a incoerência de, enquanto esfera universal, o Estado assumir os valores de uma religião particular. Isso descaracterizaria o Estado enquanto portador das potencialidades humanas na medida em que limitaria os seus valores aos valores particulares de um grupo especial. Por outro lado, nesse mesmo artigo, o autor articula a filosofia e a política, através da característica peculiar a ambas, que é o fato de se constituírem como expressões universais, cada um a seu modo, da natureza humana.

A filosofia e a política são, neste período para Marx, os momentos respectivamente teórico e prático de um mesmo desenvolvimento do espírito humano na sua busca pelos valores universais. Vejamos por partes: Marx afirma “ou o Estado cristão corresponde ao conceito de Estado como realização da liberdade racional, e neste caso lhe bastará ser um Estado racional para ser um Estado cristão e bastará desenvolver o Estado partindo das racionalidades humanas, obra que a filosofia leva a cabo. Ou o Estado de liberdade racional não pode desenvolver-se partindo do cristianismo, neste caso vós mesmos reconheceréis que este desenvolvimento não está implícito na tendência do cristianismo, já que este não quer um Estado imperfeito, e o Estado que não seja a realização da liberdade é um Estado imperfeito.” (EGC, 235)

Contrasta-se aqui então o cristianismo e a filosofia. A filosofia como a procura da “natureza da sociedade humana” sobre a qual deve se fundar o Estado, numa abrangência que ultrapassa os limites e os valores particulares da “sociedade cristã”.

Desta forma, tendo em vista que “a filosofia é a que interpreta os direitos da humanidade, a que exige que o Estado seja o Estado da natureza humana” (EGC, 234), conceber a religião como fundamento do Estado é contradizer essencialmente a determinação do Estado como “realização da liberdade racional”.

À filosofia cabe a crítica do existente, no sentido de diferenciar o acidental do essencial, o arbitrário do necessário, o efetivo do verdadeiro, tendo como princípio a

universalidade da liberdade como essência humana, para além de qualquer fronteira cultural, geográfica ou religiosa. A esse propósito, Marx se pergunta: “Não existe uma natureza humana universal, como existe uma natureza universal das plantas e dos astros? A filosofia não pergunta o que está em vigor, mas sim o que é o verdadeiro, pergunta o que é o verdadeiro para todos os homens e não somente para alguns; suas verdades metafísicas não se detêm ante as fronteiras da geografia política; suas verdades políticas sabem muito bem onde começam as ‘fronteiras’, podendo trocar o horizonte ilusório de uma concepção particular do mundo e do povo com o verdadeiro horizonte do espírito humano.” (EGC, 227)

Para o jovem Marx, a filosofia é a arma crítica que responde à exigência de realização da liberdade racional na realidade que se lhe contrapõe, não se deixando iludir pelas formas do existente. A crítica ao Estado prussiano deriva dessa exigência, da mesma forma que a crítica às leis que apenas revestem a forma de leis, mas que não o são verdadeiramente na medida em que não realizam a “liberdade racional”.

Dessa forma Marx se enquadra no interior do idealismo, de um idealismo que, nesse momento, tem um teor essencialmente kantiano, já que o Estado aqui é determinado como expressão da universalidade, da racionalidade e da liberdade dos homens. A natureza do Estado está na natureza humana, tem aí a sua base, e não o inverso. O Estado é “uma associação de homens livres que se educam mutuamente.” (EGC, 228)

O pano de fundo da análise de Marx, seja em relação ao Estado, ou em relação às leis, é a suposição de uma natureza humana na qual coexistem racionalidade e liberdade. Essa natureza ainda inconsciente deve se tornar consciente no Estado, o que se faz através da educação. Assim ele dirá que “a verdadeira educação ‘pública’ do Estado consiste na sua existência racional e pública; o Estado educa seus membros ao torná-los membros do Estado, ao converter os fins individuais em fins universais, os toscos impulsos em inclinações morais, a independência natural em liberdade espiritual, ao fazer com que o indivíduo se identifique na vida do todo e o todo nas intenções do indivíduo.” (EGC, 228)

A respeito do que nos toca mais diretamente aqui, a determinação dos valores morais, observa-se nessa passagem citada que Marx compartilha, em relação à educação, da perspectiva kantiana que visa a moralidade como objetivo final do educar. Novamente reafirma-se aqui a idéia de uma natureza a ser trabalhada de forma a se alcançar a elevação dos fins individuais aos fins universais do gênero humano expressos no Estado. Dessa forma o indivíduo deve ter seus “toscos impulsos” e sua “independência natural” elevados à uma

“liberdade espiritual”, a “inclinações morais” que sejam expressões da racionalidade do gênero humano.

A essa altura, já nos será possível relacionar o Marx da *Gazeta Renana* com o Marx da tese doutoral, no que se refere à questão da liberdade e da moralidade. Como vimos, na tese Marx indica o caráter exclusivamente singular e abstrato da autoconsciência na filosofia epicurista. Ali a liberdade singular se caracterizava por ser, primeiramente, algo natural, desde sempre existente, e por uma ação “declinadora” que Marx relaciona com o ideal epicurista da ataraxia. Ou seja, a ação de liberdade singular seria uma ação de desvio, de recusa do existente. Nos artigos examinados até aqui já se observa, diferentemente, que Marx se move dentro de uma perspectiva que relaciona o singular e o universal, partindo da existência singular dos indivíduos, de sua natureza de liberdade, que deve se explicitar na existência social e na formulação de uma legislação que tem como base a racionalidade penetrável por todos os seus co-partícipes. Nesse sentido, a educação pública, aqui no sentido não estritamente formal, desempenharia um papel fundamental na consecução desse trabalho de fundamentação dos valores universais a partir dos impulsos individuais, na medida em que elevaria os “toscos impulsos” a “inclinações morais”.

Outros elementos que dizem respeito à questão dos valores nós os temos no artigo “Manifesto Filosófico da Escola Histórica do Direito”, de agosto de 42, no qual Marx, ao desmascarar o sentido da escola histórica do direito, aponta o seu caráter reacionário e o situa na negação da racionalidade das instituições defendida por esta tendência.

Ele escreve este artigo provavelmente a propósito da nomeação de um famoso jurista historicista, Friederich Carl von Savigny como ministro para Assuntos de Legislação do gabinete de Frederico Guilherme IV. Aí ele se propõe a explicitar os princípios da escola histórica do direito, e o faz a partir do que ele considera o manifesto originário desta escola, que é o texto do jurista Gustav Hugo, *Tratado para um curso de Direito Civil*, de 1819. Segundo Marx dos tempos da *Gazeta Renana*, o que foi feito para além do texto de Hugo não passaria de uma ornamentação romântica que encobre a crueza do texto originário.

A linha argumentativa de Hugo é a de contraposição à idéia de uma universalidade do direito baseada na razão, uma vez que, segundo ele, a afirmação da razão como fundamento das leis e dos costumes entraria em conflito com o princípio da liberdade, tendo em vista que o homem se veria “obrigado” a uma racionalidade, a ser racional, quando de

acordo com o seu ponto de vista, o homem pode, no uso de sua liberdade, abrir mão de sua racionalidade.

Procedendo em consonância com esse princípio, a exposição de Hugo segue no sentido de compreender os costumes como acordos variáveis nas diversas civilizações, que se equivalem no sentido de que são igualmente irracionais, não dedutíveis a partir da razão, e igualmente válidos na medida em que expressam uma determinada acomodação à natureza animal daquele grupo específico.

Segundo Marx, essa concepção naturalista é bastante própria do século XVIII, quando a Europa passa a ter um contato maior com as civilizações primitivas do Novo Mundo e então se cria uma aura romântica em torno destas culturas, buscando-se ali um substrato natural, primordial, que fosse um modelo rústico do homem verdadeiro. Reconhecendo em Hugo o precursor desta escola, é ao seu texto que Marx responde.

Gustav Hugo parte do princípio kantiano de que não é possível conhecer a essência necessária das coisas. A partir dessa consideração, segue um caminho próprio: pelo fato de não ser possível captar a racionalidade presente no real, passa à afirmação extrema da irracionalidade de toda a realidade empírica, passando a contrariar frontalmente a posição kantiana acerca da universalidade do direito. Nas palavras de Hugo, citado por Marx: “Nenhuma necessidade racional anima as instituições positivas, por exemplo, a propriedade, a constituição do Estado, o matrimônio, etc, estas instituições contradizem inclusive a razão e podem, em suma, dar margem a que se fale em prol ou contra elas.” (HUGO apud MARX, MFEHD, 238)

Segundo Hugo, no texto transcrito por Marx sobre o matrimônio, o casamento é uma realização dos desejos naturais do homem, sendo a monogamia inclusive contrária à sua natureza. Observe-se que Hugo não considera uma natureza humana mas uma natureza animal no homem. Dessa forma é que para ele o casamento é contrário à natureza, já que lhe escapa o sentido ético que uma natureza humana livre e racional lhe poderia atribuir. Não há, para além da satisfação sexual, segundo Hugo, qualquer motivação racional que justifique o matrimônio, assim como nenhuma das instituições, concebidas como simples arranjos para a satisfação das necessidades e desejos naturais, e que correspondem, na sua diversidade, às maneiras possíveis de atender ao apelo natural, sem que seja conferido a qualquer uma dessas formas valoração maior em virtude de pretensa superioridade racional.

Marx adverte que, a valer essa consideração, o positivo passa a se auto-sustentar como uma evidência, e não mais a se sustentar sobre a razão. A questão fundamental está portanto em que o historicismo jurídico rompe com toda racionalidade que justifique as instituições e os costumes e coloca no seu lugar a razão contingente da situação histórica. Com isto abre mão do julgamento do existente a partir da exigência racional, submetendo-se a todo o existente como expressão positiva de um dado momento histórico. Mais que isso, Marx acrescenta: “E também a argumentação de Hugo é positiva, como seu princípio, quer dizer, acrítica. Hugo não reconhece diferenças. Toda existência é para ele uma autoridade e toda autoridade é reconhecida por ele como um fundamento.” (MFEHD, 238)

Assim, para ele são positivas todas as manifestações culturais, mesmo as mais bárbaras, sem que haja qualquer reconhecimento da racionalidade ou da irracionalidade das mesmas. Prosseguindo a argumentação, Marx conclui: “Em uma palavra, as erupções da pele são, para ele, tão positivas quanto a própria pele.” (MFEHD, 239)

Portanto, Hugo não distingue o essencial do que não o é, do que seria no dizer de Aristóteles, um acidente, algo não necessário. Dessa forma confunde o sadio com sua perversão (a pele e as erupções da pele), referindo-se Marx naturalmente aqui às erupções como transgressões da universalidade, aquilo que se coloca contrariamente à razão. Hugo não se propõe a distinguir o que é racional do que é simplesmente contingente. Essa capitulação ao positivo leva Marx a afirmar que a postura da escola histórica do direito contém “o vulgar ceticismo que, insolente frente às idéias, se mostra muito devoto ante o tangível...” (MFEHD, 239)

Ao se posicionar criticamente em relação à Escola histórica do direito, Marx recupera Kant, contrariamente ao procedimento que Hugo empreende a partir do mesmo. O núcleo da argumentação de Marx é a proposição kantiana de derivar da racionalidade a necessidade e a universalidade de um determinado costume ou instituição. A não-capitulação ante o existente só pode ser encetada por um trabalho crítico no qual se alcance a possível essencialidade de um dado positivo, de forma a desvelar o vínculo de racionalidade que permita ou não legitimá-lo.

No que se refere aos costumes morais, Marx, ainda nesse artigo, questiona o relativismo ético que seria consequência dos pressupostos da escola histórica. A crítica à equivalência das condutas morais está presente quando ele diz que, para Hugo, “o alemão que educa sua filha como a jóia da família não é para ele mais positivo que o rasbuta, que a mata

para não ter que se preocupar em alimentá-la” (MFEHD, 238). Há no Marx desse tempo uma valoração dos costumes que se dá em função de sua maior ou menor racionalidade. O critério é inequívoco: a razão crítica do pensador deve julgar as entificações reais.

Esta característica de Marx é própria do idealismo ativo, para o qual, de acordo com o texto da tese doutoral, “é a crítica que mede a existência singular pela essência, a efetividade particular pela idéia” (TD, 60). No entanto, embora o idealismo ativo tenha como referência mais próxima o hegelianismo, nos artigos da *Anekdotia* e da *Gazeta Renana*, o que se verifica é que a racionalidade não é tida como um sujeito, nos moldes hegelianos, mas sim se aproxima da concepção kantiana da razão como atributo humano. Ele se refere às instituições como sendo “criações da razão humana”, e não como manifestações de uma Razão absoluta.

No embate contra a perspectiva positiva de entendimento da realidade humana, Marx destaca “a *beleza ética* que idealiza o mandato da natureza” (MFEHD, 240-41), o que nos remete novamente à tematização que ele oferece entre a base natural e sua educação para a moralidade, na qual os valores morais expressariam de forma aperfeiçoada e universal o mandato da natureza. O mundo moral é, nesse sentido, uma criação humana fundamentada na natureza humana racional e livre. Nesse sentido, então, Marx rebate a redução que Hugo faz da natureza humana à uma natureza meramente animal, guiada por instintos e impulsos, dos quais as normas e costumes morais seriam apenas artificios reguladores. O sentido de uma “beleza ética” estaria, para Marx, na elevação ou na idealização que o espírito humano acrescenta ao “mandato da natureza”, elevação possível exatamente porque a natureza humana não se reduz à natureza instintiva dos animais. O pano de fundo da reflexão de Marx nesse contexto é o de uma antropologia racional.

Ainda nessa investida contra a escola histórica do direito, é interessante analisar um outro artigo de fins de 42, sobre “O Projeto de lei sobre o divórcio”. Trata-se de um comentário a um projeto de lei redigido sob a direção do já referido Savigny, que então ocupava o cargo de ministro para Assuntos de legislação, encarregado da reforma do Direito Nacional Prussiano. Marx adota uma posição crítica ao procedimento de Savigny que, no tocante à questão do divórcio, é esclarecida neste artigo.

No artigo examinado anteriormente, Marx expressa-se sobre o matrimônio entendendo-o como “um elemento de *união ideal*”, e dizendo da “*essência espiritual* do matrimônio.” (MFEHD, 241)

Também aqui transparece a concepção de Marx sobre o matrimônio como uma ligação espiritual, base da família, e portanto diametralmente oposta à concepção naturalista do historicismo jurídico. Ele vai preservar de Hegel a idéia do matrimônio como um ato da vontade, da liberdade, que se objetiva na consolidação de uma base moral para a vida social. No entanto, em Marx trata-se da vontade e da liberdade dos indivíduos, ou seja, imanentes aos mesmos, e não de idealidades, de uma “vontade” como sujeito, que se realiza na finitude. Ou seja, a idéia hegeliana de matrimônio está no horizonte, mas sua realização é muito diversa. O que Marx pretende, na crítica que dirige à redação do projeto, é demonstrar o caráter espiritual do matrimônio, de forma a preservá-lo da visão naturalista que informa o projeto. Novamente aqui se trata de afirmar a racionalidade da instituição, que é então referida como uma elevação espiritual, idealizada, que não se confunde com a mera satisfação da natural necessidade sexual dos homens.

Marx defende o matrimônio não como um acordo arbitrário entre as pessoas, que em virtude disso, possa ser desfeito ao bel-prazer, mas sim como algo que tem uma significação humana, ética, espiritual, que ultrapassa o aspecto natural e o entendimento do matrimônio como uma convenção sem força de necessidade. A esse respeito ele afirma: “O legislador não pode proceder como um naturalista. Não é ele quem faz as leis, não as inventa, e sim se limita a formulá-las, expressando em leis positivas e conscientes as leis interiores das relações espirituais” (PLD, 290). O que Marx pretende defender aqui é o caráter necessário das instituições, de forma a preservar as instâncias ético-jurídicas da arbitrariedade e das contingências. O matrimônio é visto por ele como uma instituição que não pode ficar ao sabor de caprichos individuais, e tal postura é reforçada pela analogia que o autor sugere entre as leis naturais e as leis do matrimônio: “A ninguém se obriga a casar, mas quando o faz, deve-se obrigar a respeitar as leis matrimoniais. Quem se casa não *cria*, não *inventa* o matrimônio, da mesma forma que o nadador não inventa a natureza nem as leis da água e da gravidade. Não é, portanto, o matrimônio que deve submeter-se à sua vontade, mas sim a sua vontade que deve se ater ao matrimônio. Quem dissolve arbitrariamente um matrimônio afirma que a *lei do matrimônio* é a arbitrariedade, a *falta* de lei ...” (PLD, 290)

O que está na base dessa questão é ainda a afirmação da racionalidade das instituições, em continuidade com o artigo anteriormente comentado. É o entendimento da lei e da moralidade não como uma convenção, mas como expressão do desenvolvimento

consciente da racionalidade humana, que reconhece a necessidade de determinadas instituições.

Uma vez estabelecida a necessidade de uma instituição, o que Marx tratará de fazer é estabelecer a distinção entre o conceito e a existência positiva das instituições. Ele se refere ao Hegel dos *Princípios da Filosofia do Direito*, que diz: “em si, quanto ao conceito, o matrimônio é indissolúvel, mas somente em si, quer dizer, quanto ao conceito” (HEGEL apud MARX, PLD, 290). Nessa perspectiva, o matrimônio, como qualquer outra instituição, é indissolúvel enquanto necessidade reconhecida pelo conjunto dos indivíduos, ou seja, é necessário enquanto instituição. No entanto, nem sempre uma instituição existente corresponde à sua determinação conceitual. Nesse caso ela deixa de existir, não por um capricho ou arbítrio dos interessados, mas por uma determinação interna, ela deixa de existir em si mesma na medida em que não corresponde mais ao seu conceito. É nesse sentido que Marx afirma que “o divórcio não é senão a declaração de que determinado matrimônio é um matrimônio *morto*, cuja existência só representa uma aparência e uma fraude. E se compreende que não é o arbítrio do legislador nem o arbítrio dos particulares, mas sim somente a *essência da coisa* quem tem que decidir se um matrimônio está morto ou não, pois uma *declaração* de morte depende, como é notório, dos fatos mesmos, e não dos *desejos* das partes interessadas.” (PLD, 290-291)

A partir do momento em que uma existência não mais corresponde ao seu conceito, ela perde seu sentido e sua verdade, deixando portanto de existir como tal. Isto transposto ao matrimônio significa que o fim de um casamento não passa pelas vontades ou caprichos individuais dos cônjuges, ou por qualquer arbitrariedade do legislador, mas sim pela sua própria anulação em relação ao seu conceito.

Quando Marx retoma de Hegel a determinação de que uma instituição é indissolúvel quanto ao seu conceito, poderíamos reconhecer nesse momento, uma aproximação maior de Marx com Hegel no sentido de compartilhar o entendimento das instituições como decorrentes de uma necessidade própria, como se se tratasse de idealidades autopostas.

No entanto, esse entendimento não se sustenta na medida em que Marx reconhece a necessidade das instituições, entre elas o matrimônio, como fundamentadas sobre a natureza humana. Nesse caso, o matrimônio se fundamenta sobre a racionalidade humana que, ao contrário da natureza animal, acrescenta ao mandato da natureza, uma “essência espiritual”. Sendo assim, as instituições têm a necessidade que lhes confere a natureza humana. Mas uma

natureza humana racional e livre que as justifiquem e, ao mesmo tempo, que as preservem das investidas naturalistas que as reduzem a meras convenções. Nesse sentido é que reconhece as instituições necessárias e indissolúveis enquanto conceitos, enquanto produtos da razão dos homens. Se as instituições são necessárias e indissolúveis em relação ao seu conceito, à racionalidade que lhes deu origem, a sua dissolução se justifica no momento em que determinada instituição não corresponde mais ao seu conceito. Nesse caso teríamos, de acordo com Marx, que, “assim como vemos que, na natureza mesma, a dissolução e a morte aparecem ali onde uma existência não corresponde mais plenamente à sua determinação e como a história universal decide quando um Estado se divorciou a tal ponto da idéia do Estado que já não merece seguir subsistindo, assim o Estado decide em que condições um matrimônio *existente* deixa de ser tal matrimônio.” (PLD, 290)

O que importa salientar neste artigo é a tentativa de Marx de afirmação da racionalidade e necessidade que existe nas criações humanas, retirando o caráter fortuito que o olhar mais empirista poderia atribuir às instituições. Neste trecho em especial é ressaltada a contradição entre o existente e a sua determinação conceitual, racional, de tal forma que no próprio desenvolver-se de uma instituição, teríamos a sua dissolução entendida como o momento no qual ela deixa de corresponder a tal ponto ao seu conceito, que não mais subsista dentro de uma disposição histórica determinada. Neste momento, ao invés da arbitrariedade, “o ponto de vista do legislador é o ponto de vista da necessidade” (PLD, 291). Ou seja, resguardando a necessidade das instituições enquanto manifestações ético-jurídicas legítimas, porque derivadas da racionalidade humana, Marx reconhece, no entanto, que nem sempre a racionalidade está presente nas instituições efetivas, e que nesse momento tal instituição deve desaparecer.

A respeito das interpretações das relações morais como convenções, ele acrescenta: “isto não é mais que a consequência direta de leis que não são ditadas pelo respeito ao homem, defeito que não se remedia passando do desprezo material ao desprezo ideal e exigindo, em vez da submissão consciente às potências da moral e da natureza, a obediência inconsciente a uma autoridade colocada acima da natureza e da moral.” (PLD, 291)

Temos mais uma vez aqui a afirmação da base natural-humana da esfera moral e jurídica, como contraponto à qualquer fundamentação heterônoma, de caráter metafísico. Se há o reconhecimento de que há leis que não correspondem ao conceito de leis, isso não justifica, no entanto, o abandono da legitimação do direito e da moral, centrada na razão

universal das individualidades humanas como centro determinante da universalidade destas esferas.

Dessa forma Marx oferece elementos de contraposição à visão positiva e relativista em relação aos costumes e às instituições, a partir do reconhecimento destes como expressões da racionalidade humana.

Mas não reconhece em toda e qualquer existência um momento sempre legítimo de manifestação da Razão. Assim, também nesse aspecto, temos uma diferenciação em relação a Hegel, decorrente do entendimento da razão como racionalidade humana em contraste com o caráter especulativo de uma Razão manifesta no mundo. Isso se torna claro quando Marx diz que “as condições em virtude das quais a existência de uma relação ética deixa de corresponder a sua essência, esta segurança só pode ser obtida ali onde a lei representa a expressão consciente da vontade do povo e seja, portanto, criada nela e por ela” (PLD, 291). Aqui temos evidentemente não só uma crítica à monarquia prussiana e às suas leis, na medida em que não são “a expressão consciente da vontade do povo”, mas também uma distinção radical a ser retomada na *Crítica à Filosofia do Direito de Hegel*, como veremos mais adiante.

Nesse momento, o que Marx deixa assinalado é a idéia da lei e dos costumes como relações éticas fundadas na natureza livre e racional dos homens. A legitimação dessas leis e costumes se dá a partir de sua correspondência com sua essência e, em relação a essa essência, não se trata de um dado metafísico, mas da explicitação consciente da racionalidade e da vontade dos indivíduos. Temos dessa forma na fala de Marx alguns elementos que remetem à filosofia hegeliana, o que se verifica na linguagem, e mesmo na determinação do Estado como um organismo ou na fundamentação espiritual das instâncias ético-jurídicas, mas um conteúdo que remete a Kant, autor ao qual, como já vimos, ele se refere explicitamente quando pretende realçar o caráter autônomo da moral contra qualquer fundamentação heterônoma.

Referir-nos-emos ainda a um último artigo, “Sobre a lei que pune o roubo de lenha”, que é extremamente interessante no sentido de que Marx chega a tocar, de uma forma mais concreta, na “ferida” do Estado, ao apresentar uma análise do desenvolvimento da lei sobre o roubo de lenha, na qual mostra claramente os laços entre o Estado e o direito e os interesses e privilégios das classes abastadas.

O artigo é muito perspicaz ao constatar a natureza particular que se esconde sob as leis positivas, mas, a despeito desta constatação, Marx, por permanecer preso ao idealismo, mais uma vez afirma a exigência idealista de que o existente deve corresponder ao seu

conceito, (entendido aqui como produto da universalidade da razão humana), vendo nestes desvios, perversões contra as quais o remédio suficiente ainda parece ser a crítica filosófica.

Na mesma linha de argumentação usada acerca das leis de censura ele dirá que também no caso da legislação acerca do roubo de lenha, a lei, apesar de vigente, é contrária à forma da lei, na medida em que não se funda sobre os interesses gerais, mas sim é a expressão dos privilégios dos proprietários de bosques.

A própria designação de roubo para a recolha de lenha por parte dos mais pobres é questionada por Marx, uma vez que esse recolhimento já se constituía anteriormente em direito consuetudinário dos pobres, muito mais racional que a nova legislação, que o suprime a partir dos interesses particulares dos proprietários de bosques.

O direito consuetudinário, na sua explicitação, nada mais é que um desdobramento do direito natural de sobrevivência. Esta observação leva Marx a verificar que, historicamente, o que seriam os direitos consuetudinários dos ricos transitam rapidamente ao reconhecimento jurídico na forma de leis positivas, pela interpenetração de interesses privados e públicos que se dá no que se refere aos direitos dos ricos. No entanto, o mesmo não ocorre em relação aos pobres, de tal forma que apenas para estes é que os direitos continuam existindo como direitos consuetudinários e não como leis. Essa presença do direito consuetudinário ainda nessa forma indica exatamente o fato de que tais direitos não encontram uma formulação legal, apesar de sua racionalidade, o que se dá em virtude da maneira socialmente configurada que privilegia a formulação positiva dos direitos dos ricos em detrimento dos dos pobres. Assim, “falar de direitos consuetudinários das classes privilegiadas é um contra-senso. Estes direitos encontram na lei, não somente o reconhecimento racional, mas, muitas vezes, o reconhecimento de suas arrogâncias irracionais.” (LRL, 255)

Segundo a argumentação de Marx, apesar de serem leis positivas, esses direitos, que são contrários à universalidade e à necessidade, “não podem plasmar-se em leis, pela simples razão de que são a negação da lei.” (LRL, 254)

Contra este direito positivo, Marx reivindicará para os pobres o direito consuetudinário, efetuando novamente a distinção entre o que é vigente e o que é necessário: “Agora bem, se os direitos consuetudinários dos de cima representam costumes que vão contra o conceito de direito racional, os direitos consuetudinários dos pobres vão contra o costume do direito positivo. Seu conteúdo não se rebela contra a forma legal, e sim, ao contrário,

contra a carência de forma deste. A forma da lei não se opõe a eles, e sim ainda não os reveste.” (LRL, 255)

É nesse artigo que Marx vai mais longe no sentido de denunciar a possibilidade da corrupção do direito, o fato de o direito se prestar à manutenção de privilégios de alguns em detrimento do bem comum. O que ele reproduz no artigo é a trajetória histórica que se verifica da consideração do direito consuetudinário de recolha de lenha à sua supressão, a partir do momento em que se passa a considerar tal procedimento como um roubo. Marx aponta nessa trajetória como é evidente a tomada de posição a partir dos interesses das classes privilegiadas, abandonando-se qualquer consideração de caráter mais universal. Além da interpretação da recolha como um roubo, o que feriria o direito fundamental de sobrevivência dos mais pobres, dá-se a normatização das penas a serem impostas ao infrator, que não passam de novas barbaridades marcadas pela arbitrariedade que só evidenciam o caráter particular de tais leis.

Apesar da clareza que Marx imprime à sua exposição, no sentido de ilustrar concretamente o uso particular do direito em favor dos privilegiados, ele se atém no entanto a considerar este episódio como mais uma manifestação contingente do mau uso ou da má compreensão do que seja o direito. Tal postura se dá em função da estreiteza ou da inocência do quadro teórico no qual ele se encontra no momento. É em função desse recorte teórico que se compreende a ingenuidade de Marx ao propor o resgate dos direitos consuetudinários dos pobres. Uma vez que identifica o mau uso do direito por parte de uma assembléia constituída quase que exclusivamente por representantes interessados na manutenção dos privilégios dos proprietários de bosques, Marx apela ao Estado contra a vileza contida nesta discussão acerca da referida legislação, no sentido de que este restabeleça o referencial correto para as disposições legais. Assim ele recorrerá à idéia de Estado, em defesa dos direitos da humanidade, dizendo: “Qualquer Estado moderno, por pouco que responda ao seu conceito, se verá, ao menor intento prático, obrigado a gritar a semelhante poder legislativo: Teus caminhos não são os meus, nem tampouco os meus teus pensamentos.” (LRL, 264)

Portanto Marx se firma na concepção racional de Estado contra a irracionalidade que ele identifica no direito positivo enquanto fruto dos interesses privados das classes privilegiadas. A sua postura é inequívoca quanto à consideração do Estado como a instância maior da universalidade, o depositário da liberdade racional, que, como tal, não pode se curvar a interesses particulares. O trecho seguinte torna isto ainda mais claro: “A pena pública é o

ajuste de contas do delito com a razão de Estado; é portanto um direito do Estado mas um direito que este não pode ceder a um particular, da mesma forma que um indivíduo não pode ceder sua consciência a outro. Todo direito do Estado contra o delinquente é, ao mesmo tempo, um direito estatal do próprio delinquente. Sua relação com o Estado não pode converter-se numa relação com os particulares, pela interposição de um intermediário. E, ainda supondo que se admitisse a renúncia a seus direitos por parte do Estado, o que seria um suicídio, a renúncia a seus direitos seria algo mais que uma negligência, seria um crime.” (LRL, 274)

Vejamos em primeiro lugar como desta citação se extrai a relação orgânica entre o indivíduo e o Estado. Não se trata de uma relação entre dois particulares, mas de um remetimento do particular ao universal, no qual a pena ao delinquente aparece como um direito de ambos os lados, o direito e o dever do Estado em restabelecer uma ordem racional, e o direito do delinquente em, mediante a pena, se inserir novamente no seio da universalidade humana, representada no Estado.

De acordo com o Marx da época, o problema não está na concepção de Estado, mas se encontra no fator intermediário que atua concretamente entre o Estado e o indivíduo. Esse elemento mediador, o poder legislativo, se não encarna a racionalidade do Estado, atua como um particular, pervertendo assim a relação desejada. A denúncia aqui é dessa perversão, da cisão que o autor evidencia entre o Estado racional e o corpo administrativo concreto do Estado, em seus poderes constituídos. Diante desta constatação, o artigo desenvolve um chamamento do Estado à sua verdade.

Nesses artigos, podemos perceber que Marx compartilha do reconhecimento do direito e do Estado como instâncias de representação da universalidade do gênero humano, nas quais os indivíduos singulares se reconhecem.

Se há nestes textos denúncias que atingem tanto o direito constituído como o Estado constituído, elas se referem não à concepção de direito e de Estado racionais enquanto expressões da natureza humana, mas a direitos e a governos particulares que não correspondem à sua essência, qual seja, à racionalidade que lhes dá fundamentação. Sua crítica dirige-se então a perversões, a transgressões desta universalidade, que são encontradas na realidade com a qual Marx se defronta ao se ocupar das questões econômicas e sociais de seu tempo.

Esses excertos são suficientes para delinear o pensamento de Marx no momento de sua inserção no idealismo ativo através da consecução do projeto de crítica filosófica ao existente no sentido de torná-lo mais racional. Tratando das questões concretas de seu tempo, ele trabalha nesses artigos com a contraditoriedade que existe entre as existências positivas e sua determinação racional, e, dessa forma, toda a crítica ao real advém da cobrança de racionalidade que ali deveria residir.

Nos artigos o autor afirma a função da filosofia como teoria crítica da realidade, com a conseqüente exigência do restabelecimento da ordem racional, fundada sobre a liberdade. É um desdobramento do projeto de realização da filosofia no mundo, temática presente na tese doutoral, realização que nesse momento encontra seu habitat natural na política, como expressão do verdadeiramente humano. A explicitação de tal projeto, realizada rigorosamente por Marx em seus artigos, dá-se até o seu limite, com a sua demissão da *Gazeta Renana*.

Neste percurso é visível o envolvimento de Marx com o ambiente filosófico herdado tanto do idealismo de Kant e Fichte, quanto da filosofia hegeliana e da leitura dos neo-hegelianos. Dessa forma distinguimos alguns elementos que tornam compreensível a consideração de Marx acerca do assunto aqui em pauta, que é o caráter dos valores morais, tal como compreendido nesse momento pelo autor.

Vimos ao final do estudo da dissertação sobre Epicuro que Marx indicava a autoconsciência como o núcleo da filosofia epicurista, princípio supremo em nome do qual Epicuro renunciava, inclusive, às crenças mais arraigadas de seu tempo. No entanto Marx assinalava o caráter singular dessa autoconsciência que, em presença do mundo, apresentava como característica o desvio da realidade. Dessa forma é que Marx relaciona o conceito de declinação da física com o conceito de ataraxia da ética epicurista. O que ficou em suspenso, ao final do estudo da *Dissertação*, seria o tratamento que Marx daria à essa questão ao longo dos artigos.

Na ocasião indicamos pelo menos três caminhos. As duas possibilidades, indicadas por Rossi, que seriam: a de que Marx poderia encaminhar uma tematização que conciliasse, de acordo com a letra hegeliana, o momento da autoconsciência e o momento da universalidade dos costumes e das leis, ao qual aquela se subordinaria; ou, contrariamente a isso, a de que Marx daria ênfase à autoconsciência individual, como forma de se contrapor ao aspecto conservador da filosofia hegeliana, ou seja, ao estilo dos neo-hegelianos de esquerda, reservar à autoconsciência a tarefa de crítica da realidade. O outro caminho, sugerido por Pessanha,

seria o de que Marx, já na dissertação, indicaria as limitações não só concernentes ao conceito epicurista de autoconsciência, mas também as limitações do próprio projeto da esquerda neo-hegeliana.

Na análise dos artigos desse período, podemos descartar seguramente a terceira hipótese. A crítica ao procedimento idealista próprio dos jovens hegelianos não se dá nesse momento. No que se refere às outras duas possibilidades, veremos como Marx tematiza a relação entre as individualidades e a universalidade presente nas instituições, costumes e leis.

Podemos dizer que, da filosofia hegeliana, Marx resguarda a concepção de uma realidade social articulada, compreendida a partir da idéia de um organismo, no qual cada membro se entende como parte. Isso fica claro nas passagens nas quais, por exemplo, Marx se refere ao Estado. A presença do Estado, da mesma forma que a presença da moral e do direito, se legitimam, segundo o Marx desse momento, como expressões conscientes das potencialidades que, de forma inconsciente, estão presentes no povo. Há um eco hegeliano aqui, se considerarmos que tanto quanto Hegel, Marx recusa a idéia de que essas instâncias possam ser meras convenções ou se originem de acordos arbitrários entre as vontades individuais. No entanto, Marx, diferentemente de Hegel, não sustenta a idéia de uma Razão como sujeito metafísico, a partir da qual todas as entificações pudessem ser compreendidas como manifestações legítimas da mesma. Para Marx, nesse momento, a última instância são as individualidades enquanto espíritos livres e racionais, ou seja, o que está na base de sua reflexão é a concepção da antropologia racionalista, de evidente afiliação kantiana.

Quando Marx reconhece as leis e os costumes como “bíblias da liberdade de um povo”, a noção de povo aqui tem o sentido de gênero humano, é uma noção genérica que indica o depositário da racionalidade, a origem de toda racionalidade e, portanto, de toda fundamentação dos costumes e das leis, que é sustentada a partir da concepção de uma natureza humana racional, vale dizer, de uma antropologia racionalista. Aos moldes do iluminismo kantiano, Marx destaca a idéia de uma universalidade oriunda da razão, como fundamentação do Estado, do direito e da moral. É essa universalidade racional, que não se dobra à existência empírica dos Estados, direitos e códigos morais particulares, que está na base do projeto crítico que ele desenvolve ao longo de sua estada na redação da *Gazeta Renana*. Como é indicado em passagens já citadas, há em Marx a compreensão de que, historicamente, uma entificação pode deixar de corresponder a essa racionalidade, e assim sua extinção histórica é uma necessidade, como o é a morte no mundo natural.

Portanto, há em Marx o reconhecimento do direito e da moral como expressões legítimas da liberdade humana, desde que correspondam à sua determinação racional.

Nesse sentido, Marx se distanciaria da noção de uma autoconsciência como a apresentada por Epicuro. Quando Marx se refere à “autoconsciência singular e abstrata” cuja liberdade é a “liberdade da existência” e não a “liberdade na existência”, ele aponta uma deficiência da filosofia epicurista que se refere ao fato de que em Epicuro, a concepção atômica se estende à compreensão do homem também como átomo, ou seja, como um ser abstrato, separado dos demais, que em virtude dessa condição, não reconheceria no existente a sua própria liberdade, enquanto emanção de uma racionalidade que é pertinente a todos os indivíduos. Nesse sentido é que Marx relaciona o conceito de declinação da física epicurista com a ataraxia, ou seja, o movimento de desvio da fatalidade.

Por outro lado, vimos que na análise de Marx, ele destaca que a autoconsciência em Epicuro é, ao mesmo tempo, instauradora e crítica da realidade. Instauradora pelo movimento de declinação que possibilita a formação dos compostos e crítica na medida em que não se reconhece totalmente realizada na existência. O conceito de declinação, portanto, comporta dois momentos: o da constituição e o da recusa do existente.

Vimos que o próprio Epicuro, estendendo a sua física ao campo das relações humanas, indica que o contrato, no campo político, e a amizade, no campo social, são duas formas de convivência resultantes do movimento de declinação dos “indivíduos-átomos”, sendo a amizade, entre as duas, a forma mais autêntica da convivência humana.

Quando nos perguntamos ao final da análise da *Dissertação*, qual seria o rumo que Marx daria a sua tematização sobre a relação entre o indivíduo e a universalidade das leis, dos costumes, etc, podemos, em virtude da análise dos artigos da *Gazeta Renana*, concluir que ele encaminha sua reflexão no sentido de enfatizar a autoconsciência como medida da racionalidade das instituições, no interior de uma antropologia racionalista. Nesse sentido, Marx retém de Epicuro a idéia de uma autoconsciência, ou uma racionalidade livre que instaura as formas de convivência, bem como a idéia de uma autoconsciência que se mantém crítica em relação ao existente. Mas diferentemente deste, a crítica para Marx é entendida aqui como fator de transformação da realidade, enquanto para Epicuro, ela assume um papel passivo, de recusa e de desvio da realidade. É nesse sentido que Epicuro reconhece a amizade como a forma mais autêntica de convívio humano, o que vale dizer que ele, apesar de considerar também o contrato, no campo político, como uma das manifestações de convivência

possível instaurada a partir do movimento das racionalidades livres dos indivíduos-átomos, ele não reconhece nesse campo, que seria o das instituições, a possibilidade de uma expressão plena da liberdade humana. Dessa forma, desvia-se da convivência mais ampla para o círculo de amigos.

Em Marx, diferentemente, há um entendimento que, partindo da relação dialética entre autoconsciência e mundo, presente em Epicuro, e moldado a partir de uma orientação baueriana/ kantiana, atribui um papel ativo à autoconsciência no sentido de considerá-la capaz de sustentar as transformações do existente quando este não se configure mais como expressão da liberdade e da racionalidade humanas. Vimos, a esse propósito, que Marx considera que, sendo a lei a expressão da liberdade humana, ela só se volta contra o indivíduo se este atenta contra a sua racionalidade. Ou seja, o indivíduo se reconheceria na universalidade da lei e dos costumes, uma vez que estes fossem, de fato, racionais. Dessa forma, a autoconsciência em Marx, nesse momento, tem uma função crítica ativa que a diferencia da autoconsciência de Epicuro, que se fecha em sua individualidade.

Em relação ao caminho que Marx percorre nos artigos da *Gazeta Renana*, podemos dizer que é o da explicitação do projeto do idealismo ativo de cobrar racionalidade às instituições, a partir da ênfase à categoria da autoconsciência, em detrimento do tratamento que Hegel dá a essa questão, no qual o momento da autoconsciência singular se subordina à universalidade de uma Razão tida como Sujeito.

No que se refere à moral, apesar de não ser um tema explicitamente trabalhado por ele, podemos deduzir, pelo talhe de seu pensamento naquele momento, pela possibilidade de uma ética universal fundada na razão. Recordamos aqui a passagem citada na qual, contra a concepção da escola histórica do direito, Marx questiona o relativismo ético, baseando-se no critério de maior racionalidade de alguns costumes e condutas morais próprias de determinados grupos culturais. A crítica à equivalência das condutas morais nos leva a concluir que o autor admite uma fundamentação racionalista às normas e aos valores morais, entendendo-os como valores legítimos oriundos da natureza livre e racional dos homens.

Portanto a postura de Marx em relação à moralidade nesse momento se pauta por uma concepção antropológica, que afirma uma natureza humana universal livre e racional. Na passagem a respeito da vocação da filosofia para o reconhecimento do que pode ser universalizado, de acordo com a natureza humana, ele dizia: “A filosofia não pergunta o que

está em vigor, mas sim o que é o verdadeiro, pergunta o que é o verdadeiro para todos os homens e não para somente alguns...” (EGC, 227). Dessa forma Marx, ao tempo da *Gazeta Renana*, reserva à filosofia a tarefa de não se submeter ao empírico, mas de procurar o que há de verdadeiro e de universal nas criações humanas. Essa determinação de Marx em relação aos valores em geral, e aos valores morais em particular, se torna ainda mais clara se relacionarmos as argumentações presentes em dois artigos, o que se dirige à Escola histórica do direito, e o que versa sobre a lei que pune os roubos de lenha. Vimos que, no primeiro, Marx se coloca frontalmente contrário às posições assumidas pelos seguidores de Gustav Hugo, no que se refere às considerações sobre o matrimônio, à educação, etc. Em sua argumentação, ele se apóia na idéia de racionalidade e, conseqüentemente, de universalidade que deve presidir as normas e os costumes.

Dessa forma é que ele condena a equivalência que Hugo pretende afirmar nas variadas condutas morais, próprias de cada cultura. No seu dizer, como vimos, Marx dirá que Hugo não distingue “a pele de suas erupções”. Ao não reconhecer uma natureza de liberdade e racionalidade universal ao gênero humano, Hugo reduz a natureza humana à natureza animal, reduzindo assim as relações morais a artifícios de satisfação dos desejos primários próprios à espécie. Para Hugo, qualquer norma e qualquer lei tem sua origem nesses fatores primários e se legitimam a partir de si mesmos, de sua existência na forma de costumes.

Em sua argumentação contra Hugo, Marx se aproxima do jusnaturalismo na medida em que reconhece direitos fundamentais universais baseados na natureza humana racional, e rejeita o direito e a moral positivos, na medida em que estes não sejam expressões da racionalidade humana. O mesmo espírito está presente no artigo sobre o roubo da lenha. Ali, ao invocar o direito consuetudinário da recolha da lenha pelos pobres, o que Marx recupera não é o costume pelo costume, mas o costume fundado sobre a racionalidade, o costume que tem legitimação universal, na medida em que garante o direito fundamental de sobrevivência dos não-proprietários de bosques. O direito consuetudinário dos pobres, como observa Marx, continua nessa forma, não porque não tenha direito a expressar-se em lei, mas por mecanismos sociais que confirmam os privilégios dos grupos favorecidos economicamente, no caso, o dos proprietários de bosques. Portanto ao reclamar a manutenção dos direitos consuetudinários dos pobre, Marx está longe da posição da escola histórica do direito, na medida em que não se trata de equivaler costumes, mas de legitimar os costumes a partir de sua racionalidade.

É na fundamentação racional na qual ele situa o Estado e o direito que devemos procurar também a moral. Já vimos como essa fundamentação racionalista que garante a autonomia da moral está presente em uma das poucas referências explícitas à moral nos textos examinados. É no artigo “Observações sobre a recente Instrução prussiana acerca da censura”, quando ele se refere a Kant, Fichte e Spinoza como “heróis intelectuais da moral”. Da mesma forma que ele já se referia, no artigo “O Editorial do número 179 da ‘Gazeta de Colônia’”, à “filosofia da razão” como o termo mais adequado no lugar da “razão da filosofia”, podemos aqui caracterizar o seu ideal de moral como uma “religião da razão” em contraposição à “razão da religião”, sendo portanto o único patamar legítimo da conduta racional ou da autonomia do espírito racional.

Assim, podemos dizer, em virtude do arcabouço teórico ao qual Marx se vinculava naquele momento, que, embora não seja desenvolvida no conjunto dos artigos, há por parte do autor, a consideração da moral, justamente porque fundada sobre a razão, como uma objetivação da liberdade humana, da mesma forma que ele se refere ao direito e ao Estado, como procuramos demonstrar. A moral é também uma expressão da liberdade do espírito. Há uma determinação positiva da ética, que é devedora dos ideais iluministas de autonomia.

Há diversas passagens já examinadas que corroboram este entendimento. Quando ele se refere às leis do Estado, nas quais “o indivíduo cidadão do Estado obedece somente à sua própria razão, à razão humana”, ou quando ele se refere às leis como a “bíblia da liberdade de um povo”, que só se voltam contra o indivíduo quando este atenta contra a racionalidade (o exemplo dado é quando nos tentamos manter suspensos no ar, e então a lei da gravidade nos devolve à racionalidade e à necessidade do real). São trechos que configuram o entendimento da realidade a partir de uma universalidade fundada na razão, e que enquanto racional abrange a totalidade dos indivíduos.

Sendo assim, um confronto entre o universal e o singular só pode ser admitido como um atentado à racionalidade, “à razão moral” presente nos costumes, no direito e no Estado. A não ser, como o autor também nos indica, naqueles casos em que esse confronto se dê a partir da defesa da racionalidade, exatamente contra aquelas existências que não mais realizam o seu conceito.

Nesse sentido Marx realizaria nos artigos a superação do tratamento individualista da autoconsciência, tal como se depreende da filosofia de Epicuro, em favor de uma concepção universalista da moral, fundamentada na racionalidade. Segundo Chasin, encontra-se nos artigos “uma subjetividade racional, fundante e operante, que não nega o mundo objetivo, mesmo porque o concebe como passível de racionalização pela ação crítica da filosofia libertadora.” (CHASIN, 1995:357)

Por outro lado, Marx, aos moldes do idealismo ativo, não trabalha com a noção hegeliana de uma Razão absoluta que se efetivaria nas entificações positivas, garantindo-lhes a legitimação. De acordo com Rossi, na análise do artigo sobre a lei do divórcio, “efetivamente, ao princípio, nos encontramos com um ponto de partida hegeliano, ponto de partida que se concretiza na pretensão de que se investiguem as relações éticas como se se tratassem de relações ‘naturais’. Mas, enquanto em Hegel a coerente adequação desta tarefa comporta a exclusão de toda perspectiva deontológica e, conseqüentemente, a renúncia a qualquer distinção verdadeira entre a essência de um valor ético e sua existência em elementos de fato, e portanto, a equiparação entre essência e existência, investindo de valor absoluto os elementos contingentes e transitórios da vida civil e dos costumes da época, Marx, de acordo com os jovens hegelianos que lhe precederam nesta interpretação, quando nada e por enquanto, reformista do hegelianismo, sem renunciar ao dever ser e, portanto, à representação de idéias diretrizes e normativas colocadas no limite das possibilidades de realização, pôde subtrair-se à tirania do empírico...” (ROSSI, 1971:119-20)

O que identificamos no pensamento de Marx nesse momento em relação à determinação dos valores morais é a consideração destes como expressões da liberdade e da racionalidade de um povo, entendido aqui na acepção de conjunto de homens livres e racionais, cuja gênese se daria, portanto, a partir da substancialidade humana, qual seja, a espiritualidade livre e racional. Nesse sentido é que as relações éticas podem ser tratadas como “relações naturais”, não nos moldes do naturalismo de Hugo, mas ao contrário, a partir do reconhecimento do espírito humano livre e racional.

Contrariamente ao pensamento de Hegel, que por seu idealismo contemplativo e apodítico justifica todas as formas de existência - "todo real é racional", Marx, acompanhando os jovens hegelianos de esquerda, separa a consciência da substância e unilateraliza a consciência, sobre a qual incide toda a ênfase, e com ela pretende dissolver as efetividades

existentes. Assim, o dever-ser não é apenas conservado, mas é dimensão fundamental para o Marx da época. Como observa Rossi, tanto quanto os jovens-hegelianos, Marx conserva a idéia de dever-ser, tão avessa à filosofia hegeliana, como elemento de contrastação entre o existente e a sua determinação conceitual. Dessa forma Marx empreende duplamente uma luta contra a tirania do empírico: em sua versão naturalista, tal como se apresenta em Gustav Hugo, e em sua versão especulativa, tal como se apresenta em Hegel.

Em suma, na fase pré-marxiana, Marx está inserido no universo teórico do conjunto do idealismo alemão. Participa do idealismo ativo, que se contrapõe ao também assim chamado idealismo contemplativo, que seria, segundo os idealistas ativos, especificamente o de Hegel. O que não significa que seus vínculos teóricos, por afluência ou afastamento, remontem apenas a Hegel. Em verdade, seus nexos e heranças estão disseminados pelo conjunto da tradição do idealismo alemão.

Com esse aparato filosófico Marx se move até seu limite nos artigos deste período. O artigo “Sobre a lei que pune o roubo de lenha” é bastante revelador do impasse a que ele chegou dentro dos limites da filosofia idealista: a clareza contundente da análise da supressão do direito de recolha da lenha esbarra na perspectiva ingênua da modificação da lei por meio da simples crítica filosófica, do chamamento à razão do Estado enquanto instância representativa do bem comum.

Rossi acredita que nesse artigo Marx já antecipa a ruptura com a concepção de Estado racional. Também outros autores, como Lukács e Cornu identificam elementos nos artigos da *Gazeta Renana* que configurariam um anúncio, uma progressiva evolução no sentido da ruptura com o modo idealista de reflexão e concomitante preparação do materialismo. De acordo com Chasin, isso não ocorre nesse momento. Ao contrário, pois, os artigos da *Gazeta Renana*, juntamente com a tese doutoral, formam uma unidade, não obstante as diferenças de grau que Marx apresenta em relação a Hegel e aos neo-hegelianos de esquerda, que diz respeito ao contorno básico de suas reflexões, alinhadas em torno de uma antropologia racional. O que diferencia Marx em relação ao projeto dos hegelianos de esquerda é a maior radicalidade com que assume o compromisso de cobrar racionalidade ao existente, destacando-se como um humanista ferrenho e combativo. Em suas palavras, os elementos de aproximação que tanto Rossi, quanto Cornu e Lukács, cada um a seu modo, apresentam entre os textos dessa fase pré-marxiana de Marx e os seus textos futuros, “se

apreendidos como presenças reflexivas atípicas ou dissonantes, os elementos ressaltados pelos três não precisam ser contestados em sua condição de inquietações teóricas abstratas e como emergências da fina sensibilidade humanitária de Marx, sempre que contrastados com a efetiva natureza da reflexão pré-marxiana dos artigos. De fato, tais momentos não alteram a natureza do arcabouço ideal que matriza o conjunto desses escritos, nem tampouco são traços constitutivos do futuro desenvolvimento teórico de seu autor. Essa é a questão decisiva, que os três intérpretes acabam por deixar bastante obscurecida, até mesmo em face dos próprios depoimentos biográficos de Marx. Em outros termos, o que suas interpretações elidem é o advento de uma viragem radical no pensamento de Marx, que este promoveu, imediatamente a seguir, não com, mas contra a natureza do pensamento político contido em seus artigos da *Gazeta Renana*.” (CHASIN, 1995:358)

Em função do enquadramento teórico no qual Marx se encontrava, pode-se dizer que ele estendeu até onde era possível o exercício da crítica filosófica visando a racionalização do mundo objetivo. Os impasses a que teria chegado nesta empreitada certamente o terão levado a um questionamento deste arcabouço teórico, com implicações decisivas na consideração sobre a gênese das formações ideais em geral, incluindo-se aqui os valores morais.

O exame desse questionamento e da ruptura com o instrumental crítico utilizado até então será objeto da segunda parte deste trabalho.

PARTE II

A DETERMINAÇÃO DOS VALORES MORAIS NOS TEXTOS DE MEADOS DE 1843 A 1847

INTRODUÇÃO À PARTE II

Nesta parte da dissertação, trataremos de um conjunto extenso de textos de Marx escritos no período de meados de 1843 até 1847, abarcando desde a *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* até a *Miséria da Filosofia*.

Como já foi dito, essa subdivisão se justifica na medida em que esse conjunto de textos apresenta uma reflexão de caráter radicalmente distinto do conjunto examinado na primeira parte. A natureza dessa distinção está em que a partir da *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* Marx efetua a ruptura com o idealismo, num trabalho de demolição do arcabouço teórico anterior que informava os artigos da *Gazeta Renana*, e de construção dos novos elementos que virão a constituir o seu pensamento original.

Como o percurso desse rompimento não é objeto específico de análise da presente dissertação, nos remeteremos aqui apenas às linhas gerais do evoluir do pensamento propriamente marxiano. Vale dizer, abordaremos seus traços principais, sem pretensões de esgotar toda problemática que implicam e sem também maiores incursões pelo território das várias interpretações desse percurso, dimensões distintas, vale repetir, dos objetivos fixados pela pesquisa. Será no contexto desse desenvolvimento da reflexão de Marx que procuraremos sistematizar as indicações do autor a respeito dos valores morais.

Esclarecida a rota a ser seguida, pode-se dizer que “a grande mudança irrompeu somente com a ‘revisão da filosofia do direito de Hegel’, instigada por duas poderosas influências - o irresoluto desafio teórico encravado pelos ‘interesses materiais’ e os lineamentos feuerbachianos contidos em dois textos publicados exatamente à época: *Teses provisórias para a Reforma da Filosofia*, escritas em abril de 42, mas só publicadas no *Anekdotia* em fevereiro de 43, e *Princípios da Filosofia do Futuro*, editados em julho de 43.” (CHASIN, 1995: 360)

A influência de Feuerbach na ruptura de Marx com o modo de reflexão anterior pode ser configurada da seguinte forma: “A adesão aos novos referenciais, nítida e franca, abrange três dimensões: descarte da especulação, ou seja, do logicismo e da abstratividade próprios aos volteios da razão auto-sustentada; reconhecimento do caráter fundante da *positividade* ou

objetividade autopostas, determinação ontológica mais geral que subjaz ao delineamento, igualmente ontológico, do homem em sua auto-efetividade material: identificação da sociabilidade como base da inteligibilidade (não importa, aqui, o equívoco de Marx, pouco depois ultrapassado, em conferir caráter social à relação feuerbachiana do ‘homem a homem’).” (CHASIN, 1995: 361)

A emergência do pensamento original de Marx se dá a partir, portanto, da afirmação do complexo da objetividade, em recusa ao procedimento especulativo. A partir desse solo, radicalmente contraposto à matriz idealista que caracteriza seus textos anteriores, Marx elabora seu pensamento próprio, através de três críticas ontológicas que o autor dirige à politicidade, à própria filosofia especulativa e à economia política.

A primeira dessas críticas se dá em relação à política, em função do próprio itinerário do autor, levado pelas questões com as quais se viu envolvido quando de seu trabalho na *Gazeta Renana*, e às quais não conseguira dar uma resposta satisfatória. É na elaboração da *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* que Marx, ao criticar o estado monárquico no qual Hegel reconhecia a expressão máxima da racionalidade, que começa a se esboçar, nas palavras de Chasin, a determinação onto-negativa da politicidade, cujo desenvolvimento pode ser acompanhado nos textos imediatamente seguintes: “Questão Judaica” e as “Glosas Críticas Marginais ao artigo ‘O Rei da Prússia e a Reforma Social’”. Embora não seja esse o tema de nossa dissertação, acompanharemos algumas passagens do desenvolvimento dessa crítica, sem a qual não nos será possível avaliar as mudanças que ocorrem em relação à determinação dos valores morais, dos quais ora nos ocupamos.

A crítica à filosofia especulativa também se inicia na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. De fato a crítica que primeiramente se dirige à política vai desembocar em uma nova base ontológica que, a partir de então, passa a orientar a reflexão marxiana, e que, em consequência, levará ao desvelamento e à recusa do modo de reflexão idealista. A emergência dessa virada ontológica é reconhecida posteriormente pelo próprio Marx, quando, no prefácio de 59, afirma que: “Minhas investigações me conduziram ao seguinte resultado: as relações jurídicas bem como as formas de estado, não podem ser explicadas por si mesmas, nem pela chamada evolução geral do espírito humano; estas relações têm, ao contrário, suas raízes nas condições materiais de existência, em sua totalidade, relações estas que Hegel, a exemplo dos ingleses e franceses do século XVIII, compreendia sob o nome de ‘sociedade civil.’” (MARX, 1983: 232-33)

Trata-se de críticas ontológicas no sentido de que ao fazê-las, Marx desvenda o caráter real dessas instâncias, estabelecendo assim, sobre bases concretas, o que é determinante e o que é determinado no âmbito dessas esferas.

De acordo com Vaisman, a crítica à politicidade “estava intimamente ligada à *crítica ontológica da filosofia especulativa* - a segunda crítica ontológica realizada por Marx - que, por seu turno, não pode ser considerada como uma recusa meramente técnica do procedimento especulativo.” (VAISMAN, 1996: 124)

O que Marx recusa na filosofia especulativa é o fato de esta não ter como ponto de partida o ser concreto, a objetividade, este sim a origem a partir da qual podem ser compreendidas as idéias.

Se a primeira crítica à politicidade surge desde então enlaçada com a segunda crítica à filosofia especulativa, na seqüência estas apontarão necessariamente para a crítica da economia política. Na continuidade da citação já referida de Marx do prefácio de 59, ele acrescenta que: “Cheguei também à conclusão de que a anatomia da sociedade burguesa deve ser procurada na Economia Política.” (MARX, 1983: 233)

Marx é, portanto, levado à crítica da economia política por força das próprias descobertas no plano ontológico que doravante passam a sustentar a sua reflexão. Na crítica à economia política, inicialmente desenvolvida nos *Manuscritos Econômico- Filosóficos*, é que se encontram as determinações essenciais do autor no que se refere à compreensão do processo de autoconstrução do ser social. Isso porque, como bem compreendeu Lukács, “pela primeira vez na história da filosofia, as categorias econômicas aparecem como as categorias da produção e reprodução da vida humana, tornando assim possível uma descrição ontológica do ser social sobre bases materialistas.” (LUKÁCS, 1979: 15)

Nessa parte de nosso trabalho procuraremos acompanhar como se dá essa viragem na reflexão de Marx nos textos de 43-44 e como a “descrição ontológica do ser social” é desenvolvida nos textos seguintes.

O acompanhamento desse desenvolvimento do autor, ainda que de forma abreviada, é aqui necessário para que possamos contextualizar o aspecto por nós recortado, qual seja, as determinações pertinentes ao âmbito da moralidade. A partir dessa nova base ontológica, a esfera dos valores morais perde a suposta autonomia que gozava no momento anterior, o da reflexão pré-marxiana, e passa a se constituir como um aspecto no interior das formações

ideais, formações estas essencialmente vinculadas à base material da existência social dos homens. É o que procuraremos esclarecer nesse momento.

CAPÍTULO 3

OS ANOS 43-44: ELEMENTOS INSTAURADORES DO PENSAMENTO MARXIANO

O presente capítulo está voltado à análise de um conjunto de obras que revelam os primeiros contornos relativos à instauração do pensamento próprio de Marx, em particular a ruptura com a propositura idealista e a concepção onto-positiva da política e do Estado, como veremos adiante.

O início dessa ruptura aparece na “*Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*”, na qual Marx se propõe a um exame da filosofia do direito e do Estado de Hegel, denunciando a construção especulativa deste como mistificação, que levaria a um enquadramento forçado, a um sacrifício da realidade à lógica, culminando numa inversão ontológica da real relação entre a sociedade e o Estado.

O que resulta desse exame é a ruptura fundamental com a idéia de Estado racional, que, como vimos até agora, presidia todo o entendimento da realidade social da produção juvenil de Marx. Vejamos, em traços gerais, como se dá essa ruptura.

Marx organiza seu exame concentrando-se na seção referente ao Estado, parágrafos 261 a 313. Logo no exame do primeiro parágrafo o autor nos aponta como uma antinomia as determinações que Hegel afirma em relação ao Estado. De acordo com o texto hegeliano o Estado se coloca em relação à sociedade civil e à família como uma “necessidade externa”, por um lado e como “fim imanente”, por outro. Marx esclarece esses conceitos dizendo: “Por ‘necessidade externa’ se pode entender apenas que as ‘leis’ e os ‘interesses’ da família e da sociedade têm que ceder, em caso de conflito às ‘leis’ e aos ‘interesses’ do Estado, se acham submetidos a ele...”, ou ainda que “o Estado se comporta como uma ‘*potência superior*’ com respeito a suas (da sociedade civil) leis e interesses.” (CFDH, 320)

O que Marx observa é que, de acordo com essa primeira determinação do Estado, “o ‘interesse’ e a ‘lei’ da família e da sociedade civil se acham ‘subordinados’ aos do Estado.

Vivem sob a ‘dependência’ destes. E precisamente porque essa ‘subordinação’ e essa ‘dependência’ têm um caráter *externo* e restringem a essência independente e a contrariam, a relação da ‘família’, e da ‘sociedade civil’ com o Estado é a que corresponde a uma ‘necessidade externa’, a uma necessidade contrária à essência interna da coisa.” (CFDH, 320)

Ora, se o Estado se comporta em relação à sociedade civil como uma potência externa e superior, não há como conciliar essa primeira determinação com a segunda na qual Hegel coloca o Estado como o “fim imanente” da família e da sociedade civil. E de fato Marx dirá que “Hegel estabelece aqui uma antinomia não resolvida.” (CFDH, 320)

A determinação hegeliana do Estado como “fim imanente” da família e da sociedade civil se dá em função do que Marx qualifica de uma “inversão” no pensamento de Hegel, na medida em que este concebe essas instâncias como momentos do desenvolvimento da idéia. Ou seja, o sujeito para Hegel é a idéia, enquanto que a realidade mesma é concebida como predicado resultante do desenvolvimento daquela.

Ao comentar o parágrafo 262 do texto de Hegel, Marx observa que nessa argumentação “família e sociedade civil são consideradas como *esferas do conceito* de Estado e, precisamente como as esferas de sua *finitude*, como a *finitude do Estado*. É o Estado que *se cinde* nelas, que as *pressupõe*, e o faz para ‘chegar a ser, assim, partindo de sua idealidade o espírito real *infinito* para si.’” E por isso, Marx concluirá que “nessa passagem se revela muito claramente o misticismo lógico, panteísta” (CFDH, 321), que ele tratará de denunciar em várias passagens do texto de Hegel.

Se, na realidade, a família e a sociedade civil são o motor que determinam o Estado, “para Hegel, ao contrário, são *o produto* da idéia real; não é o curso da vida da família e da sociedade civil o que as une para formar o Estado, mas, ao contrário, o curso da vida da idéia o que por si mesmo conduz a este resultado: família e sociedade civil são, assim, a finitude desta idéia; devem sua existência a outro espírito que não o seu próprio...” (CFDH, 322)

Marx inicia a crítica ao edifício lógico de Hegel, no qual o Estado é colocado como a esfera na qual se encontrariam conciliados os interesses particulares e a universalidade do gênero humano, a partir, portanto, do esclarecimento da inversão que matriza todo o pensamento hegeliano. De acordo com Hegel, o Estado não é o resultado do desenvolvimento consciente da família e da sociedade, mas, ao contrário, o Estado precede essas esferas, e, desta forma, as determina.

Para Marx, a questão fundamental que origina toda a complexa mistificação que Hegel tece a respeito da resolução no Estado da relação entre o universal e os interesses particulares está no fato de este efetuar uma inversão ontológica entre o que é sujeito e o que é predicado: assim não são a família e a sociedade reais que determinam o Estado para Hegel, mas o desenvolvimento da idéia, para o qual família e sociedade são momentos parciais a serem recuperados pelo Estado.

Em Hegel, de acordo com Marx, a universalidade atribuída ao Estado não advém de uma relação efetiva entre este e a sociedade, mas sim todos estes momentos são enlaçados a partir da idéia. Assim, se “o fato é que o Estado brota da massa formada pelos membros da família e da sociedade civil, a especulação atribui esse fato à idéia como obra sua...” (CFDH, 323)

Derivado desse primeiro pressuposto da reflexão hegeliana, Marx aponta como consequência o fato de que, na argumentação de Hegel, “toma-se, pois, a realidade empírica tal e como é; ademais, é qualificada como racional, mas não é racional graças à sua própria racionalidade, mas porque o fato empírico adquire em sua existência empírica outra significação que não a que ele mesmo tem. O fato de que se parte não é concebido como tal, mas como um resultado místico.” (CFDH, 323)

Nesse procedimento hegeliano, identificado aqui por Marx, o que ocorre é que não cabe qualquer crítica ao Estado existente, uma vez que este é o “resultado místico” do “desenvolvimento da idéia”. Dessa forma é que Hegel incorpora como necessários todos os elementos que circundam a esfera do Estado, por fortuitos que possam parecer, dentro de uma lógica, que não é a lógica do objeto, mas uma lógica imposta ao objeto, que parte, como já vimos, de uma inversão entre o que é determinante e o que é determinado.

O que Marx quer atingir, no exame do texto de Hegel, é a estruturação teórica que fornece legitimação ao Estado existente pela afirmação de uma racionalidade que ali atingiria seu ponto culminante. De fato, Marx focaliza sua crítica, a princípio, no Estado monárquico legitimado por Hegel. A este Estado Marx contrapõe o Estado democrático, como aquele no qual os interesses particulares dos membros da sociedade civil se elevariam a interesses universais. Trata-se então não de uma recusa do Estado enquanto instância de universalidade, mas da recusa do procedimento especulativo que qualificaria qualquer Estado existente como racional. Veremos no entanto como Marx avança na sua argumentação, preparando o caminho

para a superação da determinação tradicional do Estado e da política como atributos inalienáveis do ser humano, que será desenvolvida em textos imediatamente seguintes.

A forma como Marx trabalha o texto hegeliano é a de uma desmontagem interna. Ao admitir o entendimento do Estado como instância universal, desde então não em sentido especulativo, mas no sentido de ser o “Estado da natureza humana”, explora a argumentação de Hegel no sentido de demonstrar as suas contradições. Encontra ali na exposição lógica do autor os elementos que a contradizem, atacando do seu interior o regime monárquico, contrapondo a este a democracia como “solução do enigma” da relação singular-universal.

Assim Marx reconhece em Hegel o mérito de conceber o Estado como um organismo, de tal forma que suas partes constituintes, os poderes que o constituem, “se comportam entre si como determinações orgânicas e mantêm entre si uma relação racional” (CFDH, 325). No entanto, Marx acrescenta que Hegel determina esse organismo como “o desenvolvimento da idéia em suas diferenças e em sua realidade objetiva”, de acordo com o parágrafo 269 dos *Princípios da Filosofia do Direito*. Ou seja, novamente aqui Hegel “fala da idéia como de um sujeito que se desenvolve nas suas diferenças.” (CFDH, 328)

O que Marx recusa a princípio não é a determinação do Estado como instância do interesse universal, ou a determinação do Estado como organismo. Esse ponto fica claro em passagens como na que ele afirma que “Hegel concebe os assuntos e as atividades do Estado de uma maneira abstrata, para si, contrapondo a eles a individualidade particular, mas esquecendo-se de que a individualidade particular é uma individualidade humana e que os assuntos e atividades do Estado são funções humanas; esquecendo-se que a essência da ‘personalidade particular’ não reside em sua barba, em seu sangue, em seu físico abstrato, mas em sua *qualidade social* e que os assuntos, etc, do Estado não são outra coisa que modos de existir e atuar das qualidades sociais dos homens.” (CFDH, 334-35)

Temos nesse trecho reiterada a determinação de Estado presente nos textos da *Gazeta Renana*, qual seja, o Estado como organismo formado por todos os membros cidadãos que ali reconhecem a entificação máxima da universalidade humana. O Estado não é uma imposição exterior, e é quanto a esse aspecto que Marx reconhece em Hegel o mérito de determiná-lo como um organismo. No entanto, segundo Marx, o Estado se deriva diretamente do conjunto dos homens, e não como produto do desenvolvimento da idéia. Observe-se ainda que nesse trecho, Marx avança no sentido de referir-se ao Estado como uma manifestação das qualidades sociais do homem, ao passo que nos artigos da *Gazeta Renana* ele referia o Estado

à uma noção genérica de natureza humana. Em outro trecho ele reafirma o Estado como “a realidade social mais elevada do homem” (CFDH, 352), ou ainda se refere à inversão que Hegel efetua dizendo que “Hegel parte do Estado e converte o homem em Estado subjetivado; a democracia parte do homem e converte o Estado em homem objetivado.” (CFDH, 343)

Novamente Marx indica a inversão que Hegel efetua. Hegel “converte em produto, em predicado da idéia, o que é seu sujeito. Não desenvolve seu pensamento partindo do objeto, mas sim desenvolve o objeto partindo de um pensamento já definido em si dentro da esfera da lógica.” (CFDH, 328)

Portanto, o exame crítico da filosofia hegeliana do Estado se pauta, em primeiro lugar, pela denúncia do procedimento especulativo de Hegel que inverte a relação real entre sociedade civil e Estado.

Como consequência desse procedimento, Hegel é levado a reconhecer racionalidade a toda realidade empírica, outro ponto denunciado por Marx.

Hegel justifica a existência de todos os elementos constituintes do Estado existente, entre eles o monarca, a burocracia, as corporações, o morgadio, etc, explicando-os e articulando-os à luz de uma razão que inverte a realidade, tornando produto da idéia o que é o seu sujeito. Em relação ao monarca, por exemplo, Marx dirá que “Hegel converte todos os atributos do monarca constitucional, na Europa atual, em autodeterminações absolutas da *vontade*. Não diz que a vontade do monarca é a decisão última, mas que a decisão última da vontade é o monarca. A primeira afirmação é empírica, a segunda tergiversa o fato empírico para convertê-lo em um axioma metafísico.” (CFDH, 338)

Esse modo de proceder é constante na argumentação hegeliana. Ao pretender dar uma legitimação filosófica ao Estado, Hegel termina por tomar o Estado existente como o Estado verdadeiro. Vale dizer, ele parte de uma descrição empírica do Estado moderno, na forma monárquica, com todos os elementos circundantes e contingentes, e toma essa realidade empírica como o ser verdadeiro do Estado. De acordo com Marx, isso se torna possível na medida em que a inversão ontológica que Hegel realiza “dá necessariamente como resultado o fato de se tomar *sem espírito crítico a existência empírica* como a verdade real da idéia; pois não se trata de traduzir a existência empírica em sua verdade, mas de atribuir verdade a uma existência empírica, onde a existência empírica a mais imediata é deduzida como um momento *real* da idéia.” (CFDH, 352)

O exame desse procedimento hegeliano será cuidadosamente acompanhado por Marx. No entanto, como já foi assinalado anteriormente, não nos será possível acompanhá-lo passo a passo. Referir-nos-emos aqui tão somente às passagens cruciais relacionadas à emergência de novos elementos no pensamento marxiano que serão determinantes na consideração do autor a respeito dos valores morais posteriormente.

Examinando o interior da argumentação hegeliana, Marx concluirá que, da forma como Hegel coloca a relação entre sociedade e Estado, longe de se configurar uma relação orgânica, essencial, o resultado é um quadro empírico da relação formal entre as duas instâncias na modernidade como sendo a relação verdadeira.

A princípio Marx identifica esse distanciamento entre sociedade civil e Estado no Estado monárquico. Ele se refere a isso quando afirma que “na monarquia, o todo, o povo, está submetido a um de seus modos de existência, a constituição política; na democracia, a própria *constituição* aparece simplesmente como *uma* determinação, isto é, a autodeterminação do povo. Na monarquia, temos o povo da constituição; na democracia, a constituição do povo.” Portanto até aqui Marx contrapõe democracia à monarquia, atribuindo à primeira forma de governo a capacidade de conciliação verdadeira entre os interesses particulares e os interesses universais do gênero humano. Na sequência do parágrafo, ele continua argumentando que “a democracia é o *enigma* resolvido de todas as constituições. Aqui a constituição não é somente *em si*, quanto à essência, mas quanto à *existência*, quanto à realidade, em seu fundamento real, o *homem real*, o *povo real*, estabelecendo-se como sua *própria* obra. A constituição aparece como o que é, como o produto livre do homem...” (CFDH, 343)

A questão que Marx passa a abordar, no interior ainda da determinação tradicional da política, ou seja, considerando que o Estado seja a entificação máxima da liberdade, da racionalidade e da universalidade humana, é a da relação entre as singularidades e a universalidade do Estado. O que ele argumenta é que essa relação está longe de ser satisfatória no regime monárquico, tal como pretendia Hegel. Isso porque “em todos os Estados, distintos da democracia, o *Estado*, a *lei*, a *constituição* dominam sem dominar realmente, quer dizer, sem que penetrem de um modo material o conteúdo das esferas não políticas.” (CFDH, 344)

Aqui começa a se esboçar um elemento novo de crítica ao Estado, qual seja, o fato de o Estado se comportar em relação à sociedade civil como algo exterior, alijado das questões concretas que compõem a vida civil. O Estado moderno estaria divorciado da sociedade civil.

Esse divórcio se traduziria ainda na cisão entre o cidadão do Estado e o indivíduo enquanto membro da sociedade. Nas palavras de Marx “o indivíduo enquanto *cidadão real* toma parte de uma dupla organização: a organização *burocrática* - ou seja, a determinação formal externa do Estado situado mais além, do poder governamental, que não toca nem o cidadão nem a sua realidade independente, e a organização social, a organização da sociedade civil. Agora bem, nesta ele figura como *homem privado*, fora do Estado, sem se relacionar com o Estado político enquanto tal.” (CFDH, 389)

O Estado permaneceria como uma abstração em relação à sociedade pelo fato de não conter o conteúdo concreto da vida civil. Tal descolamento cria o indivíduo e o cidadão, o primeiro que não se reconhece na determinação universal abstrata, e o segundo que não se traduz na sua realidade empírica. Prosseguindo em sua exposição a respeito dessa cisão entre a universalidade do Estado e o conteúdo social concreto, Marx acrescenta: “Em sua significação política, o membro da sociedade civil se desprende de seu estamento, de sua posição privada real; é aqui e somente aqui onde tem um valor a título de *homem*, onde aparece sua significação enquanto membro do Estado, enquanto ser social, enquanto determinação humana. Com efeito, todas suas outras determinações dentro da sociedade civil *aparecem* como *não-essenciais* ao homem, ao indivíduo, como determinações *externas*, necessárias, certamente, para sua existência em geral, quer dizer, enquanto nexos com a totalidade, mas um nexo do qual pode desprender-se perfeitamente mais tarde. (A atual sociedade civil é o princípio realizado do *individualismo*, seu fim último é a existência individual: atividade, trabalho, conteúdo, etc, não são outra coisa que *simples* meios).” (CFDH, 393)

Marx reconhece o Estado e a sociedade como esferas antitéticas, na medida em que a primeira é apenas a expressão formal da determinação humana, porém vazia de conteúdo e a segunda é a esfera da fragmentação, do material que não encontra uma vinculação com sua expressão mais genérica. O autor, na análise do processo histórico que culminou na abstração do Estado em relação à sociedade, destaca que enquanto na Idade Média a representação por estamentos legitima imediatamente os interesses particulares estamentais, e dessa forma “separa o homem de sua essência geral, faz dele um animal que coincide diretamente com sua determinação”, “a época moderna, a *civilização*, incorre em falha contrária. Separa dele a essência objetiva do homem como se se tratasse de uma essência puramente *externa, material*. Não aceita o conteúdo do homem como sua verdadeira realidade.” (CFDH, 393)

De acordo com a análise histórica oferecida pelo autor, a separação entre os interesses sociais e os interesses políticos teve sua origem a partir do final da Idade Média, com a autonomização do Estado. Esta progressiva abstração do Estado seria o movimento de descolamento da imediatidade do social, decorrente das mudanças estruturais ocorridas na passagem da sociedade feudal à sociedade moderna. Na primeira, Marx identifica a presença mais material dos interesses privados na esfera política, onde a constituição política traduz de forma imediata a vida civil, ainda que marcada por toda sorte de privilégios. Ele se refere à essa situação dizendo que “na Idade Média se identificam a vida do povo e a vida do Estado. O homem é o princípio real do Estado, embora seja o homem *não livre*”, ou ainda caracteriza a Idade Média como “a democracia da falta de liberdade.” (CFDH, 345)

Tal caracterização da Idade Média se refere ao fato de que a materialidade da vida social estaria colada diretamente à vida política, implicando, portanto, na consolidação dos estamentos, em detrimento da colocação de interesses mais gerais, e portanto, mais próximos a universalidade do gênero. O conteúdo concreto da sociedade civil estaria presente na constituição política.

No movimento histórico de autonomização do político, ocorre exatamente a perda dessa referência imediata ao conteúdo social, em favor de uma concepção representativa e universalista. É nesse sentido que Marx afirma que “o Estado moderno é a acomodação entre o Estado político e o Estado não político” (CFDH, 344). O Estado se torna uma instância à parte da sociedade, que não traduz mais de forma imediata o conteúdo da vida civil. “A diferença do Estado moderno com respeito a estes Estados de unidade substancial entre Estado e povo não reside em que os distintos momentos da constituição se tenham desenvolvido, como pretende Hegel, em uma *particular* realidade, mas sim em que a constituição mesma se tenha desenvolvido em uma realidade *particular* junto a vida real do povo, em que o Estado se tenha convertido na *constituição* do resto do Estado” (CFDH, 346). O Estado moderno se caracteriza, segundo Marx, por uma relação de exterioridade em relação à vida civil, resguardando a universalidade que faltava aos “Estados de unidade substancial”, nos quais a tradução da vida civil se pautava pela manutenção da desigualdade e dos privilégios na esfera política. Essa universalidade, no entanto, não é o reflexo da vida civil moderna, mas ao contrário, a constituição política moderna é “o céu da universalidade frente à *existência terrenal* de sua realidade.” (CFDH, 345)

De acordo com Marx, o que Hegel faz é tomar a realidade empírica do Estado moderno e de sua autonomização em relação à sociedade civil e oferecer à essa realidade uma fundamentação filosófica especulativa. Ao invés, entretanto, de reconhecer o Estado como uma representação da universalidade abstrata dos homens, Hegel o determina como o melhor equacionamento entre o universal e o particular. E para tanto, ele o faz a partir do exame das mediações que compõem o corpo governamental.

As mediações oferecidas por Hegel entre sociedade e Estado seriam as corporações enquanto espaços de universalização próprios à sociedade civil, na medida em que congregam interesses comuns, e a burocracia, que representa o elo material entre Estado e sociedade, sendo assim a materialização da universalidade do Estado no trato com os interesses particulares.

Deixando de lado a questão do preenchimento do quadro de funcionários e questões relativas ao uso e abuso do poder por parte dos membros das corporações e da burocracia, vamos nos ater ao fundamental da reflexão marxiana sobre essas mediações.

Marx observa que Hegel parte de uma realidade empírica, que é a da separação entre Estado e sociedade, ou ainda da separação entre interesses particulares e o interesse geral. Aceitando esse estado de coisas como o verdadeiro “desenvolvimento da idéia”, Hegel trata de “demonstrar” que as mediações entre Estado e sociedade representam as instâncias adequadas para a conciliação entre o privado e o público. Dessa forma as corporações traduziriam o “conteúdo” da sociedade civil em uma forma adequada ao espírito público, ao passo que a burocracia representaria o esforço complementar, ou seja, seria uma encarnação do interesse universal tornada acessível ao trato com as questões do conteúdo social.

A respeito dessas instâncias às quais Hegel reconhece o papel de mediação, Marx, ao contrário, dirá que “as corporações são o materialismo da burocracia e a burocracia é, por sua vez, o espiritualismo das corporações” ou ainda “a corporação é a burocracia da sociedade civil; a burocracia é a corporação do Estado.” (CFDH, 358)

Longe de uma conciliação entre forma e conteúdo, a presença das mediações a que Hegel se remete indica uma abstração do Estado em relação ao social. Assim, onde Hegel pretende uma identidade entre Estado e sociedade, o que ocorre, em realidade, é uma antítese, na medida em que o Estado se eleva como uma instância à parte da sociedade. Nesse sentido, a presença da burocracia só vem a confirmar o distanciamento entre os interesses da sociedade e o interesse universal. No dizer de Marx, “a superação da burocracia só pode consistir em que

o interesse universal chegue a ser o interesse particular *realmente* e não só, como em Hegel, imaginariamente, na *abstração*, o que só será possível quando o interesse *particular* chegue a converter-se realmente no interesse *geral*.” (CFDH, 361)

Quando Marx, por exemplo, ao analisar a possibilidade prevista por Hegel de que todo cidadão possa vir a se tornar funcionário do Estado, afirma que “no verdadeiro Estado, não se trata da possibilidade de que cada cidadão se consagre ao serviço geral como um serviço particular, mas da capacidade de o serviço geral ser realmente universal, ou seja, o serviço de cada cidadão” (CFDH, 363), ele aprofunda a tematização de que o Estado, tal como tratado por Hegel, é apenas a representação de uma universalidade ilusória.

Este é um aspecto central da crítica de Marx, qual seja, o fato de o Estado não ser efetivamente a expressão dos interesses particulares numa forma universal. Assim chama atenção para o distanciamento entre forma e conteúdo. Como vimos, ele trata dessa questão a princípio como sendo uma deficiência do Estado monárquico, e nesse sentido apresenta a democracia como a solução para esse problema, mas depois situa essa característica do Estado como sendo uma característica do próprio Estado moderno, em seu movimento de descolamento do conteúdo da vida civil.

O que Hegel reconhece como mérito do Estado moderno, o fato de conseguir conciliar o universal e o particular, Marx, na análise das mediações que Hegel apresenta, demonstra que, ao contrário, tais instâncias só confirmam a abstração do Estado em relação à sociedade.

Outros aspectos analisados por Marx nessa temática dizem respeito à eleição dos funcionários, à parcialidade com que estes tratam os assuntos de interesse geral, à composição dos cargos governamentais em função dos estamentos, etc., que são todos aspectos que remetem à crítica da aceitação dos dados empíricos por parte de Hegel na sua legitimação da monarquia constitucional.

Nessa análise, Marx coloca à vista a presença dos interesses particulares dos estamentos na condução dos assuntos universais. Ele dirá, por exemplo: “A intenção, a vontade dos estamentos infunde suspeitas, pois respondem ao ponto de vista privado e a interesses privados. A verdade é que o interesse privado é seu assunto geral, e não o inverso.” (CFDH, 575)

Ou seja, a denúncia de que os negócios de Estado possam ser desvirtuados em função dos interesses dos estamentos que a ele têm acesso através dos cargos públicos é reiterada

aqui. O que não constitui propriamente uma novidade, já que esse tema aparece em alguns artigos da *Gazeta Renana*. A mudança, entretanto, que se pode notar em relação a esse aspecto é que, nos artigos, Marx insistia na posição idealista de cobrar racionalidade ao Estado, de cobrar que o Estado realizasse a sua determinação conceitual. Aqui, Marx apresenta o Estado primeiro como uma representação de uma universalidade abstrata que não toma como conteúdo a materialidade da vida civil, e nesse sentido como um “céu de universalidade” em contraposição à “vida terrenal”. Em um segundo momento, o Estado nos é apresentado como uma instância particular à mercê dos interesses dos estamentos privilegiados. Em outra passagem ainda mais clara, Marx afirma que “o *estamento* privado não se converte em *estamento* político, mas sim adquire atividade e significação políticas como *estamento* privado.” (CFDH, 385)

É difícil precisar no texto de Marx em que momento ele simplesmente questiona o Estado monárquico em sua pretensão de conciliar o universal e o particular, e em que momentos ele avança no sentido de desvelar o caráter “estamental” do Estado como sendo uma crítica ao Estado em sua essência. Ou seja, a dificuldade da *Crítica de 43* está em que se constitui exatamente como um texto de transição, onde as determinações sobre o Estado se apresentam na medida em que Marx debate parágrafo a parágrafo com a filosofia hegeliana, e, em função disso, o resultado é um recorte de questões relativas ao Estado, que ora se fixam na crítica à monarquia, e ora extrapolam a forma de governo e avançam no sentido de uma determinação mais geral a propósito do Estado em sua essência.

Assim, parte da argumentação de Marx se dá no interior da determinação ontológica do Estado. Por exemplo, quando diz que “não devemos censurar Hegel porque descreve o ser do Estado moderno tal e como é, mas sim por apresentar o que é como *essência do Estado*. O racional é real, mas isto se acha precisamente *em contradição com a realidade irracional* que é sempre o contrário do que expressa e expressa o contrário do que é” (CFDH, 375-76). Nesse momento Marx está reafirmando a racionalidade do Estado como sua essência. O que ele questiona em Hegel é a admissão do Estado positivo como sendo a essência do Estado.

Mas Marx, ao mesmo tempo, avança no sentido de uma crítica ao Estado enquanto instância que paira sobre a sociedade quando afirma, por exemplo, que Hegel confundiria “o Estado enquanto a totalidade da existência de um povo com o Estado político.” (CFDH, 390)

A princípio nosso autor parece admitir a democracia como a forma de Estado na qual o Estado seria a “totalidade da existência de um povo” na medida em que daria forma ao conteúdo concreto da vida civil.

Na democracia estaria melhor equacionada a relação entre os singulares e o universal. Aqui já está presente um novo entendimento do universal, uma vez identificada a mistificação que Hegel opera a partir da noção de um universal já anteriormente configurado, em relação ao qual os singulares devem se render em razão de sua evidência racional.

Esta noção de uma universalidade ontologicamente precedente é o que Hegel denomina de “universalidade objetiva”, para indicar um nível de universalidade superior àquele composto pela mera combinatória dos elementos particulares, a “universalidade do comum”. Em vista da recusa de Marx ao procedimento especulativo contido na filosofia hegeliana, temos como decorrência a recusa da “universalidade objetiva”, o que de fato é revelado pelo conjunto de formulações relativas à democracia como a “solução do enigma” entre o universal e o particular, nas quais o universal se compreende como o conjunto dos interesses dos membros da sociedade, na medida em que o conteúdo social é elevado a uma forma universal no Estado democrático.

Há alguns pontos que podem ser afirmados em relação à ruptura com o idealismo, como a ruptura com a idéia de Estado racional, e a ruptura com a noção de uma universalidade que preexista à confluência dos interesses singulares.

Esta recusa transparece em trechos como o que se segue: “Se, por exemplo, no desenvolvimento da família, da sociedade civil, do Estado, etc., se consideravam estes modos sociais de existência do homem como a realização ou objetivação de sua essência, agora a família, etc, aparecem como qualidades inerentes a um sujeito. O homem permanece sempre como a essência de todas estas essências, mas estas essências aparecem também como sua *real universalidade* e, portanto, também como o *comum*.”

Se, pelo contrário, a família, a sociedade civil, o Estado, etc., são determinações da idéia, da substância enquanto sujeito, têm necessariamente que cobrar uma realidade empírica, e a massa humana em que se desenvolve a idéia da sociedade civil é o cidadão e a outra o cidadão do Estado. E como realmente se trata só de uma *alegoria*, como se trata somente de atribuir a qualquer existência empírica a significação da idéia realizada, rapidamente se compreende que estes receptáculos tenham cumprido com sua missão, uma vez que se convertem na determinada incorporação de um momento da vida da idéia. Portanto o universal

aparece como algo determinado, particular, já que o individual não se eleva nunca a sua verdadeira universalidade.” (CFDH, 353)

Temos aqui de forma clara o rompimento com o modo de reflexão especulativo, a afirmação do homem como essência e a vida social e política como objetivações dessa essência. Mais que isso, temos ainda aqui a afirmação dessas objetivações como sendo a “real universalidade” dos homens. Trata-se, portanto, de uma afirmação de caráter inequivocamente ontológico, que descarta qualquer dúvida em relação ao fato de que aqui começa a surgir um novo itinerário no pensamento marxiano.

Até aqui teríamos então que nosso autor, a partir da crítica à filosofia de Hegel, se depara com várias questões que virão a revolucionar a determinação onto-positiva do Estado. A primeira delas diz respeito à incapacidade do Estado monárquico de conciliar o interesse universal e os interesses particulares, e, nesse sentido, a democracia seria a forma de governo mais adequada para tal fim. Outra questão diz respeito ao fato de o Estado se apresentar como uma instância à parte, pairando sobre a sociedade civil, o que teria ainda como possível solução a democracia na medida em que elevaria as individualidades “à sua verdadeira universalidade”. A terceira questão, no entanto, que é tratada no texto de Marx, diz respeito à divisão da sociedade em estamentos, e aqui ele é levado a reconhecer, pela primeira vez, que o Estado se comporta como esfera de universalização dos interesses particulares dos estamentos privilegiados.

Instaura-se no texto de Marx, nesse momento, uma dupla tematização, a primeira guiada pela idéia de que o Estado, se não é a efetiva transcrição dos interesses da sociedade civil, “é simplesmente uma *representação*” (CFDH, 381), e a segunda que avança na trilha aberta pelo desvelamento do caráter estamental do Estado.

A princípio parece ser a democracia suficiente para restabelecer a unidade entre o particular e o universal. Se considerarmos a passagem na qual ele faz um paralelo entre a democracia e o cristianismo, teremos o seguinte: “Em certo sentido, a democracia é entre todas as formas de Estado o que o cristianismo é para todas as demais religiões. O cristianismo é a religião por excelência, a *essência da religião*, o homem deificado como uma religião *particular*. Assim também a democracia é a *essência de toda constituição de Estado*, o homem socializado como uma constituição de Estado *particular*, a democracia é para as demais constituições o que é o gênero para as espécies, com a diferença de que, aqui, o gênero

aparece ele mesmo como existência, e, portanto, frente à existência que não corresponde à essência mesma, como uma espécie *particular*. ” (CFDH, 343)

Há, nesse trecho, o reconhecimento da superioridade da democracia como forma de governo, como “essência de toda constituição do Estado”, porque compreende que a constituição é a expressão de um povo, que tem aí o seu sentido. Assim a democracia é como o gênero frente às espécies, guarda o caráter essencial na qual cada espécie deve se reconhecer enquanto variância. Neste sentido só pode ser entendida como espécie particular na medida em que a ela se contrapõe uma existência (a monarquia) que nega esse caráter genérico, e que é, portanto, a negação da essência do Estado. Frederico analisa a comparação que Marx faz entre o cristianismo e a democracia da seguinte forma: “Nas obras de Feuerbach, o cristianismo era o enigma de todas as religiões pois revelou que a verdade oculta das religiões era o próprio homem e Jesus é o homem-Deus, o homem enfim revelado e não o Deus revelado. A democracia também revela o homem, o Grande Demos.” (FREDERICO, 1995: 86)

Ou seja, ainda no interior da determinação onto-positiva do Estado, a democracia surge como a essência do Estado, na medida em que somente ela eleva a uma forma universal o conteúdo social concreto e, contrariamente à monarquia, revela o homem em sua potencialidade, uma vez que “o predicado, a essência, jamais esgotam as esferas de sua existência em *um Uno*, mas sim em *muitos Unos*. ” (CFDH, 340)

É interessante observar que, pouquíssimo tempo depois, Marx, em “Para a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel - Introdução”, partirá da afirmação de que “a crítica da religião é o pressuposto de toda a crítica”, para indicar que “*a tarefa da filosofia*, que está a serviço da história, é desmascarar a auto-alienação humana nas suas *formas não-sagradas*, agora que ela foi desmascarada na sua *forma sagrada*. A crítica do céu transforma-se deste modo em crítica da terra, a *crítica da religião em crítica do direito*, e a *crítica da teologia em crítica da política*” (INT., 77-8). Se atentarmos à proximidade temporal entre os textos, temos que Marx, ao comparar democracia e cristianismo, esbarra na questão da determinação do Estado como uma forma de alienação, mas não a desenvolve ainda nesse momento.

Até aqui parece haver uma continuidade argumentativa no tocante aos pontos já assinalados nessa parte: mantém-se a idéia de um estado universal, no qual a universalidade é compreendida como a elevação à forma política do conteúdo concreto da vida social. Neste

sentido apenas a democracia apresenta-se como o verdadeiro Estado capaz de garantir a expressão universalizante do conteúdo socialmente posto.

Será, no entanto, ao analisar a forma como o Estado atua como instância de universalização dos interesses dos estamentos privilegiados, que Marx introduzirá um elemento novo em sua reflexão, que, embora pouco desenvolvido, se contrapõe à tematização até então encaminhada.

Marx observa, quando da análise da propriedade privada e do direito de primogenitura defendidos por Hegel, que “a constituição é, portanto, aqui, a *constituição da propriedade privada*” (CFDH, 420) e, mais que isso, que “a verdadeira razão da propriedade privada, a *posse*, é um *fato*, um *fato inexplicável*, e não um *direito*. Só por meio de certas determinações jurídicas é que a sociedade converte a posse de fato em posse de direito, em *propriedade privada*.” (CFDH, 421)

Esses novos elementos preparam a ruptura com a idéia de Estado racional e apontam o caráter material do Estado em contraposição àquela caracterização inicial do Estado como instância de representação de uma universalidade abstrata. Ou seja, a partir de um certo momento do texto de Marx, o Estado deixa de ser uma presença espiritual, pairando sobre a sociedade civil, e passa a ser entendido como uma presença vinculada aos interesses materiais da sociedade civil, dividida em seus estamentos. Na Crítica de 43 ele descobre a questão, mas ainda forceja para sustentar a universalidade do Estado, desembocando então em uma aporia.

De fato, Marx parece se encontrar em uma bifurcação dilemática que aponta em dois sentidos opostos: o que se resolve no interior da determinação onto-positiva do Estado, no qual a democracia é apontada como “solução do enigma”; e o que prepara o terreno para a determinação onto-negativa do Estado, que não é explicitamente trabalhada nesse texto, mas à qual se chega por via de consequência das argumentações desenvolvidas pelo autor a respeito do caráter estamental do Estado e da presença da propriedade privada em sua relação com o Estado.

Embora esses elementos não tenham sido desenvolvidos nesse texto, eles o serão nos textos imediatamente subseqüentes, a “Questão Judaica” e as “Glosas Críticas de 44”, escritos poucos meses depois. Nesse caso, haveria na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* os germes de uma crítica radical não a uma forma de governo, a monarquia, mas ao Estado, cuja essência seria a democracia.

A importância da *Crítica de 43* está exatamente na demolição do aparato teórico no qual a concepção anterior do nosso autor se apoiava, abrindo caminho para a instauração de seu próprio modo de pensar, na medida em que, a partir de então, Marx encaminhará sua reflexão tendo como ponto de partida a sociedade civil, não importando aqui o quão incipiente ainda possa ser a sua compreensão acerca da sua real dinâmica. De acordo com Chasin, “em contraste radical com a concepção do Estado como demiurgo racional da sociabilidade, isto é, da universalidade humana, que transpassa a tese doutoral e os artigos da GR, irrompe e domina agora, para não mais ceder lugar, a ‘sociedade civil’ - o campo da interatividade contraditória dos agentes privados, a esfera do *metabolismo social* - como demiurgo real que alinha o Estado e as relações jurídicas. Inverte-se, portanto, a relação determinativa: os complexos reais envolvidos aparecem diametralmente reposicionados um em face do outro. Mostram-se invertidos na ordem da determinação pela força e peso da lógica imanente a seus próprios nexos, não em consequência formal e linear de algum pretensioso volteio especial nos arranjos metodológicos, isto é, não como resultante de uma simples e mera reorganização da subjetividade do pesquisador, mas por efeito de uma trama reflexiva muito mais complexa, que refunde o próprio caráter da análise, elevando o procedimento cognitivo à analítica do reconhecimento do *ser-precisamente-assim*.” (CHASIN, 1995: 362)

Temos assim na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* o irromper dos elementos que doravante matizarão o pensamento marxiano, elementos esses emergentes da crítica ao Estado e da crítica à filosofia especulativa. O acompanhamento do desenvolvimento desses elementos nos textos subseqüentes nos apontará o alcance da reflexão do autor, a partir da qual poderá ser esclarecida a relação entre a determinação social e as formações ideais, incluindo aqui os valores morais.

Já nos referimos aqui à anotação de Marx, no prefácio de 59, na qual ele reconhece que, nos estudos realizados quando da elaboração da *Crítica de 43*, é que ele se dá conta de que as relações jurídicas, e de uma forma geral, o que pode ser englobado no conceito de formação ideal, só pode ser compreendido em referência às relações materiais da sociedade civil.

Se mais uma vez a questão dos valores morais não é objeto privilegiado da reflexão de Marx nesse texto, é possível compreender, dentro do que se anuncia como seu pensamento original, o porquê desta ausência de uma reflexão exclusivamente dedicada à ética. No entanto, o que já aqui é possível observar é que, a partir de então, Marx se encontra em uma aporia que

só será devidamente resolvida na medida em que rompe com a perspectiva antropológica racionalista, o que se dará imediatamente a seguir e em função dos elementos levantados na *Crítica de 43*. Será a partir do rompimento com essa perspectiva que presidia a argumentação dos textos anteriores, notadamente os da *Gazeta Renana*, que se modifica substancialmente o tratamento das questões relativas à moral. Se ali tínhamos como pressuposto uma “natureza humana livre e racional”, que em sua livre determinação criaria as normas, os costumes e os valores morais, e que estes poderiam ser aquilatados em função de sua maior ou menor racionalidade, tem-se aqui o abandono desse pressuposto em função do reconhecimento da sociabilidade como demiurgo do Estado, das relações jurídicas, das relações morais, e da própria “natureza humana”, como veremos nos textos seguintes.

O texto imediatamente posterior à *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* é a “Questão Judaica”. Ali, ao polemizar com Bruno Bauer acerca da condição dos judeus com respeito à sua emancipação, Marx enfatiza o caráter formal da universalidade afirmada no Estado, contra o qual se choca (e ao mesmo tempo se complementa) a condição fragmentária da vida material da sociedade. Ele afirma: “O Estado elimina, à sua maneira, as distinções estabelecidas por nascimento, posição social, educação e profissão, ao declarar que o nascimento, a posição social, a educação e a profissão são distinções não-políticas, ao proclamar, sem olhar a tais distinções, que todo o membro do povo é igual parceiro na soberania popular, e ao tratar do ponto de vista do Estado todos os elementos que compõem a vida real da nação. No entanto, o Estado permite que a propriedade privada, a educação e a profissão atuem à sua maneira, a saber: como propriedade privada, como educação e profissão, e manifestem a sua natureza particular. Longe de abolir estas diferenças efetivas, ele só existe na medida em que as pressupõe; apreende-se como Estado político e revela a sua universalidade apenas em oposição a tais elementos.” (QJ, 44)

Neste trecho, Marx revela a natureza do Estado. O Estado é afirmado como instância de expressão de uma universalidade formal, abstrata, que se contrapõe à sociedade civil, lugar das particularidades e das diferenças efetivas. O Estado afirma-se então em oposição à fragmentação da vida social. No entanto, esta oposição é apenas formal, já que há uma continuidade entre as duas esferas, pois a fragmentação vivida pelo indivíduo privado é que sustenta a universalidade idealizada no cidadão. Marx percebe na política a mesma relação “espiritual” que se estabelece do céu à terra, do reino da idealidade ao campo de batalha dos interesses conflitantes. O Estado proclama uma igualdade e uma universalidade em

contraposição à efetiva realidade da vida social. De acordo com Marx, esse estado de coisas começa a se revelar não como um “acidente” na relação do Estado com a sociedade, para o qual, por exemplo, a democracia poderia ser o corretivo, mas como a relação real e possível entre a esfera política e a esfera social. O materialismo da sociedade civil e o espiritualismo da esfera política se enlaçam numa gênese única, de tal forma que o que se enaltece na política (a sua vocação para o universal) pode ser visto também como a sua propriedade mais perversa, na medida em que essa expressão universal tem sua gênese exatamente nas diferenças e nas desigualdades sociais.

Ao contrário da concepção clássica de política, na qual a virtude do Estado consiste em ser ao menos potencialmente o depositário dos princípios universais que tornariam a todos os homens iguais nos seus direitos e deveres, Marx sustenta que o Estado se origina exatamente das insuficiências de uma sociedade em realizar em si mesma de forma concreta estes ideais universalistas, ou seja, de garantir em sua dinâmica a igualdade de condições sociais.

Evidencia-se neste trecho uma determinação onto-negativa do Estado, na medida em que sua presença indica o “caráter anti-social” da vida civil. Essa determinação tem caráter ontológico já que se refere à natureza do Estado, ao seu “ser-precisamente-assim”. A necessidade do Estado se encontra na forma da sociabilidade que o sustenta enquanto esfera formal. Portanto, se na *Crítica de 43* o Estado e a política tiveram sua real relação com a sociedade determinada por Marx, aqui já há um aprofundamento dessa determinação no sentido de apontar que a política não é um atributo intrínseco ao ser humano (e nesse sentido é que se diz de uma determinação onto-negativa), mas sim que ela é gerada como um subproduto de uma sociabilidade “anti-social”.

Marx introduz aqui uma distinção entre emancipação humana e emancipação política que visa exatamente indicar o diferencial entre o patamar possível de ser alcançado pela política no que se refere às potencialidades de desenvolvimento humano, e o patamar possível de ser alcançado por uma sociabilidade que dispense a representação política. Ele afirma: “Toda a emancipação constitui uma restituição do mundo humano e das relações humanas ao próprio homem. A emancipação política é a redução do homem, por um lado, a membro da sociedade civil, indivíduo independente e egoísta, e, por outro, a cidadão, a pessoa moral. A emancipação humana só será plena quando o homem real e individual tiver em si o cidadão abstrato, quando como homem individual, na sua vida empírica, no trabalho e nas relações

individuais, se tiver tornado um ser genérico, e quando tiver reconhecido e organizado as suas próprias forças como forças sociais, de maneira a nunca mais separar de si esta força social como força política.” (QJ, 63)

É inequívoca a consideração sobre a relação entre o social e o político ao final da “Questão Judaica”. O Estado, longe de realizar a universalidade, exhibe-a em contraposição à condição fragmentária que caracteriza a sociedade civil. Desta forma o Estado se sustenta sobre a condição histórica que é o objeto de crítica do autor. Para combatê-la não é possível fazê-lo através do Estado, já que esta é o seu pressuposto. Por isso ele insiste na distinção entre emancipação política, própria do Estado burguês, e emancipação humana, que extrapolaria os limites do Estado e também da histórica sociedade civil.

Para Marx, cobrar do Estado uma efetivação de seu conteúdo universal é cobrar a sua extinção, uma vez que ele se sustenta sobre a contradição entre o público e o privado. Desta forma pode-se entender o porquê da impotência administrativa do Estado frente às mazelas sociais. O Estado se circuncreve no limite da emancipação política, da afirmação de princípios universais justamente em contradição ao metabolismo social que constitui o terreno dos interesses privados e à conseqüente exclusão de segmentos do patamar mínimo exposto no ideário igualitarista moderno.

Em texto escrito muito proximamente à “Questão Judaica”, que se constitui como uma apresentação e uma síntese do trabalho de crítica da filosofia do direito de Hegel, o “Para a Crítica da Filosofia de Hegel - Introdução”, Marx trabalha novamente a distinção entre emancipação política e emancipação humana. Nesse texto há uma apresentação sintética das questões trabalhadas na *Crítica de 43*, agora já consolidadas dentro de uma perspectiva que rompe totalmente com a perspectiva política. De uma forma geral, o teor da “Introdução” é assinalar a relação entre a filosofia e a realidade, colocando a um só tempo a exigência da filosofia em relação à emancipação humana de todos os entraves sagrados e profanos que limitam o homem concreto em vista ao seu potencial genérico, e a possibilidade histórica de tal realização da filosofia no mundo, através de um agente emancipador que seria o proletariado.

Ele dirá que a possibilidade de uma emancipação total está na formação da classe do proletariado como “classe que seja a dissolução de todas as classes, de uma esfera que possua caráter universal porque os seus sofrimentos são universais e que não exige uma *reparação particular* porque o mal que lhe é feito não é um *mal particular*, mas o *mal em geral*, que já

não possa exigir um título *histórico*, mas apenas o título *humano*; de uma esfera que não se oponha a conseqüências particulares, mas que se oponha totalmente ao pressupostos do sistema político alemão; por fim, de uma esfera que não pode emancipar-se a si mesma nem emancipar-se de todas as outras esferas da sociedade sem as emancipar a todas - o que é, em suma, a *perda total* da humanidade, portanto, só pode redimir-se a si mesma por uma *redenção total* do homem.” (INT., 92)

A partir deste texto, a diferença que já vinha sendo trabalhada na “Questão Judaica”, entre a emancipação promovida pela política através do advento do Estado moderno, e a emancipação dos homens de toda forma de restrição ao seu pleno desenvolvimento e acesso ao que se reconhecia apenas formalmente como universalidade do gênero, passa a ser mais aprofundada, acentuando o caráter crítico em relação à política e ao Estado.

A emancipação possível a partir da ação do proletariado não visa assim apenas uma reviravolta nos papéis político-sociais, mas a emancipação da lógica política que se sustenta sobre a efetiva desigualdade social, resultante do modo material de existência que induz ao surgimento da política enquanto comunidade abstrata. O proletariado incorpora a máxima realidade dessa desigualdade, ou, como Marx se refere, a “perda total da humanidade”, em função do modo de produção. O proletariado se configura como o lugar da contradição completa entre a universalidade formal sustentada no ideário político moderno e a realidade social. É nessa condição que ele não se configura como uma classe entre as outras, mas como a classe que reúne as condições necessárias para o rompimento da lógica política em favor da emancipação humana. É nesse sentido que Marx se refere à essa possibilidade na Alemanha como uma “revolução radical”, que ultrapasse o nível alcançado pelos países politicamente desenvolvidos àquele tempo.

De acordo com Teixeira, “Marx vê as condições histórico-sociais, materiais e espirituais, em que o proletariado se efetiva, propiciarem o surgimento de necessidades emancipatórias e da atividade revolucionária dessa classe. Essas condições fornecem a base real que permite a Marx vislumbrar o novo momento de efetivação humano-social. O comunismo surge como uma demanda concreta para a época, no sentido de ser esse o trajeto para o prosseguimento do processo autoconstitutivo humano, pelo que corresponde às necessidades de efetivação humana dos indivíduos (em especial da classe que é dominada e explorada e que não sente se realizar ativamente nessas condições) a partir desse patamar

histórico, ainda que tais necessidades não surjam de forma consciente para eles.” (TEIXEIRA, 1993: 250)

Dessa forma, na “Introdução de 43”, o autor já rompeu definitivamente com a perspectiva de que a emancipação política possa garantir a emancipação humana.

Contrariamente à determinação tradicional da política, Marx afirma que quanto mais desenvolvido o Estado, tanto mais se acirra a contradição entre a universalidade abstrata e o conteúdo concreto da vida social. Em suas palavras, “onde o Estado político atingiu o pleno desenvolvimento, o homem leva, não só no pensamento, na consciência, mas na *realidade*, na *vida*, uma dupla existência - celeste e terrestre. Vive na *comunidade política*, em cujo seio é considerado como ser *comunitário*, e na *sociedade civil*, onde age como simples *indivíduo privado*, tratando os outros homens como meios, degradando-se a si mesmo em puro meio e tornando-se joguete de poderes estranhos.” (QJ, 45)

Novamente temos aqui indicado o fenômeno da dupla existência, como sendo característica de uma sociabilidade que historicamente eleva a valor a universalidade humana, mas que mantém efetivamente uma contradição em relação a esse valor. Se Marx afirma que a gênese do Estado está justamente na forma da sociabilidade que “trata os homens como meios”, que os torna “joguete de poderes estranhos”, doravante a sua crítica será focalizada nessa forma de sociabilidade e mais exatamente na investigação dos “poderes estranhos” que bloqueiam a emancipação humana.

Nas “Glosas Críticas marginais ao artigo ‘O Rei da Prússia e a reforma social’”, escritas em 44, Marx, ao polemizar com Arnold Ruge a respeito do sentido da revolta dos tecelões da Silésia, introduz uma segunda distinção entre revolução política e revolução social, que aprofunda a distinção entre emancipação política e emancipação humana. Esclarecendo com mais rigor a gênese do Estado, ele dirá que o Estado “descansa na contradição entre a *vida pública* e a *vida privada*, na contradição entre os *interesses gerais* e os *interesses particulares*. Daí que a *administração* deva limitar-se a uma atividade *formal e negativa*, pois sua ação termina ali onde começa a vida civil e seu trabalho. Mais ainda, frente às consequências que derivam do caráter anti-social desta vida civil, desta propriedade privada, deste comércio, desta indústria, deste mútuo saque dos diversos círculos civis, é a *impotência* a lei *natural* da administração. Com efeito, este desgarramento, esta vileza, *esta escravidão da vida civil* constitui o fundamento natural em que se baseia o Estado *moderno*, do mesmo

modo que a *sociedade civil da escravidão* constituía o fundamento sobre o qual descansava o Estado *antigo*.” (GC, 513)

Afirma-se aqui que o fundamento do Estado moderno é a escravidão da vida civil. Se os Estados antigos, já referidos por Marx como estados de unidade substancial com a vida civil, traduziam os privilégios da nobreza e dessa forma traduziam a “sociedade civil da escravidão”, o Estado moderno, ao se colocar formalmente como a esfera da universalidade, aprofunda o descolamento em relação à vida civil, permitindo assim que esta se manifeste em sua escravidão, em sua vileza, submetida aos “poderes estranhos”, quais sejam os poderes derivados do modo de produção. Nesse sentido é que Marx afirma que o Estado é impotente frente às mazelas sociais, já que, “se o Estado moderno quisesse acabar com a *impotência* de sua administração, teria que acabar com a atual *vida privada*. E se quisesse acabar com a vida privada, teria que destruir-se a si mesmo, pois o Estado *só* existe por oposição a ela.” (GC, 513-14)

Uma vez que o Estado moderno se sustenta sobre a sociabilidade marcada pelos interesses particulares antagônicos, que no seu embate gera toda série de mazelas, não se pode esperar dele uma erradicação destas mazelas, mas tão somente a eternização das mesmas de maneira administrada, através de medidas paliativas. Dessa forma é que Marx argumenta contra Ruge que, mesmo nos países mais desenvolvidos politicamente permanecem essas mazelas sociais. Assim, os bolsões de miséria identificados em todos os países modernos são tidos como elementos constituintes, para os quais o Estado só pode propor a assistência social conjugada com a penalidade jurídica.

Ao contrário do que Ruge sustenta na sua análise sobre as deficiências do movimento dos tecelões da Silésia, identificadas como decorrentes da falta de amadurecimento político da Alemanha naquele momento, Marx dirá que a razão política é insuficiente para solucionar as questões sociais. Ele parte da observação de que países avançados politicamente como a França e a Inglaterra não conseguiram um nível resolutivo superior no tocante às mazelas sociais. Ao contrário, estas nações mostravam a limitação essencial da ação do Estado moderno de dar resposta conclusiva a tais questões, tal o intrincamento entre a materialidade convulsionada do social e a própria razão de ser do Estado.

Portanto trata-se de diferenciar o que seja emancipação política, com o seu correlato, o Estado moderno e a sociedade civil, e o que seja emancipação humana, o rompimento da lógica política, com o advento de uma sociabilidade que permita o pleno desenvolvimento das

potencialidades do ser social. Continuando em sua argumentação, Marx acrescenta que “quanto mais poderoso for o Estado e mais político seja portanto o país, menos se inclinará a buscar no *princípio do Estado*, e portanto, na *atual organização da sociedade*, cuja expressão ativa consciente de si e oficial é o Estado, o fundamento dos males *sociais* e a compreender seu princípio *geral*. O entendimento político o é precisamente porque pensa *dentro* dos limites da política. E quanto mais vivo e sagaz seja, *mais incapacitado* se achará para compreender os males sociais.” (GC, 514)

O aspecto a se ressaltar neste trecho é a determinação das limitações originárias do Estado, o que determina a impotência não de uma facção ou outra que esteja na administração, mas do Estado enquanto tal. Se assim é, nenhuma revolução política, por melhor intencionada que seja, e portanto mais vontade política demonstre em efetivar uma boa administração, será suficiente para levar a cabo as transformações sociais necessárias para dirimir as questões da miséria. A esperança de que a questão social possa ser resolvida através da política se baseia, de acordo com Marx, em uma incompreensão dos limites da política. Polemizando com Ruge sobre o destino dos movimentos operários emergentes, ele observa: “Quanto mais desenvolvido e generalizado se acha o entendimento *político* de um povo, mais o *proletariado* gasta suas energias - pelo menos no começo do movimento - em revoltas incompreensíveis, estereis e envoltas em sangue. Como pensa sob a forma política, vê o fundamento de todos os males na *vontade* e os meios para remediá-los na *força* e na *derrocada* de uma *determinada* forma de governo...”

O entendimento político não lhes permite ver claras as raízes da penúria social, impede-os de penetrar em sua verdadeira finalidade, o *entendimento político engana*., pois, o seu *instinto social*.” (GC, 518-19)

Nesta distinção entre emancipação política e emancipação humana, e entre revolução política e revolução social, não há a negação da primeira, mas a indicação dos seus limites e a necessidade de sua superação. Enquanto Ruge dizia da necessidade de uma revolução social com alma política, Marx vai propor uma revolução política com alma social, ou seja, uma revolução que ultrapasse a necessidade do Estado, na medida em que instaure uma nova sociabilidade.

De acordo com Chasin, “é nítido, pois, desde o instante em que Marx passa a elaborar o seu próprio pensamento, que a esfera política perde a altura e a centralidade que ostenta ao longo de quase toda a história do pensamento ocidental, cedendo lugar ao complexo da

‘emancipação humana geral’, vinculada no texto (Introdução) à noção de ‘revolução radical’, que ‘organiza melhor todas as condições de existência humana sob o pressuposto da liberdade social’, em contraste com a ‘revolução parcial’, identificada à ‘revolução meramente política, que deixa em pé os pilares do edifício’. Em determinação confluyente, resguardada sua importância como grau transitório de liberdade limitada ou, mais precisamente, de *iliberdade*, a revolução política, por natureza, é apenas uma função mediadora, encarregada simplesmente das tarefas destrutivas, enquanto a ‘revolução radical - a emancipação humana geral’ compreende o teor do grande e verdadeiro objetivo - é o *télos* permanente, onímico e, como tal, último em sua infinitude[...]

 (CHASIN, 1995: 365-66)

É ainda conveniente observar que o complexo da emancipação humana não pode ser confundido com um projeto ético, fruto de um humanismo do autor. Na verdade, trata-se de uma proposição que tem um caráter radical, na medida em que exatamente toma pela raiz a questão da autoconstrução do homem enquanto ser social. Ainda nas palavras de Chasin, “na verdade, esse *télos*, nunca como centro temático de uma antropologia, positiva ou negativa, pois do caráter desse tipo de abordagem redundaria de qualquer modo o defeito capital do isolamento e autonomização da individualidade, nem como o dever-ser de um humanismo ético qualquer, que não deixaria de soçobrar na navegação idealista entre fato e utopia, - mas como possibilidade objetiva, identificada no tratamento ontológico da mundaneidade social, constitui o núcleo propulsor das inquietações teóricas e práticas de Marx desde o advento de seu pensamento *marxiano*, e daí em diante irradiadas por toda sua obra.” (CHASIN, 1995: 366)

A questão da emancipação humana que está presente na obra de Marx como questão central é enfocada a partir da real determinação do homem em meio à sociabilidade, não de forma idealista ou como propósito ético, mas como possibilidade objetiva, a partir da análise da dinâmica social e de seus desdobramentos. Não será por outra razão que, na sequência de seus escritos, o autor se dedicará a um primeiro estudo da economia política, uma vez determinado que a “anatomia da sociedade deve ser procurada na economia política”. Os *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, escritos em 44, darão início à terceira das críticas realizadas pelo autor, a crítica da economia política, possibilitada pelas duas críticas dirigidas à política e à filosofia especulativa, exercitadas nos textos anteriores.

Antes, porém, de adentrarmos nos *Manuscritos de 44*, abordaremos um último aspecto tratado na “Questão Judaica”, que nos será de grande importância quando do momento de determinar a gênese e a natureza dos valores em geral e dos valores morais em

especial. Trata-se da passagem na qual Marx analisa os direitos humanos. De acordo com o autor, a formulação dos direitos humanos se insere como elemento constituinte da modernidade, momento no qual o Estado se caracteriza por sua relação formal com a sociedade civil. Em suas palavras: “Há que se distinguir entre os direitos do homem e os direitos do cidadão. Quem é esse *homme* distinto do *citoyen*? Só pode ser o *membro da sociedade civil*. Por que é que ao membro da sociedade civil lhe chamam “homem”, simplesmente homem, e por que é que os seus direitos recebem o nome de “*direitos do homem*”? Como se explicará semelhante fato? Pela relação entre o Estado político e a sociedade civil e pela natureza da emancipação política.

Constatemos, em primeiro lugar, o fato de que os chamados *direitos do homem*, enquanto distintos dos *direitos do cidadão*, constituem apenas os direitos de um *membro da sociedade civil*, isto é, do homem egoísta, do homem separado dos outros homens e da comunidade.” (QJ, 56)

Novamente o autor ressalta a cisão entre homem privado e cidadão. Ao fazê-lo, não significa, contudo, que Marx não veja um avanço na passagem da feudalidade à modernidade. Esse ponto fica claro se atentarmos à caracterização que o autor faz da Idade Média, já aludida anteriormente. O que esse trecho destaca é a inserção histórica que esclarece a gênese da declaração dos direitos humanos e o seu alcance e significado. Como proclamação formal da universalidade de direitos, tal declaração não poderia ter surgido em outro momento histórico. E como conteúdo ela não poderia ser diferente do que é, uma vez que trata-se da transcrição em linguagem universal do grau de emancipação política a que se chegou na sociedade burguesa. Nesse sentido é que ele destaca que se trata dos “*direitos do homem, do membro da sociedade civil, do homem egoísta, separado de sua comunidade*”.

Ao analisar o conteúdo da declaração, Marx demonstra como os limites da emancipação política e o seu correlato, a forma da sociabilidade burguesa, formatam o alcance e o significado dos direitos ali estabelecidos. Examinando o conceito de liberdade ele observa que “a liberdade é o direito de fazer tudo o que não cause dano aos outros. Os limites dentro dos quais cada um pode atuar sem prejudicar os outros são determinados pela lei, assim como a fronteira entre dois campos é marcada por uma estaca. Trata-se da liberdade do homem enquanto mônada isolada, retirado para o interior de si mesmo...

... a liberdade como direito do homem não se funda nas relações entre homem e homem, mas antes na separação do homem a respeito do homem. É o *direito* de tal

separação, o *direito* do indivíduo *circunscrito*, fechado em si mesmo... Leva cada homem a ver nos outros homens, não a realização, mas a limitação da sua própria liberdade.” (QJ, 56-7)

Ele nos diz aí da inserção histórica da declaração dos direitos universais, como fruto de uma situação determinada, cujo conteúdo esbarra necessariamente nos seus limites objetivos. A declaração centra-se sobre o homem separado de sua comunidade, baseia-se na separação entre o individual e o comunitário, que transparece na própria divisão interna da declaração dos direitos universais entre os direitos do cidadão e os direitos civis. Expressa a condição de divisão do homem em dois seres conflitantes, ou ao menos indiferentes um ao outro, o que constitui uma preocupação central para Marx. Como é característico do autor, neste trecho ele desmonta a abstratividade de um princípio formal, remetendo-o à sua inserção social, de forma que a concepção negativa da liberdade como limitação, como algo que separa os homens entre si e, portanto, como propriedade limitada e circunscrita a cada qual, surge como produto social, mostra a sua gênese e a sua razão de ser histórica.

É interessante observar que por um lado Marx critica a não efetivação de tais princípios universais, proclamados no político e negados no social, e nesse sentido não é correto dizer que Marx desprezava os direitos humanos, e, por outro, vai mais além, no sentido de demonstrar o limite histórico-social da constituição de tais direitos.

Dessa forma Marx realiza uma crítica dos valores, remetendo-os à sua gênese e demonstrando o imbricamento de uma dada moralidade como o tipo de sociabilidade que lhe serve de base. A sua crítica não se dirige então a uma manifestação do espírito social de uma época, mas se dirige ao conteúdo social que sustenta tais manifestações. Esse é um ponto fundamental a ser recuperado mais adiante, qual seja, a determinação da origem histórico-social dos valores.

Será nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* que Marx iniciará uma exploração sistematizada da economia, com vistas a determinar a dinâmica da sociedade civil, no intuito de precisar a relação entre economia e a forma da sociabilidade. As referências às formações ideais, derivadas da forma societária, aparecem em algumas passagens do texto, mas são secundárias em relação ao projeto primeiro do autor, e, segundo sua advertência, “as relações da economia política com o Estado, o direito, a moral, a vida civil, etc., só se abordam na medida em que a economia política lida expressamente com estes campos.” (MEF, 97-8)

O grande mérito de Marx nesse texto é o tratamento original que ele dispensa à análise da economia política, no qual, pela primeira vez, nas palavras de Lukács, já

anteriormente citadas, “as categorias econômicas aparecem como categorias da produção e reprodução da vida humana”.

Partindo de “um fato econômico *contemporâneo*” (MEF, 158), o fato de que quanto mais riqueza produz, mais pobre o trabalhador se torna, ele identificará a origem deste processo no fato de que o produto do trabalho se volta contra o trabalhador.

Se “o produto do trabalho é o trabalho que se fixou num objeto, que se transformou em coisa física, é a *objetivação* do trabalho” (MEF, 159), no entanto esta realização do trabalho não constitui a realização do trabalhador. Ao contrário. A questão está em que ao mesmo tempo em que o trabalhador produz objetos, estes bens se voltam contra ele na medida em que são apropriados por outro, transformando-se no seu pólo antagônico, que é o capital. Por isso toda objetivação do trabalhador no produto significa uma perda para si mesmo. A alienação se evidencia no fato de que “a apropriação do objeto manifesta-se a tal ponto como alienação que quanto mais objetos o trabalhador produzir, tanto menos ele pode possuir e mais se submete ao domínio do seu produto, do capital.” (MEF, 159)

A objetivação alcançada no trabalho do trabalhador vai se constituir justamente no seu pólo antagônico, já que o capital não passa de trabalho acumulado. Num sistema onde o produto do trabalho é acumulado na forma de capital nas mãos de outro, o trabalhador se vê reduzido ele mesmo a uma mercadoria. A objetivação do trabalho no objeto implica também uma alienação que advém das condições nas quais se dá o trabalho.

“O trabalhador põe a sua vida no objeto, porém, agora ela já não lhe pertence, mas ao objeto. Quanto maior a sua atividade, tanto mais o trabalhador se encontra sem objeto. O que se incorporou no objeto do seu trabalho já não é seu. Assim, quanto maior é o produto, tanto mais ele fica diminuído. A *alienação* do trabalhador no seu produto significa não só que o trabalho se transforma em objeto, assume uma existência *externa*, mas que existe independentemente, fora *dele* e a ele estranho, e se torna um poder autônomo em oposição com ele; que a vida que deu ao objeto se torna uma força hostil e antagônica.” (MEF, 160)

Neste trecho, é feita a distinção entre dois aspectos presentes no que Hegel denominava simplesmente de alienação: a objetivação, que significa o trabalho objetivado num produto, e a alienação que passa agora a designar um estado de estranhamento em relação ao produto do trabalho, que, nas condições de produção capitalista, se volta de forma hostil contra o trabalhador, na medida em que, não podendo ser reconhecido como seu, se torna o seu oposto, o capital, resultado da apropriação do trabalho por outrem.

De acordo com Marx, “a *economia política esconde a alienação na natureza do trabalho porquanto não examina a imediata relação entre o trabalhador (trabalho) e a produção*. Claro, o trabalho produz maravilhas para os ricos, mas produz a privação para o trabalhador. Produz palácios, mas casebres para o trabalhador. Produz beleza, mas deformidade para o trabalhador. Substitui o trabalho por máquinas, mas lança uma parte dos trabalhadores para um trabalho bárbaro e transforma os outros em máquinas. Produz inteligência, mas também produz estupidez e o cretinismo para os trabalhadores.” (MEF, 161)

Nesse trecho o autor traz à tona o aspecto negativo do trabalho, na forma como ele é realizado no regime da propriedade privada. Em virtude da apropriação do produto do trabalho por outrem, “o trabalhador torna-se uma mercadoria tanto mais barata, quanto maior número de bens produz. Com a *valorização* do mundo das coisas aumenta em proporção direta a *desvalorização* do mundo dos homens” (MEF, 159). O trabalho, que em si mesmo, deveria ser o momento de realização das potencialidades humanas, torna-se, em virtude da propriedade privada, o seu oposto, a desrealização do homem.

Marx acrescenta ainda que a alienação em relação ao produto é apenas um dos aspectos da alienação. Também em relação ao processo de trabalho, o trabalhador se encontra alienado. Em suas palavras, “o trabalho é *exterior* ao trabalhador, quer dizer, não pertence à sua natureza; portanto, ele não se afirma no trabalho, mas nega-se a si mesmo, não se sente bem, mas infeliz, não desenvolve livremente as energias físicas e mentais, mas esgota-se fisicamente e arruína o espírito. Por conseguinte, o trabalhador só se sente em si fora do trabalho, enquanto no trabalho se sente fora de si. Assim, o seu trabalho não é voluntário, mas imposto, é *trabalho forçado*. Não constitui a satisfação de uma necessidade, mas apenas um *meio* de satisfazer outras necessidades.” (MEF, 162)

O trabalho passa a não mais atender a uma necessidade interna, qual seja, a de expressar a sua humanidade, a sua potencialidade genérica, mas, ao contrário, torna-se apenas um meio de sobrevivência, atende tão somente às necessidades mais elementares, naturais, da sobrevivência. E na realidade, nem mesmo a essas necessidades ele atende suficientemente. A degradação do trabalho na propriedade privada à *meio* de sobrevivência traz como conseqüência a degradação do trabalhador como homem. É nesse sentido que Marx dirá: “Chega-se à conclusão de que o homem (o trabalhador) só se sente livremente ativo nas funções animais - comer, beber e procriar, quando muito, na habitação, no adorno, etc. - enquanto nas funções humanas se vê reduzido a animal.” (MEF, 162)

Se tomarmos a reflexão que o autor desenvolve sobre o trabalho como o elemento que distingue o homem e que expressa a sua essência genérica, é naturalmente no trabalho que vamos encontrar a origem do fenômeno da alienação. É ali que se encontra a origem da inversão que faz com que aquilo que deveria ser a mais eloquente expressão da humanidade se apresente como o mais aviltante sinal de sua desconstrução. O que deveria diferenciar o homem dos animais, a sua capacidade e liberdade de agir em função de um objetivo idealizado, de um projeto consciente e voluntário, se perde na medida em que o trabalho é reduzido a meio de sobrevivência. Afirma Marx: “A construção prática de um *mundo objetivo*, a *manipulação* da natureza inorgânica, é a confirmação do homem como ser genérico consciente, isto é, ser que considera a espécie como seu próprio ser ou se tem a si como ser genérico. Sem dúvida, o animal também produz. Faz um ninho, uma habitação, como as abelhas, os castores, as formigas, etc. Mas só produz o que é estritamente necessário para si ou para as suas crias; produz apenas numa só direção, ao passo que o homem produz universalmente; produz unicamente sob a dominação da necessidade física imediata, enquanto o homem produz quando se encontra livre da necessidade física e só produz verdadeiramente na liberdade de tal necessidade...” (MEF, 165)

A idéia fundamental é que o homem se autoproduz pelo seu trabalho, caracterizado como atividade livre, consciente e criativa. O trabalho humano se diferencia, a princípio, da atividade animal por ser uma atividade consciente e autoposta, não regida por uma determinação de caráter puramente biológico, instintivo. É através do trabalho que o homem constrói o seu mundo, diferenciando-o do mundo natural, e que o homem se autoconstrói. Na sequência de sua exposição, Marx acrescenta: “É precisamente na ação sobre o mundo objetivo que o homem se manifesta como verdadeiro *ser genérico*. Tal produção é a sua vida genérica ativa. Através dela, a natureza surge como a *sua* obra e a sua realidade. Por conseguinte, o objeto do trabalho é a *objetivação de vida genérica do homem*: ao não reproduzir-se apenas intelectualmente, como na consciência, mas ativamente, ele duplica-se de modo real e intui o seu próprio reflexo num mundo por ele criado. Pelo que, na medida em que o trabalho alienado subtrai ao homem o objeto da sua produção, furta-lhe igualmente a sua *vida genérica*, a sua objetividade real como ser genérico...” (MEF, 165-66)

Nesse trecho encontramos uma determinação fundamental de Marx, que é a do homem como ser social ativo. O autor frisa nessa passagem o significado do trabalho concreto, em contraposição à valorização exclusiva que era dada ao trabalho intelectual por Hegel. Ao

mesmo tempo destaca o caráter social do trabalho. Ou seja, o trabalho deixa de ser uma abstração, e é considerado aqui em sua feição precisa, na forma real como se apresenta no modo de produção próprio à propriedade privada. Aqui também o autor introduz um terceiro aspecto da alienação, que diz respeito à alienação do indivíduo em relação ao gênero.

Nas palavras de Teixeira, “consoante a análise marxiana, o gênero não se apresenta para o homem meramente como a categoria em que se agrupam os indivíduos, por sua determinação essencial, conforme a definição aristotélica. O homem, além de reconhecer a peculiaridade ontológica dos seres em geral constituírem gêneros, universais objetivos devido às suas características específicas comuns, tem uma relação reflexiva e ativa consigo próprio como ser social. Ou seja, o homem, para Marx, é o único ser que se efetiva e se reconhece como objetividade genérica, peculiaridade que o distingue dos demais seres vivos e é fundamento de sua processualidade histórica autoprodutora.” (TEIXEIRA, 1993: 81-2)

Se é pela atividade sensível que o homem se exercita como gênero, é então pela atividade alienada que o homem perde a “sua objetividade real como ser genérico”. Desta forma é que Marx dirá que além da alienação em relação ao produto e ao processo de trabalho, o homem se encontra ainda alienado em relação ao gênero e a si mesmo enquanto indivíduo genérico (um quarto aspecto da alienação), em decorrência do modo de sua atividade e de sua objetivação no mundo real.

Essa alienação de si e do gênero é engendrada, de acordo com Marx, na forma do processo produtivo, no qual as forças produtivas são apropriadas de forma privada. Dessa maneira, as relações sociais que determinam as condições nas quais o indivíduo se auto-constrói, “numa relação reflexiva e ativa consigo próprio”, são marcadas a princípio, por uma perda do produto do trabalho e por uma perda do domínio sobre a própria atividade, que acabam por se constituir, através de mediações complexas, em perda das forças sociais, tal como Marx se refere na “Questão Judaica”, ou seja, no não-reconhecimento de suas forças pessoais como forças sociais, capazes de uma racionalização da existência social. O que culminaria então na necessidade do Estado como esfera reguladora de uma forma de sociabilidade essencialmente conflitiva.

Desta forma Marx localiza em solo real, na atividade concreta do trabalho sob a forma capitalista, a origem da alienação. Distingue-se de Hegel, portanto, tanto na conceituação da alienação quanto na sua identificação no seio do processo social.

A análise de Marx aponta o trabalho alienado como origem das formas de alienação verificadas no conjunto social. Isto porque ele é o fator que inverte o significado do trabalho, elemento fundante do gênero. Em contraste com a formulação absoluta do trabalho como marca constitutiva da humanidade, Marx se depara com o trabalho alienado como fonte de toda alienação. Dessa forma “o trabalho aparece, assim, em duas dimensões: é, antes de mais nada, a determinação ontológica fundamental, mas, no mundo da propriedade privada e da divisão do trabalho, torna-se o fundamento de toda a alienação.” (FREDERICO, 1995: 179)

Quando Marx analisa a relação entre *trabalho alienado* e *propriedade privada*, identificará o primeiro como elemento ontologicamente precedente à segunda. De acordo com ele, a possibilidade da existência do não-trabalhador que vive às custas do apoderamento do produto do trabalho alheio é criada na relação alienada do trabalhador ao seu trabalho e ao seu produto.

O centramento no trabalho como categoria fundante do tipo de sociabilidade, do modo social de ser, é que permite, por um lado, uma expectativa em aberto em termos da possibilidade do desenvolvimento humano, pela superação do atual estágio social a partir do revolucionamento das formas de trabalho e produção. Uma revolução que ultrapasse a mera questão salarial, já que um aumento de salário seria simplesmente uma “*melhor remuneração* dos escravos e não restituiria o significado e o valor humanos nem ao trabalhador nem ao trabalho.” (MEF, 169-70)

A recuperação do trabalho humano, ou seja, da possibilidade humanizadora da atividade livre, é que está colocada como base da perspectiva marxiana de uma revolução social que tenha como meta a emancipação. É por isso que o autor afirma: “Da relação do trabalho alienado à propriedade privada deduz-se ainda que a emancipação da sociedade quanto à propriedade privada, à servidão, toma a forma política da *emancipação dos trabalhadores*, não no sentido de que somente está implicada a emancipação dos últimos, mas porque tal emancipação inclui a emancipação da humanidade enquanto totalidade; uma vez que toda a servidão humana se encontra envolvida na relação do trabalhador à produção e todos os tipos de servidão se manifestam exclusivamente como modificações ou conseqüências da sobredita relação.” (MEF, 170)

A argumentação do autor passa por inflexões decisivas que são o reconhecimento do trabalho como categoria fundamental do gênero e a conseqüente afirmação do homem como ser social ativo, que se autoconstrói na sua relação efetiva com a realidade; o desvelamento da

natureza da alienação, não como algo da esfera espiritual, mas tendo enraizamento concreto na forma de realização do trabalho e seus desdobramentos na forma da sociabilidade.

No terceiro manuscrito, Marx avança no sentido de determinar a fundamentação social das manifestações espirituais dos homens. Ou seja, uma vez consolidada a primeira determinação fundamental do homem como ser ativo, e como ser ativo social, na medida em que a atividade humana não pode existir extra-socialmente, Marx indicará a relação entre a forma social da atividade humana e a construção das individualidades humanas, no que se refere à sensibilidade, às relações entre os gêneros e às manifestações espirituais. Nesse momento o autor nos fornece elementos mais diretamente relacionados à questão das formações ideais, entre elas, a questão dos valores morais. O ponto de partida, definitivamente consolidado, é que “importa, acima de tudo, evitar que a ‘sociedade’ se considere novamente como uma abstração em confronto com o indivíduo. O indivíduo é o *ser social*.” (MEF, 195)

O alcance dessa determinação implica que “a atividade e o espírito são sociais tanto no conteúdo como na *origem*; são atividade *social* e espírito social” (MEF, 194) ou ainda que “mesmo quando eu sozinho desenvolvo uma atividade *científica*, etc., uma atividade que raramente posso levar a cabo em direta associação com outros, sou *social*, porque é enquanto *homem* que realizo tal atividade. Não é só o material da minha atividade - como também a própria linguagem que o pensador emprega - que me foi dado como produto social. A minha *própria* existência é atividade social.” (MEF, 195)

É somente entendida essa determinação na sua radicalidade que se pode compreender o alcance da forma da produção material da vida na amplitude empregada pelo autor, qual seja, como o elemento que diz diretamente respeito à autoconstrução do homem como ser social. O trabalho, enquanto relação primária de transformação da natureza externa e da natureza interna do homem, tem nesse contexto uma significação fundamental na relação que se estabelece entre o mundo objetivo e o mundo subjetivo, expresso nas relações humanas e nas suas manifestações espirituais.

De acordo com o autor, “assim como a *propriedade privada* constitui apenas a expressão sensível do fato de o homem ser para si algo de *objetivo* e se tornar para si um objeto estranho e não-humano, do fato de a sua manifestação da vida ser a sua alienação da vida, de a sua realização ser a sua desrealização, a emergência de uma realidade *estranha*, assim também a abolição positiva da propriedade privada, quer dizer, a apropriação *sensível* da essência e da vida humanas, do homem objetivo, das *criações* humanas para e através do

homem, não deve considerar-se apenas no sentido do *ter*. O homem apropria-se do seu ser omnilateral de uma maneira omnicomprensiva, portanto, como homem total. Todas as suas relações *humanas* ao mundo - visão, audição, olfato, gosto, percepção, pensamento, observação, sensação, vontade, atividade, amor - em suma, todos os órgãos da sua individualidade, como também os órgãos que são diretamente comunais na forma, são no seu comportamento *objetivo* ou no seu comportamento *perante o objeto* a apropriação do sobredito objeto, a apropriação da realidade *humana*.” (MEF, 196-97)

O caráter da construção social do homem se evidencia nas diferenças entre as formas de sensibilidade humana que espelham a relação entre o mundo objetivo e o mundo subjetivo. Se “a propriedade privada não sabe transformar as necessidades brutas em necessidades humanas” (MEF, 208), isto se deve à relação essencial com o mundo objetivo que lhe é própria, e que se resume ao *ter*. Ao dizer da reciprocidade entre o objetivo e o subjetivo, Marx argumenta: “Os sentidos do homem social são *diferentes* dos do homem associal. Só através da riqueza objetivamente desenvolvida do ser humano é que em parte se cultiva e em parte se cria a riqueza da sensibilidade subjetiva humana (o ouvido musical, o olho para a beleza das formas, em suma, os sentidos capazes de satisfação humana e que se confirmam como faculdades *humanas*). De fato, não são apenas os cinco sentidos, mas também os chamados sentidos espirituais, os sentidos práticos (vontade, amor, etc.) , numa palavra, a sensibilidade humana e o caráter humano dos sentidos, que vêm à existência mediante a existência do seu objeto, através da natureza humanizada. A formação dos cinco sentidos é a obra de toda a história mundial anterior.” (MEF, 199)

A determinação recíproca entre a riqueza objetiva e a riqueza subjetiva - onde a primeira é predominante - é tal que há de haver um objeto para os sentidos bem como há de haver sentidos para os objetos. Na análise do autor, o modo de produção sob a propriedade privada foi capaz de acumular esta riqueza objetiva. No entanto não foi capaz de criar uma relação humanizadora com esta riqueza no sentido de enriquecer a sensibilidade humana. A questão é que o objeto só existe para um sentido, e sob o regime da propriedade privada, os sentidos se encontram embotados pelo sentido do *ter*. Na sequência ele dirá: “O *sentido* aprisionado sob a grosseira necessidade prática possui unicamente um significado restrito. Para o homem que morre à fome, não existe a forma humana do alimento, mas só o seu caráter abstrato como alimento; poderia igualmente existir na sua forma mais crua e é impossível dizer em que medida esta atividade alimentar se distinguiria da atividade alimentar animal. O

homem esmagado pelas preocupações, necessitado, não tem qualquer sentido para o mais belo espetáculo; o negociante de minerais vê apenas o seu valor comercial, e não a beleza e a natureza característica do mineral; encontra-se desprovido do sentido mineralógico. Assim, a objetivação da essência humana, tanto do ponto de vista teórico como prático, é necessária para *humanizar os sentidos* do homem e criar a *sensibilidade humana* correspondente a toda a riqueza do ser humano e natural.” (MEF, 199-200)

Por passagens como a acima citada, é possível dizer que a idéia de humanização em Marx é a de um processo em aberto, em dois sentidos: no primeiro, no sentido de não ser colado a uma determinação natural. A própria idéia de processo já contém esta característica. De qualquer forma dizemo-lo aqui apenas para ficar claro não se tratar de uma “atualização” de potencialidades já definidas, mas de uma criação através da história de uma sensibilidade propriamente humana, de uma forma de ser humano. Em segundo lugar, é um processo infinito, já que é decorrente da relação do homem com a realidade, a princípio sempre mutável. Esta abertura se refere a uma projeção futura que se fundamenta sobre um legado a partir do qual cada geração cria novas possibilidades.

A crítica à sociedade capitalista é feita sobre a constatação de que, a despeito de sua capacidade produtiva, ela se mostra incapaz de emancipar os sentidos humanos e afirmar o caráter humano na relação com o mundo objetivo. Este fenômeno ultrapassa a obviedade em relação à situação do proletariado, remetido à uma condição antinatural em vista da conquista do gênero humano enquanto tal, ou seja, em vista de que historicamente já se teria alcançado um nível de necessidade e satisfação humanas que passam a ser um legado próprio à “natureza” humana. Esta não-apropriação da riqueza objetiva atinge o homem social como um todo na medida em que estabelece um empobrecimento na percepção do mundo, que em última instância é um empobrecimento do ser.

É diante dessa relação recíproca, entre a objetividade social e a construção do ser social ativo, que agora se torna compreensível o que o autor elabora a respeito da origem e do conteúdo social das manifestações espirituais. A partir da fundamentação ontológica que reconhece o ser humano como ser essencialmente social é que se pode compreender o alcance da perspectiva marxiana, ao descartar a suposta fundamentação de caráter racionalista dos valores que compõem as chamadas formações ideais, remetendo-as, em sua origem e em seu conteúdo, à sua inserção social.

O próprio autor nos oferece exemplos de como se dá essa vinculação entre valores e forma de sociabilidade. A esfera das formações ideais é apontada como prolongamento ideal de uma forma de sociabilidade concreta, aspecto a ser contemplado no próximo capítulo.

De acordo com Chasin: “É patente, pelo desenrolar e imbricamento das três críticas, como se dá o enovelado dos conteúdos e o modo pelo qual são tratados. Desvencilhado, simultaneamente, da especulação e da idealidade da prática política como território suposto da efetivação da racionalidade, ou, em termos positivos, alçado à *nova crítica* e à *determinação onto-negativa da politicidade*, Marx, por efeito dessas conquistas, é conduzido à crítica da economia política enquanto formação real e ideal, o que promove a crítica da própria sociedade civil, pletora da interatividade contraditória dos interesses privados, fazendo com que desague na universalidade dos objetos humano-societários, agora passíveis de concepção a partir de um novo limiar de racionalidade, que permite compreender o *lado negativo do trabalho*, ou seja, o *homem negado*, e descobrir o caráter social da verdadeira resolução em potência desse complexo problemático último...” (CHASIN, 1995: 387-88)

A possibilidade de uma análise crítica dos valores em geral, e dos valores morais em particular, se apresenta agora no interior de uma propositura teórica que tem como pressuposto a crítica da própria sociedade civil, uma vez reconhecida a atividade social como base ontológica última de todas as realizações humano-societárias.

CAPÍTULO 4

A DETERMINAÇÃO MARXIANA DOS VALORES MORAIS

A partir das três críticas ontológicas que o autor dirige respectivamente à política, à filosofia especulativa e à economia política, emerge, como resultado, uma reflexão centrada na determinação do homem como ser social sensível e ativo, que se autoconstrói na atividade concreta em meio à sociabilidade, elemento inalienável da determinação do humano. Recusando a especulatividade da filosofia hegeliana e superando o tratamento antropológico-naturalista de Feuerbach, Marx avança no sentido de determinar os aspectos decisivos do ser social. Assim, apoiando-se em uma determinação feuerbachiana, Marx afirma: “Ser *sensível*, quer dizer, ser real, é ser objeto dos sentidos, ser objeto *sensível*, e assim ter fora de si objetos sensíveis, objetos das próprias sensações. Ser sensível é *sofrer*” (MEF, 250-51). Para, pouco à frente, acrescentar: “Mas o homem não é unicamente um ser natural; é um ser natural *humano*; quer dizer, um ser para si mesmo, por conseguinte, um ser *genérico*, e como tal tem de autenticar-se e expressar-se tanto no ser como no pensamento. Assim, nem os objetos *humanos* são objetos naturais, como eles se apresentam diretamente, nem o *sentido humano*, tal como é imediata e diretamente *dado*, constitui a sensibilidade *humana*, a objetividade humana. Nem a natureza objetiva, nem a natureza subjetiva se apresentam imediatamente ao ser *humano* numa forma adequada. E assim como tudo o que é natural deve ter a sua *origem*, também o *homem* tem o seu processo de gênese, a *história*, que no entanto para ele constitui um processo consciente e que assim, enquanto ato de origem com consciência, se transcende a si próprio. A história é a verdadeira história natural do homem.” (MEF, 251)

Temos nesse trecho, portanto, a superação clara do pensamento de Feuerbach, na medida em que Marx ultrapassa a noção meramente objetiva-sensível do homem como um dado passivo, natural, e concebe a objetividade e a subjetividade humanas enquanto produzidas no processo histórico-social, ou seja como autoconstrução humana.

O trabalho, como atividade humana de primeira ordem, que faz a mediação entre homem e natureza, constitui, assim, a categoria fundamental do ser social, na medida em que

imprime uma característica única ao ser humano. A emergência do ser social, nas palavras de Lukács, “começa com um salto, com o pôr teleológico do trabalho, não podendo ter nenhuma analogia na natureza.” (LUKÁCS, 1979: 17)

Dessa forma, a propósito de uma síntese dos resultados alcançados ao final do período 43-44, podemos dizer que: "1) Em Marx, a *atividade sensível* determina o homem enquanto individualidade ativa, socialmente efetivada, capacitado a construir seu próprio mundo; este por isso mesmo é *atividade sensível* enquanto universo objetivado pela ação humana. O homem, por sua vez, ao construir seu mundo, constrói a si próprio, sendo assim, igualmente, *atividade sensível*. 2) A autogênese do homem, isto é, do *ser social*, bem como a construção do *mundo humano* implicam a presença e a atuação da subjetividade." (VAISMAN, 1996: 186)

Nesse contexto, é que terminamos o capítulo anterior, uma vez percorridos os contornos básicos do percurso analítico do autor em relação à tessitura de seu pensamento próprio, apontando para a questão que ora nos ocupa, qual seja, a determinação dos valores morais no interior da descrição do ser social.

Nesse momento nos debruçaremos, portanto, sobre as indicações referentes à questão moral, presentes tanto nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, quanto nos textos imediatamente posteriores, a *Sagrada Família*, a *Ideologia Alemã*, as *Teses Ad Feuerbach* e a *Miséria da Filosofia*, nos quais encontramos elementos suficientes para sistematizar o que o autor nos oferece a respeito da origem e da natureza dos valores morais. Desdobraremos esse capítulo em dois sub-capítulos, a fim de melhor encaminhar a compreensão dessa questão. O primeiro se dedicará a uma sistematização do que os textos nos fornecem a respeito da determinação social do pensamento, e o segundo abordará propriamente o tema em foco, qual seja, a determinação dos valores morais de acordo com o pensamento marxiano.

4. 1 - A DETERMINAÇÃO SOCIAL DO PENSAMENTO

Em decorrência do reconhecimento da malha interativa que compõe o ser social, a concreta interatividade dos indivíduos que engendra a sociabilidade tanto objetiva quanto subjetivamente, Marx oferece, ao final dos *Manuscritos*, os elementos que permitirão a compreensão das chamadas formações ideais como prolongamento ideal de uma dada

realidade social. Em outras palavras, o autor nos aponta aqui o fenômeno da determinação social do pensamento, questão que será mais desenvolvida nos textos seguintes, a *Sagrada Família*, a *Ideologia Alemã* e a *Miséria da Filosofia*.

A *Sagrada Família* é um texto onde Marx, numa predominante maioria de capítulos, e Engels, em menor número, se dirigem a artigos diversos de autores neo-hegelianos, sobretudo os irmãos Bauer, publicados principalmente na *Gazeta Literária Universal* (Allgemeine Literatur Zeitung), revista publicada de fins de 1843 a outubro de 1844.

Não bastasse o título irônico da obra, *A Sagrada Família ou Crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes*, os autores esclarecem que é seu interesse se situar em relação às doutrinas filosóficas e sociais modernas, fazendo a crítica à crítica crítica ou ainda à chamada “crítica moderna”, à qual Marx já se referia ao final dos *Manuscritos*.

No prefácio, é afirmado: “Na Alemanha, o *humanismo real* tem como seu inimigo o *espiritualismo* ou o *idealismo especulativo* que substitui o *homem individual real* pela “consciência de si” ou pelo “Espírito.” (SFa, 7)

A crítica ao idealismo especulativo é feita no sentido de identificar, agora no grupo dos neo-hegelianos, os elementos já criticados na filosofia hegeliana, na *Crítica de 43*, quais sejam, o fato de que no idealismo se dá uma inversão entre sujeito e predicado, no qual o predicado é substantivado de uma forma mistificadora; o fato de que essa especulatividade compromete o entendimento do desenvolvimento histórico concreto, na medida em que não reconhece o sujeito histórico real, substituindo-o pelo “espírito”, cujo porta-voz seria a Crítica crítica; e o fato decorrente do anterior de que os homens concretos são reduzidos à “massa”, uma instância na qual se daria a ação do “espírito”, a manifestação da idéia.

Opondo-se ao procedimento dos filósofos neo-hegelianos, ao qual se acresce ainda a crítica de realizarem uma redução e mesmo uma versão caricatural da própria filosofia de Hegel, Marx prossegue nesse texto, no esclarecimento da questão da qual ora nos ocupamos. Não acompanharemos, portanto, todas as seções nas quais Marx critica aspectos vários extraídos dos artigos dos jovens hegelianos, mas tão-somente aquelas passagens que dizem respeito, direta ou indiretamente, ao nosso tema.

Em relação à determinação social do pensamento, o desenvolvimento mais eloquente dessa questão se encontra no capítulo VI, na passagem na qual Marx retoma a discussão já travada com Bruno Bauer na “Questão Judaica”.

Ali Marx afirma: “Os *Anais Franco-Alemães* estavam bem fundamentados para dizer à Crítica: as questões religiosas atuais possuem uma significação *social*. Não se trata mais de interesses *religiosos em si*. Só o teólogo pode ainda acreditar que se trate de religião enquanto religião. Os *Anais*, etc., erraram, é verdade, por não se apegar ao termo: ‘*social*’. Eles caracterizaram a situação *real* do judaísmo na sociedade burguesa atual. Se o judaísmo se despojar de seu revestimento *religioso*, reduzindo-se ao seu núcleo empírico, laico, prático, poder-se-á indicar a maneira *realmente prática* de resolver essa questão. O sr. Bauer se tranqüiliza dizendo que ‘uma questão religiosa’ é uma ‘questão religiosa’.

Não se negou, de forma alguma, como o sr. Bauer queria acreditar, que a questão judaica seja também uma questão *religiosa*. Ao contrário, mostrou-se que o sr. Bauer concebe apenas a essência *religiosa* do judaísmo, e não a sua base *laica, real*, desta essência religiosa. Ele combate a *consciência religiosa* enquanto essência autônoma.” (SFb, 108-9)

Nesse trecho Marx expõe, de forma a não deixar dúvida, que o equívoco de Bauer é combater a “consciência religiosa como essência autônoma”, na medida em que a consciência religiosa tem uma “base laica, real”. Sendo assim, Marx acrescenta que é apenas de uma “maneira prática” que se pode resolver a questão da emancipação dos judeus, e não apenas propondo uma modificação de sua consciência religiosa, como pretenderia Bauer. Um último destaque nesse trecho seria o que o próprio Marx faz, qual seja, enfatizar o caráter “social” da determinação da consciência, aqui em relação ao aspecto religioso, que, no parecer do próprio autor, não teria sido suficientemente enfatizado quando da elaboração da “Questão Judaica”.

Ainda nesse mesmo subcapítulo, Marx enfoca novamente os direitos humanos, dizendo que “a ‘Crítica’ tinha apenas uma só observação crítica para fazer em relação aos direitos do homem: eles *não* são inatos, dizia ela, eles têm uma origem histórica. Isso já havia sido dito por *Hegel*. E quando, enfim, a Crítica afirmou que, para atribuir e receber os direitos universais do homem, judeus e cristãos seriam *obrigados a sacrificar o privilégio da fé* - o teólogo crítico conduz tudo para sua única idéia fixa - opõe-se-lhe especialmente o fato de que, em todas as Declarações não-críticas dos direitos do homem, o *direito* de acreditar naquilo que se quiser, o direito de praticar o culto de uma religião de sua escolha é reconhecido expressamente como direito universal do homem.” (SFb, 113)

Aqui Marx evidencia como Bauer, raciocinando dentro do pressuposto do desenvolvimento político, da emancipação política, não será capaz de resolver o problema da emancipação dos judeus frente aos direitos políticos. Ou seja, faz parte da emancipação

política o direito, expresso em todas as declarações de direitos humanos, à livre escolha religiosa. Portanto seria um contrasenso exigir dos judeus a renúncia à sua consciência religiosa como condição para se alcançar a igualdade jurídica frente ao Estado cristão. Na “Questão Judaica”, Marx demonstra exatamente esse impasse como sendo uma característica ou uma limitação da emancipação política e de seu correlato, a sociedade burguesa. O próprio direito à uma religião privada é apontado como um direito que só se compreende no interior de uma configuração histórico-social na qual o conteúdo privado está separado do conteúdo público expresso no Estado. Nesse sentido é que a superação desse impasse só pode ser empreendida a partir da superação dessa forma de sociabilidade, no sentido da emancipação humana. O que Marx indica é que, apesar de a Crítica reconhecer o caráter histórico dos direitos, ela é incapaz de reconhecer a limitação objetiva própria a uma forma de sociabilidade, limitação que se expressa na normatização jurídica, e de perceber que seria necessária uma transformação da base real a partir da qual são gestadas as formas de consciência. Nesse sentido é que Marx afirma, em relação aos direitos de liberdade, propriedade e segurança, garantidos pela declaração de direitos humanos, que “ ‘esse caráter de homem livre’ e ‘seu reconhecimento’ são apenas o reconhecimento do *indivíduo burguês, egoísta* e do movimento *desenfreado* de elementos espirituais e materiais que formam o conteúdo de sua situação social, o conteúdo da vida burguesa *atual*; que os *direitos do homem* não libertam o homem da religião, mas lhe asseguram a *liberdade de religião*; não o libertam da propriedade, mas lhe proporcionam a *liberdade de propriedade*; não o libertam da necessidade de ganhar sua vida de maneira mais ou menos própria, mas lhe atribuem, ao contrário, a *liberdade de empresa*.” (SFb, 112)

Um último aspecto que merece destaque nessa discussão de Marx com Bruno Bauer se refere à concepção de Bauer quanto à necessidade do Estado para “manter a coesão dos diferentes átomos egoístas”. Marx responde a Bauer, nos seguintes termos: “Para falar com precisão, e no sentido prosaico do termo, os membros da sociedade burguesa não são átomos. A propriedade característica do átomo é de não ter propriedade nem, por consequência, a relação determinada por sua própria necessidade natural com outros seres exteriores a si. O átomo não possui necessidades, basta-se a si mesmo; o mundo, à sua volta, é o vácuo absoluto, isto é, não tem conteúdo, nem sentido, nem significação, precisamente porque o átomo possui, em si próprio, toda a plenitude. O indivíduo egoísta da sociedade burguesa pode, na sua representação não-sensível e na sua abstração sem vida, até se tomar por um

átomo, isto é, por um ser sem a mínima relação, bastando-se a si mesmo, sem necessidades, absolutamente pleno, em plena felicidade; mas a desditosa realidade sensível não se preocupa com a imaginação deste indivíduo; e cada um dos seus sentidos o leva a crer o significado do mundo e dos indivíduos exteriores a si; até o seu estômago profano lhe recorda, todos os dias, que o mundo exterior não é vazio, que é ele, pelo contrário, o que no verdadeiro sentido o preenche. (...) É, portanto, a necessidade natural, são as propriedades essenciais do homem, por mais alienadas que pareçam, é o interesse que conserva unidos os membros da sociedade burguesa cujo laço real é, portanto, constituído pela vida civil e não pela vida política. O que assegura a coesão dos átomos da sociedade burguesa não é, portanto, o Estado, é o fato de esses átomos só serem átomos na representação, no céu de sua imaginação - e de, na realidade, serem seres prodigiosamente diferentes dos átomos: não egoísmos divinos, mas homens egoístas.” (SFa, 181-82)

Temos, nesse trecho, algumas determinações essenciais do pensamento marxiano. Primeiramente a reafirmação do Estado como determinado pela sociedade civil, e não o inverso. Dessa forma, não é o Estado que proporciona a coesão entre átomos, mas sim o fato de que os indivíduos, exatamente por não serem átomos, e por isso necessitarem de relações com indivíduos e objetos exteriores, constituírem uma organização social.

Em segundo lugar, Marx desenvolve aqui a determinação do homem como ser social sensível e ativo, um ser objetivo que necessita de objetos para a sua existência. Ao contrário do que pretende a abstratividade especulativa, o homem é “devolvido” continuamente à sua condição de ser sensível e carente, condição natural, “propriedade essencial” que existe como base, sempre retrabalhada, da sociabilidade, cujas necessidades são sempre resolvidas de modos distintos, de acordo com o modo social de existência. Mais que isso, a forma da sociabilidade engendra novas necessidades que virão a constituir propriamente o processo de hominização e a configurá-lo como um processo essencialmente social.

E em terceiro lugar, começa a se esboçar aqui um elemento novo em relação à determinação social do pensamento, que é o fato de as representações poderem se apresentar invertidas em relação à realidade, como no caso da representação do homem como átomo.

Marx afirma a esse respeito que a representação do homem como átomo se dá na abstração da vida real, desmentida a todo momento pela realidade. No entanto, essa representação mantém uma relação com a realidade, que não é a verdadeira, mas que tem sua gênese na forma da sociabilidade burguesa marcada pelo individualismo e pelo egoísmo. Nesse

sentido é que o autor diz que os homens não são “egoísmos divinos”, portanto não são egoístas de forma inata, natural, como os átomos, mas “homens egoístas”, ou seja, seres que, na inter-relação com uma dada objetividade social, assumiram o egoísmo como valor a ponto de poderem se considerar como átomos, indivíduos sem laços essenciais entre si e com o mundo.

O fenômeno da inversão da representação em relação à realidade, aludido por Marx nesse trecho, já havia sido referido na “Introdução de 43”, quando se afirma que “a religião é de fato a autoconsciência e o sentimento de si do homem, que ou não se encontrou ainda ou voltou a perder-se. Mas o *homem* não é um ser abstrato, fora do mundo. O homem é o *mundo do homem*, o Estado, a sociedade. Este Estado e esta sociedade produzem a religião, uma *consciência invertida do mundo*, porque eles são um *mundo invertido*” (INT., 77). Ou seja, aqui a religião, embora ainda não designada como uma forma de ideologia, é apresentada como “teoria geral deste mundo”, como consciência invertida de um mundo invertido. Invertido, Marx nos dirá, porque o Estado e a sociedade não realizam a essência humana, delegando assim à religião o papel de “base geral de consolação e de justificação”, ou ainda de “*realização fantástica* da essência humana”. Desse trecho se depreende a idéia de ideologia como um prolongamento ideal de uma dada realidade material, cuja gênese estaria localizada na própria insuficiência dessa realidade objetiva. À ideologia caberia então o papel de complementação e de justificação da mesma. Quando Marx se refere à religião como “ópio do povo”, ele indica que essa condição deriva da miséria real, e por isso mesmo o que há a se fazer é combater essa miséria real, da qual a religião é apenas um produto necessário. Portanto, ao se referir à religião como consciência invertida nesse trecho, Marx aponta que a inversão tem sua origem no mundo real. Nesse sentido essa inversão seria adequada, vale dizer, necessária. Ou nas palavras de Vaisman, “a inversão operada no interior das idéias religiosas, antes de ser uma inversão da consciência, é uma inversão no interior do próprio mundo terrenal, do mundo profano” (VAISMAN, 1996: 138). Não é por outra razão que ele, numa crítica ao procedimento dos neo-hegelianos, conclui que “o apelo para que (os homens) abandonem as ilusões a respeito da sua condição é o *apelo para abandonarem uma condição que precisa de ilusões*” (INT., 78). Ou seja, os neo-hegelianos identificam uma inversão que se refere ao fato de que, na religião, o homem, que é o criador das idéias, se torne criatura. No entanto eles não são capazes de identificar que essa inversão está enraizada no mundo real, que é a fonte dessa inversão. Mais tarde, Marx dirá a propósito de Feuerbach e de seu

reconhecimento da religião como alienação: “Feuerbach parte do fato da auto-alienação religiosa, da duplicação do mundo em religioso e terreno. Seu trabalho consiste em dissolver o mundo religioso em seu fundamento terreno. Mas o fato de que este fundamento se eleve a si mesmo e se fixe nas nuvens como um reino autônomo só pode ser explicado pelo autodilaceramento e pela autocontradição desse fundamento terreno”(TESE IV). Donde se pode concluir, como o faz Vaisman, que “a idealidade produz uma representação invertida do mundo não porque produza uma falsidade, mas porque é *verdadeira*, isto é, a *falsidade* reside no próprio mundo real: a sociedade e o Estado.” (VAISMAN, 1996: 139)

Posteriormente, a questão da ideologia é desenvolvida na *Ideologia Alemã*.

Ali, Marx se refere à produção teórica dos filósofos alemães como *ideologia*. E em certo momento, afirma que as representações dessa filosofia estão invertidas em relação à realidade. Ele diz: “A consciência nunca pode ser mais do que o Ser consciente; e o Ser dos homens é o seu processo da vida real. E se em toda a ideologia os homens e as suas relações nos surgem invertidos, tal como acontece numa *câmara escura*, isso é apenas o resultado do seu processo de vida histórico, do mesmo modo que a imagem invertida dos objetos que se forma na retina é uma consequência do seu processo de vida diretamente físico.” (IA-I, 25-6)

A inversão que Marx denuncia tem caráter ontológico, pois se refere à inversão que a reflexão especulativa opera entre sujeito e predicado, na medida em que “a consciência não é mais do que o Ser consciente”. Em nota à essa determinação, ele esclarece que “só é defensável a hipótese inversa se se supõe um outro espírito, um espírito particular para além do espírito dos indivíduos reais, condicionados materialmente” (IA-I, 25). Nesse sentido é que Vaisman reconhece que o tratamento da ideologia por Marx possui um caráter ontocrítico, que se refere à aceção do termo, tal como ele aparece na *Ideologia Alemã*. Nesse texto, o autor “empregou o termo ideologia de forma sistemática enquanto designativo crítico específico para a propositura especulativa neo-hegeliana, que é tomada por Marx como o defeito ontológico que inverte a relação de determinação entre ser e pensar” (VAISMAN, 1996: 232). Trata-se da denúncia da inversão operada pela reflexão idealista, que ao partir de um pressuposto ilusório, a primazia do espírito em relação ao mundo material, passa a criar representações que apresentam a realidade de forma invertida. Portanto, a crítica de Marx se dirige aqui especificamente à filosofia especulativa, que toma a consciência como algo autônomo, e não como predicado de um ser.

Mas se a consciência é apenas o predicado do Ser, e se o “ser dos homens é o seu processo de vida real”, a origem da inversão também está no modo de vida real. Na sequência à nota anterior, Marx afirma: “Se a expressão consciente das condições de vida reais desses indivíduos é imaginária, se nas suas representações consideram a realidade invertida, este fenômeno é ainda uma consequência do seu modo de atividade material limitado e das relações deficientes que dele resultam.” (IA-I, 25)

Dessa forma, voltando ao trecho citado da *Sagrada Família*, a representação dos homens como átomos, ou seja, a suposição de uma natureza anti-social, egoísta, como sendo a natureza humana, não tem, como pretende Bauer, caráter metafísico, eterno, em função do qual se justificaria, entre outras coisas, a necessidade do Estado, mas sim tem sua origem no processo de vida real. É em virtude da forma da sociabilidade burguesa, que contrapõe efetivamente os indivíduos entre si, que se sustenta uma representação invertida, no plano ideal, dos homens como átomos. O procedimento especulativo que Marx denuncia na *Ideologia Alemã*, sob a designação de ideologia, tem como característica tomar a consciência, que é sempre resultante de um processo histórico-social, como sendo um atributo eterno e autoposto.

Ao contrário da posição especulativa que parte de pressupostos ilusórios, Marx afirma que “os nossos pressupostos são os indivíduos reais, a sua ação e as suas condições materiais de existência, quer se trate daquelas que encontrou já elaboradas quando do seu aparecimento quer das que ele próprio criou.” (IA-I, 18)

Nesse sentido, o pensamento, a consciência, é uma das manifestações dos indivíduos em sua interatividade social. Ao afirmar a determinação social do pensamento, isso não significa reduzi-lo a um produto mecânico derivado do modo de produção. O que Marx contrapõe à abstratividade especulativa é o fato inalienável de que a consciência não existe pairando sobre a realidade, mas sim é um atributo, um predicado de um ser concreto, que se mostra, portanto, como mais um predicado ou mais uma manifestação, ainda que ímpar, dos sujeitos sociais. Nas palavras de Marx, “a produção de idéias, de representações e de consciência está em primeiro lugar direta e intimamente ligada à atividade material e ao comércio material dos homens; é a linguagem da vida real. As representações, o pensamento, o comércio intelectual dos homens surge aqui como emanção direta do seu comportamento material. O mesmo acontece com a produção intelectual quando esta se apresenta na linguagem das leis, política, moral, religião, metafísica, etc., de um povo. São os homens que

produzem as suas representações, as suas idéias etc, mas os homens reais, atuantes e tais como foram condicionados por um determinado desenvolvimento das suas forças produtivas e do modo de relações que lhe corresponde, incluindo até as formas mais amplas que estas possam tomar.” (IA-I, 25)

Nas palavras de Chasin, “ o que há, então, de escandaloso em constatar que *tal como os indivíduos manifestam sua vida, assim eles pensam?* A extravagância não está, exatamente, em sustentar o oposto? Onde a suspeição, de que haja certa fissura economicista no trecho, é antes de tudo desconsideração pelo estatuto da obra marxiana e, por consequência, desatenção relativa ao teor precípua da composição conceitual, mesmo porque focalizar condicionamentos é tratar de discernir condições, possibilidades ou impedimentos de atualização, é deslindar processos genéticos, o que só é passível de elisão em face do *incondicionado, do absoluto*, cuja figura, aliás, ao inverso de consagrar uma presença de validade infinita, remete ao vazio, pois basta desconhecer ou abstrair a origem e o desenvolvimento de algo, real ou ideal, para que o mesmo assuma a máscara do eterno.” (CHASIN, 1995: 408-9)

Uma vez compreendido o alcance do texto marxiano, segundo o qual a produção material da vida não tem o sentido restrito de produção da existência física, mas sim o sentido elevado ao nível ontológico de produção de um dado modo de existência, torna-se compreensível o reconhecimento do caráter social das formações ideais.

De acordo com Vaisman, “a compreensão do caráter social da consciência passa pelo reconhecimento da impossibilidade de abstrai-la dos seus portadores reais, isto é, os sujeitos reais e concretos, em sua atividade material, historicamente determinada.” (VAISMAN, 1996: 195)

Esclarecendo um pouco mais a questão da determinação social do pensamento, de acordo com o texto marxiano, Vaisman nos adverte para os equívocos de se pretender extrair dos escritos do autor “uma teoria da ideologia em geral”, e de uma identificação simples e pura de ideologia à falsidade ou escamoteação da realidade.

Vimos que, desde o primeiro escrito no qual o termo ainda não aparece, mas já está presente através de expressões similares, que é a “Introdução de 43”, quando Marx se refere às idéias religiosas, a questão da falsidade não se refere ao conteúdo falso de uma idéia simplesmente, mas à vinculação dessa falsidade, ou dessa inversão, à uma inversão real, da qual tal conteúdo seria, tão-somente, a expressão ideal.

O que Marx enfatiza é exatamente essa vinculação, a necessária e ineliminável relação que existe entre as idéias, as representações e o solo de onde brotam. Nesse entendimento, tem-se que “a falsidade ou correção das representações não são motivadas, assim, por mecanismos puramente ideais, inerentes à própria constituição da esfera subjetiva, mas derivam da potência ou dos limites do modo pelo qual os homens produzem seus meios de vida, ou seja, os limites à devida apreensão dos nexos constitutivos da realidade são postos socialmente.” (VAISMAN, 1996: 197)

A identificação da ideologia como falsidade não toma em consideração o caráter da crítica de Marx, na qual a correção ou a falsidade são sintomáticas de um dado conjunto de fatores e relações sociais que limitam ou que enformam as idéias e as representações. De acordo com Vaisman, essa identificação de ideologia como falsa consciência tem, em grande medida, respaldo na obra de Lukács, *História e consciência de classe*, a partir da qual diversos intérpretes da obra de Marx desenvolveram sua reflexão consubstanciando essa noção errônea e simplificadora de ideologia.

Porém, é o próprio Lukács, em *Para uma Ontologia do Ser Social*, que “buscou, inclusive enquanto corretivo de seu roteiro anterior, enfrentar o problema da ideologia de outro modo, valendo-se do critério *onto-prático*. Sob essa diretriz, o aspecto mais importante da análise lukacsiana reside no empenho em demonstrar o papel e a função das formações ideais na resolução dos problemas de ordem prática que permeiam a existência social, colocando em segundo plano, no que tange à identificação do fenômeno enquanto tal, a avaliação da falsidade ou correção dos produtos espirituais em sua função ideológica.” (VAISMAN, 1996: 241)

Ao analisar a ideologia do ponto de vista do critério onto-prático, Lukács retém com mais vigor a complexidade da relação entre o real e o ideal, de acordo com a reflexão marxiana. Ou seja, os produtos ideológicos não se resumem à uma função falsificadora ou escamoteadora da realidade, embora possam inclusive apresentar essa característica, mas a sua principal característica diz respeito à estreita vinculação que mantêm em relação às condições objetivas reais das quais se derivam. A sua correção ou falsidade é secundária em relação ao fato de que, enquanto produtos sociais, as idéias e representações exprimem os conteúdos e as limitações de uma dada existência social, qualificando-se dessa forma, como idéias orientadoras na resolução dos problemas de ordem prática.

Ainda de acordo com Vaisman, se é mérito de Lukács reconhecer o caráter onto-prático que distingue a ideologia enquanto tal, “apontando para a importante vinculação entre *momento ideal e momento real*, enquanto dimensões inseparáveis da prática social”, falta à tematização lukacsiana “o devido reconhecimento do preciso sentido *onto-crítico* da noção marxiana de ideologia, como também o esclarecimento do significado *onto-nominativo* que o termo veio a assumir no interior da análise marxiana acerca da determinação social das formações ideais.” (VAISMAN, 1996: 241-42)

Em sua análise, a autora distingue que “ideologia, na sua primeira acepção marxiana, se identifica à *especulação*, é pois, um termo de *crítica ontológica* (...) Trata-se, portanto, de um termo *onto-crítico* que denuncia o defeito ontológico da propositura especulativa que inverte a relação de determinação entre ser e pensar. (...)”

Na segunda acepção marxiana, ideologia é um termo *onto-nominativo*, pois simplesmente designa em conjunto um enorme complexo, ou seja, as assim chamadas formas superestruturais e as formas de consciência, mas não as explica, ao contrário do que afirma MARKUS (1984:1410), pois não se constitui, nem poderia se constituir, numa teoria geral da ideologia. Assim, quando Marx designa ‘as formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas’, tomadas em seu conjunto, como ‘formas ideológicas’ (MARX, 1971a:29), o que está em jogo não é o propósito de constituir uma teoria explicativa em geral dessas formações, mas sim um modo ontologicamente fundado de designar o diversificado complexo das formações superestruturais e ideais.” (VAISMAN, 1996: 245-46)

A primeira acepção do termo, o seu caráter onto-crítico, comparece na *Ideologia Alemã* e na *Miséria da Filosofia*, nas referências que Marx faz a Proudhon. O segundo sentido do termo se torna mais freqüente a partir de *O Manifesto Comunista*, onde “Marx passa a empregá-lo para denominar em conjunto as formações superestruturais e as formas de consciência.” (VAISMAN, 1996: 233)

Essas duas acepções não são excludentes, sendo que, por vezes, em um mesmo texto, é possível se encontrar o termo usado nos dois sentidos. Mesmo na *Ideologia Alemã*, é em seu sentido amplo, onto-nominativo, que Marx se refere à moral como ideologia e acrescenta que “a moral, a religião, a metafísica e qualquer outra ideologia, tal como as formas de consciência que lhes correspondem, perdem imediatamente toda a aparência de autonomia” (IA-I, 26), quando se as decifra a partir de sua vinculação com as condições reais da existência social.

Portanto, ao nos ocuparmos aqui da determinação dos valores morais de acordo com o texto marxiano, nos ocupamos de um dos aspectos tratados pelo autor no interior das formações ideais ou no interior da ideologia, entendida em seu conceito onto-nominativo.

Uma vez estabelecida a determinação da moral como ideologia, pelo próprio Marx, e o esclarecimento das acepções do termo no seu caráter onto-crítico e no seu caráter onto-nominativo, em contraposição à identificação imediata de ideologia à falsidade, torna-se possível então o acompanhamento de algumas passagens nas quais Marx se dirige explicitamente à crítica dos valores morais.

4.2 - GÊNESE, FUNÇÃO E CRÍTICA DOS VALORES MORAIS

Embora a reflexão sobre os valores morais não seja uma preocupação específica de Marx em sua obra, ela se encontra em vários de seus textos, onde, a despeito da forma fragmentada com que é tratada, é possível se perceber algumas determinações que são reiteradas ao longo dos mesmos. É o que procuraremos sistematizar nesse momento.

Nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, um dos problemas investigados é a relação da moral com a economia. Marx constata que os economistas consideram, no que se refere ao salário, apenas os elementos imediatamente necessários para a manutenção da vida física do trabalhador. Referindo-se ao procedimento dos economistas, é afirmado que “Em primeiro lugar, pela redução que faz das necessidades do trabalhador à manutenção indispensável e miserável da vida física e da sua atividade ao mais abstrato movimento mecânico, o economista afirma que o homem, além delas, não tem mais necessidades, quer de atividade, quer de prazer; e, no entanto, declara que *também* esta vida constitui uma vida e uma existência *humanas*. Em segundo lugar, ao considerar como padrão e, sem dúvida, padrão universal (porque se aplica à massa dos homens) a vida *mais pobre possível*, faz do trabalhador um ser desprovido de sentidos e de necessidades, da mesma maneira que transforma a sua atividade em simples abstração de toda a atividade. Por conseguinte, todo o *luxo* do trabalhador lhe surge como reprovável e tudo o que vai além da atividade super-abstrata - quer como prazer passivo, quer como manifestação da atividade pessoal - é pelo economista considerado como luxo. A economia política, a ciência da *riqueza*, revela-se ao mesmo tempo como a ciência da renúncia, da privação, da *poupança*, que consegue realmente poupar ao homem a *necessidade* de ar

puro ou de atividade física. Esta ciência da indústria maravilhosa é simultaneamente a ciência do *ascetismo*. O seu ideal é o avaro *asceta* mas *usurário*, e o escravo *asceta* mas *produtivo*. (...)

Apesar da aparência mundana e voluptuosa, constitui uma ciência verdadeiramente moral, a mais moral de todas as ciências. A sua principal tese é a auto-renúncia, a renúncia da vida e de todas as necessidades humanas. Quanto menos cada um comer, beber, comprar livros, for ao teatro ou ao baile, ao bar, quanto menos cada um pensar, amar, teorizar, cantar, pintar, poetar, etc., tanto mais *poupará*, tanto *maior* será o seu tesouro, que nem a traça nem a ferrugem roerão, o seu *capital*. Quanto menos cada um *for*, quanto menos cada um expressar a sua vida, tanto mais *será*, tanto maior será a sua vida *alienada* e maior será a poupança da sua vida alienada.” (MEF, 210-11)

Nesse trecho, Marx determina a origem da moralidade no modo de produção da vida material, pois o conteúdo moral está referido diretamente aos interesses da produção. Os valores, tais como o ascetismo, a renúncia, se explicam à luz dos interesses do capital.

Ele identifica como algo constitutivo do modo de produção capitalista a necessidade do poupar, que ao extremo é o poupar da própria vida. O ascetismo como valor se origina de uma necessidade do capital que transforma em “padrão universal” a vida mais pobre possível. A avareza não é acrescentada, não é exterior, mas existe como princípio da acumulação do capital. Neste sentido é que o viver, o expressar-se, o ser, que em Marx só pode se dar objetivamente, cede lugar ao poupar, ao acumular. A moral perde aqui qualquer pretensão de autonomia.

Isso nos leva a um outro aspecto importante, que é o fato de Marx pouquíssimas vezes se debruçar sobre a questão moral. Essa ausência se compreende exatamente como decorrência do fato de que Marx, a partir do momento em que determina a forma da sociabilidade em função do modo de produção como origem de todas as manifestações humanas, recusa necessariamente qualquer autonomia aos valores expressos nas manifestações ideais. Nesse sentido, Marx não faz uma análise moral dos valores, mas uma análise crítica, genética, dos mesmos. O que ele demonstra na realidade é o caráter não- moral de uma dada moralidade. Da mesma forma, Marx não se propõe em nenhum momento a elaborar uma ética, já que não se encontra ali a origem das inquietações do autor, e sim na forma da produção material da vida. É no modo de produção que se pode encontrar os fatores determinantes de uma determinada valoração moral.

Portanto, ao tratar das questões relativas às decisões e valores morais, Marx o faz a partir de uma abordagem objetivo-ontológica, na qual procura exatamente trazer à tona a gênese e a razão de ser de uma determinada moralidade.

Se atentarmos à fala de Marx, o que ele nos aponta é a interrelação entre a esfera da produção material e a construção do que é humano, na medida em que a determinação da existência humana, do padrão de vida considerado humano, é estabelecido na vida concreta pelo patamar mínimo necessário à sobrevivência do homem enquanto trabalhador. Donde se deriva que os chamados “valores humanos”, ou seja, o que é considerado *humano*, têm sua gênese concreta “na totalidade do ser social”, portanto, na inter-relação entre a objetividade posta pela forma de produção material da vida, isto é, a anatomia da sociedade civil decorrente dessa forma, e a subjetividade, entendida como imersa e essencialmente relacionada a essa determinada forma de ser.

Continuando na análise da doutrina do ascetismo, Marx demonstra como dali derivam medidas ainda mais drásticas em relação ao proletariado. A tese da renúncia é inflingida de forma muito mais severa aos trabalhadores, através de uma justificativa moral que permeia e apazigua a truculência da relação econômica. A rigor é essa a teoria que subjaz ao modo de produção capitalista, ainda que não possa vir à tona, sob a acusação de cinismo. É a teoria da utilidade em nome da qual toda necessidade humana tem que ser posta à prova. Nesse sentido é que Marx compreende, entre outras coisas, o elogio ao controle da natalidade, dirigido às classes trabalhadoras: “Há homens a *mais*. A verdadeira existência do homem é puro luxo, e se o trabalhador é ‘*moral*’, torna-se-á *econômico* na procriação.” (MEF, 213)

O que Marx desvenda, portanto, é a inter-relação entre o econômico e o moral, contrariando toda consideração a propósito de uma autonomia da moralidade.

Essa interrelação, no entanto, ainda segundo o autor, pode se mostrar antagônica. Como isto poderia ser entendido? Ele dirá de uma relação aparente e de uma relação essencial, que daria conta de esclarecer esta aparente contraditoriedade entre as duas esferas. A relação aparente se dá, muitas vezes, na forma de antítese: “Suponhamos que eu pergunte a um economista: estarei a obedecer às leis econômicas quando ganho dinheiro pela venda e prostituição do meu corpo para a volúpia de outra pessoa (na França os trabalhadores das fábricas chamam prostituição das suas mulheres e filhas às X horas de trabalho - o que é literalmente verdadeiro), ou quando vendo o meu amigo aos marroquinos (e a venda direta de seres humanos existe em todos os países civilizados na forma de comércio de recrutas)? O

economista replicará: Não estás a agir contra as minhas leis; mas deves atender ao que dizem a prima moral e a prima religião.” (MEF, 212)

Marx toca aqui no problema moral propriamente dito, ou seja, na opção moral individual em meio a circunstâncias concretas. O que ele evita fazer é justamente embrenhar-se em questões de foro íntimo que determinariam este ou aquele agir, e sim recuperar o escopo social no qual a questão moral se apresenta. Não se trata de uma abordagem do agir moral, mas de elucidar as razões reais que criam o impasse moral.

A aparente contradição entre as leis da moral ou da religião e as leis econômicas, para as quais é perfeitamente concebível a prostituição ou a venda de seres humanos, uma vez que de acordo com o princípio da economia capitalista “tudo o que possuis deve se tornar *venal*” (MEF, 212), é explicada pelo autor, como decorrência da alienação de uma esfera em relação à outra. Observa Marx: “A natureza da alienação implica que cada esfera me propõe normas diferentes e contraditórias, uma a moral, outra a economia política, porque cada uma delas constitui uma determinada alienação do homem: cada uma concentra-se num círculo específico de atividade alienada e encontra-se alienada em relação à outra alienação.” (MEF, 212)

Nesse trecho, Marx se refere à moral como uma forma de alienação, uma das esferas da alienação do homem. Quando no primeiro manuscrito, o autor examina as formas de alienação advindas da relação do homem com a sua atividade, um dos aspectos levantados era exatamente o da alienação do homem em relação a si mesmo. Na medida em que os indivíduos não têm o domínio sobre a sua produção e conseqüentemente sobre a sua vida e o seu modo de ser, eles ficam sujeitos a diferentes solicitações dos muitos campos cindidos de sua existência: enquanto trabalhador, enquanto indivíduo moral, enquanto cidadão. A moral se apresenta como alienação, ou seja, como esfera de estranhamento por parte dos indivíduos, que na sua vida concreta, não conseguem conjugar de forma coerente as solicitações diversas das diversas esferas de alienação.

A partir do prisma moral, pode parecer cruel ou cínico o procedimento exigido pela esfera econômica. No entanto, como Marx não se encaminha em sua análise por um julgamento moral da economia, o que tratará de esclarecer é a gênese dessa aparente contradição entre moral e economia.

O cinismo que possa transparecer quando se aborda por um prisma, o moral, questões de outro campo, o econômico, pode ser compreendido em vista da fragmentação de solicitações oriundas da alienação primeira dos indivíduos em relação ao trabalho. No entanto,

continua Marx: “a antítese entre a moral e a economia política não passa de mera *aparência*; é ao *mesmo tempo* uma antítese e uma ausência de antítese. A economia política exprime apenas, *à sua maneira*, as leis morais.” (MEF, 213)

Nessa passagem o autor nos coloca que, o que por vezes nos parece uma antítese entre moral e economia, na realidade perde essa aparência, na medida em que se compreende o processo de alienações consecutivas geradas a partir do trabalho alienado. Em termos simplificados, a emergência de contradições entre o agir econômico e o agir moral só se dá em função do modo de produção, que cria junto consigo o indivíduo que, para sobreviver, precisa se tornar venal. Nesse sentido, a moral, ainda que se pretenda autônoma, na medida em que coloca objeções ao agir econômico, só tem sua existência em função desse modo específico de produção. Seria, ainda que supostamente contrária a ele, ainda assim uma decorrência do mesmo. As suas questões e objeções transitam em torno das questões materiais, e a elas estão submetidas. O conteúdo moral está determinado e circunscrito à uma dada configuração material. Nesse sentido é que, em Marx, a crítica da economia política redonda numa crítica da moral, mas uma mera crítica da moral não se justifica na medida em que seria impotente frente aos imperativos da produção material.

Por detrás de uma aparente contradição, portanto, entre as duas esferas, Marx indica, por vezes, a presença de contradições para, no momento seguinte, compreendê-las dentro de uma totalidade que lhes confere, ainda que perversamente, sentido.

A sua tese é que por trás de uma aparente contradição entre as diversas solicitações das esferas da existência humana, e mais especificamente entre as leis da economia e as normas morais de uma mesma sociedade, há no entanto a ser desvelado um prolongamento entre os dois.

No limite dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* pode-se dizer que Marx desvela a tensão entre moral e economia como uma falsa tensão. A moral exprime suas máximas sob o manto da universalidade e da racionalidade, uma racionalidade e uma universalidade entendidas sob o prisma da ordem capitalista, que se fundamenta sobre a cisão entre os indivíduos e a cisão no próprio indivíduo. É essa existência alienada de si e dos outros que se traduz nas máximas morais. Portanto a aparência de contradição se desfaz, mas se mantém convenientemente na sociabilidade capitalista.

Se nos *Manuscritos*, Marx esclarece a vinculação entre a base produtiva e o sistema de valores que podem ser, com maior ou menor imediatez, remetidos àquela, é na

Sagrada Família que encontramos além da indicação da origem dos valores, passagens referentes à crítica que o autor desenvolve à moralidade burguesa.

Na *Sagrada Família*, a maior parte dessas passagens se encontra nos capítulos sobre os *Mistérios de Paris*. Esse texto, muito popular na época, era uma espécie de folhetim, de autoria de Eugene Sue, publicado em 1842. Marx vai se dedicar a um estudo não só do texto de Sue, mas também da análise do romance realizada por Szeliga (pseudônimo de Franz-Zychlin von Zychlinski).

É significativo o teor da crítica que Marx fará a Szeliga. Ele afirma: “O mistério da exposição crítica dos ‘Mistérios de Paris’ é o mistério da construção especulativa, a construção hegeliana. Depois de ter qualificado de ‘mistério’, isto é, incluído na categoria de ‘mistério’ a ‘barbárie no seio da civilização’, e a ausência de direito no Estado, o sr. Szeliga dá finalmente início à carreira especulativa do mistério.” (SFa, 85)

Ou seja, o texto “*Mistérios de Paris*” é o pretexto que Szeliga usa para criar uma série de figuras que representam os vícios e as virtudes presentes na sociedade, mas de um ponto de vista especulativo, a partir do qual ao invés de procurar as razões dos vícios e virtudes nas relações concretas da vida social, remete-os à categoria de “mistérios” a serem decifrados pela Crítica. Ou como Marx ainda o dirá, noutras palavras, ele transforma o banal, o perfeitamente explicável, em mistérios. Szeliga parte de um texto folhetinesco, que retrata a sociedade aristocrática decadente de Paris e seus valores, e sua relação com os elementos das classes subalternas, os criados, as prostitutas, etc., e cada uma destas personagens é tida como a representação, a encarnação de uma dada virtude ou vício. O que Marx faz é arrasar a montagem realizada por Szeliga, no sentido de demonstrar a artificialidade, a pretensão de uma realização filosófica a partir de dados empíricos, e, por outro lado, demonstrar, ao contrário do que pretende Szeliga, a imoralidade presente no procedimento “moral” das personagens que se pretendem virtuosas.

O primeiro aspecto que Marx destaca em Szeliga é a recusa do sensível, do empírico. Szeliga se refere a um dos personagens do romance que se deixa levar pela sensualidade, que ele mesmo (Szeliga) contrapõe ao amor verdadeiro. Sobre isto, Marx ironiza dizendo: “Desde o momento em que os nervos deixem de emitir descargas e que o sangue deixe de escaldar nas veias, o corpo pecador, sede dos apetites sensuais, torna-se inerte, e as almas podem, à sua vontade, se ocupar da ‘razão universal’, do ‘amor verdadeiro’, e da ‘moral pura’. O nosso pastor degrada de tal forma a sensualidade que suprime exatamente os elementos do amor

sensual que a exaltam: a circulação rápida do sangue que prova que o homem não ama de um modo fleumático insensível, as descargas nervosas que ligam o cérebro ao órgão que constitui a sede principal da sensualidade. Reduz o verdadeiro amor sensual ao ato mecânico da secreção seminal, e sussura, como aquele teólogo alemão que adquiriu triste celebridade: ‘Não é pelo amor sensual, nem pela concupiscência carnal, mas porque o Senhor disse: crescei e multiplicai-vos’.” (SFa, 97-8)

Depreende-se do trecho acima uma crítica à recusa de Szeliga do elemento natural que subjaz à sensibilidade humana. Szeliga produz uma dissociação entre o sensível, tido como o impuro, o condenável, e o espiritual, “a razão universal”, “o verdadeiro amor”, “a moral pura”.

Na verdade, o comentário de Marx vai no sentido de demonstrar que Szeliga faz uma leitura distorcida do romance de Sue em função de seus princípios teóricos. Ele lê o romance adequando-o a um moralismo que lhe é caro e que altera o próprio sentido original do texto.

Por ora, interessa-nos tornar claro o ponto de partida de Marx, que alinhado à crítica de Feuerbach contra a filosofia hegeliana, afirma como elemento fundante da realidade o seu aspecto sensível. Nesse sentido, é que o autor coloca entre aspas a moral pura, o amor verdadeiro, a razão universal, como abstrações em relação ao conteúdo concreto do mundo sensível. Essa recusa do sensível é um ponto a ser, por diversas vezes, reiterado por Marx como parte do procedimento próprio aos autores neo-hegelianos.

Contrariamente a essa recusa, Marx efetua uma análise genética dos valores morais, entendidos exatamente a partir da realidade sensível, “profana”, que lhes dá origem. Vejamos algumas passagens nas quais o autor exercita esse remetimento de um determinado valor à sua base profana.

A primeira referência nesse sentido surge em relação à análise da personagem Cecília, escrava mestiça transportada ao círculo da aristocracia. Szeliga refere-se a Cecília como sendo o símbolo do poder da natureza e especialmente da sensualidade. Na descrição de Szeliga, Cecília aparece como uma mulher sedutora e fatal, que representaria “o mistério do bom tom e do tato da sociedade - o mistério dessa contranatureza extrema” que seria “o impaciente desejo de um retorno à natureza.” (SZELIGA apud MARX, SFb, 70)

Marx observa que Szeliga faz uma distorção do romance de Sue, a fim de caracterizar as personagens dentro do esquematismo de seus “mistérios”, e observa ainda que a

caracterização de Cecília como a força da natureza e da sensualidade é feita a partir de uma consideração naturalista, que atribui determinadas características à mulher mestiça.

O mistério da “corrupção” ou da “devassidão” de Cecília, que Szeliga quer atribuir à sua natureza mestiça, é esclarecido por Marx: “Enquanto é escrava, Cecília permanece fiel ao médico negro David, porque ela o ama apaixonadamente e porque seu amante, o sr. Willis, lhe faz um cortejo ‘brutal’. Sua passagem para uma vida devassa foi motivada de forma muito simples. Transportada para o ‘mundo europeu’, ela se ‘envergonhou’ de ‘estar casada com um negro’. Depois de sua chegada à Alemanha, ela é corrompida, de imediato, por um sujeito mau, e o seu ‘sangue indiano’ a conduz, esse sangue que o hipócrita Eugène Sue por amor da ‘doce moral’ e do ‘doce comércio’ é levado a definir como uma ‘perversão natural’.

O mistério de Cecília é de ser uma *mestiça*.” (SFb, 70)

Marx denuncia nessa passagem a hipocrisia tanto do autor do romance, Sue, quanto de seu crítico, Szeliga, que eleva à especulação filosófica o juízo “moral” que a literatura folhetinesca havia consagrado acerca da natureza libidínosa das mulheres mestiças. Como Marx bem observa, “por amor da doce moral e do doce comércio”.

Esse trecho é esclarecedor, por um lado, do procedimento especulativo em sua recusa de tudo quanto seja sensível, de uma aversão à sensualidade, aos impulsos, etc.; e por outro lado, de como essa recusa leva a especulação a admitir como “mistério”, como “momento do processo vital que percorre o mistério absoluto” (SFb, 71), os dados empíricos sem qualquer espírito crítico. Dessa forma, legitimando, por exemplo, o comércio de seres humanos a partir da consideração de uma natureza perversa dos escravos, em virtude de sua raça.

De uma maneira geral, na análise das personagens do romance *Mistérios de Paris*, Marx ridiculariza a forma como Szeliga reafirma acriticamente a ideologia burguesa e cristã nos seus valores morais, impressos nas diversas personagens.

Nessa investida, Marx oferece um exercício de desconstrução da moralidade burguesa, remetendo-a à sua “base profana”. Destacaremos aqui a crítica que o autor faz da análise de Szeliga de duas personagens, Rodolfo e Flor-de-Maria.

Szeliga atribui a Rodolfo, um aristocrata, príncipe de Gerolstein, o papel da “Crítica crítica”. Ele é a personagem capaz de julgar a ação das demais e fazê-las trilhar o caminho da “salvação crítica”. Rodolfo é o educador moral do romance. Através de sua ação, ele “civiliza” as demais personagens, representações dos vícios, até torná-las, como coloca o próprio Szeliga, “entidades morais”.

Marx divide o capítulo em seções nas quais se refere a uma personagem, acompanhando a sua trajetória moral nas mãos de Rodolfo, tal como exposto por Szeliga. A partir desse material é que ele levanta uma série de críticas e objeções, tanto ao procedimento de Szeliga, quanto à moralidade burguesa-cristã que ele representa.

Szeliga aprova no romance de Sue a tarefa moralizadora encetada por Rodolfo. Marx refaz, de forma crítica, o percurso utilizado na “reeducação” de algumas destas personagens, indicando o teor dessa cruzada moralizadora.

É a respeito da personagem Flor-de-Maria, e de sua transformação nas mãos de Rodolfo, que Marx se detém com mais vagar.

Sobre essa personagem, uma moça pobre, escrava de uma proprietária de um bordel, e que ao final se descobre ser filha de Rodolfo com uma condessa, Marx faz uma distinção de como ela aparece no romance e como Szeliga a representa. Ressalta que, no romance de Sue, Flor-de-Maria é uma personagem, “ao mesmo tempo, estóica e epicuréia”, e não cristã, como pretende Szeliga. Pelo menos até ser reeducada por Rodolfo. Até então a sua postura era de uma lutadora corajosa, em meio à situação desumana na qual se encontrava. Caracterizando a personagem como ela se apresenta originalmente, ele observa: “O bem e o mal, na concepção de Maria, não são as abstrações morais do bem e do mal.[...] A sua situação é que não é boa, porque lhe impõe uma coação contrária à natureza, porque não é a expressão de seus instintos humanos, nem a realização de seus desejos humanos, porque é uma situação tormentosa e sem alegria. O ponto de referência para medir sua situação não é um ideal de bem, mas a sua própria individualidade, a sua própria natureza.” (SFa, 257-58)

Nesse trecho, o autor coloca como ponto de referência o indivíduo concreto. Ele nega, dessa forma, a existência de valores universais, o bem e o mal, considerados autonomamente, sem relação com a situação concreta na qual o indivíduo se encontra. O ponto de referência, portanto, para a afirmação do que é valor ou desvalor, em cada situação, é o indivíduo concreto e sensível, que traz em sua natureza, instintos e desejos humanos a serem realizados.

O que é bom ou mau se refere assim à potencialidade que o mundo oferece ou não para que cada qual possa expressar a sua individualidade. Neste caso, a situação de Maria é ruim, porque ela sofre uma série de privações que impossibilitam essa expressão. No entanto, ela não sofre de culpa ou remorso por sua situação marginal em relação aos valores da sociedade, porque não se sujeita, pelo menos a princípio, a essa moralidade, cujo trunfo

consiste exatamente em fazer com que as pessoas reconheçam a sua própria miséria e sujidade. É só a partir do contato com Rodolfo que ela é introduzida nesta moralidade e que vai conhecer a culpa e o arrependimento.

É interessante a observação de Marx a respeito do texto de Sue: “Até aqui temos visto Flor-de-Maria sob sua forma primitiva, antes da intervenção da Crítica. Eugène Sue transpôs o horizonte de sua própria e limitada pequena concepção do mundo. Desafia, cara a cara, os preconceitos da burguesia. Entrega, sem dúvida, Flor-de-Maria ao seu herói Rodolfo para este expiar a sua própria temeridade, para alcançar o beneplácito de todos os anciãos e anciãs, de toda a polícia parisiense, da religião em voga e da ‘Crítica crítica’.” (SFa, 259)

De acordo com Marx, a primeira apresentação de Flor-de-Maria “desafia os preconceitos da burguesia”, para num segundo momento, se tornar o material necessário à doutrinação burguesa através das mãos de Rodolfo.

As características primeiramente ressaltadas na personagem são a coragem, a confiança e, sobretudo, uma recusa do elemento sobrenatural. Flor-de-Maria simbolizaria assim a relação natural com o mundo, a relação humana, que ainda não está presa a valorações abstratas de bem e de mal e que ainda não “diviniza” as potências e sentimentos humanos. Simbolizaria, desta forma, a não-mistificação. Será no contato com Rodolfo e com o padre que lhe servirá de guia espiritual até a sua reclusão em um convento, que Maria aprenderá a fazer esse movimento de alienação do que é humano na sua forma sagrada, o movimento de mistificação do profano. De acordo com Marx: “A partir de então, Maria torna-se escrava do pecado. E no entanto, inserida numa situação mais desgraçada, Maria soubera criar para si uma individualidade humana, merecedora de amor, e no seio de uma extrema degradação tivera consciência de sua essência humana, que considerava sua verdadeira essência. Porém, o lodo da sociedade, que apenas a roçara exteriormente, tornou-se sua essência íntima: o dever da sua vida é, agora, infligir-se incessantemente terríveis tormentos, ao recordar a lama em que estivera mergulhada, e tal dever é-lhe apontado pelo próprio Deus, é o fim em si de sua existência. Enquanto que outrora se gabava de ‘não ser chorona’, enquanto que outrora considerava que ‘o que está feito está feito’, agora Maria assume a contrição como bem e o arrependimento como glória.” (SFa, 265)

O autor identifica na figura de Flor-de-Maria uma coragem inicial, que a faz suportar e reagir humanamente à situação de miséria na qual se encontrava. Isto significa dizer que ela

não sucumbe às condições desumanas nas quais vive, mantendo-se corajosa e enérgica, afirmando uma humanidade, uma essência humana, apesar do meio em que vive.

A postura de Maria revela este caráter de insubordinação não só ao meio em que vive e com o qual não se identifica, afirmando a sua individualidade apesar de todas as privações, mas também ao sobrenatural, na medida em que não necessita de uma instância superior para tomar consciência de si e de sua situação.

A análise das características de Flor-de-Maria realizada por Marx deriva da determinação da individualidade humana a partir de seus elementos inalienáveis, quais sejam o fato de sua natureza material e sensível, o fato de sua objetivação enquanto indivíduo ser necessariamente social, e o fato de essa objetivação se dar através de sua atividade concreta no mundo. Portanto Marx não trabalha com abstrações sobre o comportamento moral, que seja o bem ou o mal, mas sim a partir da compreensão da natureza humana histórica e dinâmica, que se constrói através da interação entre os homens numa dada configuração social.

Na *Ideologia Alemã*, encontramos uma passagem que esclarece o reconhecimento que Marx faz dessa “natureza humana” como uma construção histórica e dinâmica. Ao analisar a proposição de Feuerbach de que “o Ser de um objeto ou de um homem constitui igualmente a sua essência, de que as condições de existência, o modo de vida e a atividade determinada de uma criatura animal ou humana são aqueles com que a sua “essência” se sente satisfeita”, Marx contrapõe à essa concepção o fato de que os proletários “têm uma opinião muito diferente sobre esse assunto” (IA-I, 54). Ou seja, Marx denuncia aqui o fato de que Feuerbach, ainda que tenha tido o mérito de reconhecer o homem como ser objetivo, é incapaz de perceber a transitividade real que permeia a relação objetividade-subjetividade. Dessa forma, Feuerbach identifica a existência à essência, e todo existente como manifestação adequada de sua essência. O exemplo que Marx usa para demonstrar essa limitação do pensamento feuerbachiano é o do peixe, cuja essência seria a água do rio. Marx dirá: “Mas essa água deixa de ser a sua ‘essência’ e transforma-se num meio de existência que não lhe convém, a partir do momento em que passa a ser utilizada pela indústria e fica poluída por corantes e outros desperdícios, a partir do momento em que o rio é percorrido por barcos a vapor ou em que o seu curso é desviado para canais onde é possível privar o peixe do seu meio de existência pelo simples ato de cortar a água.” (IA-I, 55)

Diferentemente de Feuerbach, Marx afirma dessa forma que a essência não se identifica completamente com a existência dos seres, e que, em determinadas circunstâncias,

essa existência é contrária a sua essência. Ou seja, não há uma determinação absoluta da existência sobre a essência, de forma a conformá-la enquanto algo que possa ser absolutamente remetido à materialidade da existência.

Assim, se considerarmos a personagem Flor-de-Maria, o que Marx ressalta é justamente o fato de que ela não se reduz, enquanto ser humano, à sua vida miserável; ela mantém sua dignidade, sua coragem, sua “essência humana”, exatamente na medida em que reconhece que é no meio em que vive que se encontra a miséria, e não em si mesma.

É a partir do contato com Rodolfo que Flor-de-Maria passa do que Marx caracteriza como sendo uma atitude “estóico-epicurista”, “o princípio humano de uma mulher livre e forte”, a um julgamento cristão, que lhe indica, não a desumanidade do meio em que vive, mas sim a sua própria baixeza, tornando-a desprezível aos seus próprios olhos. Ao analisar a trajetória da personagem, Marx observa: “Era necessário que o padre a conspurcasse perante si própria, que lançasse na terra as suas faculdades naturais e espirituais, os meios da graça, a fim de que ela se tornasse receptiva ao meio sobrenatural que lhe promete, o batismo.” (SFa, 262)

Seria o julgamento cristão que, invertendo a situação real, o fato da miséria e da desumanidade do meio, pretenderia localizar nos indivíduos a razão de sua miséria.

A crítica à moral cristã se dá, primeiramente, pelo fato de que esta submete os homens a um julgamento que não é humano, mistificando assim o caráter humano dos sentimentos. É preciso desacreditar na bondade, na misericórdia humanas, para atribuí-las a Deus. Aliada a isto, Marx faz também a denúncia da hipocrisia que se esconde na moralidade cristã, diante da situação de miséria na qual a sociedade está mergulhada. Assim, ele diz a respeito do procedimento do padre que reeduca Maria: “O padre hipócrita sabe perfeitamente que estas almas pias de Paris passam indiferentes a qualquer hora do dia por todas as ruas mais movimentadas da cidade por rapariguinhas de 7 a 8 anos que estão a vender fósforos e coisas parecidas até às tantas da noite, como acontecera com Maria, e cuja sorte futura será, quase sem exceção, idêntica à de Maria.” (SFa, 261)

Impotentes ou desinteressadas diante desta situação, as almas caridosas preferem atribuir a quem sofre a culpa pelo seu sofrimento, exigindo-lhe ainda a expiação de seus pecados. A causa da miséria social se desloca, assim, para os indivíduos, essencialmente pecadores, e principalmente para aqueles que mais sofrem com a miséria, e que, em virtude de

sua condição marginal, tratam de viver a sua vida como é possível, ou seja, fora dos valores preconizados pela religião.

Dessa forma, outro aspecto que Marx critica na moralidade burguesa-cristã seria a utilização dessa moral como moral de classe. As referências ainda que superficiais ao romance já nos fornecem a dimensão desta utilização, que tem em Rodolfo a tipificação mais exemplar. Ele é o nobre, o justo, o bom, o que pode julgar, o que conhece. Todos os elementos subalternos exemplificam, ao contrário, os vícios a serem corrigidos por sua ação paternalista. É em nome da moral que Rodolfo e seus pares fazem o amestramento, a civilização das personagens que representam o proletariado no romance.

A análise da trajetória das outras personagens nas mãos de Rodolfo indica basicamente estes aspectos que já foram referidos a respeito de Flor-de-Maria.

Um outro aspecto seria interessante acrescentar: a consideração sobre o corpo e a alma, que Rodolfo faz a propósito do seu comportamento em relação ao Mestre-escola. Esta personagem é um assassino que Rodolfo quer punir, aliando como diz Marx, “a pena profana” à “educação moral e cristã”. A punição que Rodolfo impõe ao assassino é que ele seja cegado. A observação que Marx faz à essa forma de punição é que, em sua justificação, está a idéia cristã de que o mal está no corpo, que deve então ser purificado, em prol da imortalidade da alma: “Rodolfo considera a alma como santa, o corpo do homem como profano; ele vê, portanto, unicamente na alma a essência verdadeira porque pertence ao céu - à humanidade para retomar a paráfrase crítica do sr. Szeliga - segue-se daí que o corpo, a força do Mestre-escola, não pertence à humanidade; sua manifestação vital não tem de ser formada humanamente e reivindicada pela humanidade; ela não deve ser tratada como essência humana em si mesma. Para se desembaraçar das manifestações perversas de uma força vital humana, não existe meio mais crítico do que aniquilar esta força vital. Aí está o meio cristão que arranca o olho se ele é causa de escândalo, que, em uma palavra, mata o corpo se for a causa de escândalo; porque o olho, a mão, o corpo nada mais são, propriamente falando, do que acessórios do homem, supérfluos e culpáveis. É preciso matar a natureza humana para curar suas doenças” (SFb, 173-74). É o que Rodolfo pretende ao cegar o Mestre-escola. O castigo exemplar se justificaria no sentido de que é preciso torná-lo cego para as fontes do seu pecado e obrigá-lo a olhar para o seu eu verdadeiro, que seria a alma.

Nesse trecho temos que Marx novamente denuncia o caráter abstracionista do idealismo, que separa corpo e alma, e remete a essência humana a uma abstração, “a

humanidade”. Nesse sentido a “Crítica crítica” incorpora o procedimento cristão, diferenciando-se apenas em termos retóricos.

Marx acrescenta que este procedimento de Rodolfo não é analisado por Szeliga de forma franca, o que equivaleria a admitir que há uma ligação entre o castigo temporal e a expiação cristã. No entanto, Szeliga admite o preceito hegeliano de que na pena é o criminoso que pronuncia a sentença contra si mesmo. A pena seria, neste sentido, a forma pela qual o criminoso se reintegraria à universalidade da ordem humana. De acordo com Marx: “Segundo Hegel, é o criminoso que, ao sofrer a punição, pronuncia a sentença contra si próprio. Ganz desenvolveu mais amplamente esta teoria. Em Hegel ela é o embelezamento especulativo da antiga pena de talião que Kant propusera como a única teoria jurídica da pena. Em Hegel, o auto-ajuizar-se do criminoso é sempre uma ‘pura idéia’, uma interpretação puramente especulativa das penas empíricas correntes. É por este motivo que Hegel, quanto às modalidades da pena, as remete para o grau de civilização de cada Estado; noutros termos, deixa subsistir a pena tal como existe.” (SFa, 272)

Ou seja, não se trata mais de uma universalidade da ordem, mas de leis e penas empíricas que seriam justificadas especulativamente pela filosofia hegeliana. Ao referir-se a esse procedimento legitimador do empírico realizado por Hegel e, no seu entender, de forma ainda mais acrítica, por seus seguidores, Marx tem em mente a reflexão de cunho materialista que serve de fundamento aos princípios socialistas. A referência explícita é a Owen, “que considera a pena e a recompensa como a santificação das diferenças sociais e a expressão perfeita de uma depravação servil.” (SFa, 286)

A inversão entre o que é determinado e o que é determinante na esfera social é novamente exemplificada por Marx, agora a respeito da relação entre as leis profanas, penas e recompensas, e a lei divina, suas penas e recompensas. Enquanto para os idealistas a lei divina seria antecipada na sua forma profana (que encontra assim a sua legitimação), para os materialistas, a lei divina é apenas a idealização da lei empírica terrestre. Dessa forma, Marx observa que do ponto de vista da “Crítica crítica”, a lei humana é a expressão antecipada da lei divina. Ou seja, a relação entre a gênese material, concreta, das representações de caráter universalista, como por exemplo, as leis, é novamente invertida pelos pensadores idealistas, que tomam as leis terrenas como tendo origem nas leis divinas, e não ao contrário, como realmente se dá.

Na *Sagrada Família* acrescenta-se uma outra determinação fundamental no que se refere aos valores morais: a afirmação marxiana da moral como impotência.

O encaminhamento que o autor dá a essa determinação começa pelo reconhecimento da natureza da filantropia. Ele constata que “a miséria humana, a infinda depravação, ao ser forçada a aceitar a esmola, é igualmente forçada a servir de *brinquedo* e de divertimento a uma aristocracia do dinheiro e da cultura, servindo-lhe também para satisfazer o seu amor próprio e para acalmar os excessos do seu orgulho” (SFa, 296). Ou seja, a filantropia é vista como, por um lado, um dever cristão da aristocracia em relação ao proletariado, e, por outro lado, como uma forma de apaziguamento da consciência. Da forma como é pintada por Marx, chega a ter, inclusive, um sentido de divertimento, quase que um pretexto para a vida social.

Mais à frente Marx constata o condicionamento social do pensamento de Rodolfo a partir das reflexões que este tece em relação à sorte de uma outra personagem, Louise Morel. Louise Morel é uma criada, corrompida por seu amo, e que, no decorrer do romance, comete um infanticídio, pelo qual é presa. Rodolfo, em suas reflexões, se dá conta que “o criminoso, que ao fim e ao cabo levou a jovem a cometer um infanticídio, fica *impune*.” O comentário de Marx é o seguinte: “As reflexões de Rodolfo, no entanto, não chegam a pôr à consideração da sua augusta crítica o próprio *vínculo da servidão*. Ele apenas é um *pequeno* rei, *grande* protetor da servidão doméstica. E muito menos, ainda, chega Rodolfo a compreender a inumanidade da condição universal da mulher, na sociedade atual. Inteiramente fiel à teoria que já enunciara anteriormente, Rodolfo apenas lamenta a inexistência de uma *lei que puna* o sedutor e alie, assim, o arrependimento e a expiação a terríveis castigos.” (SFa, 298)

O que Marx denuncia nesse trecho é, portanto, os limites da reflexão de Rodolfo em virtude de sua inserção de classe, que não lhe permite ver a servidão ou a condição da mulher nem mesmo como censuráveis do ponto de vista moral, mas tão-somente lamentar pela inexistência de alguma forma externa de coibição do que ele considera abusivo em relação à situação da mulher e sobretudo da mulher escrava. É um exemplo de uma reflexão perfeitamente moldada pelo modo de vida aristocrático.

A propósito de Rodolfo, idealizado por Szeliga como protótipo moral, Marx constata, de forma sintética: “A moral é a impotência posta em ação. Sempre que ela se propõe combater um vício, fracassa. E, quanto a Rodolfo, este nem sequer se eleva ao ponto de vista da moral autônoma, que pelo menos repousa sobre a consciência da dignidade humana. Sua

moral repousa, ao contrário, sobre a consciência da fraqueza humana. Ele é a moral teológica.” (SFa, 307)

Vimos em artigo da *Anekdotas* que Marx ali se referia ao “grandes heróis intelectuais da moral”, reconhecendo a superioridade da moral autônoma assentada sobre a racionalidade do gênero humano. Aqui Marx observa que nem a esse ponto Rodolfo se eleva, na medida em que ele representa, enquanto personificação da moral, a moral teológica. Nesse trecho, ao reafirmar o “ponto de vista da moral autônoma” como superior à moral teológica, isso não significa que Marx esteja se alinhando à perspectiva iluminista da autonomia moral, mas tão-somente demonstrando a mediocridade da personagem em questão, e, conseqüentemente, do propósito “crítico” de Szeliga em elevar tal personagem ao papel de educador moral.

Na análise dos *Mistérios de Paris*, podemos observar que o autor, sem legitimar ou adotar uma ou outra doutrina ética, faz uma crítica dos valores, estabelecendo como critério, não qualquer fundamentação dos mesmos, seja de cunho racionalista, religioso ou outro, mas as possibilidades da predicação - positiva ou negativa - dos homens em condições dadas. Em várias passagens, nas quais ele se detém a examinar as diversas personagens, o texto evidencia que a reflexão marxiana a respeito dos valores transcorre no âmbito geral do que se poderia denominar de axiologia - uma investigação crítica da origem, do conteúdo e das funções sociais dos valores. Nesse sentido o autor desenvolve uma crítica ontológica dos valores, que tem como pressuposto o reconhecimento de que os valores morais, como produtos da consciência, têm sua gênese no processo de vida real dos indivíduos. Não decorrem, dessa forma, de uma fundamentação exterior ou transcendental. Ao contrário, podem ser investigados e questionados a partir de sua gênese histórico-social. Nesse sentido é que, ao elevarem determinadas categorias a valores, os indivíduos o fazem no interior de suas circunstâncias concretas, em face a alternativas concretas, ou seja, de acordo com as suas possibilidades de predicação.

Isso não significa afirmar que os valores seriam então absolutamente inoperantes, sem qualquer potencial de mobilização, ou que seriam imediatamente remissíveis à uma dada forma de produção da vida material.

Para evitar esse entendimento de uma remissão economicista da esfera dos valores, há que se compreender o que Marx afirma a respeito da esfera da produção e da reprodução da vida humana, não apenas como produção física dos indivíduos, mas como produção e reprodução de uma determinada forma de ser. O reconhecimento que Marx faz é do fato de

que há uma primazia ontológica da esfera da produção material sobre as demais esferas da realidade social, o que significa dizer que a primeira existe como pressuposto da segunda, não o inverso.

No entanto, é significativa a observação que Marx faz na *Ideologia Alemã*, quando afirma o seu reconhecimento da história que tem como base “o desenvolvimento do processo real da produção, concretamente a produção material da vida imediata; concebe a forma das relações humanas ligada a este modo de produção e por ele engendrada, isto é, a sociedade civil nos seus diferentes estágios, como sendo o fundamento de toda a história. Isto equivale a representá-la na sua ação enquanto Estado, a explicar através dela o conjunto das diversas produções teóricas e das formas da consciência, religião, moral, filosofia, etc., e a acompanhar o seu desenvolvimento a partir destas produções; o que permite naturalmente representar a coisa na sua totalidade (e examinar ainda a ação recíproca dos seus diferentes aspectos)” (IA-I, 48-9). Temos nesse trecho a afirmação explícita de que há uma ação recíproca entre os diferentes aspectos da totalidade social, ou seja, uma determinada moralidade, com seus valores e normas, ainda que possa ser compreendida apenas em referência a um dado modo de produção, mantém uma reciprocidade em relação ao mesmo. Há uma interferência de uma esfera em outra, o que significa descartar a concepção dos valores morais como meros elementos ideológicos, aqui no sentido de falseadores ou escamoteadores de uma dada realidade, ainda que essa função seja uma das que possam ser atribuídas aos valores. O próprio Marx indica, na *Sagrada Família*, a utilização da moral cristã como moral de classe, no sentido de um sistema de representação e valoração que serviria aos interesses da classe dominante. Isto foi destacado a partir da própria composição do romance, que tem em Rodolfo o representante da moralidade.

Se os valores morais podem ter uma função ideológica, no seu sentido restrito de atendimento aos interesses de uma classe, isso não constitui por si só, tudo o que se tem a dizer sobre os valores. A investigação de Marx demonstra esse fato, mas o ultrapassa no sentido de que, ao investigar a gênese e as funções dos valores, ele próprio se depara com o fato de que, por vezes, os valores morais se apresentam contraditórios às exigências econômicas, como vimos nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Na ocasião, ele apresentava esse fenômeno como resultante da alienação que se verifica de uma esfera em relação à outra, e acrescentava que, a rigor, tratava-se de uma falsa contradição.

O encaminhamento que o autor dá a essa questão não é linear pelo fato de que ele não se ocupou especificamente desse tema. Tentaremos, no entanto, sistematizar o que Marx nos oferece, a partir de várias passagens, a fim de buscarmos uma concatenação mais abrangente das suas reflexões a esse respeito.

Na *Ideologia Alemã*, Marx volta a tratar dessa questão quando se debruça sobre a aparente autonomia das idéias e dos valores. Ali, ele desenvolve a seguinte reflexão: “Suponhamos que só nos interessa o fato de determinadas idéias dominarem numa certa época, abstraindo portanto dos indivíduos e das circunstâncias mundiais que possam estar na base dessas idéias. Poder-se-á então dizer, por exemplo, que no tempo em que reinava a aristocracia, estava-se em pleno reinado dos conceitos de honra, de fidelidade, etc., e que no tempo em que reinava a burguesia existia o reinado dos conceitos de liberdade, de igualdade, etc. É o que pensa a própria classe dominante. Esta concepção da história é comum a todos os historiadores, principalmente com o fato de os pensamentos reinantes serem cada vez mais abstratos, adquirindo cada vez mais uma forma universal.” (IA-I, 57)

Marx analisa nesse ponto o fato de que as idéias dominantes numa determinada época sejam as idéias da classe dominante e o fato de que isso se dá por um movimento de universalização dessas idéias. Afirmar Marx: “Com efeito, cada nova classe no poder é obrigada, quando mais não seja para atingir os seus fins, a representar o seu interesse como sendo o interesse comum a todos os membros da sociedade ou, exprimindo a coisa no plano das idéias, obrigada a dar aos seus pensamentos a forma da universalidade, de os representar como sendo os únicos razoáveis, os únicos verdadeiramente válidos.” (IA-I, 57)

A forma como essa “universalidade” é alcançada é indicada por Marx, como sendo resultado de um progressivo descolamento destas idéias e valores em relação à sua gênese histórica, a ponto de alcançarem um nível de suposta independência, de abstração, que os aproximariam assim da qualificação de eternos, não condicionados por fatores econômicos e sociais. Este descolamento só pode ser compreendido como decorrente ainda da forma de produção, que separa o trabalho intelectual do trabalho manual. Teríamos assim, uma pseudo-autonomia das idéias e dos valores, na medida em que, por vezes, estes não se desvendam imediatamente a partir de sua gênese concreta.

Se voltarmos aqui ao exemplo que Marx trabalha nos *Manuscritos*, de uma contradição entre os valores morais e os valores econômicos, temos que essa contradição, já afirmada como uma falsa contradição naquele momento, é melhor compreendida agora, como

sendo uma complexa e progressiva resultante do descolamento histórico do trabalho intelectual em relação à esfera da produção material da existência, com a qual, no entanto, mantém uma vinculação essencial.

Temos em Marx, portanto, uma determinação fundamental em relação aos valores em geral, e aos valores morais em particular, que é o desvelamento de sua gênese no processo concreto real da produção material da vida, mas não de uma forma imediata, que desconheça as mediações que tornam a esfera das formações ideais um produto social, em interação com a totalidade do ser social.

Lukács chama a atenção para o fato de que quando Marx afirma que “não é a consciência dos homens que determina o seu ser; ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência”, temos que, “nesse trecho, o mundo das formas de consciência e seus conteúdos não é visto como um produto direto da estrutura econômica, mas da totalidade do ser social. A determinação da consciência pelo ser social, portanto, é entendida em seu sentido mais geral.” (LUKÁCS, 1979: 41)

Dessa forma teríamos aqui a reciprocidade entre as esferas da qual Marx falava. Ou seja, não se trata de uma redução mecânica da moralidade ao econômico, mas de uma relação complexa na qual, uma vez posta uma dada constelação de valores, esses passam a ser atuantes, em certo nível, em relação à totalidade do ser social. O que Marx, no entanto rejeita, é que esses valores sejam suficientemente capazes de mover uma transformação. É nesse sentido que ele afirma que “a moral é a impotência posta em ação”. Marx identifica aqui a moral a uma impotência ativa, o que é a denúncia da contradição intrínseca à moral. A moral, enquanto prolongamento ideal de um dado estado de coisas social, encontra nessa objetividade seus próprios limites, que se expressam no seu conteúdo, nos seus valores.

Ainda que, em virtude de se relacionarem com a totalidade social, e não apenas de refletirem mecanicamente o modo de produção material, esses valores se dirijam em algum momento contra as solicitações do campo econômico, eles não têm, por si só, um potencial de transformação dessa realidade. Na *Ideologia Alemã*, Marx critica a concepção idealista da história porque esta não se dá conta de que “não é a Crítica, mas sim a revolução que constitui a força motriz da história, da religião, da filosofia ou de qualquer outro tipo de teoria.” (IA-I, 49)

É por isso que Marx se refere na *Sagrada Família* aos valores de Rodolfo, “a caridade, o devotamento, a abnegação, o arrependimento, os bons e os maus, a recompensa, e

o castigo, os suplicios terríveis, o isolamento, a salvação da alma” como sendo “farsas puras.” (SFa, 307)

Quando Rodolfo, imbuído de um espírito moral, se propõe a consertar a realidade social em seus aspectos mais ostensivamente injustos, ele quer tornar ativo o que, tomado de forma isolada, em si mesmo, é um elemento impotente. O que Marx aponta é o fato de que o apelo moral é insuficiente, é impotente face a uma dada configuração econômico-social. Mais que isso, a moral é impotente, porque, a seu modo, mesmo quando contraditória às solicitações da “moral da economia”, para usarmos um termo dos *Manuscritos*, os seus valores são complementares aos da economia, só se justificam em virtude das exigências da forma de produção material. Trata-se assim, de valores que são, quando muito, disciplinadores, tais como a caridade, o devotamento, etc., que equilibrariam os valores mais diretamente remissíveis à base econômica, como a competência individual, o individualismo, etc.

Ou seja, ele formula aqui uma determinação de caráter universal em relação à natureza da moral, qual seja, a sua gênese no processo real do ser social, com o que se compreende as limitações objetivas de seus conteúdos e a limitação objetiva de sua atuação.

O que não significa dizer que a moral não tenha qualquer intervenção nas outras esferas da totalidade do ser social. De acordo com Lukács, essa é uma questão tratada por Marx, posteriormente, no *Capital*, quando ele indica a mútua inter-relação entre o campo econômico e o extra-econômico, a propósito da determinação do valor da força-de-trabalho, onde reconhece que essa determinação continha “um elemento histórico e moral.” (MARX apud LUKÁCS, 1979: 44)

Temos ainda em Engels, no prefácio de 1884 à *Miséria da Filosofia*, a seguinte consideração que esclarece o caráter do procedimento marxiano: “A supradita teoria de Ricardo - a saber: que aos operários, como únicos produtores efetivos, pertence o produto social íntegro, *seu* produto, leva diretamente ao comunismo. Porém, como indica Marx, essa conclusão é formalmente falsa no sentido econômico, já que representa uma simples aplicação da moral à economia política. Segundo as leis da economia burguesa, a maior parte do produto não pertence aos operários que o criaram. Quando dizemos que é injusto, que não deve acontecer, isso nada tem de comum com a economia política. Dizemos apenas que esse fato econômico se acha em contradição com nosso sentido moral. Por isso Marx jamais baseou suas reivindicações comunistas em argumentos dessa espécie, mas no desmoronamento inevitável do modo capitalista de produção, desmoronamento que adquire, cada dia, a nossos

olhos, proporções mais vastas. Marx fala somente do simples fato de que a mais-valia se compõe de trabalho não retribuído. Porém aquilo que não é exato no sentido econômico formal, pode sê-lo no sentido da história universal. Se a consciência moral das massas declara injusto um fato econômico qualquer, como em outros tempos a escravidão ou a servidão pessoal camponesa, isso constitui a prova de que o fato em questão é algo que caducou e de que surgiram outros fatos econômicos, em virtude dos quais, o primeiro é já intolerável e não pode manter-se em pé. Por conseguinte na exatidão econômica formal pode ocultar-se um conteúdo realmente econômico.” (ENGELS, MFa, 13-4)

No contexto em que Engels desenvolve essa afirmação, ele o faz no sentido de diferenciar a argumentação objetiva de Marx do modo moralizante com que Proudhon critica a economia política. Dessa forma Engels demonstra que a crítica de Marx não se pauta em juízos de valor moral, mas na investigação objetiva das possibilidades concretas de superação de um dado modo de produção, na qual os juízos morais podem inclusive atuar como indicativos de sua insustentabilidade. No entanto, tais juízos não possuem um potencial de transformação desse estado de coisas. O basear-se em argumentos morais desemboca no utopismo, como Marx demonstra a propósito do procedimento de Proudhon, como veremos adiante.

O desenvolvimento dessa questão nós o encontramos na *Ideologia Alemã*, na seção em que Marx polemiza com Stirner.

Essa seção mostra, já pela proporção que ocupa na obra, a preocupação de Marx em refutar o idealismo com pretensões de concretude. Ou seja, embora Stirner parta da denúncia da abstratividade própria aos autores idealistas e se centre no indivíduo como singularidade a partir da qual deva ser articulada toda e qualquer percepção da realidade, Marx demonstrará que o “indivíduo” de Stirner ainda é uma abstração, que se pretende independente das condições históricas que lhe condicionam enquanto indivíduo. Em virtude da concepção ainda idealista de Stirner, a despeito de seu propósito de refutar o idealismo, Marx aponta na sua argumentação os “vícios” idealistas no que se refere à perspectiva moral ou moralista de Stirner. No interior desse embate, temos elementos significativos no que se refere à elucidação da determinação da moral como impotência.

De acordo com Marx, Stirner não faz mais do que exprimir as idéias pequeno-burguesas na busca de salvaguardar uma pretensa individualidade em meio à massificação social. A sua crítica às idéias comunistas não ultrapassaria, assim, os limites dessa visão de

classe. O que Stirner identifica como o Eu verdadeiro, desvendado de sua máscara social, é o Eu que assume os seus próprios interesse e o seu egoísmo, agora sem pudor, e tem neste egoísmo o ponto de partida para a compreensão de sua ação no mundo.

Fazendo uma analogia com a crítica dos materialistas que afirmavam que todos os valores morais podem em última instância ser reduzidos ao egoísmo e ao interesse próprio, Marx dirá: “O truque que consiste em provar àqueles ‘que têm espírito de sacrifício que nada mais são do que egoístas puros’ é velho, e já foi larga e astuciosamente explorado por Helvetius e Bentham. A originalidade de São Sancho está no fato de transformar em não-egoístas ‘egoístas no sentido vulgar’, ‘bourgeois’.” (IA-II, 12)

De acordo com Marx, o que Stirner faz é elevar a valor moral o fato empírico do egoísmo vulgar próprio da burguesia, é assumir este dado como valor, sem perceber de que este é também um produto de uma dada forma de ser social.

Nessa polêmica com Stirner, Marx deixa uma indicação fundamental no que se refere ao esclarecimento da natureza dos valores morais. Ele diz: “O *comunismo* é, para o nosso santo, verdadeiramente incompreensível, porque os comunistas, longe de pregarem o egoísmo contra o devotamento, ou o devotamento contra o egoísmo, em vez de considerarem esta contradição no plano teórico, na sua forma sentimental ou na sua forma ideológica, transcendental, demonstram, pelo contrário, a sua origem material, o que faz com que ela desapareça imediatamente. Aliás, os comunistas não pregam, de modo algum, qualquer espécie de *moral*, coisa que Stirner faz o mais que pode. Não propõem aos homens qualquer exigência moral, tal como amai-vos uns aos outros, não sejais egoístas, etc., sabem perfeitamente, pelo contrário, que o egoísmo assim como o devotamento é uma das formas e, em certas condições, uma forma necessária, de afirmação dos indivíduos.” (IA-II, 17)

Temos aqui a consideração inequívoca que Marx faz acerca dos valores morais, qual seja, a de que não existem valores em si, fundamentados em qualquer razão que não seja a sua razão de ser no interior de uma dada configuração social. Assim, o egoísmo ou o devotamento são comportamentos elevados a valores a partir da possibilidade dos indivíduos de fazer essa predicação no interior de suas circunstâncias concretas, como formas de “afirmação dos indivíduos”.

Quando Marx nos adverte que “os comunistas não pregam nenhuma moral”, isto constitui uma proposição coerente com a sua postura de que não existem valores absolutos, colocados a priori. Assim, será a partir da realidade da existência dos homens que esta ou

aquela conduta será erigida em valor, em função de suas necessidades reais, sobre as quais não se pode especular.

O que Marx contrapõe à especulação de Stirner, que coloca o egoísmo como categoria central de sua filosofia, é a análise histórica, que aponta o egoísmo como uma necessidade no modo de vida burguês. Stirner parte do egoísmo, desconsiderando que este se configura no interior de um contexto preciso, e, nesse desconhecimento, toma este dado como algo eterno e próprio de uma “natureza humana”, o que justificaria a sua concepção anti-social, a contraposição entre indivíduo e sociedade, e a concepção dos indivíduos enquanto átomos auto-suficientes. Na sua visão, tudo dependeria, em última instância, da deliberação individual.

Stirner afirma que, para escapar da alienação observada nas relações sociais, o homem tem que se afirmar como o “único”, observando apenas a sua individualidade, a fim de não perder a sua humanidade na existência social.

Esta concepção é, para Marx, um total absurdo na medida em que “os indivíduos ‘partiram’ sempre e em quaisquer circunstâncias, ‘deles próprios’, mas eles não eram *únicos* no sentido de que não podiam deixar de ter relações entre si [...]. Além disso, eles relacionavam-se não como Eus puros, mas como indivíduos chegados a um determinado estágio do desenvolvimento das suas forças produtivas e das suas necessidades...” (IA-II, 300)

Ou seja, não existe o indivíduo puro, isolado, de Stirner. Assim este falaria de uma abstração quando pretende estar falando do mais empírico e singular, que seria o núcleo de sua proposição filosófica. Trata-se então de um equívoco de princípio que se desdobra em uma série de novos equívocos na exposição de seu pensamento.

A questão, segundo Marx, é que Stirner reconhece corretamente os sintomas de uma sociabilidade que cria indivíduos que se julgam independentes, donos de uma suposta individualidade, que aliás seria o seu único elemento de resistência à homogeneização e impessoalidade provocadas pelas relações sociais. No entanto, esta constatação apenas serve de ponto de origem para uma filosofia de revolta, que ataca o individualismo contra este estado de coisas, sem qualquer perspectiva de transformação efetiva destas relações, uma vez que Stirner faz uma leitura equivocada da relação entre os indivíduos e a sociedade, situando-se, a despeito de suas intenções, no terreno da abstração.

É a partir da suposição de um Eu imaginário, independente das condições concretas em que se encontra, que Stirner extrapola uma série de conclusões a favor da necessidade de se ater ao egoísmo como condição imprescindível de preservar a individualidade.

Temos novamente nessa seção a crítica que Marx faz à ilusão de que depende apenas da vontade individual a modificação de uma dada objetividade. Ele afirma, em relação ao ideal preconizado por Stirner de uma revolta individual face à ordem estabelecida: “Quanto ao sentido da fórmula ‘libertar-se da ordem existente’, já o conhecemos. É a velha ilusão segundo a qual o Estado cai por si mesmo assim que os seus membros se retirem e o dinheiro perde o seu valor se todos os operários se recusarem a aceitá-lo. A forma hipotética da frase traduz, por si só, aquilo que este voto piedoso tem de ilusório e impotente. É a velha ilusão segundo a qual depende apenas da boa vontade das pessoas a modificação das condições existentes, sendo estas condições meras idéias. Querer transformar a consciência, uma consciência separada das condições reais, aquilo de que os filósofos fazem profissão, isto é *negócio*, eis ainda um produto, um elemento constitutivo, destas condições existentes. Elevar-se assim como idéia acima do mundo é a expressão ideológica da impotência dos filósofos perante o mundo. A sua presunção ideológica é desmentida todos os dias pela prática.” (IA-II, 211)

Dessa forma, Marx compara Stirner a um “Dom Quixote, que acredita que poderá sem problemas transformar as forças objetivas resultantes da divisão do trabalho em poderes pessoais, por meio de uma simples prescrição moral.” (IA-II, 156)

A desconsideração pela gênese objetiva das idéias e das representações leva os filósofos alemães, e Stirner não consegue escapar a esse equívoco, a considerarem as idéias na sua abstração da vida real, e, dessa maneira, atribuir a elas uma pretensa potencialidade transformadora. É o que Marx sintetiza ao afirmar que “a filosofia alemã, pelo fato de ter como único ponto de partida a consciência, devia perder-se necessariamente numa filosofia moral, no seio da qual os diferentes heróis terçam armas pela moral verdadeira.” (IA-II, 192)

Esses trechos da polêmica de Marx contra a proposição filosófica da Stirner nos indicam suficientemente que a investigação marxiana não se pauta por um apelo moral em prol de uma transformação social, mas ao contrário, indica as limitações objetivas desse apelo.

A mesma característica da tematização marxiana nós a encontramos na *Miséria da Filosofia*. Nessa obra, Marx critica a propensão idealista da filosofia de Proudhon a propósito de seu livro *Filosofia da Miséria*. De acordo com Marx, nesse texto Proudhon enunciaria a possibilidade da superação das contradições do modo de produção capitalista de uma forma

ingênua, fantasiosa, apoiado em princípios morais, e não na análise dos dados objetivos da realidade. Proudhon pretenderia extrair da teoria econômica própria do liberalismo a possibilidade de uma redenção do proletariado. Marx demonstrará que ele, nessa pretensão, incorre em erros e impropriedades em relação ao tratamento científico que os economistas políticas deram à teoria econômica. Dessa forma, Proudhon estaria aquém da cientificidade dos teóricos da economia política, o que Marx afirma quando diz: “A teoria do valor de Ricardo é a interpretação científica da vida econômica atual; a teoria do valor do sr. Proudhon é a interpretação utópica da teoria de Ricardo” (MFb, 48). Portanto, Marx reconhece como meritória a precisão da teoria econômica, e acrescenta que essa precisão não pode ser descartada como sendo a causa da vida econômica atual, sob a acusação de cinismo. A teoria econômica é apenas a enunciação precisa da vida econômica, e, se ela aparece como demasiadamente cínica ou cruel, Marx dirá que “o cinismo está na realidade das coisas, e não nas palavras que expressam essa realidade.” (MFb, 49)

Além disso Proudhon não reconhece o caráter histórico-social das categorias econômicas, comportando-se como um ideólogo, no sentido onto-crítico do termo, ao tomá-las como categorias eternas, idéias a partir das quais o mundo se organizaria. Marx se refere à essa característica de Proudhon ao afirmar que “as categorias econômicas não são senão as expressões teóricas, as abstrações das relações sociais da produção. O sr. Proudhon, como verdadeiro filósofo, tomando as coisas pelo avesso, não vê nas relações reais senão as encarnações destes princípios, destas categorias, que dormitavam, diz-nos ainda o sr. Proudhon filósofo, no seio ‘da razão impessoal da humanidade’.” (MFa, 104)

Proudhon permanece no interior da teoria econômica, concebendo-a como a forma eterna das relações econômicas. O que ele tenta é encontrar no interior dessa teoria, subsídios para um reformismo da vida econômica com vistas a uma organização social mais igualitária. De acordo com Marx, essa tentativa de Proudhon é desastrosa em todos os sentidos. Ele faz uma interpretação errônea das teorias econômicas, desconsiderando as condições objetivas de produção, de regulação da produção, dos fatores objetivos relacionados à produção e ao consumo, e baseia a sua teoria econômica em uma suposição quimérica, que seria a da troca entre o que Marx denomina de “cavaleiros do livre-arbítrio”, indivíduos livres que livremente se contrapõem nas suas relações de trocas, estabelecendo assim, condições adequadas para a produção e o consumo. Marx dirá: “O consumidor não é mais livre que o produtor. Sua opinião se baseia em seus meios e necessidades. Uns e outros são determinados por sua

situação social, a qual depende, por sua vez, da organização social em seu conjunto. O trabalhador que compra batatas e a concubina que adquire rendas, prendem-se às suas respectivas opiniões, não há dúvida. Mas a diversidade de suas opiniões se explica pela diferença de posição que ocupam no mundo, e essa diferença de posição é produto da organização social.” (MFb, 41)

Ou seja, Proudhon faz, na realidade, uma série de deslocamentos no interior da teoria econômica, através dos quais ele passa a identificar o valor de uso com a abundância e o valor de troca com a escassez (abstraindo o fator procura), depois identifica, por analogia, valor de uso com oferta e valor de troca com procura. Continuando com esses sucessivos deslocamentos semânticos, dirá que o valor de uso é a utilidade e o valor de troca é a opinião, e, entre as duas, ele coloca o livre-arbítrio. Para Marx, isso é sintomático de uma postura idealista que termina por fundamentar a troca no livre-arbítrio, desconsiderando todas as determinações que condicionam o produtor e o consumidor dentro de uma lógica que foge ao controle de ambos. Ou seja, consumidor e produtor não se contrapõem como indivíduos abstratos, mas como elementos determinados no interior de um mecanismo de produção e consumo que lhes dita, entre outras coisas, as suas necessidades de consumo e o valor de troca das mercadorias.

Buscando fugir à essa reificação das relações sociais, Proudhon procura uma reorientação do mecanismo econômico. E o faz através da proposição da regulação da produção e do salário através do tempo de trabalho como fator constituinte do valor. Dessa forma ele coloca o tempo de trabalho como medida de igualização de todas as atividades humanas. De acordo com Proudhon, citado por Marx, “a equiparação dos valores se efetua sem que haja entre eles nenhum ponto de comparação, sem unidade de medida: eis o que os economistas do século XIX decidiram sustentar, contra todos, em lugar de abraçar a teoria revolucionária da igualdade.” (MFb, 44)

Segundo Proudhon, portanto, o tempo de trabalho como medida constituinte do valor não teria sido descoberta pelos economistas, que, dessa forma, se lançaram a procurar novas medidas que são sempre relativas e não respondem suficientemente à questão da determinação do valor das mercadorias. Marx refuta essa observação de Proudhon ao afirmar que o tempo de trabalho como constituinte do valor não era estranho aos economistas. No entanto acrescenta que, diferentemente de Proudhon, os economistas em geral, e em especial Ricardo,

foram mais cautelosos na consideração dos outros fatores que também participam na determinação do valor.

Por outro lado, além das deficiências da teoria econômica de Proudhon em relação aos economistas liberais, Marx chama a atenção para o fato de que ele acaba por sucumbir à lógica liberal na sua consideração do trabalho como mercadoria, ou seja, ele se atém ao horizonte teórico da teoria liberal, não questionando a forma da produção e as relações que necessariamente dela se depreendem. Ao submeter o trabalho à condição de mercadoria, o seu valor é constituído segundo a lógica que rege o valor da mercadoria, ou seja, de acordo com os seus custos de produção. Como ele parte da produção tal como ela se apresenta, ele terá que tentar estabelecer uma igualdade então na troca. Esta igualdade seria conseguida a partir da igualização das jornadas de trabalho, que forneceriam o valor constituído das mercadorias envolvidas na troca. O que Proudhon não apreende em sua análise é a perda de uma parcela do trabalho realizado pelo trabalhador em favor do capitalista. Marx chama a atenção para o fato de que os trabalhadores, por exemplo, que trocam pano por tela, “participarão da tela na mesma proporção em que antes haviam participado do pano.” (MFb, 52)

Ou seja, há uma parcela de perda por parte dos trabalhadores no processo de produção que se estende por conseguinte ao processo de troca. Nessa passagem observa-se o que Engels comenta no prefácio de 1884 a respeito do fato de que Marx ainda não diferencia formalmente nesse texto trabalho e força de trabalho, embora sua exposição aponte claramente para isso.

Proudhon parte de uma concepção idealista, segundo a qual todo o movimento econômico mundial visaria ao ideal da igualdade. Partindo dessa premissa, ele localiza nas relações econômicas uma contradição em relação a esse suposto desenvolvimento histórico, contradição que seria superado pelo reconhecimento do tempo de trabalho como medida igualitária do valor. Marx observa a esse respeito que “ele imagina que a divisão do trabalho, o crédito, a fábrica, em suma, todas as relações econômicas, foram inventadas unicamente em benefício da igualdade e, sem embargo, terminaram sempre por voltar-se contra ele. Do fato de que a história e a ficção do sr. Proudhon se contradigam a cada passo, ele deduz que há nisso uma contradição. Se há contradição, só existe entre sua idéia fixa e o movimento real.” (MFb, 113-14)

Não iremos seguir a exposição dos equívocos de Proudhon evidenciados por Marx, no que se refere aos processos de produção e de consumo, apenas indicando que tais

equivocos se dão em função, segundo nosso autor, do mesmo vício fundamental de uma análise idealizada da realidade. Marx qualifica o esforço de Proudhon em restabelecer um equilíbrio entre a produção e o consumo, entre a oferta e a procura, como sendo “ao mesmo tempo reacionário e utopista”, pois pretenderia um retorno a um modelo de troca próprio da manufatura e da pequena indústria, porém não abrindo mão do avanço das forças produtivas já alcançado.

Não é nossa intenção, e foge à nossa competência, aprofundarmo-nos nas questões acerca das teorias econômicas dos autores enfocados na *Miséria da Filosofia*. O que nos interessa é apresentar como Marx demonstra essa miséria como sendo a incapacidade da filosofia de seu tempo em penetrar efetivamente na realidade social a fim de desvendá-la. Também em Proudhon ele identifica essa incapacidade, na medida em que este faz uma leitura pretensamente revolucionária da teoria econômica, enveredando-se por uma especulatividade que desconsidera as condições objetivas da forma da produção. As propostas que surgem desse exercício idealista se baseiam na consideração dos indivíduos enquanto seres abstratos e na suposição de um ideal de igualdade que presidiria o movimento histórico da economia.

Avesso a esse idealismo especulativo, Marx identifica em Proudhon uma tentativa reformista baseada mais em um apelo moral do que em uma fundamentação das condições objetivas de transformação da estrutura social. Por outro lado, Marx demonstra que ao pensar de uma maneira reformista em uma sociedade baseada na troca igualitária através do tempo de trabalho, Proudhon deixa intocada a esfera da produção, ou na melhor das hipóteses, converte a todos em trabalhadores assalariados. Tal tematização passa ao largo da reflexão que Marx desenvolve acerca do trabalho, sobretudo nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, na qual este não é apenas produção de coisas, mas é também produção do homem. Nesse sentido, a perspectiva de uma sociedade igualitária como a que Proudhon almeja se põe como mera reivindicação reformista de melhores condições de vida, mas não como possibilidade do trabalho emancipado da lógica que o reduz a meio de sobrevivência, à mercadoria.

Torna-se claro, a partir da *Miséria da Filosofia*, a radicalidade da proposição marxiana em relação às tentativas utópicas e reformistas como, por exemplo, a de Proudhon. Torna-se claro ainda que tal proposição não se baseia em argumentações morais, ou seja, não se pauta por um apelo moral em prol da igualdade ou da justiça social. Independentemente do fato de o autor deixar transparecer, por vezes, o que seriam os seus juízos de valor, isso não modifica o caráter objetivo da sua obra, no que tange ao reconhecimento e à captura categorial

dos mecanismos e dos complexos articuladores da existência social. Nesse sentido é que Lukács reconhece que “Marx prossegue por caminho objetivo-ontológico e não subjetivo-axiológico, na medida em que apresenta as categorias econômicas em inter-relação dinâmica com o complexo de objetos e forças do ser social, onde essas inter-relações encontram naturalmente seu centro no ponto axial desse ser social, ou seja, no homem. Mas também essa colocação central do homem na totalidade do ser social é objetivo-ontológica, nada tendo a ver com tomadas de posição subjetivo-axiológicas em face dos problemas decisivos que emergem em tais processos.” (LUKÁCS, 1979: 54)

Portanto a análise de Marx é no sentido de desvendar a razão de ser de uma dada forma de sociabilidade, incluindo aqui as suas formas de consciência, e das condições efetivas de sua transformação. No interior dessa análise os valores em geral são elucidados como alternativas possíveis à afirmação dos indivíduos em circunstâncias bem determinadas. É o que Lukács quer dizer quando afirma que a colocação do homem como centro axial das inter-relações entre o econômico e o extra-econômico se dá, na análise marxiana, numa perspectiva objetivo-ontológica, ou seja, a partir da consideração de sua efetividade no mundo.

Dessa forma, os valores morais são desvendados por Marx como produtos histórico-sociais, na medida em que “os mesmos homens que estabelecem as relações sociais de acordo com a sua forma de produção material, produzem também os princípios, as idéias, as categorias, de acordo com suas relações sociais.” (MFa, 105)

Têm portanto a sua gênese na forma determinada da sociabilidade estruturada a partir de uma dada base econômica. O que significa dizer que expressam as condições dessa forma de existência social bem como as suas limitações, como Marx demonstra ao analisar a relação da moralidade com a economia ou ao analisar o conteúdo moral dos personagens dos *Mistérios de Paris* ou o conteúdo dos direitos expressos na Declaração dos Direitos Humanos. O que significa dizer ainda que, enquanto abstrações das relações reais, “são produtos históricos e transitórios” (MFa, 105), na medida em que tais relações também o são.

Mais do que isso, é possível se afirmar, a partir da elucidação dos textos de Marx, que o remetimento da moralidade à sua origem histórico-social não significa um amesquinamento da dimensão moral em relação à esfera da produção, mas uma elevação da dimensão produtiva, compreendida não como apenas produção de coisas, mas como produção do homem e do seu modo de ser. A esse respeito, Marx afirma na *Miséria da Filosofia*: “Houve um tempo, na Idade Média, por exemplo, em que não se trocava mais que o supérfluo, o

excedente da produção sobre o consumo. Houve logo depois um tempo em que não somente o supérfluo, mas todos os produtos, toda a vida industrial passaram para a esfera do comércio, um tempo em que toda a produção dependia da troca.[...] Por último, chegou um tempo em que tudo o que os homens vinham considerando como inalienável, tornou-se objeto de troca, de tráfico e podia ser alienável. É o tempo em que, mesmo as coisas que até então se transmitiam mas que jamais se intercambiavam, davam-se, porém jamais se vendiam; adquiriam-se, porém sem jamais comprar-se: virtude, amor, opinião, ciência, consciência, etc, tudo em suma passou para a esfera do comércio. É o tempo da corrupção geral, da venalidade universal, ou, para nos expressarmos em termos da economia política, o tempo em que cada coisa, moral ou física, convertida em valor de troca, é levada ao mercado para ser apreciada em seu justo valor.” (MFb, 33-34)

Marx, ao se referir ao processo de reificação (embora não use esse termo) das relações sociais, o faz no sentido de identificar a sua origem no modo de produção capitalista, tendo-o como um produto inerente a essa forma de produção, que não se altera, portanto, a partir de uma argumentação moral como pretende Proudhon. Dessa forma Marx não parte de um valor, ou de um dever-ser do homem. Ao contrário, ele decifra a forma da produção do mundo sócio-histórico, no interior do qual se dá a produção dos indivíduos humanos. Assim, os valores não têm uma hierarquia em si, determinada a partir de uma fundamentação racionalista ou de qualquer outro teor, mas são compreendidos enquanto formas alternativas de efetivação do indivíduo, colocadas concretamente pela existência social.

Ao decifrar a produção do ser social, Marx determina a possibilidade objetiva do seu desenvolvimento, a partir da constatação das contradições estruturais do modo de produção capitalista e das condições efetivas de sua superação. Nesse entendimento, a emancipação humana possível a partir de uma nova configuração das relações sociais, não pode ser reduzida a um projeto alicerçado numa ética, como Marx se esforça em demonstrar. Nem tampouco redundar numa ética, no sentido de uma normatização da conduta humana a partir de tal ou qual pressuposto, propósito desde logo considerado impotente pelo autor, uma vez que a sua reflexão é desenvolvida a partir do reconhecimento da primazia ontológica das condições objetivas em relação aos juízos de valor.

CONCLUSÃO

Ao final da análise dos dois conjuntos de textos de Marx aqui examinados, podemos apontar algumas conclusões referentes à determinação dos valores morais em um e em outro momento da produção teórica do autor.

No primeiro período, o que se estende da tese doutoral aos artigos da *Anedokta* e da *Gazeta Renana*, encontra-se uma tematização efetuada no interior da tradição do idealismo alemão. Destacam-se as influências de Hegel, sobretudo na tese doutoral, e de Bruno Bauer nos artigos dos periódicos, nos quais se enfatiza a autoconsciência como elemento de crítica do mundo objetivo, na busca de sua racionalização. Também é marcante a presença da filosofia de Kant, uma vez que Marx se pauta, nesse momento, por uma concepção antropológica racionalista, afirmando uma natureza humana universal livre e racional, a partir da qual teriam origem as leis, as instituições, os costumes, etc.

De uma forma sintética, podemos dizer que Marx conserva da filosofia hegeliana a concepção de uma realidade social articulada, compreendida a partir da idéia de um organismo, onde cada indivíduo se reconhece como parte. No entanto, diferentemente de Hegel, Marx, já nos artigos, não reconhece uma precedência ontológica ao todo, que seria o Estado, sobre as partes, mas sim reconhece a universalidade racional humana como origem do Estado, do direito e da moral. É essa universalidade que está na base do projeto crítico que ele desenvolve em sua estada na redação da *Gazeta Renana*.

Deriva-se daí uma determinação da moral como expressão legítima da racionalidade humana, o que significa dizer que os costumes e normas morais se legitimam a partir do momento em que expressam essa racionalidade. Sendo assim, pode-se deduzir a possibilidade de uma ética universal fundada na razão. Este aspecto se torna claro se nos lembrarmos das passagens nas quais Marx questiona o relativismo ético presente na concepção da escola histórica do direito e apresenta como critério de hierarquia dos costumes o maior grau de racionalidade de um em relação ao outro. Em sua argumentação contra Hugo, Marx se

aproxima do jusnaturalismo na medida em que reconhece direitos fundamentais universais baseados na natureza humana racional, e rejeita o direito e a moral positivos, desde que estes não sejam expressões da racionalidade humana. Um dos momentos em que esse ponto se esclarece é quando o autor ao invocar o direito consuetudinário da recolha de lenha pelos pobres, o faz não porque se tratasse de um costume existente, mas sim porque se tratava de um costume fundado sobre uma racionalidade maior, que garantia o direito fundamental de sobrevivência dos não-proprietários de bosques. Portanto, ao reclamar a manutenção dos direitos consuetudinários dos pobres, Marx está longe do relativismo ético e jurídico de Hugo, na medida em que não se trata de equivaler costumes, mas de legitimá-los a partir de sua racionalidade.

Embora a tematização explícita sobre a moral não seja muito desenvolvida por Marx, podemos deduzir que, da mesma forma como o autor situa a origem do Estado e do direito na razão humana, o mesmo se pode afirmar em relação à moral. Essa afirmação está presente em uma das poucas referências explícitas à moral, quando Marx se refere a Kant, Fichte e Spinoza como “heróis intelectuais da moral”, na medida em que sustentam a autonomia da moral baseada na razão. A moral é uma expressão da liberdade do espírito, da mesma forma que o direito, o que Marx expressa ao dizer que o “código de leis é a bíblia da liberdade de um povo”. Sendo assim, a lei só se volta contra o indivíduo quando este atenta contra a sua racionalidade. O pano de fundo portanto dessa consideração de Marx a respeito das leis, da moral e do Estado é a concepção de um espírito racional partilhado por todos os indivíduos humanos, que, ao obedecerem à razão do Estado, das leis e dos costumes morais, obedecem “à sua própria razão, à razão humana”. No interior dessa concepção, há uma determinação positiva da moral, por parte de Marx nesse primeiro período, devedora dos ideais iluministas de autonomia.

A ênfase na autoconsciência humana se dá nesse contexto, no qual Marx, em função do enquadramento teórico no qual se encontrava, procurava dar resposta à irracionalidade reconhecida no mundo objetivo, através da crítica filosófica. Os impasses a que teria chegado serão os responsáveis pelo questionamento desse arcabouço teórico idealista, como ele mesmo afirma no prefácio de 59, ao dizer que, por ocasião do fechamento da *Gazeta Renana*, recolheu-se ao seu gabinete de estudos e dedicou-se à “uma revisão crítica da Filosofia do Direito de Hegel” para “resolver as dúvidas” que o assaltavam. (MARX, 1983, 232)

A partir da *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, inicia-se o segundo período por nós examinado, o período propriamente marxiano, cuja delimitação, para fins de nossa pesquisa, se estende até à *Miséria da Filosofia*, de 1847. Procuramos acompanhar, através da análise imanente desse conjunto de textos, a trajetória intelectual do autor, destacando os momentos de emergência das determinações fundamentais de seu pensamento próprio. A partir das rupturas críticas que o autor empreende em relação à filosofia especulativa, à determinação positiva da politicidade e à economia política, é possível afirmar o caráter radicalmente diverso dos textos que compõem esse período em relação ao conjunto de textos anterior, o que nos permite romper com a idéia de uma pretensa homogeneidade atribuída ao que se convencionou chamar erroneamente de período de “juventude”.

Sintetizando as conquistas realizadas pelo autor nesse período, podemos ressaltar que Marx alcança, através de suas críticas, os elementos de decifração da existência social, quais sejam: a determinação da precedência ontológica da objetividade sobre a subjetividade, sintetizada no reconhecimento de que “não é a consciência que determina a vida, mas sim a vida que determina a consciência” (IA-I, 26); a determinação da objetividade não “sob a forma de *objeto* ou de *intuição*” mas “como *atividade humana sensível*” (Tese I); a determinação do ser humano como ser social sensível e ativo.

Tais determinações, que superam tanto a concepção idealista quanto a concepção materialista vulgar, incluindo o próprio Feuerbach, levam Marx a elucidação das relações reais que permeiam a existência social. Ao fazê-lo, o autor nos indica mudanças decisivas no que se refere à consideração sobre a gênese e a função das formações ideais em geral, incluindo-se aqui os valores morais.

A análise de Marx, no sentido de desvendar a razão de ser de uma dada forma de sociabilidade, aponta as relações entre a base econômica e as formas de consciência. O que o autor reconhece é a vinculação ineliminável entre a objetividade social, que se estrutura em função do modo de produção, e as formações ideais, na medida em que são expressões de um dado modo de ser social. Vale dizer que o autor reconhece e enfatiza, contrariamente à tradição idealista, o fato de que as idéias, conceitos e representações têm origem, necessariamente, nos indivíduos humanos, que por sua vez, são necessariamente sociais. Ao fazê-lo, Marx traz à luz dois reconhecimentos ontológicos fundamentais: o primeiro que seria o fato de que a produção material da vida não significa apenas a produção da vida material mas também implica a produção de uma dada forma de vida social, pautada sobre relações sociais

determinadas, o que implica, por sua vez, a produção dos indivíduos humanos, enquanto indivíduos sociais. Ou seja, a consideração marxiana acerca do modo de produção não se restringe ao campo dos interesses econômicos, mas se eleva à elucidação da autoprodução do homem como ser social.

Nesse sentido é conveniente nos voltarmos ao texto de Marx quando afirma que “não deveremos considerar esse modo de produção(...) enquanto mera reprodução da existência física dos indivíduos. Pelo contrário, já constitui um modo determinado de atividade de tais indivíduos, uma forma determinada de manifestar a sua vida, um *modo de vida* determinado.” (IA-I, 19)

Por outro lado o próprio autor nos indica a complexidade da relação entre as formações ideais e a base econômica, de tal forma que podemos compreender melhor a determinação social da consciência, tal como a enuncia Lukács em trecho já citado, como sendo “não um produto direto da estrutura econômica, mas da totalidade do ser social”, entendendo-se aqui essa determinação como decorrente da ineliminável inter-relação entre a objetividade posta pela forma de produção material, a configuração da sociedade civil, e a subjetividade dos indivíduos sociais.

A redução das formações ideais a produtos diretos da estrutura econômica, bem como o entendimento empobrecedor do que seja a determinação marxiana acerca da base econômica, leva ao entendimento da moral como epifenômeno legitimador dos interesses econômicos, tal como é colocado por Vaz, em trecho transcrito na introdução a esse trabalho. Ali Vaz se refere à moral como ideologia, restringindo esse conceito à sua acepção de escamoteação e legitimação dos interesses econômicos.

Quanto a esse aspecto, procuramos acompanhar a análise de Vaisman a respeito das conotações que o termo adquire na obra de Marx. Tem-se como resultado dessa análise o reconhecimento de duas acepções do termo: o sentido onto-crítico, que se refere ao uso do termo para indicar a inversão que a reflexão idealista efetua entre o predicado e o ser; e o sentido onto-nominativo, que designa o uso mais abrangente que Marx faz do termo para configurar o conjunto de formas de consciência relativas a uma dada forma de sociabilidade. Tal análise nos indica a impropriedade de se restringir o conceito de ideologia à uma noção de falsidade ou de ocultamento. Esse esclarecimento é fundamental para que se compreenda, sem equívocos, a determinação marxiana da moral como ideologia. O desconhecimento dessa

distinção leva a conclusões como a já aludida acima, na qual a moralidade é vista como doutrinação legitimadora de um dado conjunto de interesses materiais das classes dominantes.

Se os valores morais podem desempenhar uma função ideológica, no seu sentido restrito de atendimento aos interesses dominantes, temos, no entanto, que isso não resume tudo o que se tem a respeito dos valores nos textos de Marx.

Como procuramos demonstrar através da análise dos textos, essas relações não se dão de forma linear, nas quais as formas de consciência seriam epifenômenos do modo de produção material, mas sim de formas múltiplas, que variam de uma remissão mais imediata à essa base, que pode ser identificada como uma forma de legitimação da mesma ou de contradição em relação a ela, até determinadas representações ideais que não podem ser remetidas imediatamente a essa base. Ou seja, a questão da relação entre a objetividade da base econômica e o conjunto das formas de consciência, as formações ideais, é retratada por Marx de forma complexa, como vimos a propósito das tensões analisadas entre os valores morais e os valores econômicos nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, ou a propósito da indicação da caducidade de um dado modo de produção a partir do grau de hipocrisia em relação à moralidade que lhe seria correspondente, tal como Marx analisa na seção em que polemiza com Stirner, na *Ideologia Alemã*.

No primeiro caso, Marx demonstra como os valores morais podem por vezes se apresentar em contradição com as expectativas do campo econômico. Nos *Manuscritos* ele desenvolve uma reflexão sobre essa questão, concluindo que se trataria de uma falsa tensão, na medida em que pode ser compreendida como resultante do processo de alienação de uma esfera em relação à outra. Ou seja, a esfera dos valores morais estaria separada e, por isso, por vezes contraposta à esfera dos interesses econômicos, em virtude da existência social gerada por um modo de produção que cinde os indivíduos entre si e o próprio indivíduo em relação a si mesmo. Dessa forma é que surge o indivíduo que, para sobreviver, precisa se tornar venal. E nessa necessidade de se tornar venal entra em contradição com as exigências da moralidade. O que parece uma antítese, no entanto, é desfeito em sua aparência, quando Marx indica que o conteúdo moral, as suas questões e objeções transitam em torno das questões materiais, mesmo que em forma de contradição. Em suas palavras, trata-se “ao mesmo tempo, de uma antítese e uma ausência de antítese”. Marx nos aponta assim o fato de que o conteúdo das representações morais só se compreendem e justificam a partir das questões materiais derivadas de um dado modo de produção, ainda que seja sob a forma de contradição.

A característica do conjunto das formações ideais seria a duplicidade em relação à sua origem: teria a sua gênese no processo concreto-material, e deste se afastaria, através de mediações, a ponto de se aparentar uma pseudo-autonomia, na medida em que nem sempre se desvenda imediatamente na materialidade de uma dada configuração concreta que lhe deu origem. Vimos como Marx trabalha essa questão na *Ideologia Alemã*, ao colocar a necessidade de que a classe dominante apresente os seus valores como valores universais, e os mecanismos econômico-sociais que permitem esse trânsito.

Na *Sagrada Família* também essa questão é desenvolvida. Marx se refere aos valores da personagem Rodolfo, como valores burgueses, compreensíveis a partir de um dado modo de existência social. Mesmo o que pareceriam valores contrários a essa forma de sociabilidade, a caridade, a abnegação, etc., são desvendados como a outra face da selvageria capitalista. Nesse sentido é que Marx dirá da impotência da moral, uma vez que ela se alimenta da mesma substância que critica e que supostamente combate.

Isso traz como consequência o fato de que, em Marx, a crítica da economia redunde numa crítica da moral, mas que a mera crítica da moral não se justifique na medida em que sua característica é a impotência frente às exigências da economia.

No interior dessa determinação, compreende-se porque Marx jamais se dedicou à uma sistematização de suas críticas à moral, bem como não empreendeu a fundamentação de uma ética. Isso é reconhecido, entre outros, por Kamenka. No entanto, ele faz essa afirmação a partir de um equívoco que seria o entendimento de que Marx não o faz porque os elementos de sua reflexão relativos à moral não apresentam uma coerência que permita tal propósito. Na análise de Kamenka, Marx reúne na sua perspectiva moral elementos oriundos de diversas fontes: Rousseau, Kant, romantismo germânico, aos quais se acrescentam elementos provenientes do materialismo, do darwinismo e do utilitarismo. Esses elementos são inconciliáveis entre si, o que redundaria numa reflexão contraditória acerca da moral por parte de Marx. O que escapa a Kamenka é a trajetória crítica que o autor empreende em relação a esses elementos, tanto em relação aos presentes em sua fase idealista, quanto em relação aos oriundos do materialismo, etc., que são objeto de crítica na *Ideologia Alemã* e nas *Teses ad Feuerbach*. Kamenka, por não distinguir os dois períodos que compõem aquilo que erroneamente foi chamado período "juvenil" de Marx, termina por considerar que haja uma justaposição de elementos, quando o que ocorre é a crítica e a superação dos mesmos à medida em que Marx avança na elucidação das relações existentes entre a forma da

sociabilidade e o conteúdo das representações que compõem as formações ideais. Permanecendo fiel à essa periodização equivocada, Kamenka afirma que o Marx filósofo submerge frente ao Marx cientista social, o que redundaria, em termos de postura em relação à moral, em um relativismo advindo da concepção materialista-empirista, na qual os fenômenos superestruturais se reduzem à reprodução ideal da estrutura econômica. Esse entendimento não é corroborado pelos textos de Marx, onde a crítica ao materialismo vulgar aponta para a crítica da realidade social. Na *Tese I*, aqui já referida, temos que Marx aponta como defeito do materialismo, inclusive o de Feuerbach, o entendimento de que a objetividade seja apenas exterioridade, um dado meramente positivo, e não seja, portanto, apreendido enquanto efetivação da práxis humana. Decorrente desse entendimento, tem-se que “o extremo a que chega o materialismo intuitivo, isto é, o materialismo que não apreende a sensibilidade como atividade prática, é a intuição dos indivíduos singulares e da sociedade civil” (Tese IX). O que temos nessa crítica ao materialismo é a denúncia das limitações de sua proposição teórica, na medida em que apreende a realidade como um dado definitivo, perdendo de vista a atividade prática humana que a constituiu e que a pode transformar, dadas as condições objetivas para tal.

Na *Ideologia Alemã*, essa crítica é desenvolvida. Ao se referir a Feuerbach, a quem reconhece “a grande vantagem de se aperceber de que o homem é também um ‘objeto sensível’”, Marx acrescenta porém que ele “não critica as atuais condições de vida. Não consegue apreender o mundo sensível como a soma da *atividade* viva e física dos indivíduos que o compõem e, quando por exemplo observa um grupo de homens com fome, cansados e tuberculosos, em vez de homens de bom porte é constrangido a refugiar-se na ‘concepção superior das coisas’ e na ‘compensação ideal no interior do Gênero’; cai portanto no idealismo, precisamente onde o materialismo vê simultaneamente a necessidade e a condição de uma transformação radical tanto da indústria como da estrutura social.” (IA-I, 32-3)

Temos nesses trechos que a consideração marxiana acerca da moral não pode ser a do relativismo ético, uma vez que há um elemento de crítica e de não-aceitação da realidade social, que inclui, no seu todo, a moralidade. Marx não reconhece o empírico como algo definitivo ou que se justifique pelo simples fato de sua existência. Se ele não se debruça sobre uma crítica específica da moral, isso se justifica, como já o dissemos, pela natureza de sua análise, que resulta na compreensão da impotência da moral frente à objetividade da dinâmica econômica.

Marx não faz uma análise moral dos valores, mas uma análise crítica, genética, dos mesmos. Dessa forma o que ele demonstra é o caráter não-moral de uma dada moralidade. Isso se torna claro na *Ideologia Alemã*, a propósito do que Marx nos diz acerca do utilitarismo. Ao contrário do que afirma Kamenka, Marx não incorpora elementos do utilitarismo, mas sim apresenta a vinculação histórica entre o desenvolvimento das idéias utilitaristas e o desenvolvimento da sociabilidade burguesa.

Marx trata dessa questão em resposta a Stirner, que pauta a sua defesa do egoísmo sobre a constatação de que na sociedade burguesa as relações interpessoais se resumem na exploração e na utilização uns dos outros. De acordo com Marx, em Stirner essa teoria “perde todo o conteúdo positivo, é isolado de todas as relações reais e transforma-se simplesmente na ilusão que cada burguês em particular tem acerca da sua ‘inteligência’ para explorar o mundo” (IA- II, 265). A esse respeito Marx fará um breve histórico do desenvolvimento das teorias utilitaristas, demonstrando a relação entre seus principais representantes e os momentos histórico-sociais que representam.

Ali ele afirma a respeito da relação de utilidade: “Vê-se aliás imediatamente que só das relações de trocas reais que mantenho com outros homens é possível deduzir, por abstração, a categoria ‘utilização’; ela não pode ser deduzida nem da reflexão nem da simples vontade...” (IA-II,260), e ainda: “Existe uma interdependência exata entre os progressos da teoria da utilidade e da exploração, as suas diferentes etapas, e os diferentes períodos da evolução da *bourgeoisie*” (IA- II, 261). Ou seja, longe de uma incorporação desses princípios, trata-se em Marx, de esclarecer a sua gênese no processo histórico de desenvolvimento de uma dada forma de sociabilidade. Mais que isso, pode-se perceber no texto de Marx uma recusa tanto da apropriação acrítica desses princípios, quando ele diz que “o conteúdo econômico transformou pouco a pouco o utilitarismo em simples apologia da ordem existente, tendendo a demonstrar que, nas condições atuais, as relações dos homens entre si, sob a sua forma presente, são as mais vantajosas e as mais úteis para todos” (IA-II, 265); quanto da crítica moralizante, o que se infere quando ele afirma que a partir do momento em que a economia política enuncia que as relações da exploração “eram determinadas pela produção, independentemente da vontade dos indivíduos isolados”, “só restava então ao utilitarismo um único campo para as suas especulações: a situação dos indivíduos face a estas relações à escala da sociedade, a exploração privada pelos indivíduos de um mundo que eles já encontravam

constituído. Nesta questão, Bentham e a sua escola entregaram-se a longas reflexões moralizantes.” (IA- II, 264)

O que nos indicam esses trechos de Marx é o seu empenho em desvendar a razão de ser de um conjunto de representações e valores, a partir da análise objetiva de sua origem. Não se trata, portanto, de uma crítica moralista à esta ou aquela teoria ética, mas do que Lukács apropriadamente denomina de uma análise objetivo-ontológica. A partir dessa análise, temos que os valores são reconduzidos ao solo material do qual brotam. Uma exercitação bastante esclarecedora desse fato é realizada por Marx, na *Questão Judaica*, ao analisar o conceito de liberdade, aqui já referido.

Em relação a esse aspecto, é importante reter o alcance da reflexão marxiana contra interpretações que a distorcem ou que imputam a Marx considerações que ele efetivamente não teceu a respeito dessa questão. Freitag, por exemplo, afirma que parcela da responsabilidade pelas distorções realizadas pelo socialismo real em relação aos direitos humanos pode ser creditada a Marx. Isto porque “ao confundir os ‘direitos humanos’, como proclamados durante a Revolução Francesa, com ‘direitos burgueses’, Marx passou a desprezar uma das grandes conquistas da humanidade, da qual ele, enquanto refugiado na Inglaterra, se beneficiou boa parte de sua vida. É difícil compreender as razões pelas quais Marx se sentiu compelido a debochar desses ‘direitos’ e a ver neles uma mera superestrutura repressiva, oriunda do modo de produção capitalista.” (FREITAG, 1993: 35)

É necessário observar que, ao mostrar as limitações desse conceito como limitações objetivas, derivadas da forma da sociabilidade burguesa, não há por parte de Marx uma condenação ou um desprezo desses valores e direitos burgueses, como afirma Freitag. Mostramos, quando da leitura da *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, que o autor se expressa explicitamente sobre a formação do Estado moderno como um avanço em relação à situação da Idade Média, porque enquanto ali tínhamos que “o homem é o princípio real do Estado, embora seja o homem *não-livre*”, no movimento histórico de autonomização do político, ocorre uma perda da referência imediata ao conteúdo social, em favor de uma concepção representativa e universalista. Nesse sentido, a declaração dos direitos humanos se apresenta como um aspecto desse universalismo, dessa elevação, pelo menos em termos formais, da liberdade, da propriedade, da segurança, etc., como direitos universais de todos os homens. O que Marx demonstra é a vinculação entre o conteúdo dessa declaração e a sua base

histórica. Trata-se, portanto, não de um ‘deboche’, mas, como caracteriza Lukács, de uma análise objetivo-ontológica.

Outra questão levantada por Kamenka diz respeito ao fato de que Marx traria, embutido em seu texto, pressupostos idealistas, que vêm à tona quando ele supõe uma essência humana em contraposição à situação real dos homens atuais, bem como um certo utopismo em relação ao desenvolvimento humano na sociedade socialista.

Não se trata de negar que Marx expressa determinados valores em sua análise, bem como abraça uma perspectiva de desenvolvimento das potencialidades humanas, uma vez desembaraçados os entraves colocados pelo modo de produção capitalista. No entanto, o que há de se distinguir é que a sua proposição teórica não se pauta por esses valores, nem a sua perspectiva de emancipação humana pode ser reduzida a um projeto ético. Isso porque o autor centra essa perspectiva em condições e possibilidades objetivas que lhe eram apontadas pelas contradições verificadas entre o desenvolvimento das forças produtivas e as relações sociais, a despeito da correção ou incorreção de sua análise. Da mesma forma, temos nos *Manuscritos* que “o comunismo constitui a fase da negação da negação e é, por conseguinte, para o subsequente desenvolvimento histórico, o fator *real*, necessário, da emancipação e reabilitação do homem. O *comunismo* é a forma necessária e o princípio dinâmico do futuro imediato, mas o comunismo não constitui em si mesmo o objetivo da evolução humana - a forma da sociedade humana.” (MEF, 205)

Ou seja, uma vez determinados no modo de produção capitalista os entraves que limitam o desenvolvimento humano, Marx coloca a perspectiva do comunismo como fator real de desbloqueio desses entraves. Ele combate, dessa forma, a perspectiva idealista de que seja possível uma transformação das condições existentes que não passe pela atividade prática, e, por outro lado, apresenta o comunismo como *apenas* a forma necessária de sociabilidade para o futuro imediato, mas não como ponto final da evolução humana. Diferentemente do que afirma Kamenka, Marx não trabalha com a pressuposição idealista de uma “essência humana” a ser realizada, mas sim nos indica, a partir da determinação de que a essência humana “é o conjunto das relações sociais” (Tese VI), um desenvolvimento humano em aberto, tanto no sentido de não estar colado a uma determinação natural, quanto no sentido de ser um processo infinito que se constitui pela crescente explicitação das “necessidades do homem” em “necessidades humanas”.

No interior da reflexão marxiana, podemos afirmar que, na emergência do homem como ser social, temos como fato ontologicamente primário a produção da sua vida material e o estabelecimento das relações sociais que lhe são correspondentes. Os valores morais, como forma específica de um dado modo de consciência, o moral, surgem, de acordo com Marx, em referência, direta ou indireta, imediata ou através de mediações, à base ontológica primária de um dado modo de ser social. O fato de que os valores morais por vezes se mostrem contraditórios com o caráter essencial de uma dada forma de sociabilidade, faz parte do processo do desenvolvimento do ser social. O que há de se compreender é que esses valores são também produzidos no interior desse desenvolvimento, uma vez que esse desenvolvimento se faz através de uma dialética de explicitação crescente das faculdades humanas e, ao mesmo tempo, de um embrutecimento dessas mesmas faculdades.

Ao polemizar com Stirner, na *Ideologia Alemã*, a respeito do que este considera o “inumano” no homem, Marx esclarece que, “se os filósofos declararam os homens inumanos, não foi porque não correspondessem ao conceito de homem, mas sim porque o conceito de homem que tinham não correspondia ao verdadeiro conceito do homem, ou, por outras palavras, porque eles não tinham consciência verdadeira do que é o homem.” (IA-II, 289)

Diferentemente de Stirner, que pretende mudar o homem através de uma mudança no conceito de homem, Marx continua sua reflexão dizendo: “a sociedade evoluiu sempre no quadro de um antagonismo, o dos homens livres e dos escravos na antiguidade, dos nobres e dos servos na Idade Média, da burguesia e do proletariado nos tempos modernos. É isto que explica, por um lado, a maneira anormal, ‘inumana’, utilizada pela classe dominada para satisfazer as suas necessidades, e por outro lado, os limites que foram fixados ao desenvolvimento das relações e daí ao de toda a classe dominante; de tal modo que o progresso não é limitado apenas pelo fato de uma ser dele excluída, mas também por a classe que exclui estar igualmente fechada num quadro restrito e por o ‘inumano’ se encontrar igualmente na classe dominante. O que se assim se qualifica de ‘inumano’ é um produto das condições atuais tanto quanto o ‘humano’ (...)” (IA-II, 291)

Temos nesse trecho, que Marx desenvolve sua reflexão estritamente a partir do reconhecimento da primazia ontológica das condições objetivas em relação aos juízos de valor. Ou seja, ele afirma mais uma vez a autoconstrução social do homem, processo contraditório, gerado num quadro de antagonismo, de onde derivam como produtos sociais as noções de humano e inumano. Portanto o “humano” e o “inumano” não são noções fixas, referentes a

uma suposta essência humana, mas noções dinâmicas, que remetem à concretude das condições nas quais os homens se objetivam efetivamente. Dessa forma é que por “inumanas” que possam parecer aos olhos dos filósofos idealistas, Marx nos mostra que são muito humanas, enquanto produções sociais, as formas que o trabalhador encontra para satisfazer as suas necessidades. Essas formas refletem um estado objetivo de coisas, e, portanto, só podem ser modificadas, não pelo mero reconhecimento de sua inumanidade, por um julgamento moral, mas pelo estabelecimento de condições objetivas diversas. É o que Marx responde a Stirner ao afirmar que “na época atual, a dominação do indivíduo pelas condições objetivas, o esmagamento da individualidade pela contingência, tomaram formas extremamente definidas e praticamente universais, o que colocou os indivíduos existentes perante uma tarefa bem precisa: substituir a dominação das condições existentes e da contingência sobre os indivíduos pela dominação dos indivíduos sobre a contingência e as condições existentes. A exigência da época não é, como imagina Sancho (Stirner), que ‘Eu me desenvolva’, coisa que todos os indivíduos fizeram até agora sem esperarem pelo bom conselho de Sancho, mas a nossa época impõe-nos que nos libertemos de um modo de desenvolvimento bem definido. Esta tarefa, prescrita pela situação atual, coincide com a que consiste em dar à sociedade uma organização comunista.” (IA-II, 301)

Ao falar da tarefa de nos libertarmos de um modo de desenvolvimento definido, ou seja, de superarmos um dado patamar de desenvolvimento, Marx não o faz por uma questão moral. A consideração do estágio de desenvolvimento capitalista como uma etapa fundamental do desenvolvimento humano-social está presente em várias passagens dos textos do autor. O que ele aponta são as condições objetivas de sua superação que dariam lugar à uma nova forma de sociabilidade, na qual “a consciência que os indivíduos terão das suas relações recíprocas terá também ela um caráter completamente diferente e portanto será tão distinta do ‘princípio do amor’ como do altruísmo ou do egoísmo” (IA-II,302). Como é característico da abordagem feita pelo autor, ele não antecipa o caráter da consciência moral dos indivíduos no comunismo, mas indica a sua vinculação às novas condições e às novas relações reais entre os indivíduos que possam surgir a partir desse momento. Um outro aspecto importante a acrescentar mais uma vez aqui é que não há no texto marxiano a suposição de uma “essência humana” aos moldes de uma bondade natural, por exemplo. Ao criticar os “socialistas verdadeiros”, filósofos alemães que se apropriam e distorcem o conteúdo da literatura socialista a partir de uma perspectiva idealista, Marx torna essa questão bastante clara.

Um desses autores, Hermann Semming, considera a possibilidade de uma sociedade comunista a partir do que ele reconhece como uma “solidariedade humana natural”, presente no gênero humano. Ao que Marx responde: “Desejariamos acreditar que ‘todas as virtudes sociais’ do nosso socialista verdadeiro repousam ‘sobre o sentimento da solidariedade e da unidade humana naturais’, se bem que seja sobre esta ‘solidariedade humana natural’ que repousam igualmente a servidão feudal, a escravidão e todas as desigualdades sociais de todas as épocas. Diga-se de passagem que esta ‘solidariedade humana natural’ é um produto da história, cotidianamente remodelada pelos homens, um produto que foi sempre muito natural, por inumano e antinatural que possa surgir, não só perante o tribunal do ‘Homem’, como ainda aos olhos de uma geração posterior, revolucionária.” (IA-II, 362)

Portanto a possibilidade da instauração de uma sociedade comunista é pensada por Marx a partir da avaliação de suas possibilidades concretas, e não a partir da suposição de uma essência humana que se realizaria adequadamente na organização comunista. O comunismo é tão somente, na perspectiva do autor, a possibilidade de desenvolvimento humano, uma vez superados os entraves intrínsecos ao modo de produção capitalista.

Dessa forma temos em Marx a explicitação da gênese social dos valores, em referência direta ou contraditória, em virtude da complexificação das relações sociais, derivada da divisão do trabalho, com a sua base ontológica.

As contradições entre os valores sociais, incluindo-se os morais, e a base econômica são abordadas por Marx como intrínsecas à problemática da explicitação das faculdades humanas, que se dá por vias contraditórias no processo real da vida social. Os valores morais são a todo momento reconduzidos por Marx à sua gênese histórico-social no sentido de retirar a ilusão de sua autonomia e de sua suficiência enquanto móveis de transformação. Conseqüente com o reconhecimento do caráter prático da emancipação humana, ele demonstra a maneira superestimada com que os idealistas se referem à exigência moral, fundamentada neste ou naquele princípio. Entretanto, o próprio Marx nos adverte que os valores morais não devem ser também negligenciados, uma vez que o acirramento das contradições podem indicar uma crise do modo de produção. É o que o autor mostra na *Ideologia Alemã* quando afirma: “Quanto mais a forma normal das relações sociais e, com ela, as condições de existência da classe dominante acusem a sua contradição com as forças produtivas avançadas, quanto mais nítido se torna o fosso cavado no seio da própria classe dominante, fosso que separa esta classe da classe dominada, mais natural se torna, nestas circunstâncias, que a

consciência que correspondia originariamente a esta forma de relações sociais se torne inautêntica; dito por outras palavras, essa consciência deixa de ser uma consciência correspondente, e as representações anteriores que são tradicionais deste sistema de relações, aquelas em que os interesses pessoais reais, etc., eram apresentados como interesse geral, degradam-se progressivamente em meras fórmulas idealizantes, em ilusão consciente, em hipocrisia deliberada.” (IA-II, 78-9)

Ou seja, a presença de contradições intrínsecas ao desenvolvimento do modo de produção, marcada pelo desenvolvimento das forças produtivas, que passa a exigir novas formas de relações sociais, leva à degradação de um conjunto de representações que eram correspondentes a esse modo de existência social. Isso se manifesta no exacerbamento das contradições entre os valores sociais ali expressos e as relações sociais concretas. Dessa forma, perdida a sua autenticidade, esses valores só podem ser preservados como “hipocrisia deliberada”, ou seja, perdem progressivamente a sua função ideológica de representarem uma “universalidade” e assim garantirem o consentimento de um dado modo de existência.

Lukács observa que, “já que as formas de valor não econômicas não produzem o ser social, mas o pressupõem sempre como já dado (buscando e encontrando os modos para decidir entre alternativas oferecidas por esse ser já dado), a forma e o conteúdo desses valores devem ser fortemente determinados pelo *hic et nunc* da estrutura social, das tendências que operam na sociedade. Nos casos em que o desenvolvimento econômico provoca uma modificação real da estrutura social, com substituição de formações qualitativamente diversas - como, por exemplo, no caso da passagem da economia escravista da cidade-Estado, através do feudalismo para o capitalismo - verificam-se necessariamente transformações qualitativas na estrutura e na constituição das esferas de valor não econômicas. (...) Todavia, essa sua constituição não deve ser entendida, como o faz o marxismo vulgar, no sentido de uma dependência unilinear, diretamente causal. Na realidade, trata-se ‘simplesmente’ do fato de que o estágio de desenvolvimento social concreto coloca questões vitais, que, por sua vez, fazem surgir alternativas concretas às quais se tenta dar respostas concretas.” (LUKÁCS, 1979: 158-59)

Uma vez retida a significação adequada do remetimento que Marx faz da esfera dos valores não econômicos à base produtiva da existência social, evita-se cair na interpretação reducionista que trata as formas de consciência como meros epifenômenos da infraestrutura. Ao contrário, o surgimento de valores sociais diversos e contraditórios entre si atesta a

complexidade da constituição das esferas que compõem o conjunto das formações ideais, e que expressam parcelas do conteúdo social e das relações sociais postas por um dado modo de produção.

De acordo com Lukács, pode-se identificar, no tratamento reservado à problemática dos valores, basicamente duas posições filosóficas, que seriam a do relativismo histórico e a do dogmatismo lógico-sistemático. Enquanto a primeira reduz os valores à uma expressão casuística, ligados de maneira linear à uma situação histórica determinada, a segunda tende a homogeneizá-los num sistema formal, passando por cima de sua especificidade ontológica que culmina na sua “desistoricização”. Segundo Lukács, o *tertium datur* para essa antinomia se encontra na concepção de “substancialidade” do processo histórico, “que se conserva em essência, mas de modo processual, transformando-se no processo, renovando-se, participando do processo” (LUKÁCS, 1979:161). Nessa concepção os valores perdem a sua pretensão de eternidade, mas, por outro lado, também não são valores que se justifiquem por sua mera existência, mas sim em virtude de autenticamente corresponderem ao curso do processo social.

O fato de que Marx não se empenhe em hierarquizar esses valores, em demonstrar a superioridade de um valor em relação a outro, se depreende do reconhecimento que o autor estabelece da gênese e da função dos valores na totalidade do ser social. Dessa forma se compreende o porquê de Marx não se deter em nenhum momento a propor um conjunto de valores que estabeleçam uma moral.

O que procuramos demonstrar é que esta incompletude, esta não definição de princípios fundantes para uma moral, não é gratuita, nem poderia ser qualificada como uma falha, mas se justifica pelo próprio caráter da investigação do autor.

Dessa forma, uma vez indicada a gênese real dos valores, bem como a sua função como expressão determinada, como uma forma específica de consciência que os homens têm de suas relações sociais, temos que os valores morais fazem parte do conjunto das formações ideais próprio a uma estruturação sócio-econômica, não com o sentido puramente negativo que, por tantas vezes, foi atribuído a esse conjunto, no qual as expressões ideológicas são identificadas à falsa consciência e à escamoteação da realidade, mas como expressão de uma condição de existência, na qual encontra sua razão de ser bem como os seus limites. Assim, a crítica dos valores morais burgueses é feita por Marx, não de uma forma isolada, abstraída das condições que lhe deram origem, mas ao contrário, indicando a sua gênese e necessidade históricas.

BIBLIOGRAFIA

TEXTOS DE KARL MARX E FRIEDRICH ENGELS

MARX, Karl.

Diferencia entre la filosofía democriteana y epicúrea de la naturaleza . In: ROCES, Wenceslao (comp.). *Marx: Escritos de juventud*. Col. Obras fundamentales de Marx y Engels. 1º vol. Primera reimpresión. México: Fondo de Cultura Económica, 1987. 752 pp.

Artigos da Anedokta e da Gazeta Renana. In: ROCES, Wenceslao(comp.). *Marx: Escritos de juventud*. Col. Obras fundamentales de Marx y Engels. 1º vol. Primeira reimpresión. México: Fondo de Cultura Económica, 1987. 752 pp.

- . Lutero, árbitro entre Strauss y Feuerbach.
- . Observaciones sobre la reciente Instrucción prusiana acerca de la censura.
- . Los debates sobre la libertad de prensa y la publicación de los debates de la Dieta.
- . El editorial del número 179 de la “Gaceta de Colonia”.
- . El Manifiesto filosófico de la Escuela histórica del Derecho.
- . El comunismo y la “Gaceta General de Augsburgo”.
- . Debates sobre la ley castigando los robos de leña.
- . A “oposición liberal” en Hannover.
- . El Proyecto de ley sobre el divorcio.
- . Las elecciones a diputados de la Dieta regional.
- . La prohibición de la “Gaceta General de Leipzig”.
- . La “Gaceta del Rin y del Mosela”, como gran inquisidor.

Crítica del Derecho del Estado de Hegel. In: ROCES, Wenceslao(comp.). *Marx: Escritos de juventud.* Col. Obras fundamentales de Marx y Engels. 1º vol. Primera reimpresión. México: Fondo de Cultura Económica, 1987. 752 pp.

Contribuição à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel: Introdução. In MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos.* Lisboa: edições 70, 1989.

Glosas Críticas al artículo ‘El Rey de Prusia y la reforma social. Por un prusiano’. In: ROCES, Wenceslao (comp.). *Marx: Escritos de juventud.* Col. Obras fundamentales de Marx y Engels. 1º vol. Primera reimpresión. México: Fondo de Cultura Económica, 1987. 752 pp.

A Questão Judaica. In: MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos.* Lisboa: edições 70, 1989.

Manuscritos Econômico-Filosóficos. In: MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos.* Lisboa: edições 70, 1989.

Teses ad Feurbach. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã - I Feuerbach.* São Paulo: Hucitec, 1984.

Miséria da Filosofia. São Paulo: Grijalbo, 1976.

Miséria da Filosofia. Rio de Janeiro: Leitura S.A , 1965.

Prefácio à Contribuição à crítica da economia política. In: FERNANDES, Florestan (org.). *Marx-Engels.* Col. Grandes cientistas sociais, vol. 36. São Paulo: Ática, 1983.

MARX, Karl, ENGELS, Friedrich.

Sagrada Família. Lisboa: Presença/Martins Fontes, 2ª edição, s/d.

A Sagrada Família. São Paulo: Moraes, 1987.

La sainte Famille. In: RUBEL, M. (org.). *Karl Marx: oeuvres*, vol III. Paris: Gallimard, 1982.

A Ideologia Alemã - vols I e II. Lisboa: Presença / Martins Fontes, 1980.

A Ideologia Alemã (Teses ad Feuerbach). São Paulo: Hucitec, 1985.

BIBLIOGRAFIA SUPLEMENTAR

BICA, L. *Marxismo e liberdade*. São Paulo: Loyola, 1987.

CHASIN, J. Marx: da razão do mundo ao mundo sem razão. In: *Marx Hoje*. São Paulo: Ensaio, 1987.

——— Marx: Estatuto Ontológico e Resolução Metodológica. In: *Pensando com Marx*. São Paulo: Ensaio, 1995.

CORNU, A. *Carlos Marx - Federico Engels: del idealismo al materialismo histórico*. Buenos Aires: Editorial Platina y Editorial Stilcofrag, 1965.

FEUERBACH, L. *Princípios da Filosofia do Futuro*. Lisboa: edições 70, 1988.

——— *A Essência do Cristianismo*. Campinas: Papirus, 1997.

FREDERICO, C. *O Jovem Marx - 1843-44: as origens da ontologia do ser social*. São Paulo: Cortez, 1995.

FREITAG, B. Marx morreu. Viva Marx. In: FREITAG, B.; PINHEIRO, M. F.(org.). *Marx morreu. Viva Marx*. Campinas: Papirus, 1993.

HEGEL, G.W. F. *Princípios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Buenos Aires: editorial Sudamerica, 1975.

——— *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 1992.

- HELLER, A. A herança da ética marxiana. In: BOTTOMORE, T.(org.) *História do Marxismo* - vol 12. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.
- KAMENKA, E. *Marxism and ethics*. London: Macmillan and Co., 1979.
- LUKÁCS, G. *Os Princípios ontológicos fundamentais de Marx*. São Paulo: Ciências Humanas, 1979.
- *Per l'ontologia dell' essere sociale*. Roma: Riuniti, 1981.
- *Il giovane Marx*. Roma: Riuniti, 1978.
- MARQUES, J.L. *Ética e ideologia: elementos para uma análise crítica em Lukács*. Porto Alegre: UFRS, 1991.
- Mc LELLAN, D. *Marx y los Jóvenes Hegelianos*. Barcelona: Martinez Roca, 1969.
- PESSANHA, J.A.M. Marx e os atomistas gregos. In: MARX., K. *Diferenças entre as filosofias da natureza de Demócrito e Epicuro*. São Paulo: Global, s/d .
- ROSSI, M. *La génesis del materialismo histórico - 2. el joven Marx* Madrid: Alberto Corazón, 1971.
- RUBEL, M. *Páginas escogidas de Marx para una ética socialista - vols I e II*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1974.
- *Crônica de Marx*. São Paulo: Ensaio, 1991.
- TEIXEIRA, P.T.F.: *A individualidade na obra de juventude de Marx*. Belo Horizonte: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, 1993. (Dissertação, Mestrado em Filosofia).
- VAISMAN, E. *O problema da ideologia na ontologia de G. Lukács*. João Pessoa: Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, UFPB, 1986. (Dissertação, Mestrado em Filosofia).
- A ideologia e sua determinação ontológica. In *Revista Ensaio 17/18*. São Paulo: Ensaio, 1989.
- *A determinação marxiana da ideologia*. Belo Horizonte: Faculdade de Educação da UFMG, 1996. (Tese, Doutorado em Educação).
- VÁSQUEZ, A.S. *Ética*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- VAZ, H.C.L. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura*. São Paulo: Loyola, 1988.