

Ana Selva Castelo Branco Albinati

AS DETERMINAÇÕES DA MORALIDADE
NA OBRA DE MARX

Tese apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em Filosofia
da Universidade Federal de Minas Gerais
como requisito parcial para obtenção do
título de doutor em filosofia.

Orientadora: Profa. Dra. Ester Vaisman

Linha de Pesquisa: Filosofia social e política

Belo Horizonte
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Universidade Federal de Minas Gerais
2007

100
A335d
2007

Albinati, Ana Selva Castelo Branco
As determinações da moralidade na obra de Marx / Ana Selva
Castelo Branco Albinati . – 2007.
274 f. : il

Orientador: Ester Vaisman

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais,
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Marx, Karl, 1818-1883. 2. Filosofia – Teses. 3. Economia –
Teses. 4. Ética – Teses. 5. Sociabilidade – Teses. I. Vaisman,
Ester. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de
Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

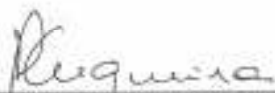
Tese defendida e aprovada, com a nota 100 (cem) pela Banca Examinadora constituída pelos Professores:



Prof.ª, Dra. Ester Vaisman (Orientadora) – UFMG



Prof. Dr. Leonardo Alves Vieira - UFMG



Prof. Dr. Hugo Eduardo Araújo da Gama Cerqueira – UFMG



Prof. Dr. Antônio Rago Filho – PUC-SP



Prof. Dr. Manoel Araújo de Oliveira – UFCE

Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Universidade Federal de Minas Gerais

Belo Horizonte, 03 de agosto de 2007.

À memória do professor José Chasin,
com quem aprendemos que a tarefa da filosofia é criar lucidez.

AGRADECIMENTOS

Meus agradecimentos a todos aqueles que, das mais variadas formas, me ajudaram na elaboração desta tese:

Em especial, à professora Ester Vaisman, não só pela competência e segurança na orientação desta pesquisa, mas também pela confiança, paciência e generosidade.

Aos professores José Paulo Netto e Hugo Eduardo Araújo da Gama Cerqueira, pelas contribuições valiosas quando do exame de qualificação.

Aos professores Leonardo Alves Vieira, Manfredo Araújo de Oliveira, Antônio Rago Filho e Rodrigo Antônio de Paiva Duarte, pela disponibilidade e atenção para com o exame deste trabalho.

Aos meus colegas e amigos do Grupo de Pesquisa de Marxologia e, em especial, à Mônica Hallak, pelo diálogo e pelo apoio constante.

Aos meus colegas e amigos do Departamento de Filosofia da Pucminas, pelo incentivo e companheirismo.

À minha família, pai e mãe, irmãos, ao Luciano e aos meus filhos Clara, Olívia e Júlio, pela compreensão e pelo carinho.

Aos meus amigos de todas as horas, por não terem desistido de mim, apesar das minhas ausências.

Registro ainda meus agradecimentos à Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais pela liberação de horas-aula através do Plano Permanente de Capacitação Docente, e à Secretaria Municipal de Educação da Prefeitura de Belo Horizonte pela concessão de licença de trabalho para fins de aprimoramento profissional, suportes efetivos e decisivos na realização deste trabalho.

RESUMO

O presente trabalho pretende apresentar as considerações de Karl Marx acerca da moralidade, com vistas a sistematizar, nos limites de nossas possibilidades, um aspecto da obra do autor que comparece de maneira esparsa ao longo de sua obra.

Tratando-se de uma continuidade da pesquisa já realizada em parte durante o nosso mestrado, que contemplou os textos do autor do período de 1841 a 1847, o objetivo desta tese é verificar, em um panorama mais amplo da obra de Marx, as permanências, as rupturas e as novas determinações que o autor oferece a respeito da questão, conjugando o estudo anterior e revendo os resultados até então obtidos à luz do exame de parcela de seus textos de maturidade, privilegiando seus escritos econômicos, notadamente *O Capital* – livro I, os *Grundrisse* e *As Teorias da mais-valia*, no sentido de demonstrar a reconfiguração que o autor efetua entre as instâncias da vida social, em confrontação com os autores que transitam nos campos da ciência econômica e da reflexão moral, em especial Adam Smith e John Stuart Mill.

A tese central a ser demonstrada é a de que Marx compreende a proposição destes economistas, no que tange à relação economia-moralidade, como sendo uma compreensão fenomênica dos reais nexos concretos que o autor procura articular.

Como decorrência desta reconfiguração, abre-se um campo original para se repensar questões fundamentais do campo da reflexão ética, tais como a relação indivíduo-sociedade, a determinação da vontade, a questão da liberdade, a natureza e o peso das normatizações da moralidade na efetividade da vida social.

Palavras-chaves: Economia, Moralidade, Sociabilidade, Marxologia, Determinação Social do Pensamento.

ABSTRACT

This work intends to present the considerations of Karl Marx about the morality, with the objective to organize, in the limits of our possibilities, an aspect from the author's work that appears scattered through of it.

Being a continuation of the research made during our master, that deals with Marx's texts from 1841 to 1847, the objective now is to check the permanences, the ruptures and the new considerations offered by the author about these question, articulating the previous study and revising the obtained results by examination of his maturity's writings, especially *The Capital-I*, the *Grundrisse* and *Theories of Surplus Value*, to demonstrate the reconfiguration realized by Marx between the spheres of social life, in confrontation with authors that work in both areas: economic science and moral philosophy, especially Adam Smith and John Stuart Mill.

The thesis to be demonstrated is that Marx understands the proposition of these economists about the relation economy-morality as a phenomenical comprehension of the real concrete relations.

As a consequence of these reconfiguration, an original field is opened to review main questions of ethical reflection, such as individual-society relation, the determination of the will, the freedom, the nature and weight of the morality's rules in the social life.

Key-words: economy, morality, sociability, marxology, social determination of thought.

SUMÁRIO

Introdução	9
Capítulo I: Marxismo e ética	26
Capítulo II: A questão do caráter teórico da obra marxiana e seus desdobramentos no campo da reflexão sobre a moral	69
Capítulo III: Marx: o lugar da moralidade na existência social	117
Capítulo IV: Economia e moralidade na obra madura de Marx	145
Capítulo V: A moralidade à luz das determinações marxianas	194
Conclusão	248
Referências Bibliográficas	266

INTRODUÇÃO

O objetivo deste trabalho é a investigação das determinações de Karl Marx acerca da moralidade. Mais precisamente, interessa-nos sistematizar uma questão que surge apenas em largas pinceladas nos textos do autor, qual seja, a gênese, a significação social e a função dos conteúdos da esfera da moralidade, das noções, dos princípios e dos valores que orientam a vida prática dos indivíduos, na totalidade da existência social.

Esclarecemos que, a princípio, o nosso projeto de pesquisa se concentrava sobre esta questão nos textos de maturidade do autor, apresentando-se como uma continuidade de estudos em relação ao trabalho já realizado por ocasião de nossa dissertação de mestrado, cujo título é *Gênese, função e crítica dos valores morais nos textos de 1841 a 1847 de Karl Marx*.¹

O objetivo era tentar realizar uma sistematização das afirmações de Marx acerca da moralidade em seus textos de maturidade, privilegiando aqueles que tratam da análise da esfera econômica, a partir da qual procuraríamos, através de uma articulação com o momento anterior de sua produção já examinado por nós, ressaltar os aspectos mais significativos para a compreensão do caráter da moralidade e de sua função no conjunto da existência social, tal como expresso pelo autor.

No entanto, ao longo do desenvolvimento do trabalho, sentimos a necessidade de retomar os resultados da pesquisa anterior, reavaliando-os à luz dos novos dados da pesquisa atual, o que exigiu uma reformulação da nossa intenção inicial que se configurou, ao final, numa arquitetura mais ampla na qual buscamos apresentar a articulação entre os momentos da obra de Marx em relação à problemática da moralidade.

Assim sendo, aceitando a sugestão dos professores que compuseram a banca do exame de qualificação, Profa. Dra. Ester Vaisman, Prof. Dr. Hugo Eduardo A. da Gama Cerqueira e Prof. Dr. José Paulo Netto, modificamos o título inicial de nosso projeto de pesquisa, *As determinações de Marx acerca da moralidade em sua obra de maturidade*, para *As determinações da moralidade na obra de Marx*.

O termo "moralidade/s" é usado aqui no sentido do conjunto das normas, valores e princípios normativos predominantes em uma dada sociedade, que incidem não só sobre o campo estrito da conduta moral, mas também sobre o das diretrizes jurídicas.

¹ Síntese publicada sob forma de artigo na *Revista Ensaios Ad Hominem*, São Paulo, v.1, Tomo IV, p. 101-143, 2001.

Dado o seu caráter histórico, adotamos o termo "moralidade" ao invés de "moral" para acentuar a vigência histórica e, portanto, provisória no tempo e plural nas existências sociais concretas, deste conjunto normativo.

Assim, reservamos o termo "moral" para o uso adjetivo apenas de um específico modo de consciência e de ação, que caracteriza a prática cotidiana dos indivíduos diante de situações nas quais é preciso se decidir a partir de determinados princípios últimos, tidos por estes como mais apropriados ou mais dignos de serem cumpridos.

Em relação ao termo "ética", adotamos a significação proposta por Sánchez Vásquez, entendendo-a como uma reflexão sobre a prática moral, que se caracteriza pela generalização dos elementos envolvidos nesta prática, a partir da identificação de seus fundamentos. As teorias éticas, neste sentido preciso, tratam de fundamentar o agir moral, identificando em que consiste o fim buscado por este agir, e teorizando acerca dos meios legítimos para alcançá-lo, bem como acerca da possibilidade deste agir, através da elucidação do que seja a liberdade e da relação da liberdade com os determinismos diversos.

Como compreende Vasquez, em sua generalidade, a ética é uma ciência do bem comum, mas "será inútil recorrer à ética com a esperança de encontrar nela uma norma de ação para cada situação concreta" [...] na medida em que "o problema do que fazer em cada situação concreta é um problema prático-moral e não teórico-ético."(VÁSQUEZ, 1984, p.7)

No entanto, no tocante a este trabalho, um outro problema se coloca quando do uso do termo "ética". Se a ética não nos diz o que fazer concretamente em cada situação, ela não deixa de influir na decisão prática, como também observa Vásquez, uma vez que identifica (ou coloca) fins à ação, tendo estes fins como sendo o bem. Ao fazê-lo, uma teoria ética pode orientar, em traços gerais, as ações morais.

Dessa forma, a ética, como ciência, não se restringe à elucidação dos fundamentos do agir moral mas, para além disso, incorpora uma segunda atribuição, a de ser uma teoria das obrigações morais que se colocaria como referência ao agir moral individual e para além da moralidade vigente.

Nesse sentido, é necessário distinguirmos entre uma ética descritiva e uma ética prescritiva. Esta distinção é importante no contexto em que nos situamos, uma vez que a tese aqui exposta buscará demonstrar que, se existem elementos no pensamento de Marx que permitem a elaboração de uma ética descritiva, qual seja, um esforço de compreensão dos móveis envolvidos no agir moral dos indivíduos em sua vida prática, não haveria, por outro lado, elementos que indiquem a preocupação, por parte de Marx, de elaboração de uma ética

prescritiva, de uma formulação de princípios desejáveis gerais de conduta, o que se justificaria em função do próprio caráter de sua investigação.

A relação entre a análise da moralidade e o empenho em se pensar uma ética prescritiva se apresenta como a relação entre o ser e o dever-ser, e acreditamos que o pensamento de Marx, embora seja crítico em relação a um dado estado de ser social, não se encaminha no sentido nem de procurar superar este estado de coisas por via de um apelo moral, nem tampouco de especular acerca do que seria uma nova moralidade superior ou acerca dos princípios mais condizentes com uma nova existência social.

Em outras palavras, tratando-se de uma filosofia que compreende a existência social como precedente às expressões da moralidade, rejeita a idéia de um dever-ser que se colocaria no interior de uma perspectiva antropológica essencialista ou de uma concepção teleológica do evoluir histórico-social.

Esclarecemos que não se trata, portanto, aqui de encontrar elementos nos textos de Marx que indiquem uma proposição moral, ou seja, não se trata de procurar elementos para uma proposição de uma "moral marxiana". Ao contrário, procuraremos demonstrar a impropriedade de uma operação deste teor, a partir do esclarecimento da natureza de sua investigação no que se refere ao campo da moralidade.

A especulação acerca da edificação de uma moral melhor, mais verdadeira, mais humana, é explicitamente rejeitada por Marx ao afirmar que

Os comunistas não pregam, de modo algum, qualquer espécie de moral [...] 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.(MARX; ENGELS, 1980, v.2, p.17)

Se a prescrição a priori de condutas morais é interdita pelo autor, o objetivo do nosso trabalho inclui a tarefa de esclarecer tal interdição.

Não só nesta passagem encontramos este entendimento por parte do autor de que o seu esforço não pode ser confundido com uma proposição de caráter ético. A este respeito ele se distingue da tradição idealista alemã afirmando que ali se trata de uma filosofia que “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.”(MARX; ENGELS, 1980, v.2, p. 192)

Coerentemente com esta formulação temos, em outras tantas passagens de sua obra, mostras de como o autor evita o tratamento moral de questões relativas à existência social.

Em vista disso, achamos mais apropriado limitar o alcance dessa investigação às determinações que o autor estabelece em relação à gênese e ao caráter dos valores que compõem uma dada moralidade.

A nossa tese é de que, interessado em uma pesquisa que visava extrair da realidade os seus nexos mais essenciais, o pensamento de Marx remete a questão da moralidade ao terreno de sua inserção social e recusa, dessa forma, o procedimento especulativo de dotar o campo normativo de uma teoria das obrigações morais.

Com isto, não estamos recaindo em nenhuma forma de positivismo ou de empirismo com o que, não por raras vezes, se julgou confundido o pensamento de Marx.

A intenção é pôr em relevo o peso e o lugar atribuído pelo autor ao agir moral, a função e o alcance da normatividade moral, no interior de uma proposição que tem como ponto de partida a análise da objetividade social. Neste sentido, não se trata de negar ou diminuir o papel da subjetividade e, especificamente o papel da moralidade subjetiva, mas sim, a partir da compreensão do lugar da moralidade na totalidade social, nos inserirmos na problemática da dimensão e da especificidade do fenômeno da moralidade, em consonância com o texto marxiano.

Tal questão, pelo fato de não ter sido um objeto de análise desenvolvido amplamente pelo autor, permanece, na melhor das hipóteses, como um aspecto polêmico de seu pensamento ou, o que é pior, é, no mais das vezes, reduzida a uma compreensão empobrecida, na qual os produtos da consciência moral, seus valores e suas normas, comparecem tão somente como um epifenômeno do modo de produção material de uma dada forma de sociabilidade, com o que se encerra a complexidade com que o tema da determinação social da consciência é tratado pelo autor em sua obra.

Desse modo reduz-se o procedimento de Marx a uma forma de sociologismo, restringindo assim o alcance de sua reflexão a uma catalogação de correspondências entre valores morais e estágios específicos de formas de existência social.

No outro extremo, encontramos interpretações que ressaltam o impulso moral presente em seu pensamento, em detrimento do caráter objetivo de sua investigação, o que é um outro modo problemático de se considerar a sua obra.

De forma que, na história do marxismo, as interpretações se dispõem sobre uma linha que transita entre estes dois extremos, quais sejam, sobre a caracterização do pensamento de Marx como uma ciência empírica-descritiva, isenta de valorações normativas; ou sua caracterização como uma especulação metafísica centrada sobre um juízo moral que aponta o existente como inumano e se edifica sobre o apelo moral em prol de sua transformação.

Tivemos oportunidade de demonstrar, em nossa dissertação de mestrado, a impropriedade do entendimento reducionista dessa questão, em um ou em outro dos sentidos apontados acima, nos textos que compõem o assim chamado “período de juventude” do autor.

O interesse por esse tema em seus textos de maturidade se justifica na medida em que se propõe a uma continuidade dos estudos anteriormente desenvolvidos, que visa o esclarecimento da questão da moralidade de uma forma mais completa, tomando-se agora um espectro maior do conjunto da obra do autor.

Tal pesquisa se impõe, sobretudo, pelo fato de que, em Marx, a periodização de sua obra aponta para uma polêmica distinção entre um jovem Marx filósofo e um Marx maduro economista e cientista político, que tem, em Althusser, a sua mais conhecida formulação.

Partindo de estudos já realizados pelo grupo de pesquisa em Marxologia da FAFICH-UFMG, formado sob a orientação do professor José Chasin e atualmente sob a coordenação da professora Ester Vaisman, temos que os elementos encontrados sobre a questão da periodização da obra de Marx nos indicam o equívoco de tal cesura no pensamento do autor.

A partir das leituras já realizadas, consideramos, a princípio, que a obra de maturidade de Marx desenvolve em um grau superior de elaboração teórica os nexos já reconhecidos e indicados pelo autor referentes à problemática da emancipação humana, aprofundando-se na elucidação do processo de produção material, uma vez que este constitui a instância primária, ineliminável e preponderante da forma da sociabilidade.

Este é o motivo pelo qual elegemos, como objeto privilegiado de nossa pesquisa, exatamente os textos de maturidade do autor que constituem a sua análise crítica da economia, tendo como obras centrais *O Capital* – livro I, *As teorias da mais-valia* e os *Grundrisse*.

A tese defendida neste trabalho é a de que Marx reconfigura a relação entre moral e economia, distanciando-se assim dos filósofos da moral que autonomizam a ordem da moralidade e a ordem da esfera econômica, dotando a primeira de princípios auto-suficientes em vista dos quais a ordem econômica é reduzida a objeto de julgamento e chamada a uma transformação através de um apelo moral.

A idéia de se pesquisar em textos de caráter mais especificamente econômico se justifica então por considerarmos que nestes textos é que Marx, ao se confrontar com os clássicos da economia política, apresenta esta reconfiguração de maneira mais contundente, uma vez que se depara com autores que transitam entre a economia e a moral.

A compreensão ampla da economia em sua vinculação social e política fazia parte do panorama teórico dos economistas de sua época, no qual o exame da economia tinha como

objetivo a compreensão da origem e da distribuição da riqueza, em vista de um maior bem-estar social.

Se é com o capitalismo que a riqueza se coloca como um fim em si mesmo, como afirma Marx nos *Grundrisse*, ainda em seu desenvolvimento, acompanha-o uma "economia política", que contém, em sua análise, elementos políticos e éticos.

Nunca é demais recordar que Adam Smith, considerado fundador da ciência econômica, lecionava filosofia moral na universidade de Glasgow, e que sua obra tem sido revista na atualidade exatamente no sentido de recuperar e articular devidamente os nexos entre a sua reflexão no campo da moral e a sua investigação no campo da teoria econômica.²

De acordo com estudos realizados por Oliveira, será a partir da década de 1870 que o termo "economia política" será substituído por "economia", e essa substituição significará, de uma forma cada vez mais crescente, "a exclusão da dimensão sociopolítica constituinte e inerente à matéria econômica."(OLIVEIRA, 2004, p.75)

O tratamento científico da economia proposto a partir de então teria substituído o interesse social pela exatidão matemática, tornando a economia um domínio específico e autônomo, transformação que se encontra em meio a "um verdadeiro processo de vida social em configuração histórica"(OLIVEIRA, 2004, p. 79), no qual um dos elementos é o processo de racionalização social, indicado por Max Weber.

A racionalização visando a melhor adequação dos meios aos fins espalha-se nas diversas esferas sociais, inaugurando uma nova relação com o conhecimento, na qual prevalece a tendência à emancipação dos saberes específicos. Esta autonomização dos saberes e seu recorte a uma especificidade cada vez mais restrita, que se verifica a partir do final do século XIX, termina por subtrair do âmbito das ciências questões relativas ao próprio sentido da ciência frente à existência humano-social.

A esse respeito, é interessante a observação de Lukács de que o processo de racionalização corresponde a um momento de capitulação diante da ordem capitalista, que se verifica pelo retraimento das ciências a uma especificidade que as priva da compreensão mais ampla do processo social. Em suas palavras:

A sociologia, como disciplina independente, nasce na Inglaterra e na França após a dissolução da economia política clássica e do socialismo utópico. Uma e outra, cada qual a seu modo, eram doutrinas gerais sobre a vida social e, em consequência, haviam tratado de todos os problemas essenciais da sociedade em relação com as

² A este respeito, um estudo esclarecedor é o trabalho de CERQUEIRA, Hugo E.A. da G. **Filosofia moral e economia política na obra de Adam Smith**. 2005. 215 p. Tese (doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais.

questões econômicas que condicionam tais problemas. O nascimento da sociologia como disciplina independente faz com que o tratamento do problema da sociedade deixe de lado a sua base econômica; a suposta independência entre as questões sociais e as questões econômicas constitui o ponto de partida metodológico da sociologia. (LUKÁCS, 1981, p. 132)

Ainda de acordo com Lukács, se este desenvolvimento da sociologia está ligado à dissolução da escola de Ricardo na Inglaterra e à dissolução do socialismo utópico na França, estes mesmos dois fenômenos recebem a sua resolução também no campo da economia, através de duas correntes contrapostas. Por um lado, na “economia política marxista”, na qual temos ainda a configuração de um pensamento que se pretende globalizante, no qual os diversos elementos da sociedade são articulados, ainda que, como veremos, de forma diversa e inversa da pensada por autores da economia política clássica, como Adam Smith e visando exatamente a superação das limitações teóricas desses autores e, por outro lado, estes fenômenos recebem também uma outra resolução, ao darem origem à economia burguesa vulgar que, nas palavras de Lukács, se constitui como uma ciência particular e especializada, “que renuncia desde o início a explicar os fenômenos sociais e considera como sua principal tarefa a de fazer desaparecer da economia política a questão da *mais-valia*.”(LUKÁCS, 1981a, p. 133)

Esta compreensão do processo de surgimento das ciências sociais particulares, por parte de Lukács, nos esclarece que o processo de racionalização não se constitui como uma tendência embutida na própria racionalidade que, em seu desenvolvimento, se torna mais específica e mais voltada à análise de *modus operandis* específicos, qual seja, de uma racionalidade cada vez mais estratégica, mas esta tendência se assenta sobre o próprio desenvolvimento capitalista que fragmenta a relação entre os diversos campos dos fazeres, criando uma ilusão de autonomia e de desenvolvimento lógico intrínseco aos campos específicos da ciência do econômico, do social e do jurídico.

Dessa forma, a restrição do campo da economia com o conseqüente abandono das questões normativas que a acompanhavam até a época de Marx, não se dá de forma isolada, mas indica um movimento de confinamento no qual se verifica o fato de se enviar

os problemas decisivos da vida social de uma disciplina especializada (que, enquanto tal, não é competente para resolvê-los) para uma outra disciplina especializada, a qual, por sua vez, e com igual razão, declara-se incompetente. Trata-se sempre, naturalmente, das questões decisivas da vida social, diante das quais o interesse da burguesia decadente expressa-se cada vez mais no sentido de impedir que sejam claramente formuladas e eventualmente resolvidas.(LUKÁCS, 1981, p. 134)

No que se refere à tematização da economia, a ciência econômica incorporará, paulatinamente essa nova orientação acentuadamente instrumental, autonomizando-se e abstraindo de sua esfera de reflexão os elementos político-morais.

Não era ainda esse, entretanto, o quadro que antecedia a Marx e, quanto a este aspecto, será necessário aqui retomarmos a relação entre moral e economia tal como se apresentava neste momento na economia política clássica, para que se torne visível que a proposição de uma crítica da economia política por parte do autor não se pauta por uma exclusão dos elementos ético-políticos presentes na economia, mas antes por uma nova reconfiguração dessa relação.

Este é o aspecto central a ser desenvolvido neste trabalho. No exame das teorias econômicas que buscam apreender os nexos da produção capitalista, temos que Marx se depara com a articulação da compreensão do fenômeno econômico com a perspectiva moral e as exigências dela derivadas, em autores como Adam Smith ou Stuart Mill. Nestes autores, a vida econômica pode ser compreendida à luz de uma teoria da sociabilidade centrada na moralidade. É desta articulação que se torna compreensível o otimismo smithiano a propósito de uma harmonia social, fundada sobre os elementos constitutivos de uma teoria moral que podem ser reconhecidos na ordem econômica, ou o caráter reformista das teses de John Stuart Mill, que buscam melhor formatar a vida econômica aos princípios morais tidos como anteriores e fundantes da sociabilidade. Em síntese, nestes autores, a harmonia social depende de ajustes nas relações econômicas que atendam às exigências de uma teoria da sociabilidade fundada na moralidade.

É este descentramento da moralidade como elemento ontologicamente primário na determinação da existência social que é realizado por Marx em sua obra, e que recebe nos textos econômicos uma formulação mais específica e aprofundada, remetendo-nos à raiz de suas considerações sobre as relações entre as instâncias sociais.

Através do exame crítico da teoria econômica liberal, Marx é levado a um aprofundamento das determinações já presentes na fase de constituição de seu pensamento próprio, que lhe permite afirmar com mais rigor a inversão da ordem determinativa das instâncias da vida social, a partir da correspondência por ele assinalada entre os valores morais e o desenvolvimento da sociabilidade moderna, quando do estudo das teorias econômicas nas figuras dos grandes nomes da economia política.

A proposição marxiana é de que as relações morais assumidas pelos indivíduos em uma dada forma de sociabilidade são expressões derivadas (que passam por mediações altamente complexas) das relações necessárias de produção, o que, no caso da sociabilidade

moderna, se dá na forma de uma interdependência cada vez mais universal entre os indivíduos, porém mediados entre si pelo valor de troca.

A análise dos conteúdos que preenchem os princípios fundamentais no campo da moral e do direito, a liberdade e a igualdade, se dá em correspondência com a sua expressão histórico-social na sociabilidade do capital.

Ao destrinçar estes conteúdos concretos tais como se apresentam na esfera econômica, o autor chega ao cerne da questão, ao indicar a realização destes princípios na esfera da circulação e o desvelamento de sua irrealização na esfera da produção.

É o núcleo que, uma vez exposto, coloca em questão o teor da resolução alcançada entre vida moral e atividade econômica, através das tentativas de unidade entre teoria moral e teoria econômica presente nos economistas clássicos, possibilitando o exame e a crítica dos princípios teóricos sobre os quais se assentam estas tentativas.

Marx se dirige ao estudo da economia, movido por uma necessidade intrínseca da sua investigação filosófica, que é a de desvendar o processo econômico, em virtude do reconhecimento de seu papel fundamental na estruturação da vida social como um todo.

Não por acaso, a sua obra clássica tem como subtítulo: *crítica da economia política*.

Essa indicação de princípio nos situa a compreensão da economia por parte do autor não como uma ciência isolada, afeita a cálculos e estatísticas apenas, mas como ciência da produção de "um modo de vida determinado"(MARX; ENGELS, 1980, v.1, p. 19), como ele mesmo esclarece em *A ideologia alemã*.

Para efetuar-la, Marx se propõe ao exame minucioso da lógica intrínseca do modo de produção capitalista, o que pode levar muitos comentadores de sua obra à interpretação de que a partir de um dado momento, Marx se torna exclusivamente um cientista econômico, na linha proposta por Althusser, segundo a qual haveria duas fases absolutamente distintas da produção do autor, o filósofo e o cientista, marcadas por interesses, temáticas e linguagens diferentes.

No entanto, diferentemente dessa interpretação da obra de Marx, temos elementos para concordar com a avaliação de Lukács, segundo a qual, em sua obra de maturidade, "Marx não se tornou 'menos filósofo', mas ao contrário, aprofundou notavelmente, em todos os campos, as suas visões filosóficas."(LUKÁCS, 1979, p. 21)

O que possa querer se apresentar com um "cientificismo" em Marx se configura, muito diferentemente, como um traço característico de seu pensamento, que é a confiança na ciência, na possibilidade de um conhecimento efetivo da lógica do objeto, que em nada se

contrapõe mas, ao contrário, se coloca como premissa a uma perspectiva humanista, emancipatória, interessada.

Nesse sentido, o debruçar-se sobre a especificidade de um modo de produção, em busca de sua lógica interna, necessária, não significa o abandono de questões que estão desde sempre presentes como móveis do interesse marxiano. Significa, muito antes, uma abordagem diferenciada da possibilidade de emancipação humana, que tem como ponto de partida teórica o exame da esfera de produção, exatamente pela preponderância que o autor reconhece a esta como momento estruturante da sociabilidade.

Enquanto crítica da economia política, sua investigação busca compreender a historicidade das categorias econômicas, a sua possibilidade de ser no interior de uma dada configuração histórico-social e a sua irradiação objetiva e "contaminadora" frente aos elementos da vida social.

Isto implica dizer, entre outras coisas, que Marx recoloca, a partir do exame da economia, a relação recíproca entre os elementos da vida social, que é o aspecto central a ser demonstrado neste trabalho.

Se Marx não secciona a ciência econômica, restringindo-a a uma lógica interna, mas diferentemente, reconhece o influxo dos fatores extra-econômicos sobre a esfera econômica, a sua crítica à economia política não se conduz por uma tentativa de moralização da economia, não se atém a apelos moralizantes que visem, a partir do exterior, disciplinar as relações de produção capitalistas.

Isso porque Marx compreende o elemento moral em sua restrição objetiva, o que ele sintetiza paradoxalmente na formulação "a moral é a impotência posta em ação"(MARX; ENGELS, 1964, p. 307). Com o que o autor quer indicar a limitação do apelo moral, preso a princípios abstratos, frente à lógica imperativa da vida prática.

Procuraremos demonstrar que o que Marx realiza é uma crítica da economia política que inclui, entre outras coisas, uma abordagem original da relação entre economia e moralidade que implica a compreensão da gênese dos valores morais, bem como de seus conteúdos socialmente condicionados e a limitação do apelo moral frente ao movimento econômico em sua necessidade própria.

Mostrar a força objetiva desse movimento histórico é uma das necessidades no desfazer de ilusões acerca da possibilidade de disciplina externa da economia capitalista.

Com estes esclarecimentos, procuramos mostrar a pertinência de nossa proposta de trabalho.

Sabemos que a proposta de se pesquisar sobre a moral em *O Capital* e outros textos de temática econômica do autor pode parecer, à primeira vista, como algo estranho, na medida em que se trata de textos voltados para a compreensão e desvelamento de um modo de produção material específico, no qual o autor se entranha em análises econômicas minuciosas e relatórios de condições de trabalho fabril, o que não parece constituir material para uma investigação sobre a moral.

De fato, as considerações sobre esse tema aparecem de forma esparsa ao longo destes textos e constituem um aspecto periférico em relação ao objetivo da obra.

O que não é novidade, na medida em que esse tema jamais mereceu do autor uma tematização mais alongada, aspecto que já apontávamos em relação à nossa pesquisa anterior e que indica, a nosso ver, não uma lacuna do pensamento do autor, mas uma consequência da abordagem objetiva que o autor pretende acerca da realidade social, e na qual a moralidade, com seus conteúdos, é compreendida como uma das formas da consciência socialmente determinada.

A estranheza em relação ao *corpus* teórico aqui em foco pode ser desfeita quando se compreende o caráter da incursão de Marx pela economia. Este caráter é muito bem captado por Gorender, quando este afirma:

As categorias econômicas, ainda quando analisadas em níveis elevados de abstração, se enlaçam, de momento a momento, com os fatores extra-econômicos inerentes à formação social. O Estado, a legislação civil e penal (em especial, a legislação referente às relações de trabalho), a organização familiar, as formas associativas das classes sociais e seu comportamento em situações de conflito, as ideologias, os costumes tradicionais de nacionalidades e regiões, a psicologia social – tudo isso é focalizado com riqueza de detalhes, sempre que a explicação dos fenômenos propriamente econômicos adquira na interação com fenômenos de outra ordem categorial uma iluminação indispensável ou um enriquecimento cognoscitivo. Assim, ao contrário do que pretendem críticas tão reiteradas, o enfoque marxiano da instância econômica não é economicista, uma vez que não a isola da trama variada do tecido social. (GORENDER, 1983, p.XXIV)

A crítica da economia política empreendida por Marx não perde mas, ao contrário, acentua o caráter orgânico da economia em meio à vida social. Ao fazê-lo, Marx depara-se com a preponderância do momento econômico frente ao político, sintetizando aqui o termo "político" a esfera da normatividade social.

É exatamente por este aspecto que a leitura da crítica marxiana à economia política oferece elementos originais para se pensar a moralidade, uma vez que se defronta com autores do campo da economia clássica, tais como Adam Smith, que tentam associar a moral à gênese da economia política, enquanto, contrariamente a isso, Marx reconhece na forma

econômica as relações objetivas estruturais que estão na gênese dos conteúdos da própria moralidade.

Este reconhecimento por parte de Marx se dá muito cedo em sua trajetória intelectual e a sua investida pelo terreno da economia tem o seu início muito anteriormente à composição de *O Capital*.

De fato, em 1844, os *Manuscritos econômico-filosóficos* constituem a sua primeira investigação no campo da economia, delimitando bem o contorno da preocupação do autor com a compreensão da economia como compreensão da ossatura sobre a qual se desenvolve o tecido social. Como identifica 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, p.15)

A sua principal obra, *O Capital*, ao voltar-se para a análise do modo de produção capitalista, se constitui, não unicamente como um estudo econômico *stricto sensu*, mas sim como um desdobramento conseqüente de seu projeto filosófico de desvelamento da constituição do ser social.

Momento pleno de sua maturidade intelectual, o texto apresenta uma exposição do movimento do capital, em seus momentos e em suas articulações, de forma a se constituir como um esforço gigantesco de compreensão da essência do processo capitalista, apresentada em níveis de totalização progressivos, ao longo dos livros que o compõem.

É importante observar que, enquanto o autor tratava da elaboração desse texto, houve mudanças no seu projeto inicial, em virtude da complexidade crescente que se verificava à medida em que os aspectos tratados tomavam, por vezes, uma dimensão maior do que inicialmente se suponha.

Os estudos econômicos de Marx que deram origem ao *Capital* terminaram por constituir outras obras fundamentais. Entre elas, *Esboços dos fundamentos da crítica da economia política* (os *Grundrisse*), organização dos manuscritos elaborados entre outubro de 1857 e março de 1858, e só publicados na União soviética entre 1939 e 1941, em dois volumes organizados pelo Instituto Marx-Engels-Lênin, o primeiro contendo os sete cadernos que compõem o capítulo do dinheiro e o capítulo do capital, e o segundo volume contendo um material complementar que incluía estudos de Marx realizados em 1850-51 e 1859.

Em 1953, este mesmo Instituto organiza uma segunda edição que será a base da maioria das traduções posteriores: o volume I contendo a Introdução Geral, escrita por Marx em agosto de 1857 e os capítulos do dinheiro (cadernos I e parte do II) e do capital (cadernos II a VII), e o volume II contendo o material complementar e mais o caderno VIII e ainda o fragmento do texto primitivo de *Contribuição à crítica da economia política*, escrito entre agosto-novembro de 1858.

O prefácio e dois capítulos desta última obra foram publicados ainda em vida por Marx, em 1859.

O projeto original de Marx em 1857 era a elaboração de seis livros que tratariam respectivamente das questões: o capital, a renda da terra, o trabalho assalariado, o Estado, o comércio internacional, o mercado mundial e as crises. Dessa forma o projeto é apresentado no prefácio de 1859 à *Contribuição à crítica da economia política*.

Essa obra não teve o seguimento previsto, e em 1867 vem a público o livro I de *O Capital*, organizado por Marx após a redação de inúmeros manuscritos escritos entre 1863-67, que constituem a base dos outros livros da obra, material retrabalhado pelo autor até a proximidade de sua morte em 1883, e editado postumamente.³

Projeto reformulado, terminou por se constituir em três livros dispostos da seguinte forma:

Livro I: O Processo de produção do Capital (publicado em 1867)

Livro II: O Processo de circulação do capital (publicado em 1885)

Livro III: O Processo global da produção capitalista (publicado em 1894)

Destes três livros, apenas o primeiro foi publicado ainda em vida por Marx (1818-83), tendo os outros dois sido organizados fundamentalmente por Engels, que o fez atento à questão da fidelidade ao texto marxiano e acrescentando, quando necessário, algumas partes lacunares que levam as suas iniciais (F.E.), e acrescentando ainda ao livro III o capítulo IV.

Na preparação do material para a publicação póstuma dos livros de *O Capital*, o papel fundamental de Engels deve ser destacado, uma vez que seus esforços ultrapassaram muito a mera organização dos manuscritos deixados por Marx.

Nos prefácios de Engels à primeira edição dos livros II e III, podemos ter uma noção não só do esforço empreendido na preparação do material encontrado, mas também da

³ A respeito da redação e publicação dos textos econômicos de Marx, conferir "O prólogo da primeira edição" de 1939 do Instituto Marx-Engels-Lênin aos **Grundrisse**. Buenos Aires: Siglo XXI, 1973; bem como o estudo de DUSSEL, Enrique. As quatro redações de O Capital (1857-1880). **Revista Ensaio Ad Hominem**, São Paulo, v.1, tomo I, p. 139-58, 1999.

comunhão teórica entre os dois autores, o que permitiu a Engels levar a termo satisfatoriamente sua tarefa de composição final da obra.

O que deveria ser o livro IV foi publicado sob o título *Teorias da mais-valia*, reunindo os manuscritos que versam sobre a história das doutrinas econômicas, ordenados e editados por Kautsky, entre 1905 e 1910.

O que se encontra em *O Capital* são análises pormenorizadas, fruto de intensa pesquisa crítica no campo da economia política e no campo da legislação fabril, onde a natureza pulsante do capital vem à tona em sua conexão viva com as condições de trabalho e vida da classe operária.

Contraopondo-se aos economistas clássicos que tomam a ordem capitalista como um dado eterno, Marx explicita as suas condições de origem e desenvolvimento, a fim de possibilitar a percepção de suas contradições inerentes que abrem a possibilidade objetiva de sua superação.

Esclarecemos que nos deteremos fundamentalmente no livro I, por acreditarmos que ali estão dispostas as considerações essenciais para o exame da questão da moralidade.

O livro I, ao se dedicar à análise do processo de produção do capital, trata dos elementos fundamentais que serão examinados por nós na articulação entre moralidade e economia: o exame da mercadoria como forma essencial definidora do modo de produção capitalista, a determinação do trabalho como única fonte de criação de valor e o desvelamento da mais-valia como elemento nuclear da produção e reprodução do capital.

O exame das outras obras econômicas, notadamente os *Grundrisse* e *Teorias da mais-valia* será feito como complementação, atendendo ao interesse de averiguar alguns elementos que porventura tenham sido trabalhados de forma mais desenvolvida ou alterados de uma obra para outra.

De acordo com Rosdolsky,

À primeira vista, a estrutura desta obra (*os Grundrisse*) parece coincidir com a de *O Capital*. Pois também nos *Grundrisse* se investiga em primeiro lugar o processo de produção do capital, enquanto que a segunda seção trata do processo de circulação e a terceira conclui com a análise do lucro, da taxa de lucro e do juro. Sem dúvida, esta primeira observação é altamente enganosa. Pois, diferentemente da obra posterior, e como já se observou, os *Grundrisse* pretendem limitar-se fundamentalmente à análise do “capital em geral”, fazendo por isso abstração consciente de numerosos problemas que só são tratados com profundidade em *O Capital*. (1989, p. 39)

Embora não tenhamos a pretensão de adentrar na questão acerca das similitudes e diferenças em relação ao tratamento dado aos aspectos da ordem econômica capitalista entre estas obras de Marx, notadamente entre os *Grundrisse* e *O Capital*, o modo diferenciado de exposição das obras em questão contribui para um acompanhamento interessante das considerações acerca da moralidade, que se inclina ora para a generalização de determinados aspectos, ora para a sua compreensão mais situada e pormenorizada.

A presente tese está organizada da seguinte forma:

No primeiro capítulo, **Marxismo e ética**, trataremos da recepção da obra de Marx e das interpretações da mesma no tocante à sua relação com o campo da filosofia moral.

Ali teremos, forçosamente, que abordar duas questões que se colocam quando da consideração da obra do autor. A primeira se refere ao caráter da obra, se ciência ou doutrina moral, questão sobre a qual encontramos posições diversificadas dentro e fora do campo do marxismo. Ainda no interior desta primeira questão, abordaremos algumas das tentativas de conciliação entre os escritos de Marx e alguma expressão da tradição ética, que ocorreram entre os autores marxistas.

Embora o objeto de nosso interesse sejam as determinações do autor acerca da origem social da moralidade, da função dos conteúdos morais, e da relação entre moralidade e sociabilidade, o que constitui uma segunda linha de investigação, não há como nos furtar ao exame das interpretações mais correntes que se fizeram a respeito de sua obra e muito menos aos problemas colocados por estes autores a propósito da presença ou não de uma ética no pensamento de Marx, ou do peso do elemento moral na proposição marxiana.

Sendo a compreensão do caráter da obra de Marx uma questão extremamente relevante para o nosso objetivo, na medida em que nos permitirá equacionar com mais clareza as considerações do autor sobre a moralidade, nos debruçaremos sobre esse aspecto no segundo capítulo deste trabalho, **A questão do caráter teórico da obra marxiana e seus desdobramentos no campo da reflexão sobre a moral**.

Neste capítulo, trataremos de esclarecer e justificar a leitura que fazemos dos textos de Marx, que se dará à luz das indicações de Lukács de que Marx estabelece em seu procedimento uma investigação de caráter ontológico sobre o ser social, por entendermos que essa compreensão da obra de Marx é a que retém com mais fidelidade e vigor as suas proposições, permitindo uma recomposição mais orgânica entre as instâncias do ser social, e portanto não mecanicista, não arquitetural (tal como termina por se constituir, analogicamente, na clássica figuração da relação base-superestrutura), abrindo caminho para o

tratamento de questões relativas à formação das subjetividades em sua transitividade com a objetividade social.

A contraposição a ser examinada neste capítulo é com a proposição althusseriana de um corte de natureza epistemológica na obra de Marx.

No terceiro capítulo, **Marx: o lugar da moralidade na existência social**, apresentamos uma síntese dos elementos encontrados em nossa pesquisa de mestrado, relativos à postura de Marx frente às tradições morais mais representativas de sua época, o kantismo e o hegelianismo, a partir do exame dos textos do período que se inicia com a sua tese doutoral até a *Miséria da filosofia*.

Neste capítulo, procuraremos acompanhar as transformações do pensamento do autor que incidem sobre o campo da reflexão acerca do caráter da moralidade, em função da ruptura com o modo idealista de filosofar. A partir desta ruptura, emergem os princípios de uma proposição teórica original, no bojo da qual a questão da moralidade é recolocada em termos novos.

O reconhecimento do indivíduo social, que se auto-constrói a partir de sua atividade sensível, é o ponto de partida de uma filosofia da imanência que procura estabelecer os nexos reais entre a produção material e a produção espiritual da vida social, com o que o autor nos introduz na problemática da determinação social das formas de consciência, a partir da qual se pode pensar a especificidade da moralidade.

No capítulo quarto, **Economia e moralidade na obra madura de Marx**, trataremos do desenvolvimento desta questão nas obras econômicas de maturidade do autor, no intuito de aprofundar o seu exame acerca da relação entre economia e moral, em contraste com as teorias econômicas mais significativas que foram por ele examinadas.

Neste exame, procuraremos pôr em relevo a reconfiguração da relação entre a esfera econômica e a esfera normativa da vida social, a partir de passagens nas quais o autor procura corroborar a tese de uma prioridade ontológica da esfera da produção, à luz da qual se tornam compreensíveis os conteúdos normativos de uma dada sociedade.

Enquanto no capítulo anterior, tratávamos da relação de Marx com a tradição idealista alemã, neste capítulo abordaremos a relação do autor com representantes do materialismo, acompanhando a análise crítica que o autor estabelece entre os princípios materialistas, aplicados ao terreno da compreensão do agir moral, expressos na ética empirista e, sobretudo, em sua versão utilitarista, e sua vinculação à compreensão da esfera econômica em seu desenvolvimento histórico.

Ao fazê-lo, procuraremos ressaltar as diferenças do pensamento do autor em relação a esta tradição, indicando os desdobramentos que elas permitem na elucidação da postura do autor frente à problemática da moralidade, à compreensão da liberdade em sua vinculação dialética com os determinismos, e ao papel do elemento moral na existência social.

No quinto capítulo, **A moralidade à luz das determinações marxianas**, sintetizamos as determinações relativas à moralidade em seus conteúdos, funções e relações com as instâncias sociais, ressaltando alguns aspectos decorrentes das considerações marxianas: o que se pode depreender de sua análise em relação ao agir moral, à liberdade, ao peso do elemento moral na totalidade social, ao lugar e caráter da subjetividade em sua transitividade com a objetividade social e à autenticidade dos valores morais.

O caráter de síntese das formulações essenciais de Marx acerca de aspectos decisivos da compreensão da moralidade nos levou, neste capítulo, a uma incursão pela obra do autor em um panorama mais ampliado, contemplando tanto os textos do período de formação de seu pensamento original quanto do período de maturidade. Acreditamos que o tratamento da questão da periodização da obra do autor, explorada no que se refere à temática aqui em foco, ao longo deste trabalho, torne justificável o recurso a textos de períodos diversos, uma vez indicada a unidade teórica de seus escritos a partir de meados de 1843.

Como, a partir desta tentativa de sistematização, este trabalho visava, numa perspectiva mais ampla, a inserção das considerações de Marx acerca da moralidade no debate ético contemporâneo, procuramos indicar, na conclusão, alguns aspectos sobre os quais incidem estas considerações, tais como a polêmica entre o relativismo e o universalismo moral e o papel que o julgamento e a propositura moral podem realmente desempenhar no tocante às transformações sociais em relação às injunções econômicas próprias do capitalismo, que mereceriam ser analisadas levando-se em conta a contribuição de Marx.

Capítulo I:

MARXISMO E ÉTICA

Ao anunciar como título deste trabalho a questão da moralidade em Marx, várias dúvidas se colocarão para o leitor. Afinal, de que se trata?

Em primeiro lugar, é necessário referirmos uma dupla questão que se coloca quando se tematiza a moralidade em Marx: a primeira se refere ao caráter da obra do autor e a segunda ao lugar da moralidade tal como Marx a delimita no conjunto da existência social.

Como afirmamos na introdução a este trabalho, o nosso interesse se concentra na segunda questão, ou seja, o estudo dos textos de Marx no sentido de articular os resultados já obtidos em relação aos textos que compõem o período de sua produção de 1841 a 1847 e os novos elementos encontrados nos seus textos de maturidade, o que nos permitirá uma melhor compreensão do lugar que o autor confere à moralidade no interior de sua abordagem da vida social em sua totalidade.

No entanto, não podemos nos esquivar de situar, pelo menos em traços gerais, a problemática indicada na primeira questão, qual seja, a da recepção da obra de Marx e do entendimento de sua natureza teórica, na medida em que aqui se encontram interpretações diferentes que trazem, como consequência, posicionamentos diferenciados em relação ao papel da moral no interior da própria proposição marxista.

O que apresentamos aqui é, portanto, um sintético e lacunar panorama desta questão, onde nos interessa, sobretudo, identificar a problemática em debate, o que em termos extremos significa identificar no bojo da tradição marxista de final do século XIX a meados do século XX, em que autores o pensamento marxiano era compreendido como uma ciência e em que outros era tido como uma doutrina ética, para acompanhar os desdobramentos destes posicionamentos quando da relação entre o marxismo e a moral.

A questão do estatuto da obra de Marx, se ciência ou doutrina ética, perpassa a história do marxismo, encontrando-se entre estes dois extremos, posições intermediárias que acentuam uma ou outra interpretação da obra.

Ao tratarmos aqui de alguns destes autores, o nosso objetivo, longe de constituir um estudo exaustivo, visa trazer à tona os impasses alcançados por ambas as interpretações, quando de seu esforço seja por acoplar princípios éticos externos à teoria marxista entendida como uma ciência, seja por tentar derivar uma ética prescritiva das proposições marxistas por entendê-las como sendo orientadas por uma perspectiva moral implícita em Marx.

As interpretações do marxismo como ciência ou como doutrina ética estão em debate desde o final do século XIX.

De acordo com Kamenka, a presença de interpretações que oscilam entre estes dois pólos se explicaria a partir de uma indefinição que se encontraria nos próprios textos de Marx. No seu entendimento, o ponto frágil do procedimento de Marx seria o que ele qualifica como sendo um "embaralhar de níveis" que se verificaria na pretensão de elaboração de uma teoria científica da sociabilidade, que estaria, entretanto, contaminada por uma intenção moral que afetaria esta pretendida isenção científica.

De acordo com este autor, "os seguidores (de Marx) em geral mantiveram o hábito de confundir problemas de filosofia moral com problemas de reforma social."(KAMENKA, 1979, p.66, tradução nossa)⁴

Este defeito teórico seria uma herança do procedimento de Marx na medida em que, em sua fase de maturidade, por detrás da concepção materialista da história, preservaria o humanismo característico de sua fase de juventude. Desta forma se explicaria a ambigüidade que se encontra na obra de Marx, entre sua pretensão científica e sua tendência avaliativa do ponto de vista moral.

Ao investigar alguns dos intérpretes do campo do marxismo em relação a esta questão, interessa-nos apontar o que consideramos equívocos em vista aos textos de Marx, e na mesma medida, investigar se é pertinente ou não esta conclusão de Kamenka de que os problemas já estariam presentes no próprio Marx.

Esta problemática apontada por Kamenka se apresenta também em Rubel, ou ainda em Agnes Heller, que reconhecem uma permanência do impulso ético de caráter prometéico nos textos de maturidade de Marx, o que constituiria um elemento de difícil conciliação com a objetividade pretendida na análise da existência social.

O marxismo como ciência

A consideração da obra de Marx como uma ciência objetiva e neutra se encontra de forma predominante no momento da II Internacional, marcada pelo objetivismo científicista que encontra respaldo, sobretudo, na obra de Engels. Credita-se a Engels e às suas últimas obras um papel fundamental na divulgação do marxismo e na sua consolidação como doutrina a partir de sua apropriação pelos teóricos da revolução soviética.

⁴ His followers have on the whole maintained the habit of confusing problems of moral philosophy with problems of social reform.

De acordo com Arato:

O materialismo marxista como concepção do mundo que abarca tudo origina-se das obras de Friedrich Engels. Deve-se a ele a síntese habitualmente designada como materialismo dialético, que constituiu uma fonte central para o pensamento filosófico da social-democracia alemã e, numa medida ainda mais ampla, para o muito mais monolítico marxismo soviético. (1984, p.86)

A exata proximidade teórica entre Engels e Marx no que se refere à pretensão de universalização dos princípios relativos aos elementos constituintes e determinantes da dinâmica social é questão controversa, à qual não temos condições de nos voltar neste momento.

Ao esboçar uma compreensão destes elementos como estando subsumidos a uma legislação ampliada, que abrangeria uma dialética objetiva da natureza bem como do processo histórico, Engels, com o *Anti-Dühring* e a *Dialética da natureza*, abre uma discussão acerca da natureza do marxismo, que tem um desdobramento significativo na constituição da visão positivista do marxismo na II Internacional.

A pretensão de Engels era discernir os princípios gerais que informariam os fenômenos em uma ordem universal, abrangendo as esferas da natureza, da sociedade e da consciência, e que seriam fundamentalmente três: a lei da transformação da qualidade em quantidade e vice-versa; a lei da interpenetração dos opostos; e a lei da negação da negação. Ao enunciar estes princípios de caráter geral, Engels esclarece que "essas leis foram estabelecidas por Hegel, de acordo com sua concepção idealista" e que seu empreendimento procura demonstrar o equívoco hegeliano que "consiste em que essas leis são impostas à natureza e à história, não tendo sido deduzidas como resultado de sua observação, mas sim como leis do pensamento."(ENGELS, 1939, p. 34)

Dessa forma, o seu esforço em *Dialética da natureza*, ao pesquisar e sistematizar as conquistas das ciências a seu tempo, era de explicitar a vigência destas três leis na objetividade do processo natural.

Já no *Anti-Dühring*, Engels procura conciliar elementos da visão materialista-dialética em relação ao processo histórico-social com estas mesmas leis, com o que termina por abrir as portas para um entendimento metafísico da história, uma vez que trata o movimento histórico de maneira logicizante, incluindo-o como uma ilustração das leis da dialética enunciadas por Hegel.

Segundo Benoit , o procedimento engelsiano se dá a partir de uma conjugação de três fontes teóricas: "a dialética hegeliana, a concepção marxista da História e as modernas ciências naturais"(2000, p. 91), permanecendo Engels, no entanto, aquém destas três fontes.

O ponto problemático no procedimento de Engels é que ele lança as bases para o que se denominará, em seguida, o materialismo dialético, como sendo a filosofia subjacente ao marxismo, entendido como ciência da história, o que trará como consequência uma leitura cientificista e dogmática das proposições marxianas, enrijecidas em torno de questões tais como a inevitabilidade do processo revolucionário, que se colocaria como uma "negação da negação", o que colocaria ainda a controversa suposição de uma teleologia da história.

A questão da confluência teórica entre Marx e Engels, a despeito dos grandes traços esboçados em comum a respeito do ser social, permanece , ainda hoje, em aberto, no que se refere ao que se convencionou chamar de materialismo dialético.

Se um autor como Benoit acentua as diferenças entre os dois, já Ronald Rocha⁵ sustenta que em nenhum momento a unidade teórica entre Marx e Engels é rompida, mesmo porque era do conhecimento de Marx o conteúdo destes dois textos de Engels, sobre os quais jamais se manifestou contrário.

O fato é que, independentemente das intenções de Engels, e sem entrar na discussão acerca da confluência teórica entre Marx e Engels no tocante a esta questão, tem-se, na tradição marxista, que a subsunção dos fenômenos sociais a uma naturalização própria das ciências naturais abriu as portas a um entendimento positivista do processo social que previa uma inevitabilidade da transformação social rumo ao socialismo.

A polêmica decorrente deste entendimento se dará em torno do caráter desta transformação, se por via revolucionária ou se por via evolucionária, o que traz consequências na consideração de aspectos tais como a organização operária e a violência revolucionária. Esta discussão se estabeleceu no momento da II Internacional, dividindo as principais figuras do campo marxista de final de século XIX e início do século XX.

Tal polêmica, longe de se constituir como uma mera disputa teórica, indica o campo fértil das disputas políticas num momento singular da história, marcado pela emergência de experiências revolucionárias e pelas tentativas de compreensão dos rumos possíveis e das tarefas necessárias à transformação da sociedade.

Trata-se, como observa Anderson, do momento de desenvolvimento de uma teoria política a partir de Marx. De acordo com este autor,

⁵ Cf. ROCHA, Ronald. Dois violinos e uma só harmonia. In BOITO Jr, A. (org.) **A obra teórica de Marx: atualidade, problemas e interpretações**, p. 53-80.

Nos primeiros quinze anos do século vinte assistiu-se assim a um grande florescimento do pensamento econômico marxista na Alemanha, na Áustria e na Rússia. Todos os grandes teóricos dessa altura tinham como coisa assente que era de importância vital decifrar as leis fundamentais do capitalismo neste seu novo estágio de desenvolvimento histórico. Contudo, ao mesmo tempo, assistiu-se pela primeira vez a uma emergência fulgurante de uma teoria *política* marxista. Enquanto os estudos econômicos do período podiam erguer-se diretamente sobre os imponentes alicerces de *O Capital*, nem Marx nem Engels tinham fornecido um corpo comparável de conceitos para a estratégia e a prática políticas da revolução proletária, pois a situação objetiva em que se encontravam impediu-os de o fazer, como vimos. O rápido crescimento dos partidos operários na Europa central e a irrupção tempestuosa das rebeliões populares contra os antigos regimes na Europa oriental criavam agora condições para um novo tipo de teoria, que se baseasse diretamente nas lutas de massa do proletariado e estivesse naturalmente incorporada nas organizações partidárias. (ANDERSON, 1989, p. 20-1)

Nas discussões acerca da teoria política marxista, as diferenças de conjuntura econômico-social que existiam entre os países centrais, industrialmente mais desenvolvidos naquele momento, como a Alemanha, e países que padeciam de atrasos nos campos econômico, político e social, como a Rússia, desempenharam um papel significativo.

Assim, a existência de liberdades cívicas e do sufrágio na Alemanha, se apresentou como um elemento determinante na apropriação da obra teórica de Marx por parcela de autores da II Internacional, como Bernstein e Kautsky, que se expressaria em termos práticos na consolidação da tese acerca do caráter evolucionista das transformações sociais.

No bloco soviético, predominou a tendência revolucionária na compreensão do processo social, embora a definição dos rumos da revolução russa tenha colocado em confronto os responsáveis pelo esforço de elaboração de uma teoria política de inspiração marxista que desse conta daquelas condições específicas.

Nem de longe poderíamos aqui reconstituir a complexidade das discussões a respeito do curso da revolução russa em seus diversos momentos e de sua relação com um esperado movimento revolucionário europeu. Estas discussões que indicam o entendimento do processo e suas expectativas a partir de suas figuras mais proeminentes compreendem evidentemente aspectos morais, mas que estão fora do âmbito de nossa pesquisa, na medida em que constituiriam, por si só, um outro objeto de estudo.

Apenas faremos algumas referências a elas na medida em que figurarem como elementos para a compreensão da recepção da obra de Marx por parte destes autores.

As condições sociais de uma Rússia atrasada econômica e politicamente criam um enquadramento muito específico no qual autores como Plekhanov, Lênin, Trotsky, Stalin e tantos outros tiveram que procurar interpretar e encaminhar os rumos dos acontecimentos à

luz de uma teoria política em construção e ao confronto, sob muitos aspectos, com dirigentes políticos de outros países que viviam condições bastante diferentes das encontradas ali.

O curso da revolução russa, do início do século XX até a vigência da III Internacional é, portanto, objeto de uma longa polêmica que envolve aspectos morais significativos, que não passaram despercebidos por seus críticos no interior do campo marxista, como é o caso dos austro-marxistas e, posteriormente, dos autores que compõem o marxismo ocidental.

Daremos atenção neste capítulo ao momento inicial de recepção da obra de Marx, dando relevo às tentativas empreendidas de se compreender o lugar do elemento moral na sua arquitetura, em função dos acontecimentos revolucionários em curso.

Este efervescer de acontecimentos que se gestam nos anos anteriores à primeira guerra colocam em foco a necessidade de se discutir o caráter teórico da obra de Marx, em vista de se articular uma ação política condizente com o propósito transformador da sociedade e, a partir desta discussão, se determinar o peso do elemento subjetivo na condução de tal propósito.

De uma forma geral, a concepção do marxismo como ciência predominou entre os integrantes da II Internacional, tendo a cisão entre eles se dado em relação à vigência das condições estabelecidas por esta ciência em meio às modificações sociais operadas ao fim do século XIX e início do século XX, portanto entre aqueles para quem o marxismo como ciência ainda poderia ser preservado em sua integridade teórica, ou seja, aqueles que defendiam uma ortodoxia marxista, e entre aqueles para quem o marxismo como ciência necessitava de revisões teóricas, em virtude dos novos elementos sociais surgidos posteriormente a Marx.

Neste ambiente prático-teórico, o debate acerca da relação entre a ciência do marxismo e a moral se deu em termos de que princípios deveriam orientar uma moralidade correspondente ao socialismo, uma vez situado o intérprete em questão entre a ortodoxia e o revisionismo da doutrina marxista.

Um exemplo ilustrativo desta disputa teórico-prática se encontra na confrontação entre as posições de Plekhânov e de Bernstein.

Entre os ortodoxos, Plekhânov se destaca como sendo um dos teóricos mais imbuídos da confiança no marxismo enquanto ciência, e nessa medida, considera o papel da moral como secundário na consecução de uma finalidade histórica movida pelo processo de desenvolvimento das forças produtivas.

Em seu entendimento, a moral, enquanto uma das formas da ideologia, se modifica à medida em que as relações econômicas se transformam, ainda que, enquanto forma

ideológica, a moral se apresenta retardatária em relação a esta transformação primária, o que geraria então um conflito de ideologias, ao final do qual triunfaria a nova moralidade.

Em suas palavras: "Em geral, os homens adquirem consciência de sua situação com um atraso maior ou menor em relação às novas relações efetivas que modificam esta situação. Mas em todo caso a consciência acompanha as relações efetivas."(Plekhânov, 1964, p.486)

Assim, em *Questões fundamentais do marxismo*, Plekhânov apresenta uma hierarquia que liga as diversas instâncias da vida social, organizadas nos seguintes níveis:

- 1) *estado das forças produtivas*
- 2) *relações econômicas, condicionadas por estas forças*
- 3) *regime sócio-político*, edificado sobre uma dada base econômica dada
- 4) *psicologia do homem social*, determinada em parte diretamente pela economia, em parte por todo o regime sócio-político, edificado sobre ela
- 5) *ideologias diversas* que refletem esta psicologia. (1964, 404)

O autor esclarece que o tratamento desta questão não pode desconsiderar as relações econômico-sociais que estão na base do conjunto das ideologias mas que, por outro lado, entretanto, não se trata de uma correspondência estrita entre economia e concepção de mundo.

Embora Plekhânov chame a atenção para o fato de que não se trata de uma simples transposição da materialidade das relações sociais para o campo de suas expressões ideais, as ideologias, tem-se que o peso da ação moral individual é atenuado em vista do processo automovente da economia (se o compararmos com a posição de Bernstein a este respeito, como é nossa intenção neste momento).

Plekhânov entende o marxismo como "uma álgebra materialista da evolução social"(1964, p. 390), na qual "há lugar tanto para os 'saltos' – da época da revolução social – como para as transformações graduais."(p.391)

A ação individual frente a estas transformações é necessária, uma vez que a "mudança destas relações (de produção) não pode cumprir-se automaticamente, quer dizer, *independentemente da atividade humana*" (p. 395), mas por outro lado tem-se que:

Estas relações podem transformar-se – e se transformam, com efeito, freqüentemente – em uma direção distinta daquela em que os homens quiseram modificá-las. O caráter da "estrutura econômica" e o sentido no qual se transforma, não dependem da vontade humana, mas do estado das forças produtivas e da natureza mesma das transformações que se realizam nas relações de produção e que são necessárias para a sociedade como consequência do desenvolvimento destas forças. (p. 395-6)

Desta forma, Plekhânov acentua a esfera da produção como o momento preponderante da vida social, na qual o fator ideológico não pode ser contabilizado como tendo o mesmo peso na condução das transformações sociais.

A demasiada consideração do fator ideológico, tendência que o autor identifica em Bernstein, é tida como sendo uma forma eclética de se tratar a questão, o que significaria um retrocesso do marxismo ao idealismo.

Partilhando do entendimento cientificista da obra de Marx, porém diferentemente de Plekhânov, não partilhando do otimismo frente à validade das teses marxistas naquele momento específico, Bernstein se inclina por uma conciliação entre a proposição científica marxista e a necessidade de uma ética, enquanto elemento mobilizador do processo.

Segundo Bernstein, as modificações ocorridas na economia capitalista após Marx contrariavam algumas de suas teses centrais, tais como a da polarização das classes sociais e a idéia da pauperização crescente da classe trabalhadora e, sobretudo, a tese de uma catástrofe no modo de produção capitalista que conduzisse necessariamente ao socialismo.

Por outro lado, o crescimento do partido social-democrata alemão em fins do século XIX e a conquista de avanços eleitorais pareciam corroborar a tese de um socialismo evolucionário, que terá a sua expressão mais conseqüente em Bernstein.

A partir destes questionamentos, o autor passa a advogar um entendimento evolucionista do processo histórico-social, que mantém a perspectiva da transitoriedade do capitalismo enquanto fenômeno histórico, mas aponta para a sua superação por via democrática, considerando o socialismo como uma possibilidade condizente com a análise científica da existência social, mas recusando a sua inevitabilidade, na medida em que a sociologia não teria esta capacidade de predição.

Bernstein considera o marxismo como uma ciência neutra, na qual os juízos de valor estão separados dos juízos de fato. Neste sentido, a derivação do socialismo como necessária das contradições do modo de produção capitalista é recusado pelo autor, embora a sua possibilidade histórica seja reconhecida, até mesmo como a mais provável, dentro do quadro de democratização das instituições políticas, enfatizado em sua tese revisionista.

Mas o socialismo é tido por Bernstein, sobretudo, como um ideal moral, que não pode ser confundido com uma necessidade de caráter científico.

Este ideal moral guarda relação, na perspectiva do autor, com as idéias liberais. A este propósito, é esclarecedora a passagem aqui citada na íntegra, a despeito de sua extensão:

Finalmente, recomenda-se o uso de alguma moderação ao declarar guerra contra o "liberalismo". É certo que o grande movimento liberal dos tempos modernos surgiu, antes de tudo, para vantagem da burguesia capitalista, e os partidos que tomaram o nome de liberais eram ou acabaram por converter-se em simples guardiões do capitalismo. Naturalmente, só pode existir antagonismo entre esses partidos e a democracia social. Mas a respeito do liberalismo, como grande movimento histórico que foi, devemos considerar o socialismo como seu herdeiro legítimo, não só na seqüência cronológica, mas também nas suas qualidades espirituais, como se demonstra aliás em toda e qualquer questão de princípio em que a democracia social tenha de assumir uma atitude.

Onde quer que um avanço econômico do programa socialista tenha de ser levado a efeito de uma maneira ou sob circunstâncias que ponham em perigo o desenvolvimento da liberdade, a democracia social jamais se esquiva a tomar uma posição contrária. A segurança da liberdade civil sempre lhe pareceu de uma importância superior à efetivação de algum progresso econômico.

A finalidade de todas as medidas socialistas, que parecem exteriormente, medidas coercitivas, é o desenvolvimento e a garantia de uma livre personalidade. O seu exame mais atento sempre revela que, incluída a coerção, aumentará, mais do que retira, a soma total de liberdade na sociedade e concederá mais liberdade sobre uma área mais extensa de intervenção pessoal. (BERNSTEIN, 1997, p.116-7)

A citação se justifica na medida em que nos permite compreender a significação do socialismo no pensamento de Bernstein. A tese da filiação histórica do socialismo ao liberalismo leva o autor a não compreender a radical transformação que se opera no conteúdo da idéia de liberdade entre estas duas expressões.

Cambiando a noção de liberdade do liberalismo político e do liberalismo econômico para o campo do socialismo, o autor acredita estar sendo fiel à premissa de emancipação humana que orienta a luta socialista, ao mesmo tempo que traça a possibilidade de uma transição não-revolucionária para esta.

Esta tese de um desdobramento histórico do liberalismo ao socialismo somente pode ser aceita feitas as reservas apropriadas no sentido de indicar o caráter contraditório que permeia esta relação e que exigiria, como resolução social dos entraves à liberdade real dos indivíduos, a superação revolucionária das condições sociais que estão na base da noção de liberdade.

Mas, recusando esta proposição marxiana como sendo de caráter especulativo, Bernstein defende uma posição considerada mais realista, identificando o socialismo como a culminação do princípio geral de liberdade do liberalismo político ou, em suas palavras, como um "liberalismo organizante". (1997, p.119)

Nesta empreitada rumo à consumação concreta do ideal de liberdade expresso apenas restritamente no ideário liberal, Bernstein atribui ao componente moral um papel significativo, que em sua compreensão, libertaria o marxismo de sua canga determinista.

A luta pelo socialismo, segundo Bernstein, não mais podendo se basear nas premissas objetivas indicadas por Marx acerca dos elementos que levariam a crises periódicas do

capitalismo e à sua exaustão como modo de produção, deve se basear, na teoria do "recrudescimento da riqueza social e das forças sociais produtivas, em conjunto com o progresso social geral, e particularmente, em conjunto com o progresso intelectual e moral da própria classe trabalhadora."(1997, p.153)

Esta componente moral, por sua vez, não pode estar vinculada à idéia de um fim último a partir do qual se justificariam todos os meios no sentido de alcançá-lo (inclusive a ditadura do proletariado, considerada pelo autor como uma regressão anti-democrática), mas ao ideal kantiano de princípios morais reguladores das ações voltadas para os fins próximos, mais coerentes com os fatos da realidade. Em suas palavras:

Uma classe com aspirações necessita de um moral elevado e não pode sofrer deteriorações. Se estabelece para si própria um fim último ideal ou não, é irrelevante, contanto que persiga com energia os seus fins próximos. O ponto importante é que esses fins sejam inspirados por um princípio definido que exprima um mais alto degrau de economia e de vida social, que sejam a materialização de uma concepção social que signifique, na evolução da civilização, uma visão mais alta da moral e dos direitos legais. (BERNSTEIN, 1997, p.158)

Assim, como conclusão de seu pensamento acerca da possibilidade do socialismo através de uma transição democrática, Bernstein declara valer-se da ética kantiana contra o *cant*, ou seja, contra a hipocrisia e o casuísmo que pretenderam "instalar-se no movimento da classe trabalhadora e para o qual a dialética hegeliana oferece um confortável refúgio."(p.159)

A contraposição de Kant a Hegel revela a preocupação de Bernstein de não sucumbir à perspectiva dialética hegeliana na qual o ser se identifica com o dever-ser, com o que a questão da ação moral ficaria diminuída. Em resposta a esta leitura hegelianizante de Marx, é que o autor recorre a Kant. Na falta de uma ética no marxismo, busca acoplar à teoria marxista uma ética de inspiração kantiana, com o que pretende defender aquela da possibilidade de um amoralismo na consecução de seus propósitos.

Cumpramos ressaltar que a atitude de Bernstein não se deu isoladamente, mas no bojo de um movimento ocorrido a partir de finais do século XIX, que tentou conciliar socialismo e ética kantiana. Mais que uma conciliação, tratou-se, nas palavras de Ernesto Ragionieri, de uma

tentativa de derivar objetivos e programas socialistas da doutrina moral kantiana e, de maneira particular, da segunda formulação do imperativo categórico (age de modo a tratar a humanidade, tanto na sua pessoa quanto na pessoa de qualquer outro homem, sempre como fim e jamais como meio). (RAGIONIERI, 1975, p. XII)

O retorno a Kant se justificava na medida em que ali poderiam ser encontrados elementos de antevisão de uma sociedade socialista, "ainda que só como visão de um pensador a quem faltava as noções de economia política."(RAGIONIERI, 1975, p. XIII) Tomava-se a idéia kantiana de uma república universal como um ideal que poderia ser traduzido concretamente na sociedade socialista.

O kantismo acoplado ao marxismo significava um questionamento do determinismo economicista, dotando o marxismo de uma perspectiva moral mobilizadora. A consideração de que as mudanças sociais operadas após Marx não correspondiam mais a uma leitura ortodoxa do autor, bem como a preocupação com a condução do proletariado na via revolucionária russa, levam Bernstein e muitos outros a um dimensionamento maior do elemento moral.

Também entre os austro-marxistas, uma das características é o acoplamento de proposições oriundas do kantismo, tanto no que se refere à pretensão de elaboração das bases epistemológicas do marxismo, quanto no que se refere à consideração da relação entre o marxismo e a moral.

Definições deste teor estavam na ordem do dia, uma vez posta a discussão sobre o caráter e os rumos possíveis dos acontecimentos sociais.

No campo do austromarxismo, a perspectiva reformista se consolidava e o aporte kantiano marcava a tentativa de se contrapor ao que seria, no dizer de Otto Bauer, o "socialismo despótico" da experiência soviética, na qual o partido se colocava acima dos conselhos de operários. A idéia do austromarxismo, expressa por este autor, é a de que o que se verificava na Rússia guardava relação com o baixo nível cultural de seu proletariado.

Assim sendo, o bolchevismo era compreendido, em função do que Bauer considerava como sua natureza autoritária, como uma expressão justificada pelas condições do proletariado russo. Mas nas condições encontradas em outros países da Europa, nos quais se verificava um nível cultural mais elevado, o socialismo deveria resguardar a capacidade de autonomia moral e política do proletariado.

Como observa Getzler,

No nível da política prática, o fato de que Bauer reconhecesse a ditadura bolchevique e seu "socialismo despótico" como uma necessidade histórica para a Rússia primitiva e atrasada, transformava-o em virtual apologista do regime bolchevique. Isto não o impediu, todavia, de opor-se violentamente a todo aspecto do bolchevismo no Ocidente, inclusive o *Komintern* e seus vinte e um pontos: o bolchevismo era bom só para a Rússia. (GETZLER, 1985, p.71-2)

A referência a estas disputas no campo político, ainda que de forma muito superficial, é necessária para que se compreenda o terreno sobre o qual se movia o interesse de uma fundamentação filosófica que desse um aporte teórico às questões éticas envolvidas neste processo.

Esta disputa entre fundamentações morais adequadas para se pensar o movimento social a partir de início do século XX aponta para o que era considerado uma deficiência dos escritos de Marx: a falta de uma explicitação de sua filiação no campo da ética.

Sendo assim, temos por um lado, o recurso a Kant, como é o caso de Bernstein e dos austro-marxistas, cuja preocupação se centra sobre o aspecto da sujeição das massas no processo revolucionário e, por outro, o recurso a Hegel, identificando a tematização de Marx acerca da moralidade como um derivado materialista da substancialidade ética de Hegel, como é o caso de Plekhânov.

O extremo do questionamento da suficiência da proposição marxista para se conceber o processo revolucionário naquele momento pode ser visto no pensamento de Hermann Cohen, para quem a fundação ética do socialismo não guardava nenhuma relação com o marxismo.

Segundo Arato (1984, p.113), "a noção de uma fundação ética do socialismo apareceu pela primeira vez nas obras de Lange e Cohen." Estes autores supunham a possibilidade de uma sociedade socialista baseada unicamente em uma aspiração de ordem moral.

Embora em nenhum dos autores do campo marxista que alinham o kantismo ao marxismo, esta tese tenha sido aceita em sua radicalidade, o elemento subjetivo passa a ser contraposto a uma visão determinista da história. Assim, a idéia de um colapso puramente econômico que levasse ao socialismo foi amplamente rejeitada em prol de um equilíbrio do fator objetivo com o fator subjetivo.

Desta forma compreende-se a tônica dada pelos austro-marxistas à educação, na medida em que a atividade revolucionária não prescindiria da consciência moral dos indivíduos.

A dificuldade em conciliar estes dois fatores se espelhava na oscilação entre um pólo e outro. Como observa Arato,

Nenhum kantiano da social-democracia tentou voltar à posição de H. Cohen, que se resumia na reconstrução do socialismo somente a partir do imperativo categórico (com suas implicações sociais). O acordo em torno da ética kantiana (e da teoria do direito de natureza), como a pedra angular do projeto socialista, rompia-se quando surgia o problema de sua relação com a outra pedra angular, o materialismo histórico. (ARATO, 1984, p. 115)

Segundo Plekhânov, não se trata de uma dificuldade, mas seria uma impropriedade a conciliação entre o kantismo e o marxismo, uma vez que a ênfase em uma liberdade transcendental rompe com a perspectiva marxiana da determinação social da consciência. Esta inconciliação é sintetizada pelo autor da seguinte forma:

"A principal fortaleza na luta contra o materialismo está representado por todas as variedades possíveis de kantismo. Em sociologia, se utiliza o kantismo para este efeito, como uma doutrina dualista, que rompe a relação entre o ser e o pensar." (PLEKHÂNOV, 1964, p.411)

O marxismo como doutrina ética

Um outro autor representativo da dificuldade de se conciliar a ciência do marxismo com o fator ideológico é Georges Sorel, figura curiosa do sindicalismo francês, cuja compreensão sobre a natureza da obra de Marx se encaminha de um extremo a outro. Inicialmente ele considera que o marxismo seja uma ciência centrada sobre o determinismo economicista, mas posteriormente passou a considerá-lo eminentemente como uma doutrina ética.

De acordo com Paola, Sorel, em um artigo de 1894, "A antiga e a nova metafísica", dirige-se contra as posições subjetivistas a respeito da transformação social, afirmando que "o progresso moral liga-se ao progresso econômico; é esse último que alimenta a ciência. A ciência e a ética real se constroem sobre uma mesma matéria."(SOREL apud PAOLA, 1984, p. 58)

Sorel partilha neste momento da concepção de uma transição histórica inevitável ao socialismo, na qual a realidade econômica constituiria a ponte natural. Neste contexto, a atividade subjetiva era tida como de menor importância, na medida em que predominava um otimismo de base científica que excluía, entre outras coisas, a necessidade da violência em um processo revolucionário.

No entanto, a posição de Sorel se torna cada vez menos determinada a este respeito e termina por se transformar drasticamente, passando a considerar como fator prioritário no movimento revolucionário a consciência moral. É a organização do proletariado que poderia levar a um salto qualitativo na luta de classe, a partir do momento em que esta organização criasse um novo patamar moral e jurídico.

Observa Gregorio de Paola que, neste segundo momento da obra de Sorel, "os elementos de dinamismo da sociedade não são mais perceptíveis a partir das formas econômicas, mas tão-somente da tradução delas em comportamentos conscientes." (1984, p.70)

Trata-se, portanto, para Sorel, da necessidade de se criar uma identidade de classe, uma ideologia que manifestasse a presença histórica do proletariado.

Mas Paola identifica ainda um terceiro momento, no qual Sorel se desilude com a possibilidade de o marxismo se constituir como um sistema jurídico próprio do proletariado em meio à existência democrática, e passa a considerar a democracia como hostil aos interesses da classe operária.

A expressão deste seu novo momento teórico se encontra em *Reflexões sobre a violência*, publicado em 1908, onde Sorel trabalha os pares antitéticos de conceitos: força-violência, greve geral política-greve geral proletária, utopia-mito.

A intenção do autor é esclarecer o sentido da violência, como o grande fator social do momento revolucionário, oferecendo uma análise crítica a respeito dos preconceitos históricos contra a violência.

Assim, ele identifica a força ao movimento de conservação de um dado *status quo*, enquanto a violência se verifica quando de um movimento de reação contra este, como é o caso de uma revolução do proletariado contra a ordem burguesa.

Advogando o espontaneísmo do movimento operário, Sorel distingue entre a greve geral proletária e a greve geral política, que sufoca a atividade espontânea através do centralismo.

E finalmente, na distinção entre utopia e mito, trata da questão do intelectualismo que produz utopias, ao passo que considera o mito como uma criação que corresponde à convicção de um grupo, possuindo, portanto, uma relação orgânica com este. É neste sentido que ele dirá da greve geral proletária como um mito, um elemento psíquico que alimenta a força moral do proletariado.

Baseando-se em uma leitura bastante curiosa dos textos de Marx, este autor afirma:

Marx diz que o proletariado se apresentará, no dia da revolução, disciplinado, unido, organizado pelo próprio mecanismo da produção. Essa fórmula tão concentrada não seria bastante clara se não aproximássemos de seu contexto. Segundo Marx, a classe operária sente pesar sobre si um regime no qual 'aumentam a miséria, a opressão, a escravidão, a degradação, a exploração', e contra o qual ela organiza uma resistência crescente, até o dia em que toda a estrutura social vem abaixo. Muitas vezes contestou-se a exatidão dessa descrição famosa que parece convir bem mais aos tempos do *Manifesto* (1847) do que aos tempos do *Capital* (1867); mas tal objeção

não deve nos deter e deve ser afastada por meio da teoria dos mitos. Os diversos termos que Marx emprega para descrever a preparação para o combate decisivo não devem ser tomados por constatações materiais, diretas e determinadas no tempo; é apenas o conjunto que deve nos impressionar, e esse conjunto é perfeitamente claro: Marx quer nos fazer compreender que toda a preparação do proletariado depende unicamente da organização de uma resistência obstinada, crescente e apaixonada contra a ordem de coisas existente. (SOREL, 1993, p. 155)

A teoria dos mitos soreliana pretende destacar a importância do componente psíquico coletivo que pode levar uma classe social à luta pelos seus interesses, a partir de uma identificação profunda com uma causa, identificação que passa por motivações extra-intelectuais, extra-rationais, que tornem suportáveis os sacrifícios e as renúncias exigidas.

Em suas palavras:

Para que o homem faça abstração das tendências contra as quais a moral se eleva, é preciso que haja nele algum impulso poderoso, que a *convicção* domine toda a consciência e atue antes que os cálculos da reflexão tenham tido tempo de se apresentar ao espírito. (1993, p.234)

Com a defesa de uma convicção mítica que formaria a consciência do proletariado, enfatizada em detrimento de uma interpretação científica do marxismo, Sorel conclui as *Reflexões sobre a violência*, enunciando uma moral dos produtores, marcada por valores tais como a cooperação, o sacrifício e o heroísmo.

Como observa Arato, Sorel representa, entre as interpretações da obra de Marx, aquela que termina por negar a sua validade como ciência, e isto porque, segundo Sorel, não se verificariam empiricamente o que, a seu ver, seriam as teses centrais do marxismo quanto ao significado revolucionário do proletariado ou quanto à tendência à pauperização crescente. Mas, curiosamente, isto não significa o abandono do marxismo por parte de Sorel, mas a sua recuperação enquanto mito mobilizador do movimento operário, ainda que sem uma perspectiva clara dos rumos deste movimento. Do mesmo teor é a proposição de uma moral do produtor, que toma ares nietzscheanos, na qual a violência seria uma espécie de expressão da vontade de potência do proletariado e, sendo assim, contrariando o entendimento de Nietzsche do socialismo como a face social da moral dos escravos, Sorel pensa uma moral do produtor em termos de uma moral dos senhores.

Nesses termos, a leitura que Sorel faz da obra marxiana a transforma em um grande mito potencializador de transformações revolucionárias, sem amparo em qualquer traço de objetividade econômico-social, na qual o elemento moral se torna não só preponderante, mas absoluto.

O marxismo: ciência e doutrina ética

Em meio ao debate sobre a validade das proposições centrais do marxismo que, no extremo, atingia mesmo a sua negação como ciência, entendendo-o numa perspectiva predominantemente moral, Kautsky procura esclarecer a relação entre ética e marxismo em seu texto *Ética e concepção materialista da história*.

Ali o autor posiciona-se, assim como Plekhânov, pela impropriedade da conciliação entre marxismo e ética kantiana. Mas a sua intenção é, diferentemente, apontar para um outro campo teórico, absolutamente distinto do kantismo, que ele considera mais compatível com a perspectiva materialista, na tarefa de elucidar, na conciliação deste campo teórico com o marxismo, o que seria a perspectiva moral adequada ao entendimento materialista da história.

Na análise que o autor faz de algumas das correntes éticas da tradição ocidental, ele destaca na modernidade os autores do materialismo francês e os moralistas escoceses, notadamente Hutcheson e Adam Smith, como autores que souberam reconhecer os fundamentos naturais da moralidade, que seriam basicamente os dois princípios complementares do egoísmo e da simpatia.

No entanto, observa Kautsky, a filosofia moral, ao invés de perseverar nessa trilha, buscando elucidar as questões derivadas dessa abordagem naturalista da moralidade, encaminha-se, para a direção oposta, culminando no pensamento kantiano:

O passo imediatamente sucessivo da filosofia, com respeito à ética, não se deu nessa direção, mas na oposta. Em vez de incluir a natureza ética do homem mais ainda no passado, no quadro da necessidade natural universal, aquela se voltou a retirá-la completamente fora. A filosofia alemã completou esse passo com Kant. (KAUTSKY, 1975, p.25)

Identificando a ética kantiana como absolutamente avessa à concepção materialista da história, na medida em que abstrai o indivíduo da naturalidade e da sensibilidade natural, edificando uma ética a partir do supra-sensível, Kautsky, acertadamente, recusa a possibilidade de uma leitura conciliatória entre Kant e Marx.

Todavia, como alternativa a isso, o autor se satisfaz em indicar os elementos de uma moralidade compatível com o materialismo a partir do naturalismo de inspiração darwiniana. A base da moral humana seria assim tão natural quanto uma "moral animal", que é aceita pelo autor a partir de uma leitura do darwinismo que reconhece sentimentos altruístas também nos animais superiores.

Ou seja, há em Kautsky uma compreensão do fenômeno moral não como uma exclusividade do mundo humano, mas em continuidade evolutiva com o mundo animal, com o qual os homens compartilham os instintos de conservação pessoal, mas também os "instintos sociais". De acordo com o autor,

Estes instintos sociais podem diferir segundo as diversas condições de vida das diferentes espécies, mas há uma série de instintos que constitui a premissa para o florescimento de qualquer classe de sociedade. Assim, por exemplo, e antes de tudo, o altruísmo, a dedicação à comunidade. Depois, a valentia na defesa dos interesses comuns, a fidelidade à comunidade, a submissão à vontade da maioria, quer dizer, a obediência ou disciplina, a sinceridade para com a sociedade, cuja segurança é posta em perigo ou cujas forças se malgastam se se a induz a erros, por exemplo, com falsos sinais. Por último, o amor próprio, a receptividade ao elogio e à censura da comunidade. Todos estes são instintos sociais que já encontramos marcados nas sociedades animais e alguns deles em alta medida. (1975, p.63)

Portanto, temos em Kautsky, em seu propósito de esclarecer a impropriedade de um acoplamento da ética kantiana ao marxismo, uma indicação do que seria uma ética materialista, fundada na naturalidade e filtrada nas condições de existência.

A união entre este ideal moral, ou seja, a perspectiva de uma forma de sociabilidade na qual os instintos naturais de solidariedade e de companheirismo pudessem se expressar, e a ciência do marxismo é um pressuposto do pensamento de Kautsky. O ideal moral é um instrumento emotivo na luta de classes, subordinado aos interesses da ciência marxista.

No entanto, sendo uma visão absolutamente naturalista da organização social e dos móveis da moralidade, não capta a dimensão fundamental do pensamento marxiano que é o processo de afastamento da naturalidade mediante a atividade sensível, que coloca os homens numa condição ímpar em relação ao mundo natural, condição somente a partir da qual pode surgir a questão dos valores.

A incompreensão deste aspecto fundante da sociabilidade leva Kautsky a simplesmente inverter a proposição kantiana, ao afirmar que "os instintos sociais não são outra coisa que as virtudes mais sublimes, e sua encarnação suprema é a lei moral." (1975, p.63)

Desta forma, nas associações animais, ou para usar o termo de Kautsky, nas "sociedades animais", naturalmente se verificaria a lei moral kantiana que coloca o indivíduo como fim e jamais como meio. Na visão do autor, "só o desenvolvimento da sociedade humana criou condições nas quais um membro da sociedade pode converter-se em *simples instrumento* de outros." (1975, p.64)

Assim, a lei moral que, segundo Kautsky, seria natural entre os animais, se perde na sociedade de classes e deve ser repostada pelo proletariado, pois "são especialmente as classes exploradas, oprimidas e em expansão, aquelas nas quais a luta de classes reforma os instintos e virtudes sociais."(1975, p.115)

Advogando um entendimento científico da obra de Marx, Kautsky termina por desenvolver uma compreensão do que seria uma ética apropriada ao marxismo que é, como procuraremos desenvolver neste trabalho, tão improcedente em relação ao pensamento do autor quanto a possibilidade de uma conciliação com a ética kantiana.

A indicação deste grupo de autores que buscaram pensar a possibilidade de uma ética acoplada ao marxismo ou derivada das proposições do marxismo ilustra, de forma exemplar, a dificuldade de se pensar os princípios de uma moral prescritiva a partir de Marx dentro de uma tradição filosófica marcada pela dicotomia idealismo-naturalismo, com as suas derivações absolutizadas tais como liberdade transcendental ou determinação sensível.

Um exemplo dessa dificuldade pode ser visto na crítica de Max Adler a Kautsky. Adler é um autor que tenta se situar frente às duas interpretações beligerantes da obra de Marx, criticando tanto o subjetivismo acentuado de autores como Cohen, como também o materialismo científico-naturalista de Kautsky. Segundo esta crítica, uma ética naturalista pode explicar as fontes históricas dos conteúdos morais, mas não pode explicar o poder vinculador e a validade das máximas morais, na medida em que o dever-ser implica uma reconstituição das coisas sob o ponto de vista da subjetividade. É inútil tentar derivá-lo causalmente do auto-interesse empírico.

Da mesma opinião é também Otto Bauer, que enfatiza o caráter individual da decisão moral, questão negligenciada pela tradição marxista até então.

Bauer sublinhava que as decisões morais são individuais e não podem ser deduzidas do interesse de classe. Isto porque

uma coisa é converter os fenômenos morais em objeto da ciência, investigar como fenômenos morais determinados em seu conteúdo devem originar-se necessariamente sob certas condições naturais e sociais, e outra muito distinta é responder a uma interrogação moral da vida, à pergunta apaixonada [...] Que devo fazer? (BAUER, 1975, p.165)

A questão colocada por Adler e Bauer diz respeito à diferença já aludida na introdução a este trabalho, entre ética e moral. O que os autores ressaltam é o fato de que, embora possam ser encontrados elementos nos textos de Marx que possibilitam uma reflexão sobre o fenômeno moral, e, portanto, uma teoria ética no sentido de uma ciência descritiva, a questão

moral, de caráter prático continua sem resposta. Tentar resolvê-la remetendo-a a uma arquitetônica teórica seria confundir-se acerca de questões diferentes.

A ausência de princípios orientadores da ação moral no interior do marxismo não se resolveria com a adequação da ação individual no interior de uma nova forma de moralidade, mesmo que esta seja tida como mais adequada à perspectiva socialista, uma vez que, ao dizer de uma superioridade moral de classe ou de sociabilidade, já estaríamos fazendo um juízo moral.

Portanto, a dedução de uma superioridade de valores a partir de sua correspondência a uma sociabilidade que seria tida como o fim último, não eliminaria a questão da decisão moral, mas simplesmente a obscurece e a joga para um campo tido como de menor importância.

Por outro lado, Kautsky responde a esta crítica dizendo que, da mesma forma, as indicações morais para uma decisão em uma situação concreta não podem vir do imperativo categórico kantiano, na medida em que este é apenas formal.

Até aqui, tínhamos uma questão, que era aquela relativa ao tratamento da moral no interior da tradição marxista, que oscila entre a predominância de uma leitura cientificista ou uma leitura mobilizadora, com o que o peso reconhecido à moral se torna, respectivamente, menor ou maior.

No entanto, na discussão entre Kautsky e os austro-marxistas clareia-se uma outra problemática de suma importância: em que medida encontramos em Marx elementos relativos à fundamentação de princípios morais que orientem a decisão individual, em meio à sua tematização sobre o lugar da moralidade na totalidade social? Eles existem e compõem uma proposição moral ou não?

Da necessidade e possibilidade de uma ética a partir de Marx

As tentativas até aqui descritas de se procurar acoplar uma moral ao marxismo tornam evidente o fato de que não existe uma tal proposição moral já estabelecida na obra de Marx.

Resta esclarecer se esta ausência de uma fundamentação moral é, de fato, uma lacuna, como supõem alguns de seus intérpretes. Em caso afirmativo, a tarefa seria preencher esta lacuna por um acréscimo oriundo de uma teoria ética como a kantiana, como faz, por exemplo, Bernstein, ou de uma teoria naturalista-evolucionista, como faz Kautsky, ou ainda, como propõe Agnes Heller, o preenchimento desta lacuna deve ser feito mantendo-se o

espírito marxiano e atualizando-o através da incorporação de elementos da cientificidade contemporânea.

A posição a ser defendida neste trabalho, no entanto, é a de que não se trata de uma lacuna. A este respeito, julgamos que o que encontramos em Marx quando de suas referências a aspectos da moralidade não constitui um material para a fundamentação de uma moral, uma vez que o seu esforço se concentrou sobre outra questão, sobre o reconhecimento do lugar, do caráter e da validade histórica das moralidades no conjunto social, o que constitui um aspecto delimitado e específico, decorrente da natureza de sua investigação. Tentar ir além do que ele pode nos oferecer, ou seja, procurar preencher uma suposta lacuna em seu pensamento através de acréscimos exteriores, é sempre o risco de enxertar uma problemática nova em um terreno já por si só polêmico, uma vez que se trata de uma obra cuja recepção e compreensão tem se mostrado especialmente complexa.

Com os elementos aqui expostos, podemos ter uma noção dos embaraços dos intérpretes na tentativa de determinar o peso relativo dos fatores objetivos e dos fatores subjetivos envolvidos na proposição marxista, bem como na tematização de aspectos relativos à edificação de uma moral de cunho marxista ou marxiano.

O que apresentamos aqui, no sentido de uma contribuição a este debate, é a idéia de que, quando Marx interdita o estabelecimento de uma moral, qual seja, um conjunto de valores e princípios que devam valer a priori para a ordenação de uma existência social, ele o faz a partir da compreensão de que é a própria existência social que determina esta constelação de noções, princípios e valores, sendo portanto inúteis as tentativas de prescrição moral derivadas de um ou outro arcabouço teórico-sistemático.

Em outras palavras, as possibilidades de relações morais, jurídicas e políticas entre os indivíduos se estabelecem no âmbito concreto das relações sociais necessárias à reprodução daquela forma de existência social, incluídas as suas contradições, o que gera uma possibilidade ampla de respostas por parte dos indivíduos, a partir de seu posicionamento frente às condições objetivas da vida social.

Este fator objetivo é ontologicamente primário, o que não significa que não haja espaço no pensamento de Marx para a tematização destas relações complexas que se desenvolvem intersubjetivamente e que envolvem elementos subjetivos, escolhas e decisões, que se mostram então como também objetivamente atuantes nos rumos das permanências ou das transformações sociais.

Mas, a nosso ver, compreender o caráter das determinações marxianas a este respeito é uma tarefa necessária para se avaliar a pertinência da afirmação de uma lacuna no pensamento

do autor em relação à questão moral, ou ainda a pertinência ou não das tentativas de uma moral a partir de Marx ou em consonância com o espírito marxiano.

Vejamos como alguns autores que se dedicaram à questão da moral em Marx se posicionam a este respeito.

Em relação ao peso dos elementos objetivos e subjetivos na teoria marxiana, como apontamos anteriormente, Kamenka credita esta dificuldade a uma indefinição do caráter da obra de Marx, que ora se desloca para uma análise científica da sociabilidade, e ora se desloca para uma avaliação moral da mesma.

Segundo Rubel, em vista desta dificuldade, os intérpretes de Marx teriam cindido a sua obra, ficando apenas com um de seus lados: ou considerando-a como ciência econômica ou como doutrina de ação ético-política.

Em resposta a este procedimento que Rubel qualifica como mutilador, a posição do autor é de considerar a obra de Marx uma síntese de ética e de ciência ou ainda uma cientificidade movida por "poderosos móveis éticos"(RUBEL, 1974,v.1, p.21), que se apresentam sobretudo nos textos de juventude do autor. Esta motivação ética seria a emancipação humana dos entraves objetivos que cerceiam o livre desenvolvimento das potencialidades dos indivíduos. Assim, afirma Rubel que "Marx concebe o advento do socialismo como uma possibilidade econômica e uma necessidade ética".(1974,v.1, p.33)

Concordamos com Rubel na indicação de uma motivação ética no pensamento de Marx, que subjaz ao seu esforço de desvelamento dos nexos da existência social no sentido de alcançar as possibilidades de sua transformação. Mas não acompanhamos o autor quanto à dimensão que ele dá a este elemento ético, na medida em que consideramos que ele o superdimensiona em relação à análise objetiva que Marx faz da realidade social.

Rubel diz que "este postulado da auto-emancipação proletária atravessa, como um leitmotiv, toda a obra de Marx. É a única chave que permite uma justa compreensão de sua ética."(p.43)

O que nos parece problemático nesta afirmação é que a perspectiva de uma emancipação humana é compreendida por Rubel como um projeto ético, quando nos parece que tal emancipação se coloca antes de tudo como uma possibilidade objetiva na leitura que Marx faz da realidade social a seu tempo, vislumbrada a partir de seus estudos econômicos.

Identificar a perspectiva emancipatória que anima o esforço de Marx na decifração do modo de existência social sob o capitalismo a um interesse ético seria diminuir e submeter este esforço a um condicionante anterior, como é, aliás, a leitura que Pierre Bigo faz de Marx, o que levaria a um comprometimento da cientificidade de sua obra, uma vez que esta estaria a

princípio a serviço de um interesse exterior. O que, a nosso ver, deforma o significado do empreendimento de Marx, na medida em que ele procurou exatamente destrinçar a análise objetiva do processo econômico das preocupações morais, como se torna visível na sua análise do valor da mercadoria força de trabalho ou ainda no prefácio ao livro I de *O Capital*, ao esclarecer que:

Para evitar possíveis erros de entendimento, ainda uma palavra. Não pinto, de modo algum, as figuras do capitalista e do proprietário fundiário com cores róseas. Mas aqui só se trata de *pessoas* à medida que são personificações de categorias econômicas, *portadoras* de determinadas relações de classe e interesses. Menos do que qualquer outro, o meu ponto de vista, que enfoca o desenvolvimento da formação econômica da sociedade como um processo histórico-natural, pode tornar o indivíduo responsável por relações das quais ele é, socialmente, uma criatura, por mais que ele queira colocar-se subjetivamente acima delas. (MARX, 1983, p.13)

A posição de Rubel, identificando o interesse na emancipação a uma perspectiva ética, mostra imediatamente a sua impropriedade, quando o autor procura identificar os traços de uma ética marxiana. Ao fazê-lo, toma o que em Marx é análise objetiva do fenômeno da determinação social da consciência por uma adesão a princípios éticos que apresentariam um certo parentesco com a perspectiva materialista de Marx.

Rubel faz referência às teses do materialismo francês acerca da moral, acreditando que "Marx tomou sobretudo de d'Holbach e Helvetius os elementos fundamentais da ética socialista." (RUBEL, 1974, v.1, p.42)

Teremos oportunidade de demonstrar neste trabalho que não se trata, em nenhum momento, de uma adesão acrítica por parte de Marx a estas teses mas, muito diferentemente, de um trabalho de análise das expressões morais vigentes no campo filosófico à luz de sua inserção em uma dada forma de sociabilidade. O que dá ao trabalho de Marx um caráter diverso de uma proposição moral, ou mesmo de uma cientificidade apoiada sobre um apelo moral.

Acreditamos que parte destas dificuldades possa ser desfeita na leitura imanente dos textos de Marx, tendo-se o cuidado de se avaliar os momentos de ruptura e de superação teórica que se encontram ao longo de sua obra.

Aliás, o que não era possível aos autores tratados aqui, na medida em que grande parte da obra de Marx não se encontrava ainda disponível àquela época.

Nesse sentido, um autor que se mostra especialmente interessante é Lukács, uma vez que antecipa em *História e consciência de classe*, questões relativas ao equacionamento entre os aspectos subjetivos e objetivos da realidade social, que só encontrarão elementos de

respaldo na obra de Marx, a partir da década de 30, quando o autor toma conhecimento dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, obra de importância central no exame dessa temática.

Lukács se propõe a elucidar a dialética entre teoria e prática, presente no texto marxiano, recuperando o papel da subjetividade em vista da legalidade objetiva do processo histórico. Nesse sentido, ele se move entre posições excludentes que privilegiavam um ou outro aspecto, procurando um *tertium datur* que tornasse a unidade teoria-prática uma realidade no processo revolucionário.

Esta questão, premente naquele momento, recebera formulações distintas em autores como Lênin e Rosa Luxemburgo. Caberá a Lukács tentar um equacionamento mais adequado da relação entre a atividade dos indivíduos e sua inserção consciente e orientada no processo histórico em curso, tendo como finalidade a consolidação do socialismo, o que o autor desenvolve na perspectiva do proletariado como sujeito coletivo, assumindo a proposição de Lênin da necessidade de uma vanguarda que detivesse o papel de formação da consciência revolucionária de classe.

No entanto, Lukács, ao enfatizar o papel moral do proletariado na condução revolucionária da sociedade ao socialismo, incorre em algumas questões polêmicas, tais como a deificação do proletariado e a excessiva aproximação hegeliana no trato da questão da consciência de classe, trabalhando em termos da idéia de um sujeito-objeto idêntico.

Esta aproximação entre a perspectiva marxiana e a hegeliana lhe renderá críticas, como a de Althusser, ao observar que a teoria do sujeito universal revolucionário substitui a Idéia absoluta de Hegel, reconduzindo a metafísica para o interior do marxismo.

Mais tarde, em posfácio de 1967 a uma nova edição de *História e consciência de classe*, Lukács fará a sua autocrítica, negando a validade desta afirmativa reconhecida como um "super-hegelianismo"(1974, p.363) e indicando algumas das limitações de seu texto, entendendo-as como pertencente a um momento de formação intelectual no qual se encontravam simultaneamente "por um lado, tendências para a aquisição do marxismo e para a atividade política, por outro, tendências para uma intensificação contínua de problemáticas éticas, puramente idealistas."(p.350)

De qualquer forma, é inegável o seu mérito em inaugurar uma leitura humanista que anteciparia a tematização de aspectos até então desconhecidos da obra de Marx, em detrimento da leitura economicista que predominava neste momento, embora seja o próprio autor a reconhecer que, a partir do contato com os *Manuscritos econômico-filosóficos*, "a leitura do texto de Marx arrasou todos os meus preconceitos idealistas de *História e consciência de classe*." (p.375)

Uma vez consciente dos componentes idealistas deste seu período teórico, o autor se coloca como meta a elaboração de uma ética mais condizente com a proposição marxiana, o que exigiria como primeiro momento a elucidação das categorias do ser social, projeto que demandou a última década de vida do autor e que culminou na elaboração de uma *Ontologia do ser social*.

A publicação de textos de Marx, referentes a seu período anterior à *Ideologia alemã*, a partir da década de 30 do século XX, traz à tona uma abertura para a compreensão mais ampla do pensamento do autor e abre, por sua vez, a discussão sobre a natureza teórica do conjunto da obra de Marx, que se instaurou em função da compreensão da ligação entre as chamadas obras de juventude e as obras de maturidade. Em torno desta discussão, os intérpretes farão a partilha da obra de Marx, ficando alguns com o jovem Marx em detrimento do velho Marx, outros rechaçando o jovem Marx em função do Marx maduro.

Em meio a esta discussão, dois nomes se destacam, Althusser e Lukács, e serão tratados à parte no próximo capítulo.

Este aspecto é decisivo para o nosso trabalho, pois tem conseqüências diretas sobre a consideração acerca da moral nos textos de Marx, na medida em que a compreensão do desenvolvimento de sua obra possibilita desfazer alguns equívocos e impasses encontrados entre os intérpretes aqui citados.

Por exemplo, Kamenka assume a tese althusseriana de um corte de caráter epistemológico na obra de Marx, mas se contradiz ao se referir a momentos distintos da obra de Marx, como se se tratasse de um *continuum*, de forma tal que posições teóricas que são superadas pelo autor, voltam a ser justapostas. Creditamos a este procedimento a sua conclusão de que

no trabalho de Marx se acha uma confluência acrítica de relativismo ético, ética evolucionista, ética da autodeterminação e auto-realização, elementos utilitaristas, ética da cooperação e um tipo de subjetivismo social, tudo assumido ou proclamado ao invés de ser argumentado. (KAMENKA, 1979, p.2, tradução nossa)⁶

A este respeito, procuraremos nos capítulos III e IV acompanhar a trajetória intelectual de Marx no intuito de identificar os elementos de diferenciação da proposição marxiana em relação a estas concepções éticas.

⁶ [...] in the work of Marx himself, we find an uncritical conflation of ethical relativism, evolutionary ethics, the ethic of self-determination and self-realisation, utilitarian strains, the ethic of co-operation and a kind of social subjectivism, all assumed or proclaimed rather than argued for.

Contudo, independentemente de nossa discordância quanto a este ponto, entendemos que, por outro lado, Kamenka está correto quando afirma que não há uma teoria ética em Marx. Mas não porque Marx embaralhe as diversas concepções éticas sem um cuidado em discernir suas contradições e sim porque, sendo um tema periférico em função do caráter da investigação marxiana, as determinações sobre a origem dos valores morais e sua autenticidade frente à existência social não constituem um material para a elaboração de uma ética prescritiva, entendida como uma teoria do dever-ser.

Kamenka coloca uma questão crucial para se pensar a natureza da teoria marxiana, a partir da qual ele ressalta também a fragilidade das investidas rumo à edificação de uma moral melhor ou superior, em correspondência ao socialismo.

Segundo este autor, esta impossibilidade estaria no fato de que, considerando o fenômeno da moralidade do ponto de vista materialista, Marx teria que chegar a uma visão relativista das moralidades, na qual os valores dependeriam, em última instância, dos interesses e demandas de grupos sociais em períodos específicos. Onde não teria mais sentido se perguntar por uma moral mais verdadeira ou superior. Este relativismo moral não se conciliaria, portanto, com a perspectiva de uma moral superior, seja em que versão esta possa ser pensada. Assim se expressa o autor:

Nós temos argumentado que a concepção materialista da história modificada, reinterpretada, "diluída" em um naturalismo sociológico, pode ser usada para desenvolver uma visão internamente consistente relativista ou subjetivista da ética. Nessa visão, 'moralidades' seriam ideologias no sentido marxista estrito, projeções – em forma universalizada ou distorcida – de interesses ou demandas históricas particulares, ou desejos empíricos de que a vida social e as relações humanas possam ser outras, ou – mais provavelmente – a combinação de ambos. Os marxistas poderiam assim negar, como realmente negaram freqüentemente, que imperativos pudessem ser outros que hipotéticos, que os ditados da consciência ou moralidade pudessem ser tratados como eternamente válidos e absolutos, que *valores* existissem independentemente de avaliações. Tal relativismo ético, entretanto, aparece como a maior dificuldade para a reconciliação com a crença em uma superioridade moral *objetiva* do socialismo, em bases científicas, da moralidade proletária ou comunista, ou no progresso moral. (KAMENKA, 1979, p.44-5, tradução nossa)⁷

⁷ We have argued that the materialist conception of history, modified, reinterpreted, 'diluted' to a sociological naturalism, can be used to develop an internally consistent relativist or subjectivist view of ethics. On this view, 'moralities' would be ideologies in the strict Marxist sense, projections – in universalised or distorted form – of particular historical interests or demands, or empirical wishes that social life and human relations might be otherwise, or – most plausibly – a combination of both. Marxists would thus deny, as they have indeed often denied, that imperatives can ever be other than hypothetical, that the dictates of conscience or morality can ever be treated as eternally valid absolutes, that *values* exist independently of valuations. Such ethical relativism, however, seems at best difficult to reconcile with belief in the *objective* moral superiority of socialism, in the scientific basis (i.e., justification) of Proletarian or Communist morality, or in moral progress.

Acreditamos que só a partir de um trabalho inicial de se discernir a trajetória intelectual de Marx é que poderemos tentar responder a esta questão colocada por Kamenka, que consideramos central para o desenvolvimento desta tese.

Se, como Kamenka, não consideramos pertinente, a partir dos estudos até aqui realizados, a proposição de uma moral, ou seja, de um conjunto de valores tidos como melhores, superiores ou mais adequados ao ideal socialista, discordamos, no entanto, do autor, quanto à impossibilidade lógica de avaliação objetiva de uma dada moralidade. Isto porque, como procuraremos demonstrar, Marx, embora seja um relativista em termos morais, na medida em que não admite uma vigência eterna e absoluta de valores, fornece, no entanto, elementos de avaliação de uma dada constelação de valores em virtude de sua abrangência e correspondência a uma sociabilidade que, por sua vez, pode ser avaliada em termos dos níveis de emancipação e universalidade das condições sociais possibilitadas aos seus indivíduos. A este propósito, concordamos com Mézaros, quando este observa que:

Quando Marx fala da riqueza interior do homem, em oposição à alienação, refere-se ao "rico ser humano" e à "rica necessidade humana". Esse ser é rico porque é o ser humano que necessita da totalidade das atividades vitais humanas. É o homem cuja realização existe como uma necessidade interior. Este é o critério que deve ser aplicado à avaliação moral de toda relação humana e não há outro critério além dele. (MÉSZAROS, 1981, p.165)

Este é mais um dos aspectos que pretendemos esclarecer ao longo deste trabalho, mas que, em rápidas pinceladas, pode ser antecipado com a compreensão de que Marx mantém no seu horizonte um critério de avaliação moral da existência social, e que este critério se refere à maior possibilidade social de expansão e atendimento das necessidades humanas. Trataremos, a esse respeito, da análise empreendida por Marx, sobretudo nos *Grundrisse*.

Este impasse levantado por Kamenka, que se instauraria a partir da constatação do caráter relativista da moralidade que se depreende dos escritos de Marx e, por outro lado, de uma consideração valorativa de uma moralidade em relação à outra, pode ser desfeito tendo-se em conta que tanto o relativismo moral como a avaliação de uma existência social que se expressa através de sua moralidade, podem ser compreendidas em sua necessidade ontológica.

O juízo de valor não é contraditório com a afirmação do caráter relativo de uma dada moralidade, desde que se compreenda o seu nexos com as condições concretas de vida dos indivíduos. O exame de uma dada moralidade torna-se em Marx um elemento de leitura de uma dada sociabilidade, e é esta que está fundamentalmente em discussão.

Sendo assim, a falta de indicação de princípios morais alternativos aos vigentes na obra de Marx se deve à natureza do seu procedimento investigativo.

Ele não estabelece na forma de valores e princípios pré-estabelecidos o que seria desejável em termos dessa ampliação da riqueza das relações humano-sociais, ou seja, ele não indica quais seriam as suas expressões correspondentes, na medida em que estas expressões não seriam objeto de especulação, e sim possibilidades que se colocariam a partir de uma situação concreta.

Esta falta de indicação, e mais que isso, a problemática em torno da possibilidade de uma ordenação moral em consonância com o texto marxiano traz à tona uma outra questão bastante espinhosa colocada por Kamenka: a que diz respeito ao posicionamento dos dirigentes do partido comunista soviético em relação aos princípios morais, ou mais especificamente, a um certo amoralismo quando da tomada de decisões relativas à consolidação do regime soviético que, em seu entender, encontrou respaldo nas ambigüidades teóricas encontradas nos textos de Marx.

Assim, a indefinição quanto aos princípios de uma moral teria levado a um taticismo na prática política soviética, que o autor acredita ser visível através de uma fala de Lênin, reproduzida pelo autor: "'Nossa moralidade' , ele (Lênin) declarou em 1920, 'é totalmente subordinada aos interesses da luta de classe do proletariado'."(KAMENKA, 1979, p.57, tradução nossa) ⁸

Reiteramos que nosso estudo se concentrará sobre os textos de Marx e que, portanto, foge completamente ao nosso escopo o aprofundamento em considerações acerca do desdobramento que a teoria marxista teve no terreno da prática social e política e que envolve, evidentemente, definições e resoluções de caráter moral.

Mas, apenas para indicar a complexidade desta problemática, se atentarmos ao contexto no qual Lênin faz esta afirmação, temos que ela não condiz exatamente com a tese que Kamenka quer ilustrar.

Lênin, tratando da formação da juventude comunista, detém-se sobre a questão da existência ou não de uma moral comunista. Respondendo afirmativamente a esta questão, ele declara, no entanto, que a moral comunista rejeita a dedução de princípios morais de uma ordem transcendental. E complementa:

⁸ "Our morality", he declared in 1920, "is wholly subordinated to the interests of the class struggle of the proletariat."

Nós rejeitamos toda essa ética, tomada de conceitos extra-humanos, fora das classes. Dizemos que isso é enganar, iludir e embrutecer a inteligência dos operários e camponeses no interesse dos latifundiários e capitalistas. Dizemos que a nossa ética está por completo subordinada aos interesses da luta de classe do proletariado. (LÊNIN, 1980, p.392)

Portanto, não se trata, pelo menos neste discurso, de uma subordinação da moral ao interesse político, uma vez que a fala de Lênin localiza esta subordinação ao interesse emancipatório do proletariado, o que não se confina ao interesse puramente político, e muito menos imediatamente, ao interesse da classe política dirigente.

Mais do que isto, o trecho do discurso de Lênin trata da consideração do caráter social, e mais especificamente, do caráter de classe que a moralidade assume em contextos específicos. Essa herança da proposição marxiana traz um desvelamento da ordem da moralidade que problematiza a questão e Lênin se mostra bastante consciente disso. Mas seria ingênuo supor que seja o questionamento da origem transcendental dos princípios morais, encetado por Marx, a causa da "imoralidade" de determinadas ações políticas tomadas no processo revolucionário.

Não só em Kamenka encontramos considerações desta ordem. A indefinição de princípios morais por parte de Marx é tida como uma das causas da colocação da ética em segundo plano na experiência soviética em autores como, por exemplo, Agnes Heller.

Isto porque os princípios morais teriam sido postos em questão em virtude da teoria marxiana que rompia com a idéia de uma origem racionalista e universalista para os mesmos, sem que o autor oferecesse um conjunto alternativo de valores.

Esta ausência de uma nova proposição moral por parte de Marx é vista como uma lacuna em seu pensamento no entendimento destes autores aqui referidos. Neste sentido é que Agnes Heller em seu artigo "A herança da ética marxista" entende como uma tarefa dos marxistas desenvolver uma ética de inspiração marxiana e busca ela mesma contribuir para tal projeto propondo um imperativo moral como princípio para esta moralidade a ser constituída.

Mas antes de nos voltarmos a este ponto, consideramos interessante apresentar o ponto de vista que justifica o procedimento "amoralista" quando da consolidação da revolução soviética, através de uma das figuras mais proeminentes do movimento, Trotsky.

Em *A moral deles e a nossa*, Trotsky inicia o seu texto por uma crítica ácida aos moralistas que se esconderiam atrás de valores morais tradicionais para barrar algum avanço revolucionário: "Nas épocas de reação triunfante, vemos os srs. democratas, sociais-democratas, anarquistas e outros representantes de esquerda, segregar moral em quantidades industriais."(1979, p.13)

O momento no qual escreve este texto é significativo. Trotsky se encontrava exilado no México. O contexto político soviético não poderia ser mais tenso, na medida em que começam a se tornar públicas algumas das iniciativas tomadas pelo regime stalinista, sobretudo em relação aos dissidentes políticos.

A análise de Trotsky, no entanto, longe de se constituir um manifesto de teor moral a respeito desta situação da qual ele próprio termina por se tornar uma vítima, é antes uma tentativa de análise objetiva da situação, em vista dos equívocos que ele identificava expressos por autores tanto de fora do campo marxista como do seu interior.

De uma forma geral, o que aproximava estes autores era o centramento em uma crítica moral na consideração dos caminhos e descaminhos tomados na consolidação da revolução soviética. Em outras palavras, estes autores censuravam o "amoralismo" bolchevista, no qual os fins justificariam os meios.

A resposta de Trotsky a estes críticos é feita no sentido da justificação do princípio de que os fins justificam os meios, sem o quê recairíamos em um princípio transcendental para a moralidade, seja ele Deus ou um "sentido moral inato do homem", "que não é mais do que o tímido pseudônimo filosófico de Deus." (1979, p.17)

Com isso, Trotsky pretende deixar claro que não há uma moral independente dos fins, e que estes fins são colocados pelos indivíduos em uma situação concreta. Dessa forma, ele condena as tentativas já realizadas de uma acoplagem de princípios éticos exteriores ao marxismo, no sentido de conferir-lhe uma moral complementar. De acordo com Trotsky,

o idealismo clássico em filosofia foi um imenso progresso, na medida em que tendia a secularizar a moral, quer dizer, a emancipá-la da sanção religiosa (Hegel). Mas, solta da prisão celeste, a moral precisava de raízes na Terra. A descoberta destas raízes foi uma das tarefas do materialismo. Invocar hoje em dia as "verdades eternas" da moral é tentar obrigar o pensamento a voltar atrás. (1979, p.18)

Ao colocar a questão moral nestes termos, recusando resolutamente a prioridade de qualquer princípio moral sobre os fins a serem instituídos na existência social concreta, Trotsky coloca com toda clareza a questão central da moralidade, uma vez desprendida de sua fundamentação transcendental, qual seja, o fato de que, se os fins justificam os meios, resta saber de que fins se tratam, ou se haveria um fim moralmente mais desejável que outros.

A questão, como bem observa Trotsky, não é então que esta máxima seja imoral, mas sim que ela não lança luz sobre o que podemos ou não fazer na nossa vida prática, uma vez que o problema simplesmente se desloca da escolha dos meios para a escolha dos fins.

Este princípio, em nenhuma das suas versões, serve, ao final, de lume para as decisões de cunho moral, sobretudo pelo fato de que estas decisões se dão em meio a uma sociedade dividida em classes antagônicas, que se colocam, portanto, fins diferentes. Embora possa admitir que existam princípios morais básicos, que transcenderiam a luta de classes, ele afirma, no entanto que "a sua eficácia é muito instável e limitada. As normas 'imperativas para toda a gente' são tanto menos eficazes, quanto mais aguda se torna a luta de classes."(1979, p.23)

Nesse sentido, a análise que Trotsky empreende indica que a divisão da sociedade em classes com interesses antagônicos dota a moralidade de seu caráter ideológico mais restrito, de forma tal que a moral se coloca como instrumento, e isto de maneira cada vez mais consciente, da luta de classes.

Analisando a situação soviética naquele momento, Trotsky recusa-se a tratar o stalinismo de uma forma simplista, reduzindo-o a um simples "amoralismo bolchevique", do qual, aliás, diriam os seus detratores moralistas, não se diferenciaria também o trotskismo.

Para Trotsky, a questão é inteiramente outra:

As imposturas estalinistas não são fruto do amoralismo "bolchevique"; como todos os acontecimentos históricos importantes, são produto de uma luta social concreta e da mais pérfida e cruel luta que é possível imaginar: a de uma nova aristocracia contra as massas que a levaram ao poder. (1979, p.39)

Procurando distinguir-se da política centralista de Stálin, mas recusando a via moralista para tanto, na medida em que esta conduzia a discussão no âmbito da social-democracia, Trotsky esclarece neste texto, para além do seu objetivo central, que é uma crítica do stalinismo do ponto de vista revolucionário, algo que nos interessa particularmente neste trabalho, qual seja, a admissão da dependência dos princípios gerais de uma moral aos móveis concretos de uma dada situação social.

No esclarecimento e defesa da máxima de que os fins justificam os meios, e consciente de que esta máxima não demove a questão moral, Trotsky assume que se o fim é uma sociedade sem classes, o meio para tanto é a revolução, com a violência, as mentiras e os crimes que lhe são inevitáveis.

Embora estes meios sejam condenáveis em si, não há como recusá-los num momento excepcional, como o é o momento revolucionário e, mais que isso, há que se constatar que eles se dão, ainda que em uma medida menor, nas relações da vida normal de uma sociedade dividida em classes.

A questão que o autor traz à tona é que estes meios, utilizados em maior ou menor escala, serão considerados diferentemente do ponto de vista moral, de acordo com o lugar de onde partem, de forma tal que historicamente foram tidos como legítimos se serviram aos interesses da classe dominante. Neste ponto, não podemos deixar de referir a analogia com a distinção que Sorel estabelece entre força e violência, aquela dirigida à manutenção de um *status quo* e esta dirigida à sua superação.

Denunciando o stalinismo como uma traição do processo revolucionário, Trotsky recusa em contrapartida, a perspectiva moral burguesa centrada sobre a admissão de princípios morais abstratos e sobre o indivíduo tomado também abstratamente, e reafirma a concepção de Lênin, segundo a qual "para o bolchevique, o partido é tudo." (1979. p.53)

Deste ponto de vista, Trotsky conclui o seu texto tratando da dialética entre meios e fins, na qual o partido joga um papel prioritário na definição dos meios a serem utilizados para o fim em questão, tocando na difícil equação segundo a qual "as questões de moral revolucionária confundem-se com as questões de estratégia ou de tática revolucionária", para a qual responde com a perspectiva otimista de que "a experiência viva do movimento, iluminada pela teoria, dá-lhes a resposta justa." (p.60)

Este texto de Trotsky, se não trata a perspectiva moral da vanguarda revolucionária soviética de uma forma original, o faz, no entanto, da forma mais clara possível, colocando de maneira muito honesta e assumindo inteiramente as conseqüências advindas desta posição prática.

De forma que, se encontramos em Kamenka a conclusão de que, no período de consolidação do poder soviético,

tanto a verdadeira ética humana da liberdade como a ética utilitária da satisfação pessoal foram crescentemente relegadas ao futuro utópico, enquanto o maquiavelismo leninista e a prioridade do coletivo formaram o conteúdo da moralidade 'socialista' do presente (1979, p.57-8, tradução nossa)⁹

este maquiavelismo só pode ser corretamente compreendido se fizermos justiça ao próprio Maquiavel, no sentido de ter sido aquele que detectou que a ordem moral não reina sozinha e independente sobre o curso dos acontecimentos, mas convive de forma conflituosa e dolorosa frente a outras motivações de ordens diversas, que constituem a totalidade da vida prática.

⁹ [...] both the truly human ethic of freedom and the utilitarian ethic of individual satisfaction were increasingly relegated to the utopian future, while Leninist Machiavellianism and the priority of the collective formed the content of the 'socialist' morality of the present.

Como afirmamos atrás, foge ao nosso escopo tratar mais amiúde da questão da moral em meio ao processo revolucionário soviético, ou ainda de uma investigação acerca dos elementos que poderiam constituir uma ética socialista.

Nesse sentido, não nos ocuparemos aqui do desdobramento, se legítimo ou ilegítimo, do pensamento de Marx no campo do que veio a se constituir o marxismo-leninismo. Limitar-nos-emos a apontar apenas a impropriedade de se atribuir a Marx elementos que estariam presentes no procedimento moral do partido comunista soviético, tal como nos é apresentado por Kamenka, na medida em que estes elementos elencados não correspondem ao texto marxiano.

Este autor identifica no marxismo-leninismo, os seguintes elementos formadores de uma perspectiva moral, que seriam parte da herança deixada por Marx: uma visão utópica da ética da cooperação; uma crítica da moralidade burguesa; e uma pretensa superioridade da moral do proletariado que, em tempos revolucionários, cederia lugar a uma forma de pragmatismo segundo a qual "o que é bom é o que é bom para a revolução".

O nosso intuito, ao longo deste trabalho, é demonstrar como estes três elementos são referidos sem receberem um tratamento adequado a partir da obra de Marx.

Assim, sustentaremos que em Marx não existe uma proposição a priori de uma ética da cooperação; que a crítica da moralidade burguesa, tratada por Marx em termos de uma das formas de ideologia não se reduz ao entendimento da ideologia como epifenômeno, mas trata-se, ao contrário, de uma rica tematização da ideologia em sua complexa relação com a vida prática; e finalmente, como a tematização de Marx acerca da moral não postula uma superioridade moral do proletariado e muito menos se confunde com a perspectiva pragmatista.

Portanto, se estas características podem ou não ser identificadas na prática política soviética, cabe a nós distingui-las das considerações que Marx realiza sobre a moralidade.

Assim como Kamenka que aponta estas características presentes na perspectiva revolucionária soviética como sendo parte da herança deixada por Marx, Agnes Heller identifica alguns elementos desta herança que, em parte, coincidem com aquelas indicadas por este autor.

A autora parte do pressuposto de que existe uma ética subjacente aos escritos de Marx, na medida em que nem mesmo "a simples interpretação do mundo pode estar isenta de juízos de valor"(HELLER, 1989, p.103), quanto mais uma filosofia que se propõe não só a interpretar o mundo mas sobretudo a transformá-lo.

Assim, ela coloca a necessidade de se repensar esta herança, no intuito de tornar explícitos os elementos implícitos na proposição marxiana, no sentido da edificação de princípios éticos condizentes com esta proposição, uma vez "depurada" de suas ambigüidades.

Tentando elucidar o que seria a ética marxiana, presente em seus escritos desde a tese doutoral, a autora também reconhecerá, como o fazem Kamenka e Rubel, o elemento prometético da auto-emancipação humana, que estaria subjacente à obra madura de Marx.

Em sua leitura, afirma que Marx teria identificado o proletariado como sujeito histórico-universal da emancipação humana e a possibilidade de uma "super-sociedade", na qual os interesses individuais e sociais coincidissem, de forma a não mais serem necessárias normas de coerção externa.

A autora entende que a concepção de liberdade presente na perspectiva marxiana seria a de um estado no qual se alcançasse a plena ausência de deveres sociais, o que seria possível a partir de uma forma de sociabilidade na qual os deveres estariam introjetados, constituindo uma moral interior. Neste sentido, a moralidade, enquanto expressão social, coincidiria com a moralidade subjetiva, donde ser e dever-se se equivaleriam. Desta forma, conclui que:

A idéia da autonomia absoluta (o crescimento conjunto do ser da espécie e do indivíduo) implicava não só a radicalização de Kant, mas também a radicalização da concepção hegeliana do intercâmbio entre o mundo ético das instituições (*Sittlichkeit*) e a moral. (HELLER, 1989, p.106)

O comunismo seria então a forma social na qual a comunidade humana suplantaria tanto as suas condições naturais, precárias, quanto a sua mediação através das coisas, o que constitui a alienação correspondente à existência social burguesa.

A autora sustenta a presença da temática emancipatória nos textos de maturidade de Marx, aspecto com o qual concordamos, mas discordamos de sua afirmação de que "a concepção do Marx maduro difere da concepção do jovem Marx só na medida em que não mais crê possa ser o reino da necessidade superado completamente."(1989, p.106)

A permanência identificada por Heller não só da temática da emancipação, mas dos elementos com os quais esta emancipação foi tratada nos textos iniciais de Marx (e ela nos reenvia à sua tese doutoral), deturpa, a nosso ver, a compreensão da trajetória do autor no que se refere às questões do âmbito da reflexão moral.

Agnes Heller aponta como elemento central da filosofia marxiana a temática da liberdade. Mas nos parece equivocada a maneira como ela define a idéia de liberdade em Marx.

Analisando o texto da tese doutoral, a referência a Prometeu que ali comparece como uma espécie de epígrafe da intenção do autor, vem no sentido de afirmar o homem como criador de si mesmo, o que constitui de fato um aspecto assumido ao longo de sua obra. Mas ali mesmo, neste texto inaugural, embora a ênfase do autor recaia sobre o papel da subjetividade, sobre o princípio da autoconsciência, tal como explicitada na filosofia epicúrea, Marx já questiona a idéia de uma liberdade como atributo do indivíduo-átomo, questionando os limites de uma filosofia que parte do indivíduo em contrapartida ao social. A noção de uma liberdade negativa, como autonomia de se recusar às determinações naturais ou sociais, que se deriva da idéia do "clinamen", é, ao final da tese, colocada em questão, deixando em aberto a maneira pela qual Marx prosseguiria no equacionamento da relação entre o singular e o universal, entre o indivíduo e a sociedade.

Dessa forma, não podemos concordar com a afirmação da autora de que "a interpretação da liberdade e da autonomia absoluta dos indivíduos, como pleno e total autodesenvolvimento da pessoa enquanto 'fim em si mesmo', é uma concepção que se pode propriamente definir como super-iluminismo"(HELLER, 1989, p.106), na medida em que isso constitui, a nosso ver, um inflacionamento da perspectiva de liberdade e emancipação humana que, em nenhum momento é apresentada por Marx com a pretensão de ser absoluta.

Se o desenvolvimento pleno das capacidades humanas é explicitamente colocado por Marx como um fim em si mesmo, a sua definição de liberdade, entretanto, não se dá nos termos descritos pela autora, uma vez que Marx pensa o indivíduo portador de necessidades dos mais diferentes tipos e a liberdade em equilíbrio com o atendimento a estas necessidades que, longe de serem satisfeitas em sua inteireza numa sociedade comunista, transitam de sua forma mais elementar, fisiológica, animalesca, à condição de necessidades humanas, sempre e cada vez mais sofisticadas, constituindo uma dimensão infinita na edificação dos próprios indivíduos sociais, numa construção do gênero cada vez mais rico, na medida em que se estabelecem mais relações e que se reconhecem as dependências em relação ao meio e ao outro. O que uma sociedade comunista modifica em relação a este aspecto é o fato de que este reconhecimento da necessidade do outro não se daria mais perpassado pelas contradições próprias ao modo de vida capitalista.

Outro ponto em comum com a análise de Kamenka é a identificação de uma noção de progresso na história nos textos de Marx, o que incluiria, portanto, a noção de progresso na *sittlichkeit*.

Este é mais um aspecto no qual julgamos equivocado o tratamento de Agnes Heller.

Embora a herança de Hegel seja, no que se refere à sua tematização sobre a moral, um aspecto importante na medida em que permite a Marx ultrapassar a perspectiva transcendentalista kantiana, enfatizando a objetividade das eticidades, a perspectiva histórica de Marx não coincide com o progressismo teleológico de Hegel.

Reconhecemos a presença de algumas passagens na obra de Marx que podem levar a este entendimento. Talvez a mais eloquente seja a que se encontra na *Contribuição à crítica da economia política*.

No prefácio a este texto, ao expor de forma sucinta a preponderância da base material na organização social, Marx reforça o aspecto objetivo das condições materiais que estão na base de qualquer transformação social. E, ao sintetizar os momentos históricos anteriores ao modo de produção capitalista, o faz de forma a configurar uma seqüência que sugere um caráter finalístico ao evolver histórico. Em suas palavras:

Em um caráter amplo, os modos de produção asiático, antigo, feudal e burguês moderno podem ser qualificados como épocas progressivas da formação econômica da sociedade. As relações de produção burguesas são a última forma contraditória do processo de produção social, contraditória não no sentido de uma contradição individual, mas de uma contradição que nasce das condições de existência social dos indivíduos. No entanto, as forças produtivas que se desenvolvem no seio da sociedade burguesa criam ao mesmo tempo as condições materiais para resolver esta contradição. Com esta organização social termina, assim, a Pré-História da sociedade humana. (2003, p.6)

Mas enquanto Hegel deduz a história a partir de um princípio que nela se explicitaria, o desenvolvimento da idéia de liberdade, Marx investiga a história passada no sentido de compreender o seu desdobramento até o momento atual.

Eric Hobsbawm chama a atenção para o fato de que a tematização que Marx e Engels realizam sobre o desenvolvimento dos períodos históricos está longe de exibir a profundidade que se encontra na análise do capitalismo pois, embora fossem “leigos excepcionalmente bem informados”, “a literatura disponível na época era muito mais limitada do que a de hoje em dia.”(HOBSBAWM, 1981, p.23)

Sendo assim encontram-se imprecisões, de acordo com este autor, no que Marx e Engels apresentam no que se refere aos modos de produção da antiguidade ao feudalismo em *A Ideologia alemã*, bem como a apresentação de Marx desses modos de produção tal como se

coloca no Prefácio à *Contribuição à crítica da economia política* pode sugerir que se trata de etapas históricas sucessivas.

Mas, como observa Hobsbawm, no tratamento que Marx reserva a esta questão nos *Grundrisse*, temos que

A afirmativa de que as formações asiática, antiga, feudal e burguesa representam etapas de progresso, não implica qualquer visão unilinear e simplista da história, nem resulta na opinião primária de que toda a história é progresso. Apenas reconhece que cada um destes sistemas cada vez mais afasta-se, em aspectos cruciais, da situação primitiva do homem. (HOBSBAWM, 1981, p.39)

Assim, se podemos concordar que há em Marx, de modo geral, uma perspectiva de progresso em relação à história já efetuada e que há um otimismo em reconhecer possibilidades de que o futuro possa vir a ser melhor em função das condições já alcançadas em termos de desenvolvimento das forças produtivas, não há uma palavra final sobre a inevitabilidade lógica desse processo progressivo, se considerarmos uma parcela significativa de sua obra. Isso porque, diferentemente de Hegel, não se trata em Marx de uma concepção da história que inclua uma necessidade intrínseca em seu desenvolvimento. Ou, para usar os seus termos, enquanto Marx procura a “lógica do objeto”, Hegel trata sempre do “objeto da lógica”, em qualquer dos âmbitos a que se propõe.

Se encontramos em Marx afirmações tais como “Soa a hora final da propriedade privada capitalista”(1984, p.294) que pode, para ser tomada ainda com mais propriedade como sendo uma afirmação finalística, ser conjugada com o parágrafo seguinte, no qual o autor se expressa em termos hegelianos ao dizer que tal passagem significaria “a negação da negação”, não podemos nos esquecer, por outro lado, que tais passagens se encontram em um sub-ítem intitulado “Tendência histórica da acumulação capitalista”.

Ou seja, Marx analisa ali as contradições oriundas do modo de produção capitalista que apontam, a seu ver, naquele momento específico, para a possibilidade de seu “arrebentar”, o que constituiria a sua negação. O caráter de iminência que o autor, equivocadamente, reconhecia neste processo, o leva a afirmar que este se daria “com a inexorabilidade de um processo natural”(1984, p.294) ou ainda a se referir à “inevitável conquista do poder político pela classe operária.”(p.90)

Afirmações desta natureza estão presentes nestes textos que se debruçam mais especificamente sobre a elucidação do modo de produção capitalista mas, por outro lado, encontramos igualmente afirmações que apontam no sentido inverso, seja quando da

refutação explícita de uma teleologia da história, como se encontra em *A Ideologia alemã*, seja nos textos de análises históricas, nos quais sobressai a questão da luta de classes.

Desta forma haveria, quando muito, uma certa ambigüidade por parte do autor a este respeito, como analisa João Antônio de Paula, em seu artigo “Determinismo e indeterminismo em Marx”. Em suas palavras:

Ao lado do determinismo vertiginoso que está no prefácio da *Contribuição à crítica da economia política*, de 1859, é possível lembrar a radicalidade e centralidade do conceito de lutas de classes em obras como *O 18 Brumário* (1852), *As lutas de classes em França de 1848 a 1859* (1850) e *Guerra civil em França* (1871). (1994, p.194)

Esclarecendo esta característica, observa o autor que o elemento do determinismo está na relação contraditória entre as forças produtivas e as relações sociais de produção, ditando uma dinâmica inapelável, enquanto o elemento do indeterminismo diz respeito às lutas de classes. Isso criaria uma ambigüidade no texto de Marx que se deslocaria de um lado a outro, de acordo com seus intérpretes.

Esta questão é decisiva porque, como ele observa, “isso também implica discutir qual a teoria do sujeito compatível com a teoria marxista, assim como o lugar do indivíduo, da necessidade e da história no pensamento marxista.”(1994, p.194)

Compreendemos que a distinção entre Marx e Hegel no que se refere ao processo histórico está estabelecida a partir da afirmação de Marx de que, no sistema hegeliano, “a história converte-se assim, como a *verdade*, numa pessoa particular, num sujeito metafísico ao qual os indivíduos humanos reais servem de simples suportes”(MARX; ENGELS, 1974, p.119)

Sendo assim, temos que o que em Hegel é apresentado como logicamente necessário e moralmente superior, em Marx é apresentado como historicamente efetivado e, do ponto de vista moral, superior apenas no sentido de que a generalização crescente das condições de existência torna mais generalizada a tomada de consciência acerca de uma dada configuração social, incluindo o comportamento moral, e é esta consciência que possibilita um maior nível de autonomia frente aos condicionamentos característicos desta nova forma social. Voltaremos a esta questão enfocando-a a partir de passagens do autor em *O Capital*.

Se Heller admite uma adesão por parte de Marx à tese de uma teleologia otimista da história como se encontra em Hegel, coloca-se para ela o mesmo dilema já referido por Kamenka, entre este ponto de vista que supõe uma forma moral superior e o relativismo moral que também seria uma outra característica do pensamento de Marx.

A aproximação que a autora estabelece entre Marx e Hegel leva-a a concluir que a falta de dedicação por parte de Marx ao estabelecimento de princípios morais seria uma negligência resultante da assimilação do princípio hegeliano da identidade entre ser e dever-ser, negligência pela qual o marxismo pagou caro.

Ainda segundo a autora, temos que:

“Todavia, a negligência não se devia a nenhuma indiferença por parte de Marx em relação à moral, mas, antes, a seu *empenho no sentido do absoluto*.

Na "história até hoje", a moral tem sido alienada; os seres humanos estavam submetidos à autoridade externa sobre a conduta moral. Na última sociedade de classes, estas autoridades externas sobre a conduta moral foram destruídas e a individualidade, rica de carecimentos, ilimitada nas aspirações, nasceu. Mas a direção interna dos seres humanos (consciência) choca-se contra a única coerção (não moral), as leis quase naturais da economia capitalista. Não há mais nenhuma necessidade de princípios morais externos. Se o último obstáculo à "direção interna" for abolido, os seres humanos serão finalmente aquilo que são: indivíduos livres na capacidade plena de seu "órgão moral", sua consciência. (HELLER, 1989, p.114-5)

Esta colocação da autora nos parece completamente equivocada.

Em primeiro lugar porque não há um absoluto na tematização de Marx acerca da possibilidade transformadora da sociedade. Em segundo lugar, porque na análise da moralidade burguesa, a única sobre a qual o autor se detém com algum grau de profundidade, a natureza de sua investigação é no sentido de compreender a razão de ser de um dado conjunto de valores a partir de sua origem social, mostrando não só as suas limitações enquanto expressões contingentes de um dado estado de coisas social, mas também a sua significação enquanto conscientização deste estado de coisas. A este respeito encontramos passagens esclarecedoras em *A questão judaica* quando da análise dos direitos do homem e do cidadão, ou em *O Capital*, ao tratar dos avanços da legislação fabril e da sua significação em relação aos novos direitos da mulher e da criança. A relação entre moral, direito e economia é apresentada por ele como tecida de contradições mesmo quando da relativa autonomização das leis econômicas frente às demais regulações sociais.

Em terceiro lugar, o fato de Marx se recusar a prever ou estabelecer princípios para uma nova moral, apropriada a uma nova sociedade, guarda relação com o caráter anti-especulativo e anti-apriorístico de sua proposição, e não com a perspectiva de que se possa prescindir de uma moralidade objetiva quando do advento do comunismo.

Finalmente, a concepção de que os indivíduos numa sociedade comunista serão aquilo que eles são, "indivíduos livres na capacidade plena de seu órgão moral, sua consciência", parece supor uma coletividade formada a partir de indivíduos isolados, guiados por uma consciência pura, livre de coerções, quando nem a consciência, nem o trabalho são pensados

por Marx como livres de coerções. Isso sugere uma aproximação indevida com o ideal kantiano de não se submeter a coerções externas à razão, quando não há em Marx uma razão externa e independente do social.

A direção do pensamento de Heller leva-a a concluir que a negligência de Marx para com a elaboração de princípios para uma nova moral se deve à sua crença em um progresso histórico e moral, à idéia de que a mudança social seria naturalmente uma mudança para melhor, donde "não há necessidade de nenhum princípio moral para regular a mudança, se a mudança conduz, de todo modo, na direção do bem supremo." (1989, p.115-6)

Este objetivismo do processo histórico, que ela atribui a Marx, o dispensaria de maiores considerações sobre a moral. Em decorrência disto, a missão do proletariado, enquanto agente histórico privilegiado, teria em Marx apenas o sentido de uma missão político-social, e não moral, uma vez que a consecução da história já estaria assegurada.

Diferentemente da autora, procuraremos demonstrar que, de fato, a perspectiva da emancipação humana, que teria em Marx como agente histórico o proletariado, não é apresentada por ele como uma missão moral.

No entanto, discordamos que isso se dê em função da crença por parte de Marx em uma história progressiva e inevitável, que dispensaria o elemento moral. Contrariamente a Heller, acreditamos que a perspectiva emancipatória presente em Marx, se de fato não é um projeto moral, não é em decorrência da pressuposição de um determinismo histórico, mas sim do fato de que essa perspectiva, pelo menos supunha ele a seu tempo, se fundava em condições históricas objetivas, que incluíam mas não se limitavam à predisposição moral dos indivíduos, com o que procurava se diferenciar dos socialistas utópicos.

A forma como Agnes Heller procura conciliar estes dois elementos da proposição marxiana, a objetividade das condições histórico-sociais enquanto plataforma de possibilidade para uma transformação social, e a vontade subjetiva, orientada coletivamente para a consecução de tal transformação é, em virtude do inflacionamento que ela provoca nos termos colocados por Marx, alçada à condição de um hiper-hegelianismo. Em suas palavras: "Esta é uma concepção hiper-hegeliana. A libertação não é entendida só como o reconhecimento da necessidade, mas o reconhecimento da necessidade é *per se* necessário (o resultado de uma motivação necessária)." (1989, p.117)

Esta consideração de Heller acerca da negligência por parte de Marx em relação ao estabelecimento de princípios éticos se assenta sobre o reconhecimento de uma permanência do caráter teleológico da história advinda de Hegel, o que se expressaria numa forma determinista do evoluir histórico em Marx.

Este seu entendimento pode ser encontrado em outros textos, tais como em *A condição política pós-moderna*. Ali, a autora coloca a relação entre liberdade e necessidade em Marx da seguinte forma:

Os pensadores do século dezenove não saudaram a contingência como um “fim em si”. Na opinião deles, a liberdade da simples possibilidade tinha de ser transformada em liberdade como destino; a liberdade tinha de fundir-se com a necessidade, ou pelo menos “reconhecer” a necessidade, e agir com base nela, para que ela se “realizasse”. Tanto na versão hegeliana quanto na marxista, invocava-se a filosofia da história para negar a contradição entre contingência e necessidade. A idéia tradicional do fado foi deste modo readmitida, por assim dizer, pela porta dos fundos. (HELLER; FÉHER, 1998, p.33)

Reiteramos que esse não é um ponto pacífico na interpretação dos textos do autor, mas insistimos em que, embora se encontre passagens que se inclinam para o determinismo e a inevitabilidade histórica, temos, por outro lado, afirmações explícitas do autor que contrariam esta perspectiva, o que, se aliarmos à uma compreensão mais contextualizada destas passagens, nos levam a um questionamento do caráter determinista da obra de Marx.

Se Marx nega a contradição entre contingência e necessidade, o que nos parece uma afirmação correta, ela só pode ser feita a partir de uma compreensão diferenciada da necessidade em Marx com relação a Hegel.

A noção de necessidade em Marx é de uma necessidade contingente, ela não pertence a um arcabouço sistemático, centrado sobre a idéia de uma teleologia da história.

O fato é que a leitura de Marx como um autor determinista por parte de Heller desempenha um papel importante em sua identificação da razão de uma lacuna ética no pensamento de Marx que, por sua vez, se torna mais uma pedra de seu edifício crítico.

A herança da ética marxista é um texto de início da década de 80, momento no qual Agnes Heller já havia se afastado do marxismo, em algumas de suas teses centrais: a perspectiva revolucionária tida como mito, a perspectiva de uma sociedade comunista como utopia e, ela própria se declara mais próxima da filosofia pós-moderna, no sentido da crítica às grandes narrativas, nas quais parece inserir Marx.

Nesse sentido, a tarefa que ela indica como necessária no campo marxista, a elaboração de uma "nova filosofia moral, marxiana no espírito"(HELLER, 1989, p.127), teria, como pressuposto, o abandono do que ela nos apresenta como sendo uma perspectiva do absoluto, em prol de uma perspectiva menos pretensiosa, de caráter dialógico, aos moldes do que vinha sendo desenvolvido por Apel e Habermas, a seu ver um antídoto contra a prática do sacrifício dos princípios morais em nome de um fim tido como supremo.

De acordo com Granjo, esta perspectiva ética de Heller guarda relação com o estoicismo-epicurismo, adaptado aos tempos pós- modernos, na qual cabe a cada um fazer a opção existencial pela honradez nas relações interpessoais que deve se conjugar, por sua vez, com a legitimidade do gozo e da felicidade:

É este o estoicismo-epicurismo que Heller apresenta como saída moral para a nossa era e que, segundo ela, apesar das mudanças, guarda a característica fundamental que já lhe era peculiar na Antiga Grécia, a marca da racionalidade. (GRANJO, 1996, p.55)

Em *A condição política pós-moderna*, este aspecto é esclarecido por Heller, nos artigos cujo título, “Da satisfação numa sociedade insatisfeita” I e II, já é revelador da nova orientação da autora.

A questão a que ela se propõe responder é como se sentir satisfeito em uma sociedade insatisfeita e, para tanto, ela se volta aos aspectos subjetivos que contribuem para este fim: o crescimento da autodeterminação que “transforma a contingência em destino”, “a capacidade de transformar dons em talentos”, a busca de satisfação das necessidades de afeto e, finalmente, a busca dos momentos de felicidade, prazer e encanto.

A nosso ver, da maneira como a autora propõe a edificação de uma ética de espírito marxiano, ela incide em um procedimento estranho à perspectiva marxiana, que se distancia do que Marx tratou em essência, que seria a moralidade objetiva, e se caracterizaria, por outro lado, por uma capitulação a esta mesma moralidade, com o diferencial de o fazer “ao modo epicurista”.

Se Marx contribui para a compreensão do agir moral, não nos parece haver em sua obra elementos que autorizem a elaboração de postulados e princípios para este comportamento, como, aliás, a própria autora reconhece em seu texto.

Se ele interdita como mera especulação a elaboração de uma moral predicante, parece-nos razoável supor que o faça a partir do entendimento de que um conjunto de valores surge a posteriori, em função dos problemas práticos colocados por uma existência social determinada.

Os indivíduos agem e decidem em meio a situações concretas, e os impasses e dilemas morais são postos socialmente, mudando de figura em cada forma social. Os valores dentre os quais os indivíduos se digladiam, que dividem os indivíduos em dilemas morais, são colocados socialmente. Isto nos coloca diante de uma outra questão: na perspectiva marxiana, não há como submeter os valores a uma instância puramente racional ou razoável, seja esta de caráter individual, monológico, transcendental, seja de caráter dialógico e consensual. Os

valores, enquanto expressões reguladoras das relações humano-sociais, têm um caráter de necessidade ontológica, derivam-se, portanto, de uma razão que se ancora na objetividade, e não que se funda na subjetividade ou na inter-subjetividade.

No entanto, a intenção da autora é, diferentemente de Marx, justamente superar a discrepância entre a compreensão do agir moral e a elaboração de postulados e princípios para este comportamento ou, em outras palavras, entre uma ética descritiva e uma ética prescritiva.

Como é afirmado em *Para mudar a vida*, esta ética seria pautada sobre três princípios ou deveres que orientariam uma moral socialista: “a norma do hábito de discussões racionais, a do reconhecimento dos carecimentos dos outros (com exceção da exploração e da dominação) e a norma do desenvolvimento de nossas capacidades.” (HELLER, 1982, p.161)

Em nosso entendimento, Marx se depara com outro problema, distinto e anterior ao da predicação de valores e deveres: o da necessidade, correspondência e autenticidade histórico-social dos conteúdos morais, a partir dos quais se movem os dilemas e as decisões individuais e coletivas que, evidentemente, se alternam, em situações diversas.

Como indivíduos, cada um de nós recorre a uma constelação de valores socialmente postos, e não dados racionalmente a priori. Eles são submetidos a posteriori a julgamento, e isso em situações concretas e específicas, nas quais a operacionalidade espontânea destes é colocada em questão e, desta forma, o campo moral abre espaço para uma diversidade de respostas possíveis que se atualizam em função da capacidade efetivamente demonstrada dos indivíduos em responder aos seus interesses. Nesse sentido, valores antagônicos fazem parte de uma dialética da regulação moral, estabelecendo determinados limites e criando uma certa capacidade plástica de resolução de conflitos.

Se Marx tem muito a nos dizer no que se refere à compreensão do agir moral, ele não nos dá elementos para a elaboração de uma moral predicativa, e mesmo a enunciação de alguns poucos princípios fundamentais, ainda que não discordantes do espírito marxiano, como propõe Agnes Heller - "Age como se o desenvolvimento pleno e livre de cada pessoa dependesse de tua ação" - (1989, p.129), parecem inócuos diante da envergadura de sua compreensão da dinâmica social.

Nesse sentido, afastamo-nos aqui também de uma proposição como a de Sánchez Vázquez, por exemplo, 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.”(1984, p.257)

Ou ainda de Enrique Dussel, que trabalha no sentido de explicitar os princípios de uma ética da libertação, de inspiração marxista, a partir do pressuposto de que o esforço marxiano

é, antes de tudo, uma empreitada de caráter ético. A tal ponto que o autor afirma acerca do interesse de Marx pela economia que "a economia não era a especialidade inicial de Marx; escolheu-a como o lugar mais pertinente para desenvolver seu discurso ético-crítico."(DUSSEL, 2000, p.319)

Acreditamos que não pode ser atribuída a Marx uma leitura da realidade movida por um apelo ético, o que vale dizer, conforme pretendemos demonstrar, que a avaliação moral que Marx faz da realidade social, (e ele o faz), é um elemento que ele procura deixar fora de sua abordagem teórica, criticando exatamente os autores que pretendem fazer a crítica da sociedade a partir deste prisma.

A suposição contrária nos levaria a um remetimento de toda a obra de maturidade do autor a um simples desdobramento do humanismo mais explícito de seus primeiros textos, humanismo este entendido como exigência moral.

Posição semelhante à de Dussel, encontramos também, por exemplo, em Pierre Bigo, a respeito do tratamento da economia por parte de Marx. Em *Marxismo e humanismo*, o seu objetivo é não só indicar a aliança entre filosofia e ciência presente no texto marxiano, o que nos parece razoável, mas demonstrar a submissão da investigação científica em Marx à filosofia. Assim dirá que "sua economia política [...] é penetrada de humanismo. É carregada de filosofia." (BIGO, 1966, p.72), o que lhe comprometeria o caráter científico, de tal forma a concluir que, como ciência, atenta aos fatos empíricos, o empreendimento marxiano é decepcionante.

A consideração da obra madura de Marx como um discurso ético-idealista está presente no texto de Bigo ao considerar que, em relação a Hegel, Marx apenas inverte os termos, de tal forma que "a fenomenologia do Espírito mudou-se simplesmente na do trabalho, a dialética da alienação humana na do capital, a metafísica do saber absoluto na do comunismo absoluto." (p.84)

Procuraremos sustentar aqui que o discurso de Marx, não só de maturidade, mas desde o momento em que se volta a constituir seu pensamento original, não é um discurso ético-crítico, mas um discurso de caráter ontológico que tem na crítica da economia política o instrumental teórico privilegiado de abordagem da existência social, não por uma opção arbitrária de um ponto de partida, mas por força de um deslocamento que se efetua quando da compreensão dos limites da filosofia idealista e da política na configuração adequada e na resolução das questões sociais.

Com o que é recolocada em outros termos a problemática da moralidade.

Capítulo II:

A QUESTÃO DO CARÁTER TEÓRICO DA OBRA MARXIANA E SEUS DESDOBRAMENTOS NO CAMPO DA REFLEXÃO SOBRE A MORAL

O objetivo desse capítulo é tratar da questão da periodização da obra de Marx, com vistas a trazer à tona os elementos característicos de seu evoluir teórico. Essa questão se coloca como preliminar na medida em que dela depende uma melhor apreensão das colocações do autor acerca da moralidade em fases distintas de sua produção.

Boa parte da obra de Marx só veio a ser publicada a partir da década de 30 do século XX. Até então vigorava um entendimento predominantemente positivista do seu pensamento, em um clima de pouca receptividade às idéias destoantes da ortodoxia estabelecida a partir de Lênin e endurecida pelo regime stalinista.

O conhecimento do que veio a se denominar "obra de juventude" teve, como consequência, trazer à tona um Marx até então desconhecido, com o que se instaurou uma polêmica acerca do que seria o "verdadeiro Marx".

Sobretudo nos anos que se seguiram à segunda guerra mundial, estes textos de juventude serão objeto de novas leituras da obra marxiana, algumas que se inclinarão pela tese da continuidade do pensamento do autor, outras que se inclinarão pela alteridade da natureza teórica do jovem Marx e do Marx maduro, o que implicaria na adesão a um deles em detrimento do outro.¹⁰

Questão que, ainda hoje, permanece em aberto e à qual nos voltamos agora no sentido de nos situar em meio a este debate.

Para tanto nos apoiaremos em dois grandes intérpretes de Marx no século XX, Althusser e Lukács, que expressam diferenças significativas na compreensão de sua obra.

Althusser: o marxismo como ciência

Althusser (1918- 1990) aproxima-se do marxismo durante a segunda grande guerra, quando prisioneiro na Alemanha, e adere ao Partido Comunista Francês em 1948. Mudança significativa de perspectiva filosófica para alguém educado na fé católica e fascinado pela religião e pela pureza mística, conforme nos relata François Dosse. É ainda Dosse que analisa

¹⁰ A respeito da recepção dos textos de juventude de Marx, encontra-se um bom estudo em SCHAFF, Adam. **O marxismo e o indivíduo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

esta metamorfose de Althusser em termos de um deslocamento que se dá em superfície, mas não em essência:

Grande leitor de Pascal, Althusser é, pois, transpassado pela inquietação de uma mística tradicional, pelo caráter insolúvel da contradição. Tendo, porém, abandonado o caminho cristão, ele desloca sua busca de absoluto para um marxismo purificado, filosofia cristalina, capaz de opor-se à fé religiosa, instrumento de superação da metafísica, substituindo-a por uma ciência total, exclusiva, rigorosa. (DOSSE, 1993, p.330-1)

O estabelecimento do marxismo como ciência requereu de Althusser uma releitura dos textos de Marx, dividindo-os em dois blocos de naturezas teóricas distintas, a partir da qual apenas o conjunto dos textos de maturidade foi identificado como sendo de caráter científico, na medida em que os textos do período anterior apresentavam temática, linguagem e conceitos oriundos da tradição idealista, constituindo-se, a seu ver, muito mais como uma metafísica do que como uma ciência.

Tomando como texto característico do espírito científico de Marx *O Capital*, Althusser encontrará ali os elementos que lhe permitem qualificar o marxismo como ciência da história, distinguindo o materialismo histórico como a ciência que tem por objeto os modos de produção que surgiram e surgirão na história e que é "a ciência da 'totalidade orgânica' (Marx) ou a estrutura que constitui toda formação social *dependente* de um modo de produção determinado." (ALTHUSSER; BADIOU, 1979, p.35)

O conceito de totalidade, já enfatizado por Lukács como a característica distintiva do marxismo em relação a outros saberes, em *História e consciência de classe*, é assumido por Althusser, mas somente uma vez feita a sua diferenciação com a perspectiva hegeliana. O conceito de totalidade se apresentará, na filosofia de Althusser, inserido na proposição estruturalista, que na década de 60, passa a ocupar um lugar destacado como método das ciências humanas.

Ao invés de pensar uma totalidade alicerçada sobre uma essência única, no caso, a esfera da economia, o que, segundo o autor seria uma indevida herança hegeliana, Althusser pensa esta totalidade a partir do conceito de estrutura no qual as formações histórico-sociais podem ser analisadas como um sistema em que as relações entre os componentes precisam ser vistas em sua totalidade e em sua interação e em que determinados elementos exercem, por sua vez, o papel de fator dominante.

Dessa forma o autor rejeita a redução a epifenômeno de todas as formas superestruturais da sociedade, indicando uma certa autonomia relativa a esta instância.

Com esta proposição, Althusser se destaca no campo do marxismo como o autor responsável por uma renovação da teoria marxista, na medida em que a retira do dogmatismo stalinista, assentado sobre o determinismo economicista.

Althusser desenvolve a idéia de sobredeterminação, para indicar a causalidade múltipla a que estão submetidos os fenômenos histórico-sociais, rejeitando a idéia de uma causação única ou privilegiada, como se dá através do economicismo, uma vez considerado este como um vício idealista. Como observa Dosse, "essa descontinuidade que Althusser percebe entre Hegel e Marx permite-lhe romper com a vulgata economicista estalinista que se contentava em substituir a essência político-ideológica de Hegel pela esfera do econômico como essência." (1993, p.338)

No entanto, o tratamento estruturalista aplicado ao marxismo traz algumas conseqüências, das quais ressaltamos duas: em primeiro lugar, Althusser, ao cindir a obra de Marx, o faz a partir de uma indicação da alteridade absoluta entre a ideologia e a ciência, encerrando o marxismo em uma problemática epistemológica em detrimento da práxis; e em segundo lugar, a ênfase na estrutura enquanto sistema fechado implica uma leitura anti-humanista, que reduz o sujeito a mero suporte do sistema.

A questão está em que, na moldura estruturalista do processo histórico-social, a auto-regulação do sistema toma uma dimensão automovente que minimiza a ação dos sujeitos individuais. A compreensão da "totalidade orgânica" da qual nos fala Marx é colocada por Althusser como sendo uma totalidade estrutural, eminentemente vertical, sincrônica, na qual se destaca muito mais a questão da reprodução do sistema em detrimento da questão da práxis revolucionária.

A noção de estrutura enquanto totalidade assume um caráter formalista, e a ênfase no epistemológico faz desaparecer o vínculo entre as esferas do conhecimento e da realidade, ou em outras palavras, Althusser abandona o terreno da ontologia e da ética, tidas como restolhos metafísicos.

Para o autor, a análise precisa da reprodução do sistema passa por uma correta adequação entre o materialismo histórico e o materialismo dialético, de forma a enfrentar tanto as posições pseudo-cientificistas quanto as posições humanistas que o autor vê proliferarem em torno do marxismo.

Segundo Althusser, se o materialismo histórico como ciência dos modos de produção se apresenta de forma inequívoca nos textos de Marx, o mesmo não ocorre em relação ao que seja o materialismo dialético, entendido como a filosofia marxista.

Como obstáculo ao trabalho de uma correta constituição deste materialismo dialético, o autor indica a tendência dos autores marxistas em recorrerem aos textos de juventude, na medida em que estes seriam idealistas, indicando três possibilidades igualmente equivocadas, a seu ver, de relacionar o materialismo histórico e o materialismo dialético:

- a primeira seria supor uma realização prática da filosofia, com o que o materialismo dialético desapareceria, confundindo-se com o materialismo histórico. Esta tendência estaria presente, segundo o autor, no Lukács de *História e consciência de classe* e em Gramsci com a consideração do marxismo como uma filosofia da práxis, herdeira de uma compreensão humanista da obra de Marx, expressa em seus textos iniciais;

- a segunda possibilidade seria a historicista, ou seja, compreender a filosofia como a consciência adequada de um período histórico-social, como se dá, por exemplo, em Sartre a propósito do marxismo como filosofia insuperável dos nossos tempos;

- a terceira possibilidade seria a consideração da filosofia como sendo mera ideologia, da qual se deriva a necessidade de suplantá-la, substituindo-a pela ciência, de acordo com o espírito positivista, tendência que, segundo o autor, se encontra em Engels, em especial em *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*. O problema desta terceira abordagem está em que, para o empirismo positivista, o conhecimento se reduz a uma generalização empirista, com o que a filosofia marxista estaria comprometida em seu rigor.

Se atentarmos a estes três equívocos indicados por Althusser, encontramos as três frentes com as quais o estruturalismo marxista se debate: contra o humanismo, contra o historicismo e contra o dogmatismo stalinista.

Como conclusão, afirma Althusser que "para poder colocar o problema da natureza da filosofia marxista é necessário que se comece por eliminar todas estas tentações que oferecem as obras de juventude de Marx e certos textos de *A Ideologia alemã*." (ALTHUSSER; BADIOU, 1979, p.42)

Entendendo o materialismo dialético como uma disciplina filosófica que passa a ocupar o que seria na filosofia clássica o campo da teoria do conhecimento, o autor acentua a diferença em relação a este na medida em que o materialismo dialético se ocupa das condições reais da produção dos conhecimentos e não de suas condições formais.

Esta diferença alça o materialismo dialético do nível ideológico ao nível científico, na medida em que "se converteu em teoria da *história da produção de conhecimentos*." (ALTHUSSER; BADIOU, 1979, p.51)

Mas termina por confinar o materialismo dialético ao plano epistemológico, com o abandono do solo ontológico que precede o próprio terreno da teoria do conhecimento.

Althusser trataria os dois momentos da análise marxiana, a análise histórica e a análise sistemática como duas disciplinas distintas quando, nas palavras de Coutinho, “estamos em face não de duas disciplinas distintas, mas de dois momentos ou aspectos de um mesmo método, de uma mesma racionalidade, que é simultaneamente histórica e sistemática, ou genética e ontológica.” (COUTINHO, 1972, p.183)

Dessa forma, Althusser rompe com a hierarquia entre a ontologia e a epistemologia, chegando à sua inversão. Conclui por uma cientificidade nos textos de maturidade de Marx que se pauta pela recusa da objetividade ontológica, na qual estão absolutamente separados o objeto real e o objeto do pensamento. A ênfase é dada ao pensamento como “estrutura que combina dados segundo regras formais.” (COUTINHO, 1972, p.199)

O formalismo althusseriano visa combater as posturas empiristas, tidas pelo autor como ideológicas. No entanto, ele parece confundir a teoria do reflexo da epistemologia marxista com a perspectiva empirista, recusando, portanto, ambas.

Considerando a ideologia como falsa consciência, a intenção do autor é frisar a cientificidade do marxismo, atingida, segundo ele, em *O Capital*, acentuando os aspectos objetivos do processo social indicados por Marx, e minimizando aspectos considerados como resquícios humanistas, ideológicos.

Dentro deste espírito cientificista, Althusser será um dos pólos da discussão que se estabeleceu nas décadas de 50 e 60, acerca da unidade ou alteridade teórica da obra de Marx, discussão na qual se destacam, no outro pólo, filósofos como Michel Simon, Jorge Semprun, Adam Schaff e Roger Garaudy.

Enquanto estes defendiam a tese da unidade do pensamento de Marx, centrado sobre o humanismo e tendo como categoria privilegiada a práxis, Althusser defenderá a tese de um corte epistemológico no interior de sua obra, relegando a segundo plano os textos mais nitidamente humanistas.

Althusser e o anti-humanismo teórico na obra de Marx

De acordo com Althusser, a obra de Marx deve ser dividida em dois momentos, aquele que constitui o seu período de juventude, que se estenderia até 1845-6, quando da elaboração de *A ideologia alemã*, texto que marca a passagem para a produção de maturidade do autor. Mais que separar esses dois momentos, Althusser entende como necessária a recusa do período inicial de Marx considerando-o como um período marcado por um humanismo preso

às categorias da filosofia tradicional que, em última análise, expressariam a concepção burguesa de mundo.

Assim, Althusser dirá que o período até 1845 pode ser subdividido em dois momentos: "o do humanismo racionalista-liberal, mais próximo de Kant e Fichte do que de Hegel", que se encontra fundamentalmente nos artigos da *Gazeta Renana*, e o do "humanismo comunitário de Feuerbach" (ALTHUSSER et al., s/d, p.16-7), que se expressa sobretudo nos *Manuscritos econômico-filosóficos*.

No primeiro caso, a referência aos artigos da *Gazeta renana* destaca a compreensão de Marx naquele momento, no qual "a liberdade é a essência do homem como o peso é a essência dos corpos" (p.15) e no qual "o homem apenas é liberdade ao ser razão." (p.16)

A segunda etapa, que se estenderia de 1842 a 45, se caracteriza, segundo Althusser, pelo tratamento do homem como ser genérico, no qual "mais uma vez aqui a essência do homem fundamenta a história e a política." (p.18-9)

Seria a partir de *A ideologia alemã*, que Marx romperia "radicalmente com toda a teoria que fundamenta a história e a política numa essência do homem." (p.20), ruptura que, no entendimento de Althusser, comporta três aspectos teóricos indissociáveis:

1. Formação de uma teoria da história e da política baseada em conceitos radicalmente novos: conceitos de formação social, forças produtivas, relações de produção, superestrutura, ideologias, determinação em última instância pela economia, determinação específica dos outros níveis, etc.
2. Crítica radical das pretensões teóricas de todo e qualquer humanismo filosófico.
3. Definição do humanismo como ideologia. (p.20)

A ruptura com a filosofia idealista e seu centramento no sujeito inaugura uma nova problemática na compreensão da relação entre sociedade e indivíduo, marcada por novos conceitos de caráter não mais filosófico-humanistas, e sim científicos.

A partir dessa compreensão de um corte epistemológico que perpassa a obra de Marx, Althusser advoga o abandono definitivo de sua proposição de juventude, na medida em que a depuração dos elementos idealistas-humanistas é uma condição para o conhecimento científico das relações sociais e para a sua transformação.

Nesse sentido é que ele insiste no fato de que a verdadeira teoria marxista, posterior a 1845, constitui um anti-humanismo teórico.

No texto "Marxismo e humanismo", a idéia de humanismo que, segundo o autor, teria sido rechaçado pelo marxismo, se refere ao fato de que Marx rejeita a idéia de uma essência humana como elemento central na constituição de uma teoria da sociabilidade, fornecendo

outro instrumental teórico a partir do qual as relações sociais podem ser pensadas e transformadas em resposta ao instrumental idealista.

Essa proximidade do conceito de humanismo com o de uma perspectiva antropológica justificaria a sua exclusão do modo de pensar marxiano.

Podemos objetar que, no entanto, o conceito de humanismo não se resume a esta identificação.

A idéia de humanismo não se define unicamente como uma postura teórica pautada sobre a admissão de uma essência humana, mas podemos dizer de um humanismo não necessariamente essencialista. A questão que se coloca aqui é se a rejeição da idéia de essência humana significa um anti-humanismo, como entende Althusser ou, dito de outra forma, se podemos entender o humanismo apenas na acepção de uma filosofia que tem como telos a explicitação de uma essência humana dada a priori ou se, diferentemente, o termo humanismo pode indicar uma postura filosófica que tenha como centro o homem, o humano, não necessariamente pensado a partir de uma essência.

Retomando uma investigação de Panofsky, quanto ao sentido do termo "humanismo", ele identifica a sua origem a partir do termo *humanitas* que, por sua vez, tem dois sentidos distintos:

Historicamente, a palavra *humanitas* tem dois significados claramente distinguíveis, o primeiro oriundo do contraste entre o homem e o que é menos que este; o segundo, entre o homem e o que é mais que ele. No primeiro caso, *humanitas* significa um valor, no segundo, uma limitação. (PANOFSKY, 2004, p.20)

O primeiro sentido prevalece entre os antigos, significando a qualidade que distingue não só o homem enquanto exemplar da espécie humana em relação aos outros animais mas, sobretudo, o homem cultivado em relação ao bárbaro, ou seja, o homem que cultiva a autonomia e o autodomínio, que partilha a cultura e seus valores como barreiras distintivas da sujeição à pura naturalidade ou à barbárie.

O segundo sentido, que se desenvolve em meio ao cristianismo medieval, indica a fragilidade humana diante de uma ordem superior, a sua limitação diante do divino, a impotência e a finitude próprias do humano.

Segundo Panofsky:

É dessa concepção ambivalente de *humanitas* que o humanismo nasceu. Não é tanto um movimento como uma atitude, que pode ser definida como a convicção da dignidade do homem, baseada, ao mesmo tempo, na insistência sobre os valores humanos (racionalidade e liberdade) e na aceitação das limitações humanas (falibilidade e fragilidade). (p.21)

Esta concepção ambivalente de humanidade surge a partir do renascimento, e em suas duas vertentes, traz subentendida a idéia de uma essência humana, seja esta definida preponderantemente em um termo ou noutro, seja realçado o aspecto da racionalidade e da liberdade que lhe corresponde, seja realçado o aspecto da fragilidade e da humildade que lhe corresponde.

Se tomarmos o termo "humanismo" apenas nesse sentido, teria razão então Althusser em dizer de um anti-humanismo teórico na obra de Marx a partir do rompimento deste com a idéia de uma natureza humana livre e racional, o que se verifica explicitamente a partir de *A Ideologia alemã*.

Mas a idéia de humanismo não se apóia neste único pressuposto, mas pode-se dizer de um humanismo não-essencialista, de uma postura filosófica cujo interesse, cujo foco privilegiado seja não o Homem em uma pretensa essencialidade, seja ela qual for, mas os homens, os indivíduos, uma filosofia humanista que busque exatamente elucidar as condições nas quais se fazem os homens tais como eles se tornam. E nesse sentido pode-se falar de um humanismo em Marx que se estende até o fim de sua atividade teórica e prática.

É nesse sentido que em artigo presente em *A polêmica sobre o humanismo*, Jorge Semprun em resposta a Althusser, sustenta que:

A crítica e a liquidação realizadas por Marx, do mito filosófico da essência do homem, da antropologia especulativa, não conduzem de modo algum a um "anti-humanismo teórico". Conduzem, sim, à teoria e à prática do "humanismo real", isto é, à teoria e à prática da libertação real do homem, concebido como "o conjunto de relações sociais. (ALTHUSSER et al., s/d, p.49)

Concordamos com Semprun que o rompimento operado por Marx com a antropologia, seja ela na sua filiação kantiana racionalista ou na filiação feuerbachiana sensível, não significa um rompimento com o humanismo, mas uma nova reconfiguração do próprio humanizar-se numa perspectiva histórica que tem como centro o homem enquanto ser social ativo, em meio a relações sociais concretas.

O abandono de uma fundamentação antropológica não conduz necessariamente ao abandono de uma perspectiva humanista, entendida esta como uma atitude de afirmação ou da necessidade de afirmação da dignidade humana a partir do reconhecimento do papel ativo dos sujeitos na configuração da realidade social, ainda que, evidentemente como Marx o demonstra, não se trate de uma atuação indeterminada, informada por uma liberdade absoluta.

Althusser, portanto, funde aqui duas questões distintas, humanismo e fundamentação antropológica, para concluir por um anti-humanismo em Marx que se refere à ilusão da autonomia dos indivíduos frente a uma ordem social, e nesse sentido, a sua análise apontará o peso da estrutura sobre o sujeito.

Mas, como observa Coutinho, esta conclusão de Althusser não condiz com o que Marx realiza. Se Marx critica a perspectiva antropológica como insuficiente para se compreender a história humana, tem-se que a investigação ontológica não leva a nenhum anti-humanismo. Isto porque

Em primeiro lugar, as leis objetivas na história não se processam de modo fatalista, mas colocam sempre alternativas, no interior das quais o homem pode exercer a sua liberdade. [...] A correta relação causalidade-teleologia permite assim o estabelecimento de uma justa dialética entre liberdade e necessidade. Em segundo lugar, embora se processem objetivamente, as leis históricas decorrem da atividade humana. (COUTINHO, 1972, p.108)

A identificação de uma proposição propriamente marxiana a partir da ruptura com a perspectiva idealista é correta, embora insuficiente para determinar o caráter da elaboração de Marx, e além disso Althusser a reconhecerá apenas quando da *Ideologia alemã*, e elementos desta ruptura já estão presentes em obras anteriores, mesmo em relação a Feuerbach.

Quanto ao período que vai de 1841 a meados de 1843, há uma unanimidade entre os intérpretes na consideração do caráter antropológico racionalista no Marx de juventude, mas em relação a Feuerbach, há controvérsias quanto ao momento em que Marx supera o antropologismo sensualista do autor.

Para Althusser isto apenas se dá a partir de 1845-6, pois

Feuerbach é posto nas nuvens nos *Manuscritos de 1844*, como o filósofo que fez descobertas extraordinárias e que forneceu ao mesmo tempo o fundamento e o princípio da *Crítica da economia política*! Ora, um ano mais tarde, nas *Teses* e na *Ideologia Alemã*, Feuerbach é criticado sem nenhuma complacência. (ALTHUSSER, 1978, p.41)

Os *Manuscritos econômico-filosóficos*, que vieram a público somente no século XX, na década de 30, constituem o ponto de discordância entre os intérpretes quanto à relação Marx-Feuerbach neste momento.

Discordamos da interpretação de Althusser, segundo a qual os *Manuscritos* permanecem no terreno de uma antropologia, embora de caráter diferenciado do primeiro momento da produção de Marx.

Conforme pesquisas conduzidas por parte do Grupo de Pesquisas em Marxologia e Estudos Confluentes da UFMG, pudemos confirmar a importância deste texto no processo de constituição do pensamento próprio de Marx, na medida em que, já ali, ele se distancia do antropologismo de Feuerbach, uma vez que Marx afirmará o indivíduo social ativo em contraposição ao indivíduo-exemplar de uma genericidade já dada.

Apoiando numa 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." (MARX, 2004, p.250-1)

Esta determinação de Feuerbach, do homem como ser sensível objetivo, permitirá a Marx a recuperação da vida concreta, sensível, como elemento primário da compreensão do homem, frente à especulatividade hegeliana. Mas o autor não demora a se insurgir quanto à identificação deste sensível como sendo da ordem da natureza. Se isto é claramente expresso na forma das *teses sobre Feuerbach* e desenvolvido em *A ideologia alemã*, já nos *Manuscritos de 44*, podemos identificar esta ultrapassagem fundamental realizada por Marx quando este acrescenta:

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. (2004, p.251)

Temos neste trecho a superação do naturalismo feuerbachiano, na medida em que Marx concebe a objetividade e a subjetividade humanas como autoconstrução histórica, na medida em que o texto de 44 coloca, pela primeira vez, uma possibilidade de decifração do social a partir do modo como os homens produzem e atuam sensivelmente na reconfiguração da realidade social, e permite a compreensão do fazer-se humano em bases materialistas que ultrapassam de muito uma antropologia, que é o ponto de chegada de Feuerbach. Este trecho coloca, em termos complementares, a compreensão de Marx, encontrada em *A ideologia alemã*, do caráter naturalista do materialismo de Feuerbach pois este, ao tratar do materialismo, não o dotava de um significado histórico, e ao tratar da história, abandonava a perspectiva materialista, refugiando-se em um idealismo do gênero humano natural.

Mais agudo que este trecho na compreensão da constituição da subjetividade humana em meio às condições sociais concretas, temos a passagem na qual Marx nos diz que "a formação dos cinco sentidos é a obra de toda a história mundial anterior." (2004, p.199)

A referência à noção de gênero, tão presente nos *Manuscritos de 44* não guarda o mesmo sentido que em Feuerbach. Trata-se aqui, com toda a clareza, de um ser genérico que se auto-constrói, que não retém em si os traços essenciais idealizados por Feuerbach, assim como, da mesma forma, a relação social não se constitui mais em uma relação natural de amor. As novas considerações marxianas indicam que "a atividade e o espírito são sociais tanto no conteúdo como na *origem*; são atividade *social* e espírito *social*." (p.194)

Isto significa que Marx "não deduz o mundo pela determinação da individualidade isolada, o que seria uma operação antropológica, mas determina a individualidade social pelo complexo da mundaneidade." (VAISMAN, 2000, p.21)

Se, evidentemente, tal projeto não se coloca em sua integridade neste momento, no entanto, a indicação da nova perspectiva já está presente.

Também Michel Verret: respondendo à questão "Os manuscritos de 1844 são marxistas?", concordará com Althusser e dirá que não, porque embora Marx quisesse ultrapassar o nível fenomênico no qual se encontrava a economia política, ainda não o faz ali. Assim se expressa Verret:

A debilidade científica dos Manuscritos encontra-se aqui. Marx procura compreender a história através do trabalho mas não compreendeu ainda o trabalho. Ou só o fez sob a forma filosófica que dissimula e compensa a ignorância científica. O trabalho é referido à necessidade, mas muito mais, à figura especulativa da necessidade (a necessidade de objetivação da essência humana) do que à sua figura histórica real. (ALTHUSSER et al., s/d, p.134)

No entendimento deste autor, os *Manuscritos* pertencem ainda a uma filosofia humanista, pois as questões estão colocadas sob "forma filosófica". Portanto, temática e linguagem inapropriadas a uma abordagem materialista que trariam como consequência uma certa sedução de autores do campo marxista por um desvio idealista.

Marx se fixaria apenas na questão do desapossamento do operário, negligenciando outros aspectos tais como a cooperação no capitalismo ou o maquinismo, que são condições objetivas da emancipação. Isso se verificaria na exclusividade com que se utiliza da categoria da alienação que, segundo Verret, "é uma abstração que não permite a inteligibilidade científica da história; é inadequado para dar conta da realidade histórica da época capitalista; e

apenas dá conta unilateralmente, portanto falsamente, da realidade da condição operária." (s/d, p.140-1)

Se a questão da tematização da atividade sensível em 44 não atinge as determinações que lhe serão reconhecidas posteriormente quando da análise mais depurada do trabalho e do trabalho tal como é determinado na sociabilidade burguesa, isso não significa uma plataforma teórica contraposta, mas indica a evolução de um pensamento cada vez mais enriquecido.

Assim, já se encontra nos *Manuscritos* a tematização do trabalho em sua duplicidade: como categoria filosófica que expressa a condição do ser humano em sua generidade, isto é, enquanto gênero que se autoconstrói pela atividade sensível, na medida em que se objetiva através de seu fazer, e enquanto tal, é uma condição absolutamente colada à determinação essencial dos indivíduos humanos, diferenciando-os dos outros seres naturais; e, por outro lado, o trabalho aparece enquanto elemento socialmente determinado, e desta forma, especificamente como elemento de desrealização do humano, por reverter-se em seu contrário, uma vez que a alienação que se verifica na atividade efetiva na sociabilidade do capital termina por negar o que seriam as condições propriamente humanas que diferenciam o trabalho da atividade animal, quais sejam, a consciência e a liberdade.

A distinção que Marx aqui estabelece entre objetivação e alienação possibilitará um tratamento diferenciado do que é o trabalho, enquanto "condição universal do metabolismo entre o homem e a natureza, condição natural eterna da vida humana" (MARX, 1983, p.153) e o que seja o trabalho em uma determinada forma social, ou seja, em uma forma que lhe confirma a primeira determinação mas, ao mesmo tempo, preenchendo-o de um conteúdo específico e contraditório.

Assim, embora evidentemente falte a Marx neste momento uma concretude maior na consideração do trabalho no modo de produção capitalista, o rumo da investigação está devidamente indicado no que se refere ao antagonismo entre trabalho e capital, quando ele afirma que o produto do trabalho "se torna um poder autônomo, em oposição com ele, que a vida que deu ao objeto se torna uma força hostil e antagonista". (2004, p.160)

Da mesma maneira, a alienação, noção à qual posteriormente, em *A ideologia alemã*, apenas se referirá para "fazer-se compreensível aos filósofos", se é um conceito insuficiente (em seu contexto idealista) para esclarecer a relação dos indivíduos com as suas condições de existência colocadas a partir da atividade social, não é, por outro lado, um conceito que contradiga ou intercepte quaisquer das determinações ulteriores que serão acrescidas à análise do trabalho, realizadas nos textos de maturidade. Determinações que, no seu nascedouro, estão nos *Manuscritos de 44*.

Quando Marx afirma que "o trabalhador torna-se uma mercadoria tanto mais barata, quanto maior número de bens produz" (2004, p.159), estamos diante de uma intuição a ser desenvolvida e depurada, que culminará não na idéia do trabalhador como mercadoria, mas posteriormente do trabalho e ainda depois da força de trabalho como mercadoria cujo valor se baseia, como qualquer outra mercadoria, no tempo socialmente necessário para sua reprodução.

Dessa forma, ainda que o termo "alienação" raramente compareça explicitamente nos seus textos de maturidade, a temática da alienação está subjacente à sua análise do fetichismo da mercadoria e da teoria do valor, de tal forma que concordamos com Mézaros quando este afirma que:

Marx deixou claro, mais de uma vez, em seus *Manuscritos de 1844*, que toma como ponto de partida a linguagem da economia política para resgatar suas realizações, que permaneciam ocultas aos próprios economistas políticos, bem como para criticá-los em seus próprios termos. Ele adotou exatamente a mesma abordagem em relação à filosofia idealista. É por isso que jamais poderia "abandonar" o conceito de alienação: isso equivaleria a privar-se de uma conquista *real* (isto é, o "núcleo racional" da filosofia hegeliana) *apesar* de sua formulação mistificadora. No trecho discutido, Marx deseja apenas mostrar – como faz em numerosas ocasiões nos *Manuscritos de Paris* – que a linguagem da "alienação" é mistificadora sem as referências necessárias à *prática* social. (1981, p.198-9)

O adensamento com o qual o autor dota as suas determinações relativas à existência social não pode ser equivocadamente tomado como um diferencial que retalharia a sua obra em pedaços inconciliáveis. A ser assim, como considerar um texto como a *Miséria da filosofia*, posterior a *A ideologia alemã*, como obra de maturidade, se o próprio Marx nos indica que, apesar da justeza de suas proposições econômicas ali expostas, faltava-lhe clareza na exposição? E faltava clareza na medida em que lhe faltava naquele momento a categoria da mais-valia que, por seu turno, depende da distinção entre trabalho e força de trabalho, com a qual ele desvela o segredo do modo capitalista de produção. Sendo esta categoria tão fundamental, não pareceria contraditório que Althusser reconhecesse *A ideologia alemã* como o momento do corte epistemológico na obra de Marx?

Sendo a obra de Marx um contínuo adensamento de suas proposições, posicionando-as num patamar sempre mais elevado de cientificidade, coloca-se a questão de em que momento Marx se tornaria realmente marxista.

A partir da pesquisa já realizada pelo Grupo de Estudos em Marxologia, que tomou como parâmetro diversos aspectos do seu pensamento que foram acompanhados ao longo do período que vai de 1841 a 1847, encontramos elementos (que serão referidos a propósito da

evolução do pensamento do autor em relação à moral), para apresentar a seguinte periodização:

- 1) Os textos que vão de 1841 a 1845-1846 ou mesmo até 1847 não formam uma unidade, não podendo nem mesmo serem considerados como bloco preparatório para a obra posterior;
- 2) Propriamente juvenil é o período que vai de 41 a meados de 43;
- 3) O período 1843-1848 é a primeira fase marxiana, delinea o pensamento adulto original, onde a *Crítica de Kreuznach* é texto de ruptura e transição;
- 4) O período 1850-1856 é o da transição para a maturidade;
- 5) Maturidade: é a segunda fase do pensamento de Marx aberta pelos *Grundrisse* de 1857-1858. (VAISMAN, 2000, p.18-9)

O critério de definição de um pensamento original de Marx, começando a se instaurar a partir da *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, seria a própria definição de seu "objeto", a sociedade, objeto que exigirá uma arquitetura original de conceitos para ser tematizado em nova chave. Esta depuração de conceitos demanda décadas de trabalho, mas não se identifica em seus textos posteriores a 1843, um desvio em um sentido diferente do que seja a proposição definidora de seu empreendimento, qual seja, o reconhecimento da forma social enquanto pólo determinante das relações políticas, jurídicas e morais.

Processo e sujeito no pensamento de Althusser

A ênfase que Althusser confere à estrutura em detrimento da práxis traz, como consequência, uma interdição ao tratamento da subjetividade e de suas temáticas afins, a partir de sua consideração de um anti-humanismo na obra de Marx.

Embora seja mais que justificada a preocupação althusseriana de que "uma inflação deste conceito prático, ideológico (o de humanismo), poderia provocar uma recaída da teoria marxista para trás das suas próprias fronteiras"(ALTHUSSER et al., s/d, p.66), na medida em que Marx nos teria fornecido outro instrumental teórico a partir do qual as relações sociais podem ser pensadas e transformadas em resposta ao instrumental idealista, a inflexão de Althusser rumo a uma consideração dos escritos de maturidade em sua independência absoluta frente aos escritos anteriores conduz a uma compreensão problemática da obra de Marx, na qual se perde o fio de uma trajetória intelectual que é levada de um objeto a outro, por força de seu próprio desenvolvimento.

Temendo recair em alguma forma de idealismo, Althusser engessa a subjetividade, transferindo toda a ênfase do processo histórico a uma engrenagem, na qual desaparece o sujeito. Em suas palavras,

A história é um imenso sistema "*natural-humano*" em movimento, cujo motor é a luta de classes. A história é um processo; e um *processo sem sujeito*. A questão de saber como "o homem faz a história" desaparece completamente; a teoria marxista rejeita-a definitivamente em seu lugar de nascimento: a ideologia burguesa. (1978, p.28)

Ao afirmar a história como um processo sem sujeito, cujo motor é a luta de classes, Althusser pretende se diferenciar das posturas idealistas que têm o *sujeito* como categoria filosófica central, por exemplo, na forma do sujeito transcendental kantiano ou husserliano mas, sobretudo, das posturas revisionistas que trariam o idealismo para o interior da perspectiva materialista histórica, efetuando assim uma deturpação do marxismo.

O primeiro ponto que queremos ressaltar na proposição do autor é que, ao explicitar a sua crítica à noção de sujeito, ele mesmo contribui para esclarecer uma questão de grande importância na compreensão da perspectiva marxiana, que se refere ao entendimento de uma teleologia da história, e à idéia de sujeito da história, dois aspectos cruciais que são atribuídos a Marx e que merecem ser melhor trabalhados.

Em termos sintéticos, o autor afirma: "Os homens (no plural) concretos são necessariamente sujeitos (no plural) *na* história, pois atuam *na* história enquanto sujeitos (no plural). Mas não há Sujeito (no singular) *da* história." (1978, p.67)

Enquanto a primeira questão, a dos sujeitos ativos *na* história é, no entender de Althusser, de natureza científica, a segunda, a questão de um Sujeito *da* história, é de natureza filosófica, aspecto que, segundo Althusser, recua para aquém das fronteiras marxistas, pois obscurece e mitifica o que Marx já esclarecera a propósito das determinações envolvidas no processo do tornar-se sujeito na história.

Reconhecemos, quanto a este aspecto, em primeiro lugar, um mérito a Althusser, na medida em que, ao fazer esta distinção, ele contribui para o esclarecimento de uma problemática que insiste em reaparecer dentro e fora do campo do marxismo..

A recusa da noção de um *Sujeito da história*, entendido como uma causa última, uma essência a se cumprir, um sujeito transcendental, constituinte da história, uma causa que aponta para um fim é, a nosso ver, fundamental para se confrontar com leituras que identificam o marxismo como uma forma não-assumida de metafísica. Althusser nos esclarece que a noção de um *sujeito da história* é correlativa ao conceito de uma *teleologia da história*. E esta leitura hegelianizante do texto marxiano não raro se encontra na literatura crítica sobre o autor.

Assim, por exemplo, Vaz dirá de uma contradição intrínseca ao marxismo, que consiste na tentativa malograda de conciliar as premissas do que seria o materialismo histórico com o reconhecimento da preponderância da esfera material no processo social, processo em aberto, indefinido, com o materialismo dialético, no qual estaria embutido, ao final da "dialeção da história", um "fim da história como posição de totalidade". (VAZ, 2001, p.124)

Vaz, apoiado no texto aqui já referido de Pierre Bigo, considera que o que Marx faz em relação a Hegel é uma inversão da posição dos termos, na qual "a primazia do Sujeito como consciência absoluta e, finalmente como identidade da Idéia e do Ser" (p.134) é substituída pela primazia da esfera objetiva, constituindo-se, portanto, o marxismo, tão somente numa "utilização ao inverso do método dialético". (p.136)

Marx não teria, assim, rompido com o aspecto metafísico da filosofia hegeliana. Nas palavras de Vaz:

Toda crítica que parte da consciência finita deverá de algum modo terminar numa ontologia da participação a uma consciência infinita que seja universal concreto, sujeito absoluto. Entretanto, a passagem, em Marx, opera-se da consciência finita ao ser consciente imerso no processo histórico, que é seu processo vital como processo de produção dos meios de subsistência. Como evitar fazer, então, do processo mesmo o Absoluto "fundante"? A ontologia ressurgue, assim, no seio mesmo de sua negação, uma ontologia que terá a suportar-lhe as exigências de necessidade, a contingência de um processo só empiricamente constatável. (p.152)

Nesse sentido, a considerar o entendimento de Vaz, há de se admitir um caráter ontológico ao pensamento de Marx (ontologia entendido como metafísica), caráter, no entanto, problemático e aporético, pois estaria fundado sobre uma contradição insolúvel: o ideal de um humanismo entendido como instauração do "ser real" do homem frente às suas condições alienadas e, portanto, um fim da história como superação do dilema referido nos *Manuscritos econômico-filosóficos* entre subjetivismo e objetivismo. Este "fim da história", no entanto, que supõe um processo dialético como totalidade absoluta, entra em contradição com a idéia de um processo histórico como contingência. Dessa forma, a seguir a interpretação de Vaz, esse dualismo só se permite a conciliação "a preço de uma transcendência da consciência sobre a história e uma volta à problemática hegeliana do Sujeito absoluto." (p.155)

Este texto de Vaz repõe, portanto, a problemática que Althusser quer atacar na década de 60, qual seja, uma interpretação idealista do pensamento de Marx, segundo a qual Marx

não teria superado aquilo que tanto denunciou, a mistificação hegeliana e sua suposição de uma razão absoluta para além dos sujeitos empíricos.

Compreende-se então perfeitamente o esforço de Althusser em negar a figura filosófica de um *Sujeito da história*, conceito mítico que transcenderia a contingência histórica.

Ao fazê-lo, reconhecemos-lhe o mérito de situar os indivíduos reais, determinados por relações sociais concretas, como sujeitos ativos na história, o que equivale à recusa de um pseudo-problema em Marx, identificado equivocadamente por Vaz, em função de uma aproximação indevida entre Marx e Hegel, compreendidos ao final, o primeiro como uma espécie de idealista envergonhado, que apenas inverteria, em relação ao segundo, a categoria sobre a qual edificaria a sua metafísica.

Mas abandonado o sujeito metafísico, resta o indivíduo social, e a ele Marx reserva um lugar em sua filosofia, diferentemente das filosofias contemporâneas da destituição do sujeito.

Neste ponto, novamente a perspectiva estruturalista introduzida por Althusser na leitura da proposição marxiana vem empalidecer o contorno deste indivíduo social em prol de sua sujeição ao sistema. Assim, ao tratar da relação entre o sujeito e a ideologia em *Aparelhos ideológicos de Estado*, o autor nos dirá que "a ideologia interpela os indivíduos enquanto sujeitos" (1985, p.93). Com isto, Althusser configura o sujeito enquanto determinação concreta do indivíduo abstrato, sujeito que se reconhece através das imputações de caráter ideológico, desde as mais simples convenções sociais.

Em suas palavras:

Sugerimos então que a ideologia "age" ou "funciona" de tal forma que ela "recruta" sujeitos dentre os indivíduos (ela os recruta a todos), ou "transforma" os indivíduos em sujeitos (ela os transforma a todos) através desta operação muito precisa que chamamos *interpelação*, que pode ser entendida como o tipo mais banal de interpelação policial (ou não) cotidiana: "ei, você aí!".(1985, p.96)

Da forma como nos apresenta o autor, o mecanismo ideológico cria os sujeitos através de uma dupla ação: o estabelecimento da noção de sujeito livre, que escolhe livremente, e ao mesmo tempo, a inculcação de um conteúdo tanto de caráter teórico-científico como de caráter prático-moral, tarefa a cargo dos aparelhos ideológicos, que o sujeita a um dado estado de coisas social. Desta forma, Althusser localiza a ambigüidade do termo *sujeito*:

Na acepção corrente do termo, sujeito significa: 1) uma subjetividade livre: um centro de iniciativas, autor e responsável por seus atos; 2) um ser subjugado, submetido a uma autoridade superior, desprovido de liberdade, a não ser a de livremente aceitar a sua submissão. (1985, p.103-4)

Temos como consequência do pensamento de Althusser, na década de 60, que, ao retirar a teoria marxista do dogmatismo economicista, segundo o qual as demais esferas da vida social eram tidas como pouco relevantes, o autor as recupera enquanto condições *sine qua non* da própria reprodução social, através dos aparelhos ideológicos de Estado.

Mas a concepção da ideologia (e mais exatamente, a ideologia dominante) se mostra tão absoluta nestes textos que não caberia qualquer saída senão a constituição dos sujeitos enquanto "sujeitados" a ela. Dessa forma se minimiza a autonomia do sujeito, com o que o marxismo althusseriano se aproxima, neste aspecto, ao movimento de destituição do sujeito, que se expressa em grande parte das correntes filosóficas deste momento.

Dosse observa que Althusser transforma os sujeitos empíricos "em objetos mistificados de forças ocultas representadas por um novo sujeito da história: a ideologia". (1993, p.344)

É o próprio Althusser que, em post-scriptum de 1967, reavaliará esse caráter excessivamente determinista atribuído à ideologia, remetendo-a à luta de classes. Assim ele se expressa:

A reprodução da ideologia dominante não é a simples repetição, não é uma reprodução simples, nem sequer uma reprodução ampliada, automática, mecânica de instituições *dadas*, definidas, de uma vez por todas, por suas funções: é o combate pela unificação e renovação de *elementos ideológicos anteriores*, disparatados e contraditórios, numa unidade conquistada na e pela luta de classes, contra as formas anteriores e novas tendências antagônicas. A luta pela reprodução da ideologia dominante é um combate inacabado que sempre é preciso retomar e que sempre está submetido à lei da luta de classes. (1985, p.111)

De acordo com Miriam Limoeiro-Cardoso, Althusser, a partir da década de 70, reorienta a sua análise da reprodução, deslocando-a do ponto de partida de uma teoria da ideologia em geral, identificada como ideologia dominante e sustentada pelos aparelhos ideológicos de Estado, para tratar da ideologia no interior da luta de classes, o que só se torna possível atenuando o tratamento epistemológico com o qual até então havia tratado a questão.

Tratado sob o prisma epistemológico, o problema da ideologia era considerado em sua antítese com a ciência. Desta forma, como nos esclarece Limoeiro-Cardoso,

A questão dos dominados pertencia ao seu campo de análise apenas sob a categoria de submetidos ou assujeitados à ideologia (ideologia enquanto categoria geral), de tal modo que a possibilidade de opor-se à dominação da ideologia teria que se fazer num domínio situado fora da ideologia, domínio que seria não-ideológico – a ciência, considerando ciência e ideologia em oposição radical. Como consequência, a questão da dominação ideológica recebia tratamento prioritariamente teórico e

epistemológico. Não conferia importância analítica significativa à realidade histórica concreta enquanto conflitos, contradições ou lutas. (2000, p.111)

A reorientação que a autora identifica na trajetória de Althusser é no sentido de conferir uma maior significação à práxis, uma vez que a luta ideológica se dá nos marcos de um embate prático. Assim, diferentemente das colocações do autor em *Pour Marx* e *Lire le Capital*, temos que "em vez de luta de classes na teoria, a constituição da teoria é que está imersa na luta de classes, especificamente como parte da luta política e ideológica." (p.115)

Desta forma, concluirá a autora por uma mudança de enfoque teórico, na qual o tratamento científico-epistemológico da questão da reprodução cede lugar a uma análise que incorpora a luta de classes a partir da perspectiva de resistência dos dominados.

Não temos condições de nos aprofundar nos estudos deste segundo Althusser, pouco conhecido nos circuitos filosóficos mais amplos. Sendo assim, não podemos indicar em que medida a dificuldade a que nos referimos anteriormente, qual seja, a do tratamento de temáticas relativas à subjetividade, se encontra resolvida ou diminuída nos textos de Althusser a partir da década de 70.

Deixamos claro que o nosso apoio teórico se encontra na produção do autor referente às décadas anteriores.

Retendo a advertência reiterada de Althusser de um inflacionamento do conceito de humanismo, consideramos, portanto, que a sua compreensão da obra de Marx, cindida entre uma filosofia humanista e uma ciência materialista da história, termina por interditar a aproximação, a partir da proposição marxiana, de temáticas que, sem dúvida, foram tocadas pelo autor, embora não tenham recebido um tratamento acabado, relacionadas à formação e caráter da subjetividade. Assim, a questão do sujeito, que o próprio Althusser contribui para esclarecer, acaba sucumbindo diante de uma análise centrada na eficácia da ideologia dominante no processo de reprodução social.

A questão que se nos coloca é: como compreender a obra de Marx em relação a uma tradição filosófica, qual seu estatuto, se ciência, se filosofia, se ontologia, a fim de conduzir pertinentemente uma averiguação de temáticas que só tardiamente foram trabalhadas na perspectiva marxista? Como trabalhar estas temáticas sob o risco contínuo de, em virtude de uma tradição filosófica, recair no idealismo?

Lukács: o caminho para Marx

Acreditamos que o autor que melhor possibilita esse adequamento é Lukács que tem, entre outros méritos, o de ter iniciado uma reflexão no campo do marxismo sobre questões tais como a ética e a estética.

A problemática moral é uma questão central da filosofia de Lukács, desde as suas primeiras obras, quando ainda não havia se aproximado do marxismo.

Georg Lukács (1885-1971) inicia sua produção teórica no campo da filosofia, e mais especificamente, no campo da estética, desde sempre animado por uma preocupação de caráter ético que dizia respeito à necessidade de busca de uma vida autêntica, temática comum a um grande número de intelectuais no final do século XIX e início do século XX.

As suas produções teóricas juvenis anteriores à adesão ao marxismo são marcadas pela influência neo-kantiana desenvolvida no interior das "ciências do espírito", da qual Lukács se aproxima através de seus professores Georg Simmel, Wilhelm Windelband e Heinrich Rickert.

Lukács participou do chamado "Círculo de Heidelberg", juntamente com pensadores tais como os sociólogos Max Weber e Ferdinand Tönnies, o poeta Ernst Toller, e filósofos como Emil Lask, Karl Jaspers e Ernst Bloch, dentre outros.

Como traço comum a estes pensadores, Löwy destaca a aversão ao desenvolvimento capitalista, uma vez identificada a filiação ao mesmo dos fenômenos da reificação e da decadência do espírito, que são temas recorrentes entre os autores citados, aversão de caráter neo-romântico, em consonância com o espírito que prevalecia àquele momento na cultura centro-européia.

Segundo Löwy (1979), três características constituíam o que ele considera uma visão trágica da modernidade, presente nas ciências do espírito: uma versão metafísica do problema da alienação; uma dualidade neokantiana entre a esfera dos valores e a realidade; e o sentimento de impotência do espírito em face de uma sociedade grosseiramente materialista.

No entanto, se se encontra neste círculo uma ambiência comum, Lukács distingue-se de grande parte daqueles pensadores por uma orientação ético-revolucionária que já se anuncia nos textos deste período, tais como *História da evolução do drama moderno* (1908), *A alma e as formas* (1911) e *A teoria do romance* (1914/15), entre outros.

A natureza teórica dos escritos juvenis de Lukács é objeto, ainda hoje, de polêmica entre seus intérpretes.

Movendo-se no interior da tradição alemã, o desenvolvimento intelectual do autor neste período percorre um caminho que, a grosso modo, vai de Kant a Hegel, como analisa Parkinson.

Enquanto em *A alma e as formas* Lukács apresenta a tese de “que as formas literárias são a expressão de certos conteúdos mentais, certos modos de ver e de sentir a vida” (PARKINSON, 1973, p.12), a *Teoria do romance* “rechaça este modo de ver em favor de uma historização das categorias estéticas. Esta idéia derivava de Hegel e, com efeito, Lukács considera *A teoria do romance* como marcando a sua transição de Kant a Hegel.”(p.13)

Mas, observa Parkinson, a transição a Hegel, que significava o rechaço do caráter a-histórico do pensamento kantiano, não caracteriza *A teoria do romance* como um livro puramente hegeliano, uma vez que o próprio Lukács reconhece ali a influência das correntes das ciências do espírito, especialmente a de Dilthey.

A teoria do romance, escrita durante a primeira grande guerra, coloca a questão da decadência da vida moderna, vista através de um estado de desespero diante da situação mundial.

Desespero que se constituía em virtude da falta de horizontes para uma transformação social. Esta ausência de indicativos sociais no sentido de uma transformação levava Lukács, a despeito da consideração positiva acerca das proposições marxistas, em grande parte por ele já conhecidas, a encontrar apenas no terreno cultural a arena de uma luta contra a decadência da vida sob o signo do capital. Mas permanecia a insatisfação frente a uma produção intelectual de caráter abstrato, que não tocava as relações reais entre as expressões culturais e a vida social.

Este aspecto pessimista da obra de Lukács neste momento leva Löwy a dizer de uma tragicidade no pensamento do autor. Löwy assinala que o que desesperava Lukács era o conflito entre os ideais estético-éticos idealistas e a realidade de uma vida menor, ordinária, que não favorecia a realização dos mesmos:

O conflito entre os valores autênticos e o mundo (capitalista) inautêntico é trágico porque é indissolúvel, à medida que Lukács não percebe nenhuma força social capaz de transformar o mundo e realizar seus valores. Em consequência o conflito assume um caráter eterno, a-histórico, imutável, numa palavra, *metafísico*. (LÖWY, 1979, p.115)

Diferentemente de Löwy, Vaisman acompanha a reflexão de Lukács acerca de seu próprio evoluir intelectual, indicando a lucidez precocemente demonstrada pelo autor a partir

de suas autocríticas em relação às limitações teóricas nas quais se viu embaraçado quando da produção destas obras.

Trabalhando com os elementos encontrados nestas constantes autocríticas, Vaisman questiona a pertinência de alguns atributos, tais como “trágico” ou “romântico” ao pensamento de juventude de Lukács e, mais ainda, em relação à permanência destes atributos em seu pensamento posterior, como o faz Löwy.

Vaisman apresenta ao leitor a trajetória de um jovem filósofo extremamente crítico em relação à sua obra, apesar da recepção favorável da mesma no meio intelectual.

A insatisfação de Lukács com o momento inicial de sua produção é sintetizada por Vaisman a partir das indicações deixadas pelo autor a propósito de seu descontentamento com sua primeira obra, *História da evolução do drama moderno*:

Em verdade, o que movia Lukács desde o início era a busca de uma forma de interpretação das manifestações literárias que não fosse mera abstração de seus conteúdos peculiares. Donde, na contraposição teórica em que se encontrava e sob a aderência ao neokantismo, não ter ido além, naquela época, da equação armada em *História da evolução do drama moderno*: a da pura síntese intelectual entre sociologia e estética, sob amparo e sustentação do pensamento de Simmel, em lugar de partir ‘das relações diretas e reais entre a sociedade e a literatura’, como dirá no *Prefácio a Arte e sociedade*. (VAISMAN, 2005, p.295)

Quanto aos textos *A alma e as formas* e *A teoria do romance*, serão também criticados por Lukács como sendo obras representativas das limitações metodológicas das ciências do espírito, que trabalhavam a partir de abstrações às quais se submetiam os fenômenos singulares.

Lukács incomodava-se com o caráter ensaístico e abstrato destes escritos. A forma ensaística, que tem como característica a admissão da inconclusão, será refutada por Lukács, considerando a inconclusão como uma incapacidade a ser criticada e superada.

O interessante a se frisar a este respeito é que a crítica de Lukács ao estilo inconclusivo que caracterizava *A alma e as formas*, aponta para uma questão decisiva a respeito da postura filosófica do autor, que se tornará patente posteriormente, que é a recusa de que seja uma condição do conhecimento humano a indeterminação, a inconclusão.

Diferentemente disto, ele afirma a possibilidade do conhecimento e toma para si, enquanto indivíduo, o fracasso da inconclusão.

A partir desta postura explicitada pelo autor é que Vaisman observa: “É óbvio, portanto, que seja, no mínimo, extremamente problemático atribuir a Lukács, mesmo ao

tempo dessa obra, um mero e simples *pathos trágico*, e, muito mais do que isso, estender tal estado de espírito para seus futuros trabalhos.”(2005, p.299)

Não procuraremos aqui nos adentrar nos pormenores da trajetória intelectual de Lukács. O que nos parece consistente supor é que se trata de um autor em busca constante de um melhor referencial teórico que lhe permitisse a compreensão mais plena da realidade social, em seus diversos âmbitos. A consciência de suas limitações teóricas, bem como de seus méritos nestes primeiros escritos é atestada pelos depoimentos do autor que não se poupa em sua avaliação. Como escreve Vaisman:

Não há expressões mais fortes do que as do próprio filósofo húngaro para designar o utopismo sobre o qual assentava, então, sua reflexão e sua perspectiva prática: ‘primitivo’, ‘sumamente ingênuo’, ‘totalmente infundado’ são os qualificativos que emprega sem qualquer embaraço. (2005, p.301)

Se Lukács mesmo se apresenta como um ingênuo que termina por recair em um utopismo em relação às perspectivas de transformação social, o qualificativo de romântico, assim como o de trágico, é questionável.

Löwy sustenta a tese de um neo-romantismo que persistiria na obra juvenil de Lukács, insinuando-se inclusive em *História e consciência de classe*. Em suas palavras:

"A teoria do Romance distingue-se pela nostalgia romântica dos tempos felizes 'cujas vias são iluminadas pela claridade das estrelas', as idades da epopéia caracterizadas pela 'perfeita adequação dos atos às exigências interiores da alma'." (1989, p.318)

Entretanto, dirá Löwy, “contrariamente aos românticos, Lukács não pensa em termos de *restauração*. [...] O romantismo passadista metamorfoseia-se aqui em romantismo utópico, voltado para o futuro.”(1989, p.318)

Este caráter romântico não se esgota nesta fase, segundo Löwy. Assim, o autor indica uma articulação entre romantismo e marxismo que permeia os textos de Lukács durante os anos 1919/23, afirmando que inclusive em *História e consciência de classe* “um quê de nostalgia romântica transparece às vezes”.(1989, p.324)

Já Konder faz uma ressalva em relação a este ponto, entendendo que se Lukács entusiasmava-se com os românticos na medida em que estes faziam a crítica da mesquinhez da vida cotidiana, isso não significou uma adesão ao romantismo:

Ele *admira* os românticos, porém não *adere* a eles; e acaba por se apoiar em Goethe contra Novalis. Goethe, tal como Lukács, era um homem voltado para a vida, queria compreender a vida. Lukács também queria *compreendê-la em profundidade e transformá-la*. [...] Ele buscava para o problema da solidão dos homens, produto de

um mundo deteriorado pelo individualismo, uma solução *terrena*. (KONDER, 1980, p.20-1)

Segundo Vaisman, qualificar o jovem Lukács como um romântico ou trágico seria simplificar extremamente o seu pensamento e desconsiderar os dilemas e os avanços que o autor efetua já em seus textos juvenis, através da autocrítica constante de seus trabalhos, diante da qual se verifica o empenho de um pensador lúcido que percebe com absoluta clareza os seus limites teóricos e não se detém diante da necessidade de procurar novas bases teóricas na reorientação de um pensamento mais maduro.

Dessa forma, as rupturas que Lukács efetua em sua trajetória se encaminham no sentido de superar o anticapitalismo romântico que predominava no meio intelectual de começo do século XX, e que foi sintetizado pelo autor como constituído de uma união de uma ética de esquerda com uma epistemologia convencional.

De acordo com a autora, “a prática lukacsiana das ciências do espírito, desde a redação de *A teoria do romance* está desvinculada de qualquer *pathos romântico* – típico ou atípico.” (VAISMAN, 2005, p.307)

A adesão de Lukács ao marxismo é também controversa e, segundo autores como Konder e Löwy, são transpostos para o pensamento imediatamente posterior a esta adesão, os elementos míticos, messiânicos, dos anos precedentes.

Segundo Konder, a maneira súbita como Lukács adere ao marxismo e se filia ao Partido comunista húngaro, é motivo de estupefação de seus companheiros, na medida em que, até então, expunha reservas de caráter ético ao bolchevismo, como se pode observar na seguinte passagem do artigo “O bolchevismo como problema moral”:

Não creio que seja necessária mais fé para o ‘súbito ato de heroísmo’ do bolchevismo do que para a luta prolongada, cheia de ensinamentos, carregada de responsabilidades, e espiritualmente cansativa, que precisa ser travada por quem acredita na democracia. [...] O bolchevismo se baseia na idéia metafísica segundo a qual o bem pode brotar do mal; na crença de que é possível – como diz *Razumikin* em *Razkolnikov* - chegar mentindo à verdade. O autor destas linhas não pode partilhar dessa crença; por isso ele vê na própria raiz da posição bolchevista um problema moral insolúvel. (LUKÁCS, 1980, p.122)

Alguns fatores são elencados por Konder para que se compreenda esta inflexão na trajetória lukacsiana, que o coloca diretamente no terreno da ação política, tais como “o movimento de massas em franca ascensão, a falência das forças conservadoras, a incompetência dos moderados, a firmeza com que os comunistas enfrentavam a brutalidade da

repressão, a inexistência de uma alternativa capitalista húngara para o caos criado pela guerra perdida.”(KONDER, 1980, p.32)

O que parece incontroverso é a motivação ética que subjaz a esta adesão. O marxismo passa a ser visto por Lukács como a alternativa teórico-prática a uma epistemologia conservadora que o imobilizava no interior de categorias abstratas.

Nos esboços de sua autobiografia, Lukács se refere a este momento dizendo de uma "mudança de todo o modo de vida" que implicava, sobretudo, uma visão absolutamente outra da ética que significava "não mais abster-se de tudo que a própria ética condena como pecaminoso, mas o equilíbrio dinâmico da práxis, na qual o pecaminoso (no pormenor) às vezes pode se tornar componente inevitável da ação correta."(LUKÁCS, 1999, p.159)

Em síntese, tratava-se, a partir daquele momento, de deslocar-se de uma ética da convicção rumo ao equilíbrio com uma ética da responsabilidade, questão abordada em 1923, em *História e consciência de classe*.

Nesse texto, Lukács abandona definitivamente o formalismo ético, anunciando que "a consciência de classe é a 'ética' do proletariado, a unidade da sua teoria e da sua práxis, é o ponto em que a necessidade econômica da sua luta emancipadora se transforma dialeticamente em liberdade."(1974, p.56)

Na formação de uma consciência de classe, o partido tem uma função determinante, o que comprova a aproximação de Lukács com o ideário revolucionário leninista. Como observa Marques, em *História e consciência de classe*, "o partido, de certa forma, já representa em germe o reino da liberdade." (MARQUES, 1991, p.107)

Naquele momento, a preocupação de Lukács era pensar uma ética que buscasse recuperar tanto a ética da convicção quanto a ética da responsabilidade, articulando meios e fins, contra o amoralismo da II Internacional. Lukács sinaliza "se não para a formalização de uma teoria, no mínimo para a ostentação de uma orientação ética marxista" (MARQUES, 1991, p.109), com os seguintes traços: compromisso ativo de toda sua personalidade num projeto coletivo, e superação da contradição entre indivíduo e ser genérico, através da passagem da consciência do gênero-em-si para a consciência do gênero-para-si.

Lukács sempre ocupou uma posição incômoda em meio aos acontecimentos revolucionários na Europa, seja em relação ao Partido Comunista Húngaro, na década de 20, seja quando de seu exílio na União Soviética na década de 30, exatamente na medida em que sua filosofia se processava em meio à efervescência dos acontecimentos e que, em função disso, suas posições teóricas passavam pelo crivo da ortodoxia stalinista, que por vezes,

reconhecia em seus textos traços de um pensamento idealista e de um militantismo ético formal.

Estas críticas levaram-no a uma constante reavaliação de sua produção, o que lhe rendeu acusações, por outro lado, de uma submissão às teses stalinistas.

Dessa forma, sofreu igualmente críticas por parte da intelectualidade ocidental do pós-guerra, na medida em que sua adesão ao socialismo soviético significava uma adesão ao stalinismo, quando este já se mostrava insustentável do ponto de vista moral. A atitude de Lukács a este respeito só posteriormente será explicada por ele como sendo coerente com o seu entendimento de que o socialismo era a única força social capaz de barrar a ascensão do nazismo.

Não é o caso aqui de adentrarmos na relação peculiar que o autor estabeleceu com as diretrizes stalinistas, nos limitando a concordar neste ponto com Löwy quando este aponta Lukács como o adversário interno do stalinismo e, nesta condição, como alguém que carregou o fardo de atuar efetivamente no constituir-se das decisões e dos fatos, expondo-se a erros e reprovações, e não se poupando de refazer os seus pontos de vista, em vista de um compromisso maior com a causa socialista.

Lukács: marxismo e humanismo

Numa perspectiva radicalmente distinta da de Althusser, Lukács apontará a continuidade da obra de Marx.

Esta abordagem lukacsiana da continuidade não é isenta de problemas, e um deles seria a consideração de que, mesmo em textos iniciais de Marx, como a sua tese de doutorado, já estariam presentes, ainda que em germe, as questões e encaminhamentos que se desdobrariam em sua obra de maturidade.

Esse é um dos aspectos já trabalhados em nossa dissertação de mestrado que traremos à tona para nos posicionarmos contrariamente a essa tese de Lukács.

A este respeito, contrapondo-se aos estudos realizados não só por Lukács, mas ainda por Rossi e Cornu, Chasin¹¹ afirma que a ruptura marcante na obra de Marx se dá entre seu curto período pré-marxiano e aquele outro a partir do qual o autor se concentra numa investigação de natureza teórica radicalmente distinta do primeiro.

¹¹ A este respeito, ver CHASIN, José. Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica. In TEIXEIRA, Francisco J.S. **Pensando com Marx**. São Paulo: Ensaio, 1995.

Tivemos oportunidade de avaliar esta trajetória intelectual de Marx, de forma a concordar com a periodização já apontada por Chasin. Este aspecto se tornará mais claro quando da exposição sintética dos resultados alcançados em nossa investigação sobre a questão da moralidade em Marx no período de 1841 a 1847, no próximo capítulo.

O equívoco de Lukács pode ser constatado tendo em vista o depoimento pessoal de Marx no prefácio de 1859 à *Contribuição à crítica da Economia Política*, no qual este diz de sua reconfiguração teórica a partir do momento em que deixa a redação da *Gazeta renana* e se dedica ao estudo crítico da filosofia do direito de Hegel.

Outros aspectos já apontados como problemáticos no empreendimento lukácsiano seriam a recondução de questões tratadas por Marx ao seio da tradição filosófica, o que pode suscitar a recaída em posturas filosóficas já superadas pelo autor e, sobretudo, uma exagerada aproximação entre Marx e Hegel.

No entanto, a despeito destas limitações, é inegável a abertura que a compreensão do caráter ontológico presente em Marx nos permite para a tematização de questões que dizem respeito à constituição das subjetividades em meio à objetividade social.

Ao dizer de um caráter ontológico do pensamento de Marx, nosso autor não pretende, muito diferentemente do que faz Vaz, reabilitar a metafísica, mas sim destacar a própria compreensão de Marx acerca de seu fazer filosófico, quando este afirma que "as categorias são formas de existência, determinações de existência" (MARX, 1985, v.1, p.20), entendendo Lukács que a ontologia marxista se coloca como tarefa "investigar o ente com a preocupação de compreender o seu ser e encontrar os diversos graus e as diversas conexões no seu interior." (ABENDROTH; KOFLER; HOLZ, 1969, p.15)

Compreender a formação das subjetividades, compreender a gênese e a natureza das produções espirituais em suas conexões com o ser social, é, de acordo com Lukács, uma tarefa que só pode ser encetada adequadamente, tomando em consideração as linhas gerais que Marx nos indica a propósito da organização do ser social, em meio ao qual os sujeitos podem ser compreendidos em suas conexões necessárias, não deixando o campo aberto para especulações metafísicas.

Acreditamos que Lukács abre um campo fecundo para a investigação da relação entre subjetividade e objetividade social, que nos possibilita escapar das armadilhas idealistas e, ao mesmo tempo, nos precaver de nos encerrarmos no interior de um objetivismo histórico ou estrutural às custas da negação dos sujeitos.

O estatuto ontológico da obra de Marx

A opção de leitura do texto marxiano a partir da compreensão alcançada por Lukács como sendo esta uma obra de caráter ontológico, vale dizer, como uma obra que se propõe a captar a existência social em categorias, é feita aqui por acreditarmos que este entendimento traz à tona o vigor e o alcance da obra de Marx, permitindo extrair e sistematizar questões tais como o entendimento da moralidade em uma nova configuração, mais próxima de sua realidade.

Nesse sentido, se a aproximação de Lukács a Marx se deu por uma motivação ética, o esforço lukacsiano de maturidade é consagrado a uma elucidação das categorias sociais em vista de uma mais correta apreensão do fenômeno da moralidade, com o objetivo de reformular determinadas considerações de seus textos anteriores tidas como ainda herdeiras de uma tradição idealista, na qual se acentuava excessivamente o papel da subjetividade.

O reconhecimento do caráter ontológico das determinações marxianas é o que permite a Lukács dizer de um "renascimento do marxismo", ou dito de outra forma, "a ontologia do ser social constitui, para ele, o registro que deve presidir à restituição do sentido original da obra marxiana." (NETTO, 2002, p.87)

Não desconhecemos o clima anti-ontológico no qual vivemos e a desconfiança que se lança sobre a afirmação de uma pretensão ontológica do pensamento.

Não desconhecemos o fato de que, se a confiança na objetividade como referência última, como parametração e limite a uma subjetividade constituinte, que se encontra no texto de Marx, é hoje tida como pretensão descabida ou ingenuidade, a afirmação de um caráter ontológico em suas determinações pode soar como um anacronismo que recairia numa "mitologia", para retomar uma expressão de Vaz, ou numa perspectiva totalitária.

Lukács se coloca, portanto, contra a corrente, ao tentar reabilitar a ontologia como solo originário, a partir do qual podem ser investigados os aspectos da realidade social, insurgindo-se contra a tendência predominante a partir da modernidade de emancipação da questão gnoseológica.

A sua filosofia paga um ônus por esta ousadia, na forma do rechaço ou do desconhecimento. Como observa Oldrini:

Quem pretender estudar as grandes obras finais de Lukács tem de haver-se, antes de mais nada, com uma arraigada e, sob certos aspectos, relativamente justificada desconfiança dos estudiosos para com o conceito que é o eixo delas, o conceito de "ontologia". Digo relativamente justificada porque a ontologia, como parte da velha metafísica, carrega uma desqualificação que pesa sobre ela há pelo menos dois séculos, após a condenação inapelável de Kant. Somente com o seu "renascimento" no século XIX, ao longo da linha que de Husserl, passando pelo primeiro Heidegger,

vai até Nicolau Hartmann, é que ela toma um novo caminho, abandonando qualquer pretensão de deduzir *a priori* as categorias do real, referindo-se criticamente, desse modo, ao seu próprio passado (ontologia "crítica" versus ontologia dogmática). Lukács parte daqui, mas vai além: não só critica a ontologia "crítica" de tipo hartmanniano (sem falar de Husserl e Heidegger), mas desloca o centro de gravidade para aquele plano que ele define como "ontologia do ser social".(OLDRINI, 2002, p.49)

Compreende-se a desconfiança em relação à recuperação de uma ontologia por parte de Lukács, em parte pela identificação de ontologia e metafísica, em tempos pós-metafísicos, para usar uma expressão de Habermas, e em parte pela utilização da categoria da totalidade, herdada da filosofia hegeliana, que tem a pretensão de se apresentar como um sistema completo. Em função desta origem filosófica, bem como em função da experiência histórica do socialismo real, queiramos ou não tomado como uma apropriação prática da teoria marxista, ainda que a negue em seus pontos essenciais, não é de se estranhar que "totalidade" seja um conceito temido, identificado como uma forma de totalitarismo.

No entanto, parece-nos ser exatamente essa reconfiguração que a posição ontológica nos permite efetuar a partir de uma visão de totalidade, não como sistema fechado, mas como consideração dos nexos que compõem a sociedade como um "complexo de complexos", que nos possibilita uma apreensão mais adequada dos fenômenos sociais, tais como a moralidade.

Nas palavras de Lukács:

As obras econômicas do Marx maduro são, decerto, centradas coerentemente, sobre a cientificidade da economia, mas nada têm em comum com a concepção burguesa segundo a qual a economia é uma mera ciência particular, na qual os chamados fenômenos econômicos puros são isolados das inter-relações complexivas do ser social como totalidade e, posteriormente analisados nesse isolamento artificial, com o objetivo – eventual – de relacionar abstratamente o setor assim formado com outros setores isolados de modo igualmente artificial (o direito, a sociologia, etc). Ao contrário, a economia marxiana parte sempre da totalidade do ser social e volta sempre a desembocar nessa totalidade. (1979, p.22)

Se a categoria da totalidade é herança de Hegel, ela toma aqui um sentido próprio, que se refere ao fato de que, como esclarece Lukács, "os processos parciais só são compreensíveis como partes do organismo completo"(ABENDROTH; KOFLER; HOLZ, 1969, p.15), ainda que, longe de um saber absoluto, "mesmo o melhor saber só pode ser um conhecimento relativo e aproximativo."(p.17)

Portanto, totalidade em Lukács indica uma perspectiva necessária do ponto de vista de uma ontologia, que é, entretanto, infinitamente refeita, na inter-relação com as ciências e saberes particulares, e cuja proposição é um contínuo desvelamento dos nexos essenciais que

tramam o ser social enquanto um complexo de complexos, afastando-se do "caráter ontológico freqüentemente ingênuo" do "velho empirismo".(LUKÁCS, 1979, p.23)

Aliás, em relação a este aspecto, a mesma formulação pode ser encontrada em *História e consciência de classe*, quando o autor nos fala sobre a categoria da totalidade:

Quanto mais nos afastarmos da simples imediatidade, mais se alarga a rede destas relações, mais integralmente as "coisas" se incorporam no sistema destas relações e mais a mudança parece perder o seu caráter incompreensível, despojando-se da sua essência aparentemente catastrófica e tornando-se, assim, compreensível. (LUKÁCS, 1974, p.173-4)

Trata-se de uma investida de ultrapassagem do fenomênico rumo à sua essencialidade, à sua "anatomia", e se este é o propósito de Marx que Lukács procura recuperar, não há como nos esquivar da desconfiança contemporânea, caracterizada da seguinte forma por Chasin:

A destituição de Marx vem pelo interior ou acompanha a destituição geral do pensamento, que pode em suma ser sinteticamente denominada pela crise atual do pensamento em geral: a destituição ontológica, a desilusão epistêmica e o descarte do humanismo. Ou seja, a aversão pela objetividade, a descrença na ciência e a destituição do homem. (CHASIN, 1995, p.55)

Em meio a este clima, é que José Paulo Netto dirá de um *exílio na pós-modernidade*, ao qual teria sido lançado o último Lukács, clima no qual se dá o "abastardamento do significado heurístico da *perspectiva da totalidade*" e a "leviana tematização da noção de *crise dos paradigmas*". (NETTO, 2002, p.92)

Como observa o autor, a elaboração de uma ontologia do ser social por parte de Lukács se pauta pela tematização de aspectos interditados na reflexão contemporânea, dentre os quais destacamos aqui a consideração da ciência como apenas mais uma forma de discursividade em meio a tantas outras, sem direito à pretensão de objetividade, na medida em que esta mesma objetividade é questionada e "desontologizada", a destituição da centralidade do trabalho na compreensão da forma da sociabilidade, a fragmentação da história em histórias particularizantes, entre outros.

De forma tal que não é de maneira ingênua que tematizamos a questão da moralidade em Marx nas pegadas de Lukács, bem como sabemos a que tipo de objeções teremos que responder ao longo desta investigação.

Em sua defesa da formulação de uma ontologia do ser social, baseada nas proposições marxianas, Lukács dirá que o faz por compreender que esta é "a verdadeira filosofia baseada na história". (LUKÁCS, 1999, p.145)

História que se compreende como processo infinito posto pelas objetivações dos indivíduos sociais. Já aqui vemos que será necessário nos remetermos a Marx para a compreensão do que sejam os indivíduos sociais, que constituem as premissas de sua investigação, tal como se encontra em *A ideologia alemã*.

Ao dizer dos indivíduos reais, Marx pretende se diferenciar de qualquer abordagem idealista que trate os indivíduos a partir de uma definição de uma essência a priori. Como afirma nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, há de se precaver de separar indivíduo e sociedade. "O indivíduo é o ser social" (MARX, 2004, p.195), e como tal, se define essencialmente pelo "conjunto das relações sociais" (MARX; ENGELS, 2002, p.101), como dirá em resposta a Feuerbach, que ainda se manteria no terreno do idealismo ao filosofar a partir de uma idealização naturalista do homem.

Se a história é feita de objetivações de caráter teleológico, ou seja, de ações que se colocam uma finalidade, no entanto, Lukács afirmará que não existe uma teleologia no processo histórico como um todo, estando neste aspecto absolutamente consoante com as afirmações de Marx a este respeito. Por exemplo, em *A sagrada família*, Marx se coloca resolutamente contra a interpretação finalista da história, feita pelos neo-hegelianos de esquerda. Ele afirma:

Para o senhor Bauer a verdade é, como para Hegel, um autômato que se demonstra a si mesmo. O homem só tem de a seguir. Como em Hegel o resultado do desenvolvimento real é apenas a *verdade demonstrada*, isto é, levada a consciência. [...]
O homem existe para que a história exista, e a história existe para que exista a *prova das verdades*. Sob esta forma *criticamente* banalizada encontra-se a sabedoria especulativa, segundo a qual o homem e a história existem para que a verdade possa atingir a *consciência de si*. (MARX; ENGELS, 1974, p.119)

Portanto, não existe em Marx uma teleologia da história. Existe uma teleologia nos atos singulares e coletivos que se objetivam constituindo a história, mas como bem adverte Lukács, trata-se de uma posição teleológica sujeita ao embate com outras posições teleológicas, que atuam também objetivamente, e que nunca são conhecidas na sua integridade.

É o que Lukács denomina de "posições teleológicas secundárias", que dizem respeito às tomadas de decisões de caráter mais eminentemente social, ou seja, aquelas que se dão no âmbito do agir moral ou político, por exemplo.

Usaremos aqui o termo "pôr teleológico" para traduzir a expressão "teleologischen Setzung", como sugere Vaisman, na medida em que o caráter ativo implícito no verbo "pôr"

corresponde melhor à proposição lukacsiana, distinguindo-a de uma interpretação que tome “posição” como perspectiva ou ponto de vista.

Sabe-se que a pedra angular de uma ontologia do ser social é, para Lukács, o trabalho, definido como a atividade na qual se tem o pôr teleológico primário, que diferencia os âmbitos do natural e do social. Primária, visto ser a forma híbrida de uma relação entre socialidade e natureza. Se o trabalho é condição essencial e ineliminável do intercâmbio entre o homem e a natureza, Lukács identifica, a partir das considerações de Marx, o trabalho como a protoforma de toda a atividade humana, na medida em que este inaugura o ser social.

Segundo Marx, imagino a ontologia como a verdadeira filosofia baseada na história. Ora, historicamente, é indubitável que o ser inorgânico aparece primeiro e que dele – não sabemos como, mas sabemos mais ou menos quando – provém o ser orgânico, com suas formas animais e vegetais. E desse estado biológico resulta depois, através de passagens extremamente numerosas, aquilo que designamos como ser social humano, cuja essência é o pôr teleológico dos homens, isto é, o trabalho. Esta é a categoria nova mais decisiva, porque compreende tudo em si. (LUKÁCS, 1999, p.145)

O ato teleológico, na forma do trabalho, funda a especificidade do ser social. Segundo o autor, tem-se aqui a gênese ontológica da liberdade, que aparece pela primeira vez na realidade como alternativa no interior do processo de trabalho.

Esta alternativa se coloca, como frisa bem o autor, em vista do reconhecimento da legalidade natural, do melhor conhecimento possível do processo causal do objeto natural em questão envolvido no ato de trabalho.

O chamado pôr teleológico primário é, segundo Lukács, aquele envolvido diretamente no processo de trabalho, na transformação dos objetos naturais. A consideração do trabalho como protoforma das relações sociais se coloca em vista da emergência que se tem no processo de trabalho da configuração adequada entre causalidade e pôr teleológico.

Mas, a partir da complexificação da existência social, e do trabalho que se faz cada vez mais social, tem-se a ampliação da esfera dos *pores teleológicos secundários*, que dizem respeito não diretamente à esfera produtiva, mas às interações mais puramente sociais entre os indivíduos. Como pores teleológicos, envolvem sempre as decisões entre alternativas, mas agora num nível de menor previsibilidade, na medida em que “estão voltadas à mudança do comportamento dos homens, ou seja, destinam-se a provocar novos pores teleológicos.” (VAISMAN, 1986, p.163)

A consideração de Lukács acerca do trabalho como protoforma das demais relações sociais é feita em função do reconhecimento dos elementos comuns que se colocam quando

das decisões em qualquer nível de complexidade: o reconhecimento da causalidade e o pôr teleológico. Isso não significa a redução de todas as formas de interação social ao modelo primário do trabalho, questão que o autor evidencia ao destacar a complexidade de mediações das interações secundárias que traz, como consequência, tanto uma definição menos precisa do aspecto da causalidade envolvida, quanto uma menor capacidade de controle do processo desencadeado a partir do ato teleológico.

O que é necessário destacar no procedimento do autor, e que nos parece em perfeita sintonia com o pensamento de Marx, é o tratamento que esta abordagem ontológica possibilita à questão da liberdade. Lukács se afasta definitivamente de uma consideração abstrata da liberdade. A liberdade nas relações sociais, assim como no trabalho, se coloca no interior da relação mais originária e ineliminável entre o reconhecimento da causalidade e o pôr teleológico dos sujeitos sociais. Dessa forma,

Teleologia e causalidade não são, como aparecia até agora na análise gnoseológica ou lógica, princípios que se excluem alternadamente no curso do processo, no existir e no ser-assim das coisas, mas ao contrário, princípios reciprocamente heterogêneos que, todavia, só juntos, em uma coexistência dinâmica indissociável, constituem o fundamento ontológico de determinados complexos dinâmicos, que são ontologicamente possíveis apenas no âmbito do ser social. (LUKÁCS, 1976-1981, v.2, p.62, tradução de FORTES, R.V., 2001)¹²

Este ponto é essencial na medida em que esclarece a questão do anti-humanismo advogado por Althusser na obra madura de Marx. As interações humano-sociais colocam-se sobre o solo de uma relação ontologicamente precedente, que é a da relação entre causalidade e teleologia, com o que o autor se desvencilha tanto das posturas idealistas assentadas sobre uma liberdade em abstrato quanto das posturas materialistas que suprimem o sujeito em vista do mecanismo do processo social.

O esclarecimento desta relação, realizado por Lukács, nos parece muito mais próximo das determinações marxianas, na medida em que os indivíduos não comparecem submetidos nem a uma razão transcendente que lhes coloque um tólos, e nem a uma estrutura que seja um motor da história, mesmo que este seja pensado como algo imanente como a luta de classes. Diferentemente, a afirmação de um pôr teleológico nas ações humanas, individuais e coletivas, é uma das faces do processo histórico, que tem como contra-face os nexos objetivos

¹² Teleologia e causalità sono non, como appariva finora nelle analisi gnoseologiche o logiche, principi che si escludono a vicenda nel corso dei processi, nell'esserci e nell'esser-così delle cose, ma invece principi reciprocamente eterogenei, certo, che tuttavia, nonostante la loro contraddittorietà, solo in comune, in una coesistenza dinamica indissociabile, costituiscono il fondamento ontologico di determinati complessi dinamici, complessi che sono ontologicamente possibili soltanto nell'ambito dell'essere sociale.

que constituem a causalidade, a necessidade historicamente construída, sobre os quais temos cada vez menos controle, à medida em que as ações teleológicas secundárias incidem sobre mediações mais longas e complexas.

Nesse sentido, a luta de classes é um dos elementos que ganham importância no desenvolvimento histórico, na medida em que os indivíduos, enquanto seres sociais, enquanto seres que respondem, precisam responder, entre outras coisas, às suas demandas e necessidades de classe. Mas isso não significa a eliminação do caráter teleológico das ações nem, portanto, a eliminação dos sujeitos. Apenas indica um dos fatores que permeiam a constituição das subjetividades e que entram na determinação das vontades que, como observa Marx, não pode ser pensada em termos de uma liberdade absoluta, de uma indeterminação e arbitrariedade insondáveis. Relacionar causalidade e teleologia corresponde à tarefa prescrita por Marx: "O que nós temos de fazer não é falar acerca da *vontade*, mas investigar o seu *poder*, os *limites desse poder* e o *caráter desses limites*." (MARX, 1974c, p.54)

Os pores teleológicos secundários: o lugar da ideologia

Ao tratar dos pores teleológicos secundários, Lukács propõe também uma abordagem diferenciada da questão da ideologia que trazemos aqui à tona para tecer as relações com as considerações de Althusser sobre este mesmo fenômeno.

Vimos que Althusser define primeiramente a ideologia em contraposição à ciência, de tal forma que, ao apontar o corte epistemológico que existiria na obra de Marx, o faz caracterizando a primeira fase como ideológica e a segunda como científica.

Em suas palavras,

uma ideologia é um sistema (possuindo a sua lógica e o seu rigor próprios) de representações (imagens, mitos, idéias ou conceitos, conforme o caso) dotado de uma existência e de um papel históricos no seio de uma determinada sociedade. Sem entrar no problema das relações duma ciência com o seu passado (ideológico), digamos que a ideologia se distingue da ciência pelo fato de nela a função prático-social ser mais importante que a função teórica (ou função de conhecimento). (ALTHUSSER et al., s/d, p.27)

Efetuada esta cisão entre ideologia e ciência a partir de um critério gnoseológico, o da função de conhecimento, Althusser enrijece os limites entre estes dois saberes, levando-os quase a uma caricatura, da qual facilmente se desliza para o conceito, que se tornou senso comum, da ideologia enquanto falsa consciência. E isto, sejamos justos, a despeito da própria superioridade do pensamento althusseriano segundo o qual "a classe dominante não mantém

com a ideologia dominante, que é a sua ideologia, uma relação exterior e lúcida de utilidade." (ALTHUSSER et al., s/d, p.33)

Uma dificuldade para se lidar com este conceito está no fato de que Marx se refere a ele em acepções diferentes em seus textos, sobretudo em *A ideologia alemã*, como observa, entre outros, o próprio Althusser.

Por um lado, Marx caracteriza o procedimento idealista especulativo ao qual ele dirige sua crítica como a ideologia alemã. Nesse primeiro sentido, ele quer indicar a falsidade, ou ainda melhor, a ilusão que deriva de uma inadequada apreensão da realidade, na medida em que o procedimento idealista se edifica sobre uma inversão de caráter ontológico entre o ser e o predicado.

A crítica à filosofia especulativa, na figura de Hegel, já efetuada quando da *Crítica à filosofia do direito de Hegel*, é retomada e ampliada aqui ao círculo dos neo-hegelianos de esquerda, constituindo-se *A ideologia alemã*, como é sabido, em um acerto de contas com a tradição idealista alemã da qual Marx e Engels são herdeiros críticos.

A inversão idealista denunciada por Marx entre ser e consciência é desfeita a partir do reconhecimento de que

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. (MARX; ENGELS, 1980, v.1, p.25-6)

O procedimento que Marx critica sob a designação de ideologia neste trecho tem como característica em primeiro lugar, tomar a consciência como algo autônomo e não como predicado de um ser. A inversão que Marx denuncia tem caráter ontológico, pois se refere à inversão que a reflexão especulativa opera entre sujeito e predicado. Em nota a 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.” (p.25)

Segundo Vaisman, tem-se que o tratamento da ideologia por Marx neste momento possui um caráter ontocrítico: 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, p.232)

Em segundo lugar, a crítica se dirige ao fato de a ideologia alemã espelhar a realidade tal como ela nos aparece em sua forma fenomênica, em sua empiricidade e superficialidade, dando-lhe, no entanto, um sentido metafísico, procedimento recorrente não só em Hegel, mas nos neo-hegelianos, como ele aponta, por exemplo, em *A sagrada família*.

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 seqüência 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. (MARX; ENGELS, 1980, v.1, p.25)

De acordo com esta observação marxiana, conclui Vaisman:

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. (1996, p.197)

O que nosso autor pretende é um remetimento da consciência ao seu solo originário, a vida real prática, com o que o conhecimento tem que se relacionar, ainda que de forma sempre aproximativa, na busca de uma maior explicitação dos nexos essenciais que são dissimulados na aparência das relações empíricas.

A analogia com a câmara escura - e a imagem necessariamente invertida de natureza física - com a elaboração de noções invertidas da relação dos homens com suas condições de existência, tidas como resultado necessário do processo histórico, é feita com referência ao processo de reprodução das condições sociais que tem na ideologia um de seus móveis.

A ideologia, enquanto conscientização e representação das condições de existência requer, como condição, o elemento subjetivo, mas este compreendido em sua efetividade histórico-social, ou seja, aqui Marx já trata abundantemente da transitividade entre subjetividade e objetividade social, que coloca as condições da própria acessibilidade ao real.

Marx indica o elemento objetivo que compõe a possibilidade do conhecimento: a própria maturação do objeto em questão. A maturação de uma realidade social, a devida exposição de seus nexos e contradições que só se dão em conjunturas históricas específicas, que permitem uma maior penetração na compreensão desta realidade.

No caso alemão, reiteradamente apontado pelo autor como sendo de atraso em relação ao desenvolvimento capitalista europeu, este "modo de atividade material limitado" estaria na base das próprias "relações deficientes", não ainda inteiramente colocadas e conscientizadas, de forma a permitir mistificações compreensíveis, tais como as que Marx denuncia a propósito da filosofia hegeliana do direito.

Assim, a ideologia dominante, enquanto modo de conscientização de uma classe de suas relações com o mundo social não é necessariamente e propositadamente manipulatória e dissimuladora, ela é a expressão possível, porém parcial e fenomênica destas relações, que, entre outros fatores, se limita às condições sociais dadas.

Com isso, pode-se distinguir em *A ideologia alemã*, estas duas acepções do termo "ideologia": enquanto referência específica à produção do idealismo alemão, e enquanto um fenômeno ineliminável da existência social, que diz respeito à conscientização das relações sociais e à necessidade do que Lukács denomina de "momento ideal", imprescindível à tomada das decisões que compõem o nosso cotidiano. Nesse sentido amplo, a ideologia abrange a primeira acepção e a ultrapassa.

Este sentido amplo de ideologia é bem expresso por Marx ao afirmar que:

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. (MARX; ENGELS, 1980, v.1, p.25)

A identificação da ideologia como falsa consciência não toma em consideração o caráter da proposição marxiana, na qual a correção ou falsidade são sintomáticas de um dado conjunto de fatores e relações sociais que limitam ou que enformam as idéias e as representações.

Esta identificação tem respaldo em parte na cisão proposta por Althusser entre ideologia e ciência, mesmo que o próprio autor reconheça posteriormente, a impropriedade desta "oposição racionalista entre a ciência (as verdades) e a ideologia", fruto segundo ele, de sua "postura teoricista".¹³

Mas a despeito dessa autocrítica, a noção de ideologia em seu sentido restrito, como falsa consciência, se tornou predominante, mesmo nos meios marxistas.

¹³ A este respeito, cf. ALTHUSSER, L. Seção II- Elementos de autocrítica. In *Posições* -1, p. 75-128.

De acordo com Vaisman, essa tão difundida interpretação de ideologia tem respaldo também no Lukács de *História e consciência de classe*.

Mas caberá exatamente a ele, em sua *Ontologia do ser social*, o mérito de tentar compreender melhor esse fenômeno, valendo-se do critério onto-prático.

Segundo Vaisman,

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. (1996, p.241)

Ao analisar a ideologia a partir do critério onto-prático, temos que os produtos ideológicos não se resumem a uma função falsificadora ou escamoteadora da realidade, embora possam inclusive apresentar essa característica, mas a principal característica diz respeito à estreita vinculação que mantêm com as condições objetivas das quais se derivam e à sua função de orientação da ação na resolução dos problemas de ordem prática.

Dessa forma se dilui a oposição entre ciência e ideologia, sendo a primeira uma das manifestações da segunda, desde que se conforme ao critério onto-prático.

Como diz Lukács,

A correção ou erro não bastam para fazer de uma idéia uma ideologia. Nem uma idéia individual, correta ou errônea, nem uma hipótese, uma teoria, etc, científica correta ou errônea são em si e por si uma ideologia. Podem, apenas, vir a se tornar. Apenas depois de ter se tornado veículo teórico ou prático para combater conflitos sociais, quaisquer que sejam, grandes ou pequenos, episódicos ou decisivos para o destino da sociedade, é que são ideologia. (1976-1981, v.2, p.448-9, tradução de VAISMAN, E., 1986)¹⁴

Desta forma, o critério proposto por Lukács para se reconhecer uma idéia ou concepção como sendo ideologia é o critério onto-prático, qual seja, identificamos uma ideologia pela sua ação social.

Assim, muitas das falsificações ideais não se tornaram ideologia, e por outro lado, nem toda ideologia equivale a uma falsa consciência. Ainda a este propósito, ele dirá que uma

¹⁴ Ma la correttezza o l'erroneità non bastano a fare di una veduta una ideologia. Né una veduta individuale corretta o erronea, né una ipotesi, una teoria, ecc., scientifica corretta o erronea, sono in sé e per sé una ideologia: possono soltanto, come abbiamo visto, diventarlo. Soltanto dopo esser divenute veicolo teorico o pratico per combattere conflitti sociali, quali che essi siano, grandi o piccoli, episodici o decisivi per il destino della società, esse sono ideologia.

teoria científica pode vir a se tornar ideologia, uma vez que sirva ao propósito de orientação de decisões práticas.

A ideologia se constitui assim no "momento ideal" dos pores teleológicos secundários. Como estes são próprios de toda a existência social, em qualquer de suas formas, a ideologia em sentido amplo, designa o conjunto de idéias, conceitos, representações, valores, que sustentados sobre uma base material, tornam possível a conscientização e a operatividade dentro destes limites socialmente postos.

Sendo assim, tem-se que, numa sociedade dividida em classes, a consciência dos conflitos sociais é um dos elementos que integram a ideologia em todas as suas formas, e então podemos compreender a emergência da acepção restrita da ideologia, no momento em que esta pode vir a se tornar instrumento de enfrentamento nos conflitos sociais e que pode vir a exhibir, inclusive, traços manipulatórios.

A ideologia, enquanto conjunto de expressões de um estado de coisas social não é necessariamente deformadora. Marx dirá de limites e de condições concretas que condicionam essas expressões, mas não se trata de uma deformação essencial.

Parece-nos que só nos é possível subtrair-nos a esse impasse entre falsidade-verdade no interior de uma posição ontológica, como coloca Lukács. É só a partir da primazia da esfera onto-prática que o pensamento de Marx se torna mais fecundo.

Se tomarmos a tese II sobre Feuerbach, temos que ali a questão se esclarece em grande medida. Após ter, na tese I, estabelecido o caráter da objetividade social enquanto atividade sensível, enquanto objetivação humana, ou seja, após estabelecer o solo originário sobre o qual está plantada a sua reflexão, a questão do conhecimento e da verdade deixa de ser uma questão que se resolva no âmbito gnoseológico, mas o próprio âmbito gnoseológico é remetido à sua base de sentido que é a esfera onto-prática.

Quando Marx afirma que "é na práxis que o homem precisa provar a verdade, isto é, a realidade e a força, a terrenalidade do seu pensamento" (MARX; ENGELS, 2002, p.100), o seu estatuto de verdade não tem qualquer parentesco seja com as verdades imediatas e eternas, seja com as verdades enquanto construções realizadas a partir de uma subjetividade autônoma em seu procedimento metodológico. Trata-se de verdades que têm como parametração a objetividade, que buscam ser traduções genéricas de efetividades reais e que precisam provar sua força, sua realidade, nesta efetividade.

Não se trata de definir um critério utilitarista para a verdade, mas ao contrário, a utilidade se demonstra a partir da verdade, e esta se demonstra na vida prática. Há aqui, como

bem assinala Lukács, um remetimento à vida prática, real, como elemento pré-reflexivo, um apriori material possibilitador do conhecimento, em seu alcance e em seus limites.

Falar, portanto, da ideologia como deformação, é se manter ainda na perspectiva gnoseológica, a qual termina por empobrecer a reflexão de Marx.

Se há um momento em que esta ideologia se torna deformidade propositada, Marx nos aponta que sim.

Marx identificará, por exemplo, como ideólogos do capital, os economistas que, na apreensão fenomênica do processo capitalista, extraem e tematizam as relações sociais que consideram naturais e próprias à sua reprodução, realizando um trabalho de adequamento, de medida e proporção entre as necessidades econômicas e as necessidades sociais. Nesse sentido, por exemplo, é que ele se refere a Adam Smith com um pensador que honestamente trabalha a configuração de uma sociabilidade burguesa, indicando, é claro, as suas limitações.

No entanto, reservará aos apoletas do capital a sua mais rude crítica, na medida em que estes fazem, agora sim, uma propositada dissimulação do sistema, recaindo na hipocrisia diante de uma realidade que já se mostrava madura em suas contradições.

Esta hipocrisia, essa tentativa de manipulação e ossificação de relações sociais já evidentemente em processo de decadência, é que Marx denunciara como a ideologia em sentido restrito, e que se verifica nos momentos de abismo entre um dado estágio do desenvolvimento das forças produtivas que passam a exigir uma transformação nas relações sociais como um todo, incluindo a sua formulação moral e jurídica. Assim, ele dirá em *A Ideologia alemã*:

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. (MARX; ENGELS, 1980, v.2, p.78)

Se atentarmos a esta passagem de Marx, temos como imprecisa a distinção entre ideologia e ciência a partir do critério da falsidade ou verdade. A ideologia no sentido amplo é a forma como uma sociedade, a partir de suas classes, toma consciência de si mesmo.

Nesse sentido, a ideologia é um componente essencial e ineliminável da existência social estando, a todo momento, exposta a uma contrastação com a realidade social e assim,

exposta a um redimensionamento constante de seus conteúdos, o que a torna mais ou menos autêntica em sua correspondência com um dado estado de coisas social.

Compreendendo o caráter ontológico das afirmações marxianas, Lukács se pretende um continuador daquilo que já estaria, em traços gerais, presente na obra de Marx.

É no interior deste seu esforço que situamos o exame da moralidade como um dos modos de consciência que tem como característica essencial a condição de ser ideologia, no sentido amplo aqui exposto.

Isso porque o acompanhamento das passagens relativas à moralidade nos textos de Marx nos conduz ao entendimento de que é Lukács o autor que mais se aproxima do modo marxiano de tematizar esta questão, resguardando devidamente o peso e as limitações que Marx reconhece no agir moral frente às demandas e conflitos socialmente postos.

Com isso, nos distanciaremos, atentos ao teor das determinações marxianas, de uma caracterização de sua obra como sendo uma filosofia moral às voltas com as questões econômico-sociais e, a este respeito, concordamos plenamente com Althusser quando este nos adverte para o risco de se fazer uma leitura deste tipo do texto marxiano, na qual o elemento moral passa a ser superestimado.

Segundo Althusser é isto o que ocorre na ideologia humanista e torna-se, assim, compreensível a sua rejeição à mesma. Como afirma o autor: "Falando simplesmente, o recurso à moral, profundamente inscrito em toda a ideologia humanista, pode desempenhar o papel dum tratamento imaginário dos problemas reais." (ALTHUSSER et al., s/d, p.66)

A intenção aqui é, portanto, clarificar a dimensão que Marx dá à moral na totalidade da existência social.

A dificuldade se encontra, a nosso ver, em como alcançar um registro adequado, uma colocação pertinente destas temáticas, sem recair numa postura pré-marxiana, seja de cunho idealista, seja de cunho materialista mecanicista. E nos parece que, em grande medida, Lukács pode responder a esta dificuldade.

Ontologia e ética

Lukács se determina a constituir uma ontologia do ser social, que teria como última visada a possibilitação do tratamento adequado da ética. A este respeito, o autor esclarece:

Não se esqueça que nós, quando falamos da vida humana, falamos nas mais diversas categorias de valores. Qual é o primeiro valor? O primeiro produto? Uma clava de pedra ou corresponde à sua finalidade ou não corresponde. No primeiro caso será

valiosa, no outro não terá valor. Valor e ausência de valor não se apresentam ainda na existência biológica, pois, na verdade, a morte é um processo análogo à vida. Entre uma e outra não há uma diferença de valor. A segunda diferença fundamental é o “dever ser”, ou seja, as coisas não se modificam por si, não por processos espontâneos, mas em consequência de posições conscientes. A posição consciente significa que a finalidade precede o resultado. Este é o fundamento de toda a sociedade humana. Aquela oposição que existe entre valor e não-valor, entre “ter podido realizar” e “ter sido realizado” constitui, na verdade, toda a vida humana. (LUKÁCS, 1999, p.145)

O esclarecimento de Lukács vem enfatizar a gênese social dos valores, sejam estes de qualquer ordem, incluindo os valores morais. O valor enquanto distinção entre o que é e o que deve ser é um componente unicamente do mundo social, pois é o homem o único ser capaz de se colocar uma finalidade a ser alcançada por sua atividade, modificando assim um determinado estado de coisas. Assim, a gênese dos valores sociais, e especialmente daqueles envolvidos nas ações teleológicas secundárias, têm a sua origem no trabalho, enquanto protoforma da atividade humana.

A necessidade de uma ontologia do ser social é uma condição imprescindível para que se pudesse extrair os princípios mais gerais de uma ética, enquanto compreensão dos elementos envolvidos na determinação dos valores morais e na determinação da vontade.

Na verdade, a preocupação com a fundamentação de uma ética acompanha Lukács desde muito anteriormente à elaboração da ontologia. Como diz Tertulian:

A consideração das determinações do processo sócio-histórico, das exigências da reprodução social, era, a seus olhos, a condição necessária para elaborar uma ética. "Keine Ethik ohne Ontologie (Não existe ética sem ontologia)", escrevia ele, à guisa de programa, em suas notas. O que Max Weber considerava, da parte de seu jovem amigo, "meia-volta", ou descaminho, ou o abandono de exigências éticas fundamentais era, na realidade, em Lukács, um esforço, impossível de subestimar, para integrar o absoluto na realidade, para ancorar a moral na história – um projeto que ele tentará realizar durante toda sua vida. (TERTULIAN, 1999, p.131)

Não lhe tendo sido possível tal empreendimento, o autor nos deixou algumas indicações, anunciadoras de seu projeto, sobre as questões fundamentais na elaboração de uma ética: sobre a origem social dos valores, sobre o dever-ser, sobre a relação entre liberdade e causalidade, entre outros, que serão objeto de análise de nossa parte.

Não é nosso propósito aqui tratar dos aspectos polêmicos da empreitada de Lukács na intenção de constituir uma ontologia do ser social, e muito menos dar continuidade a seu projeto de constituição de uma ética, uma vez que consideramos que os elementos encontrados nos textos de Marx não nos permitem tal pretensão.

Dessa forma, nos mantemos à luz de sua orientação mais geral, entendendo, como propõe Chasin, citado por Vaisman, que:

A ontologia marxiana não é uma resolução de caráter absoluto, nos moldes do sistema convencional, mas a condição de possibilidade de resolução do saber. É, em outras palavras, um estatuto movente e movido de cientificidade, orienta e é orientado pela ciência e pela prática universal dos homens. Orienta e é orientada, guia e é guiada, corrige e é corrigida. Ou seja, não é um absoluto inquestionável, uma certeza estabelecida por dedução a partir de axiomas, de uma vez para sempre. (VAISMAN, 2001, p.IX)

Ao grifar essa ressalva, Chasin tem como preocupação a exagerada aproximação que Lukács estabelece entre Marx e Hegel, aproximação que poderia descaracterizar a ontologia estatutária de Marx em "um agregado de abstrações, uma filosofia que, uma vez obtidas noções fundamentais, passa a se edificar por si, ou seja, as noções seriam coágulos inteligíveis que passam por auto-sustentação a configurar dedutivamente o mundo". (CHASIN apud VAISMAN, 2001, p.XX)

Atentos a esta advertência, o que buscaremos aqui é trazer as referências de Marx acerca da moralidade à tona, no seio de um reconhecimento ontológico de suas proposições, com o cuidado de não procurar derivar daqui a proposição de uma nova forma de moralidade, projeto interdito explicitamente por Marx.

Se Marx nos legou indicações preciosas no que se refere à compreensão do lugar da moralidade na totalidade social, à compreensão da gênese dos valores morais, à compreensão dos conteúdos morais e sua adequação enquanto conscientização e orientação para a resolução dos conflitos sociais em uma existência social determinada, falta, a nosso ver, nos textos marxianos, uma tematização acerca dos elementos subjetivos que são necessários na composição de uma teoria ética. De suas determinações acerca da vontade, por exemplo, não se pode extrair uma determinação acerca do que seria uma vontade virtuosa, no sentido de procurar cumprir qualquer valor dado a priori ou deduzido de uma concepção sistemática da realidade social.

Há um intervalo de indeterminação entre o agir humano que, entre outros aspectos, é também um agir moral – o que vem à tona nos textos de Marx com bastante clareza – e o que caracterizaria propriamente o agir moral, sobre o que o autor pouco se pronuncia.

Isso porque Marx não se propôs em nenhum momento a delinear uma ética enquanto prescrição de um dever-ser, o que seria uma contrafação ao talhe de sua investigação, ou a constituir uma moralidade em consonância com este dever-ser.

Marx, por alinhar a moralidade à sociabilidade que tem como momento predominante a produção material, não oferece um tratamento privilegiado dela nem de nenhuma das formas de consciência que constituem as formações ideais.

O seu interesse de estudo neste âmbito se foca sobre a moralidade enquanto expressão socialmente posta a partir de um dado modo de ser social, reconhecendo a sua necessidade e a sua autenticidade enquanto elemento de conscientização, ainda que parcial, das relações sociais.

Este foco que Marx dá à questão tem levado alguns autores a identificar a posição marxiana acerca da moral a alguma forma de utilitarismo moral que tenha como valor maior a afirmação dos indivíduos. Mas isto seria desconhecer as diferenças entre estas abordagens que, não obstante considerarem a vida efetiva dos indivíduos como o elemento intranscendível a partir do qual se deva tematizar os valores e, entre eles, os valores morais, o fazem a partir de perspectivas teóricas radicalmente diferentes.

Não é por outra razão que as próprias teorias utilitaristas são postas em questão por Marx em *A Ideologia Alemã*, em passagens nas quais o autor, longe de incorporar elementos do utilitarismo (como afirma, por exemplo, Kamenka), o que faz é apresentar a vinculação histórica entre o desenvolvimento das idéias utilitaristas e o desenvolvimento da sociabilidade burguesa.

A ênfase no egoísmo individual, condição humana natural para os utilitaristas, se apresenta em Marx como expressão de um dado estado de coisas social pautado pela utilização uns dos outros.

A denúncia da acriticidade das teorias utilitaristas coloca em cena a distintiva característica do procedimento marxiano, reconduzindo a discussão para um patamar de todo diverso, o do reconhecimento de uma essência humana que só pode se constituir e se afirmar em meio a uma existência social concreta, na qual a resposta moral, assim como todas as respostas de caráter prático, se dá em vista das questões reais que são colocadas ao indivíduo.

Não se trata, portanto, de um utilitarismo moral, nem tampouco do que Kamenka qualifica como um sociologismo moral, ou seja, uma tentativa de descrição objetiva dos valores e costumes em função de sua necessidade social em uma determinada forma societária.

A redução do projeto de Marx a uma sociologia dos costumes ignora o que é fundamental, que é o empenho do autor em compreender em sua complexidade as relações entre as esferas material e ideal, e em visar um entendimento não pontual, mas que se amplia à condição de uma determinação essencial e inarredável entre essas esferas que, entretanto,

carrega em si a contraditoriedade. Esta redução significaria apenas a catalogação desses costumes e valores como correspondentes não-problemáticos, não tensionados, em vista de uma dada existência social.

No entanto, o sentido da investigação marxiana se orienta por um conceito de crítica, já exposto na *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, de 1843. Ali, ao tratar das contradições existentes na tematização hegeliana sobre o Estado, Marx esclarece que "a crítica verdadeiramente filosófica da atual constituição do Estado não indica somente contradições existentes, ela esclarece essas contradições, compreende sua gênese, sua necessidade."(2005, p.108)

Compreender a razão de ser de uma dada entificação significa em Marx o seu remetimento à base social que lhe dá sustentação, no sentido de apreender-lhe a necessidade e a legitimidade, mas apreendê-la na forma da transitoriedade histórica, portanto enquanto entificação tensionada e opositiva, eivada de contradições, produção histórica dominante em meio à luta, limitada em sua compreensão parcelar da realidade social.

Nesse sentido, não cabe em Marx uma leitura positivista que simplesmente reconheça um dado conjunto de expressões espirituais em sua correspondência com um estado de sociabilidade. É a posição ontológica que nos permite melhor compreender a relação entre a formação material e as formações ideais.

Ainda a este respeito, é necessário frisar a diferença entre esta abordagem ontológica que Lukács traz à luz no procedimento marxiano e a abordagem hegeliana, sobretudo pelo fato de que ambos se dedicam ao estudo desta "substancialidade social", da qual a moralidade é uma das expressões.

José Paulo Netto, ao elencar as características de um pensamento que se pretende ontológico, ressalta a necessidade da categoria de substância. E esta nos devolve a um estado considerado na contemporaneidade como metafísico, criando não poucos embaraços quando da defesa de uma posição ontológica.

Acresça-se a isto a aparente semelhança entre o que aqui denominamos de moralidade em Marx, como o conjunto de valores, normas e costumes correspondentes a um estado de sociabilidade, e o que Hegel denominava de eticidade ou moralidade objetiva.

Não é incomum, em vista desta admissão por parte de ambos de uma substancialidade social, termo ressaltado por Lukács em sua compreensão do caráter da obra de Marx, que se venha a concluir pelo talhe metafísico da proposição marxiana. É o que encontramos, por exemplo, em Apel, em sua tentativa de sistematizar as matrizes éticas na contemporaneidade, em *Transformação da Filosofia II*.

Ali o autor vincula Marx a Hegel e conclui que

O marxismo entende, com Hegel e no sentido de uma transformação holístico-dialética da ontologia clássica, o historicamente efetivo como o racional, e o racional com o real. Diante disso, ele vai além de Hegel à medida que pretende entender a unidade da facticidade histórica e sua negação determinada (que deve perfazer a unidade histórico-dialética da efetividade racional) não apenas especulativamente e ex post, mas à medida, isso sim, que se crê capaz de fazer dessa unidade, inclusive do futuro a ser criado através da 'crítica' e da 'práxis revolucionária', o objeto de uma análise científica objetivo-materialista. (APEL, 2000, p.413)

Essa afirmação desconsidera um conjunto de procedimentos marxianos que se iniciam mesmo antes de sua ruptura explícita com o idealismo hegeliano, que se dá com a *Crítica da filosofia do direito*.

Mesmo anteriormente a este texto, Marx, ainda na atmosfera do círculo dos jovens hegelianos, recusa a identidade entre o real e o racional como uma identidade já posta a ser simplesmente reconhecida pelo desenvolvimento da consciência rumo ao saber absoluto. Esta é justamente a marca de seus artigos publicados na antiga *Gazeta Renana*, nos anos de 1842 - 43.

Este aspecto se torna mais claro no embate com Hegel na crítica de 43, que se dá exatamente a respeito do chamado espírito objetivo, na forma de seu momento superior, que é a teoria do Estado. O texto de Marx não deixa dúvidas quanto à sua recusa do aparato especulativo idealista.

O idealismo objetivo de Hegel pressupõe uma substancialidade ética que se desenvolve nas instâncias da família, da sociedade civil e do Estado, guiada por um télos racional que suporta a expressão contingente da moralidade objetiva, dando-lhe assim uma sustentação metafísica.

Elucidando o conceito de eticidade ou moralidade objetiva, Hegel esclarece:

A moralidade objetiva é a idéia da liberdade enquanto vivente bem, que na consciência de si tem o seu saber e o seu querer e que, pela ação desta consciência, tem a sua realidade. Tal ação tem o seu fundamento em si e para si, e a sua motora finalidade na existência moral objetiva. É o conceito de liberdade que se tornou mundo real e adquiriu a natureza da consciência de si. (2003, p.141)

A eticidade, enquanto síntese do direito abstrato e da moralidade subjetiva, não é resultado, mas fundamento espiritual para estes, é o ethos no qual se alicerçam e desenvolvem as formulações jurídicas e as tomadas de decisão individual. A eticidade é a expressão de uma liberdade realizada que, enquanto tal, é manifestação da idéia.

Em Marx, podemos identificar essa expressão da liberdade que constitui o que seria a eticidade hegeliana, ou seja, uma certa disposição espiritual articulada nos valores proclamados, nos costumes vigentes, nos conteúdos morais presentes nas decisões individuais, nas leis positivas, porém com uma diferença fundamental: não se trata, em Marx, de uma substância ética configurada especulativamente. Esta substância não se deriva do céu da idéia, mas da terra das relações sociais que têm como objetividade última as relações oriundas da esfera da produção e reprodução da vida.

Marx denuncia já ali, na *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, o procedimento hegeliano como pura mistificação que toma o dado empírico e o transfigura em movimento de uma razão autoposta.

Entretanto, a despeito do rigor da crítica marxiana, no entendimento de Apel, o marxismo compartilha da noção de "substancialidade ética" hegeliana, o que traria como decorrência, a conseqüente despreocupação com a fundamentação ética, na medida em que a objetividade do curso histórico superaria a distinção entre o que é e o que deve ser. Nesse sentido, a legitimação da práxis se desacopla inteiramente da fundamentação ética e passa a se sustentar sobre uma visão específica que se torna, ainda segundo Apel, inacessível a alguém que não seja "crente".

Podemos responder a esse tipo de crítica, tendo em vista que, no tocante a este aspecto, muito diferentemente de Hegel, Marx não faz o reconhecimento de uma substancialidade que tem em seu cerne a inscrição de uma razão, mas sim o reconhecimento de uma substancialidade imanentemente social que se articula nos diversos âmbitos da existência, a partir de uma contingência herdada historicamente e que, em função disso, carrega em si uma série de adjetivações historicamente compreensíveis. Esse dado estado de existência social abre, a partir de sua compreensão, expectativas e possibilidades quanto ao futuro (na medida em que para Marx o ser não se confunde com o dever-ser ou com o poder-ser, nem em sua fase juvenil nem em sua fase de maturidade).

Isso não significa uma projeção especulativa, (e, portanto, ainda mais pretensiosa que o projeto hegeliano), que Apel só pode atribuir a uma perspectiva utópica, mas a identificação de condições objetivas de transformação social.

O exame da moralidade em Marx é derivado da posição ontológica, na qual o conceito de substância não carrega mais em si um conteúdo transcendente que se explicita.

No dizer de Chasin, citado por Vaisman, temos:

Enquanto estatuto, código ou plataforma da legalidade objetiva (material e espiritual) do ser social, ou seja, enquanto malha de asserções ou determinações de seu complexo categorial, enquanto o *permanente na forma de processo*, a ontologia estatutária tem de reconhecer e expor a sociabilidade como substância desse grau máximo da cadeia do ser. Mas *substância* como *complexo categorial*, como síntese de categorias essenciais que denota uma forma específica, determinada na presença ou existência plenamente qualificada. (VAISMAN, 2001, p.XX)

Entendida dessa forma, a ontologia estatutária marxiana não sucumbe à abstração idealizante de um sistema, com o que retém a maleabilidade de um complexo de categorias que não se fossilizam em estruturas gerativas de conceitos suplementares.

Apesar de exigir conceitos como totalidade ou substância, estes são refeitos em outra malha determinativa. Assim, substância não significa a substância hegeliana, e totalidade se refere a um "complexo de complexos", passível de apreensão aproximativa, em sua dinamicidade histórica.

Dessa forma, devemos a Lukács o mérito de trazer à tona o procedimento de Marx no tocante ao entendimento do lugar e do caráter da moralidade, enquanto ideologia em seu sentido amplo, e à compreensão da questão dos valores morais superando a dicotomia entre o absolutismo moral e sua expressão enquanto moral da convicção, e o relativismo moral, resguardando, porém, a autenticidade relativa dos valores em meio a uma determinada existência social.

O acompanhamento da trajetória intelectual de Marx no que se refere a esta temática esclarecerá, esperamos, a pertinência desta abordagem teórica.

Capítulo III:

MARX: O LUGAR DA MORALIDADE NA EXISTÊNCIA SOCIAL

Quando de nossa pesquisa de mestrado, ao examinar os textos de Marx escritos entre 1841 a 1847, pudemos verificar que, em realidade, esse conjunto de textos não constitui um bloco homogêneo mas, ao contrário, abrange dois blocos de textos de naturezas teóricas não só diversas mas inconciliáveis.

É possível identificar um conjunto menor de textos, composto pela tese doutoral de Marx, *Diferenças entre as filosofias da natureza de Demócrito e Epicuro*, apresentada em 1841 e pelos artigos escritos no período de 1842 a meados de 1843 para os periódicos *Anekdotia* e *Gazeta Renana*, como sendo o único conjunto de textos que legitimamente pode ser considerado como juvenil na medida em que se encontra ali um pensamento ainda fortemente vinculado a um referencial teórico herdado do idealismo alemão.

No segundo conjunto de textos por nós examinado, que se inicia com a *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, de 1843 e que se estende até à *Miséria da filosofia*, de 1847, o que temos é um afastamento e crítica dessa posição teórica inicial do autor, cujos fundamentos serão denunciados como falsos e arbitrários, e uma progressiva elucidação dos princípios sobre os quais se assentará a filosofia propriamente marxiana.

Terminamos por concluir que a trajetória do autor acerca da moral acompanha esses dois momentos teóricos distintos, de forma que encontramos considerações absolutamente diferentes sobre a moral, sobre a significação e o peso da consciência moral ou ainda sobre a origem dos valores e dos conceitos morais, em um e em outro momento.

A presença da tradição idealista alemã no pensamento do jovem Marx

No período de 1841 a 43, Marx está inserido no arcabouço teórico idealista, transitando de um primeiro momento marcadamente hegeliano na leitura do materialismo antigo em *Diferenças entre as filosofias da natureza de Demócrito e de Epicuro* a um segundo momento, o dos artigos da *Gazeta Renana*, no qual as influências de Kant e Fichte se fazem notar com mais vigor, dando um caráter peculiar ao chamado “idealismo ativo”, movimento dos neo-hegelianos de esquerda, do qual Marx se aproximava.

De forma sintética, temos a filiação do autor à filosofia da auto-consciência, com o reconhecimento da universalidade humana a partir de sua racionalidade, origem legítima das

normas e condutas morais e jurídicas. Dessa forma Marx identifica no direito, na moral e no Estado as instâncias de realização da universalidade humana, e é essa universalidade que está na base do projeto crítico que ele desenvolve em sua estada na redação da *Gazeta Renana*.

Anteriormente à sua estada neste periódico, o interesse do autor pela compreensão das filosofias da autoconsciência já se dá em seu estudo de doutoramento, que pretendia ser um início da investigação sobre as filosofias helenísticas na medida em que estas, no entendimento de Marx, "constituíam o ciclo completo da autoconsciência".

Embora não seja esse o momento de desenvolver o estudo que Marx realiza em sua tese doutoral¹⁵, o seu ponto de partida é a observação de que, embora 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.

Entre as diferenças apontadas, a principal delas, que dá sustentação a todo o sistema epicurista, é o movimento de declinação da linha reta atribuído aos átomos por Epicuro, que significa a possibilidade do desvio da linha reta, e portanto do determinismo natural. Esta determinação formal significa a “negação de toda relatividade” ou seja, a afirmação da “singularidade pura” .¹⁶

No entanto, segundo Epicuro, e de acordo com Marx, essa autodeterminação se concretiza numa existência material. É nessa natureza exteriorizada que se verifica a contradição com a forma pura, exatamente na medida em que incorpora a necessidade e o acaso.

O que interessa fundamentalmente a Marx é que a declinação, que é o aspecto central da filosofia epicurista, é o princípio de afirmação da consciência de si singular abstrata, que vai dar corpo a todo o seu pensamento. Com efeito, não se pode perder de vista que a declinação não é um aspecto isolado da física de Epicuro, e que a canônica e a física, para o autor, são apenas meios para a compreensão da ética.

Tecendo essa relação entre a declinação no plano natural e o movimento de encontro entre os homens no plano social, o Marx da tese doutoral acrescenta que:

¹⁵ Um estudo mais aprofundado deste texto encontra-se em minha dissertação de mestrado: **Gênese, função e crítica dos valores morais nos textos de 1841 a 1847 de Karl Marx**. 1999. 164 p. Dissertação. (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

¹⁶ Marx faz uma observação a respeito da declinação da linha reta, no caderno I que se encontra no apêndice à sua tese, na qual admite a hipótese de que este movimento não seja propriamente de Epicuro, mas sim de Lucrécio, a quem considera como o melhor intérprete de Epicuro na antiguidade, e que designou este movimento de declinação pelo termo “clinamen”.

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. (MARX, 1987, p.35)

Portanto, no plano da sociabilidade, a declinação, o desviar-se refere-se à superação dos aspectos próprios à naturalidade imediata do homem, pelo domínio dos apetites e das paixões.

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.”(1987, p.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, no interior de uma concepção atomística, na qual os próprios indivíduos são tidos como átomos independentes.

No trecho citado um pouco acima, quando Marx se refere à relação entre os homens, na qual estes superam o elemento da pura naturalidade, passando a reconhecer-se como consciência de si singular, a primeira forma da autoconsciência, reconhece-se a origem dessa tematização na *Fenomenologia do espírito*, sobretudo quando Marx afirma que nesse momento, ainda não está presente de forma consciente o conceito de Espírito, pois o atomismo epicurista não se reconhece totalmente na realidade alienada de si, no "Eu que é Nós", tal como coloca Hegel. Seria assim uma primeira figuração da consciência-de-si: singular e abstrata.

Esta autoconsciência singular e abstrata se afirmará através da teoria dos meteoros, constituindo-se como um princípio supremo da filosofia epicurista.

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 energicamente 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 recusa este “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. (1987, p.52)

Por estranha que pareça a princípio a posição de Epicuro a respeito dos corpos celestes, o autor a entende como uma proclamação consciente do princípio de sua filosofia, que é a autoconsciência singular abstrata. Epicuro leva até às últimas conseqüências uma consciente oposição da individualidade abstrata à universalidade.

Marx faz a este respeito uma relação entre epicurismo e estoicismo, ressaltando a diferença deste em relação àquele pela compreensão da dissolução do individual no universal. Ele observa:

Se, pelo contrário, se constituir em princípio absoluto a consciência de si que apenas se conhece sob a forma de universalidade abstrata, abre-se a porta ao misticismo supersticioso e servil. A prova histórica do que afirmamos encontra-se na filosofia estóica. A consciência universal abstrata tem, com efeito, a tendência a se afirmar nas coisas mesmas, e ela só se afirma negando-as. (1987, p.53)

O estoicismo representa esse momento da consciência de si, que ao reconhecer uma universalidade, o faz dissolvendo-se nessa universalidade que só é percebida como universalidade abstrata, como pensamento. Hegel afirma a esse respeito:

Essa consciência estóica é, por isso, negativa no que diz respeito à relação de dominação e escravidão. Seu agir não é o do senhor que tem sua verdade no escravo, nem o do escravo que tem sua verdade na vontade do senhor e em seu servir; mas seu agir é livre, no trono como nas cadeias e em toda forma de dependência de seu ser aí singular. Seu agir é conservar-se na impassibilidade que continuamente se retira do movimento do ser- aí, do atuar como do padecer, para a essencialidade simples do pensamento. (HEGEL, 1992, v.1, p.135-6)

Contrariamente ao ideal da apatia estóica, da indiferença que nega todo o existente, e se recolhe à universalidade do pensamento, o ideal epicurista é o da ataraxia, do desvio da fatalidade e da dor, pela afirmação de sua singularidade abstrata. A posição de Epicuro

equivale a uma proposição consciente da consciência de si singular que se opõe à universalidade, e que reserva um espaço para o fortuito e para a vontade.

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”. (1987, p.53)

Mas a questão não fica de todo resolvida para Marx, pois permanece em suspenso a relação entre os indivíduos nesta concepção atomística e a universalidade do social.

Os limites 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”(p.53), ou seja, a autoconsciência humana é concebida de forma análoga à sua concepção dos átomos, como um atributo acabado, isolado, de cada indivíduo.

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. (MARX, 1987, p.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, decorrente do reconhecimento da contraditoriedade 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 reconhecemos de forma inequívoca a tematização hegeliana da relação singular-universal. A linguagem de Marx se aproxima imensamente da de Hegel que afirma a propósito da consciência estoíca, o que vale no caso também para a consciência epicurista: “A liberdade no pensamento tem somente o puro pensamento por sua verdade, e verdade sem a implementação da vida. Por isso é ainda só o conceito da liberdade, não a própria liberdade viva.” (HEGEL, 1992, v.1, p.136)

Outro ponto a se destacar na citação de Marx é quando ele se refere ao poder idealizante e transcendente da diversidade que não é facultado à consciência de si singular abstrata que ainda não alcançou, pelo exercício especulativo, o reconhecimento de si na diversidade, ou seja, que não se elevou à universalidade.

A questão da relação entre individualidade e universalidade que é levantada ao longo do estudo de Marx fica em aberta, admitindo pelo menos três possibilidades de tratamento: a primeira seria a hipótese de Marx, à maneira do neo-hegelianismo ativo, dar ênfase à autoconsciência individual; a segunda seria a hipótese de que a insuficiência identificada por ele em relação ao conceito epicurista o levaria a uma postura que privilegiaria o universal, aproximando-se de Hegel; ou ainda se, a partir desse momento, Marx teria abandonado os pressupostos idealistas de uma filosofia da autoconsciência.

A observação de seus cadernos de estudos nos indica que, a esta altura, a sua posição se aproxima daquela do idealismo ativo.

Ele se refere à época do epicurismo, como uma época titânica porque é uma época infeliz, de separação, sem conciliação entre a filosofia e a realidade. Nesse contexto, a única ventura é o fato de que essas filosofias se voltem contra a realidade.

Marx dirá então que “as filosofias epicurista e estoíca 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” (1987, p.132)

Ao se referir a essa época, o que ele tem em vista é o seu próprio tempo, de tal forma que ele dirá que assim se comporta agora a “filosofia hegeliana” (e aqui a filosofia hegeliana a que ele se refere é a dos neo-hegelianos, que se cinde em duas escolas interpretativas da obra de Hegel, a direita e a esquerda hegelianas)

É interessante considerar, quanto a este aspecto, a parte que se conservou do capítulo IV da primeira parte. Embora o capítulo tenha como título “Diferença genérica entre os princípios das filosofias da natureza de Demócrito e de Epicuro”, a parte conservada se refere à filosofia neo-hegeliana, e trata da questão da realização da filosofia, ou, em outras palavras, da relação entre filosofia e mundo, ou entre consciência e mundo.

Referindo-se à cisão entre os discípulos de Hegel, ele dirá de duas tendências que se opõem, a liberal e a positiva:

A atividade da primeira (a liberal) consiste na crítica, isto é, no voltar-se-para-o-exterior da filosofia; a atividade da segunda (a positiva) é a tentativa de filosofar, ou seja, o ato de se voltar-para-si da filosofia pois concebe o defeito como sendo imanente à filosofia enquanto a primeira o concebe como defeito do mundo que é necessário tornar filosófico. (1987, p.61)

Esse Marx, idealista, neo-hegeliano de esquerda (ainda que nesse próprio texto se encontre pontos de crítica aos próprios neo-hegelianos no que se refere à sua relação com Hegel), encontra em Epicuro ou no epicurismo, o germe dessa consciência que deve ser elevada a juiz do mundo.

Se no tempo de Epicuro, rompe-se o liame entre filosofia e política, de tal forma que o desvio epicurista possa ser transcrito na máxima “Vive ignorado”, em Marx essa concepção da consciência que se retrai ao jardim, é apenas germe de uma consciência ativa, que vai do jardim ao mundo.

Esse movimento marxiano se torna mais claro nos artigos para a *Gazeta renana*, nos quais ele exerce o princípio presente em sua tese de que “é a crítica que mede a existência singular pela essência, a efetividade particular pela idéia.” (1987, p.60)

De fato, o que temos no momento da *Gazeta renana* é um embate de Marx contra a irracionalidade que ele verifica nas instituições e leis vigentes, e em vista desse embate, Kant comparece como uma perspectiva filosófica que lhe permite armar-se seja contra o a visão positiva da realidade, seja contra a visão especulativa que, por vias absolutamente diversas, termina por reconhecer legitimidade ao existente.

Encontram-se nestes artigos referências diretas e indiretas a Kant, que testemunham a favor de sua adesão às teses da liberdade transcendental e da origem racionalista das manifestações da moralidade, derivando dessa forma os costumes, as tradições, as instituições, do caráter legislador da razão humana.

Kant parte da consideração do ser humano como um ser de dois mundos, o mundo sensível e o mundo inteligível, o que justifica tanto a necessidade quanto a possibilidade de uma determinação da vontade por um princípio prático formal que se contraponha às flutuações da vontade deixada à solta frente às inclinações naturais.

A questão em foco é a possibilidade de fundamentação do agir moral em um princípio transcendental, visto que princípios de ação de extração sensível não resistem a uma investida empirista que os reduza, em última instância, à tese do egoísmo como predicado intransponível do humano, devolvendo-o assim à naturalidade.

A afirmação de uma liberdade da vontade para além da dimensão sensível do arbítrio é a pedra basilar da construção kantiana. Trata-se de afirmar que, apesar das coações sensíveis, naturais ou sócio-culturais, a vontade é também livre.

Contrariamente às teses empiristas que reduzem todo o comportamento humano a elementos sensíveis, a ética kantiana se constrói sobre a afirmação da liberdade moral que,

enquanto elemento noumenal, só pode ser pensada, mas jamais intuída. A liberdade moral é definida então por Kant como “causa noumenon”, “que pode apresentar-se *in concreto* em disposições ou máximas” (KANT, 2002, p.90-1)

É do elemento noumenal que se deriva a lei moral e o dever-ser. Nesse sentido o mundo empírico não é medida a partir da qual se pode julgar algo, mas ao contrário, é ele que está em julgamento a partir do dever-ser colocado pela lei moral.

Percebe-se aqui a sintonia entre o Marx deste período e a filosofia kantiana, apoiada na autoconsciência racional e livre.

A autonomia da vontade humana, expressa na lei moral, eleva o homem do mundo fenomênico, no qual ele seria apenas um ser que responde ao meio circundante. Elemento fundamental sobre o qual se funda a ética kantiana, a liberdade transcendental é afirmada contra aqueles que “continuam crendo poder explicar essa liberdade segundo princípios empíricos, como qualquer outra faculdade natural, e considerá-la uma propriedade psicológica, cuja explicação consistisse unicamente numa investigação mais exata da natureza da alma”. (2002, p.152)

A liberdade transcendental delimita o caráter noumenal do homem, afastando-o da naturalidade, e abrindo-lhe a uma possibilidade de se definir como fim em si mesmo e não como meio na mecânica das relações naturais.

Se atentarmos aos artigos de Marx na antiga *Gazeta Renana*, vemos que tratam de questões da vida alemã, relacionadas à liberdade de imprensa, às leis em discussão, às instituições, ao papel do Estado, à natureza do direito e da moral. Embora sejam temas diversificados, o teor do pensamento do autor se conserva inalterado, traduzindo-se no reconhecimento da liberdade e da racionalidade humana como condição para o estabelecimento de leis e costumes universais. A relação particular-universal está como que um pano de fundo para os assuntos em questão.

Mais que isto, não há dúvida de que ele se encontra numa perspectiva teórica racionalista que sustenta a universalidade, e que o entendimento desta racionalidade se aproxima mais dos termos kantianos, da razão definida enquanto faculdade dos princípios, atributo transcendental dos seres racionais, do que da razão hegeliana, que incorpora a racionalidade enquanto faculdade subjetiva como um momento da Razão que se objetiva na natureza e na história enquanto alienações da Idéia.

Tal como Hegel define na *Introdução à filosofia da história*, temos: a Idéia em si, o pensamento em si que é objeto da Lógica, a Idéia fora de si, a natureza, que é objeto da Filosofia da natureza, e o Espírito, que é a Idéia que retorna a si, objeto da Filosofia do

Espírito. O movimento da razão incorpora tanto o desdobrar-se na efetividade da história e da natureza quanto o recuperar-se pelo Espírito no pensamento.

Desta forma Hegel tenta responder às cisões operados por Kant entre entendimento e razão, entre fenômeno e coisa-em si, e entre subjetividade e objetividade.

Os princípios unificadores de Kant, postulados da razão, Deus, a alma imortal, a liberdade, são tornados manifestos por Hegel, e passíveis de apreensão na medida em que se desdobrariam na própria realidade, e não num para além da experiência histórica.

Assim, voltando à indagação que se coloca ao final da tese doutoral sobre os rumos que Marx daria à sua tematização da relação singular-universal, trata-se de saber se nos artigos da *Gazeta renana*, a universalidade referida por Marx seria a universalidade oriunda e legitimada pela racionalidade humana, aos moldes kantianos, ou se seria a universalidade concreta, anterior ontologicamente ao próprio reconhecimento pela razão dos indivíduos, aos moldes hegelianos.

A indefinição pode ser desfeita no exame dos artigos, quando se torna visível que a sua tematização se dará na perspectiva kantiana. Acreditamos que isto se explique pela sua proximidade com autores do idealismo ativo, que tomam para si a tarefa de cobrança de racionalidade ao existente, o que entra em conflito com o aspecto mais conservador que se depreende do pensamento hegeliano, em sua formulação de uma identidade entre razão e realidade.

Vale frisar que neste curto período de sua produção, Marx, trabalhando com um instrumental idealista, faz a crítica à realidade nos limites que lhe são possíveis.

Assim, não questiona, por exemplo, a idéia do direito, a premissa da universalidade que preside as leis, mas ao contrário, é a partir desta idéia que cobra a impropriedade das leis positivas. Um trecho esclarecedor a esse respeito seria o seguinte:

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. (MARX, 1987, p.200-1)

É claro o legado idealista presente nesta afirmação, 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 contradição com a razão.

Nos termos kantianos, isso equivale a dizer que não é a vontade livre que entra em contradição com a razão, mas sim o arbítrio guiado por móveis sensíveis.

A proximidade ao pensamento kantiano pode ser ilustrada por uma passagem da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, na qual Kant observa:

Se agora prestarmos atenção ao que se passa em nós mesmos sempre que transgredimos qualquer dever, descobriremos que na realidade não queremos que a nossa máxima se torne lei universal, porque isso nos é impossível; o contrário dela é que deve universalmente continuar a ser lei; nós tomamos apenas a liberdade de abrir nela uma *exceção* para nós, ou (também só por essa vez) em favor da nossa inclinação. (1988, p.63)

Por outro lado, poderíamos sustentar que também em Hegel a universalidade se põe como superior à vontade individual, de tal forma que "o sistema do direito é o império da liberdade realizada". (HEGEL, 2003, p.12)

Dessa forma, ler as leis como o código de liberdade de um povo corresponderia tanto à idéia kantiana de uma razão legisladora, como característica do ser humano enquanto ser participante do mundo inteligível, quanto à idéia hegeliana de uma razão que se expressaria na forma de uma moralidade objetiva, síntese superadora da formalidade do direito abstrato e da particularidade da vontade individual, expressão de um dado estado da idéia de liberdade.

Hegel incorpora à reflexão ética, o elemento da exterioridade, da historicidade, enquanto momento objetivo, que significaria a substância ética de um povo. Esta substância ética é, em sua manifestação concreta, o bem concreto, não como idéia reguladora, mas como bem vivente, como expressão, na historicidade, da idéia de liberdade. Assim, o Espírito objetivo de Hegel suplanta a perspectiva puramente subjetivista do fenômeno moral, dando-lhe um lastro histórico, concreto.

No entanto, dado o caráter especulativo do pensamento hegeliano, esta historicidade e essa substância ética se definem enquanto manifestações da Idéia que subjaz enquanto sujeito metafísico de todo evolver histórico.

Portanto, se por um lado, Hegel abre a perspectiva de uma compreensão que supera o transcendentalismo do fenômeno da moralidade, a sua concepção da objetividade histórica e suas expressões sociais está comprometida com uma metafísica que, como observa Marx, na *Crítica da filosofia do direito de Hegel*,

tem necessariamente como resultado que uma *existência empírica* é tomada de maneira acrítica como a verdade real da Idéia; pois não se trata de trazer a existência empírica à sua verdade mas, antes, de trazer a verdade a uma existência empírica, de tal modo que aquilo que se encontra mais próximo é desenvolvido como um momento *real* da Idéia. (2005, p.59)

A nosso ver, é esta intuição de Marx, ainda não desenvolvida à época de sua estada na *Gazeta renana*, que explica o seu ir e vir de Kant a Hegel e, de uma forma predominante, o seu recurso a Kant.

Entre Kant e Hegel, resta a Marx por vezes apoiar-se em Kant por recusar o caráter especulativo desta substância ética, e assim aceitar a legitimidade da lei a partir de seu caráter racional, enquanto atributo dos indivíduos humanos que, abstraindo de suas particularidades, reconhecem a necessidade de uma legislação universal.

Por outro lado, ele parece ter ao menos a intuição de que não lhe basta a perspectiva de uma liberdade transcendental, aos moldes kantianos, que suporte em si a relação entre individualidade e universalidade, de uma maneira puramente formal.

A dificuldade com a qual Marx parece confrontar-se é como conciliar a racionalidade com a expressão positiva dos valores, das normas, das leis e das instituições.

O mérito hegeliano de conceber uma transitividade entre subjetividade e objetividade fica comprometido pela maneira mistificada como ele o faz, na qual esta e aquela se compreendem como expressões da Idéia em sua efetivação concreta.

O significativo nessa recusa da especulação hegeliana é que dela se deriva uma não aceitação de todo o existente como sendo momento de realização de uma razão autoposta, da qual a existência histórico-social é uma manifestação.

Assim sendo, uma lei pode existir positivamente e, no entanto, não revestir a forma de lei verdadeira, como ocorre, como indica Marx, com a legislação acerca da escravidão, flagrante contraditoriedade com as idéias de liberdade e universalidade do gênero.

A manutenção da idéia de dever-ser, ou seja, a não identidade entre ser e dever-ser, presente no pensamento de Kant, é um elemento essencial na distinção dos neo-hegelianos de esquerda em relação a Hegel, que, no caso de Marx, lhe permitirá refutar, ainda sob roupagem idealista, a legitimação do existente tanto por via positiva quanto por via especulativa.

Uma passagem significativa a este respeito, nós a temos na discussão de Marx com a escola histórica do direito. No artigo "Manifesto filosófico da escola histórica do direito", a crítica ao caráter reacionário desta escola, inspirada no jurista Gustav Hugo, que advoga o

relativismo moral, é sintetizada pelo autor da seguinte forma: “Em uma palavra, as erupções da pele são, para ele, tão positivas quanto a própria pele.” (1987, p.239)

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.” (p.239)

Se isto é visível no que se refere à postura do historicismo jurídico de natureza empirista, também através da especulação hegeliana, o presente é afirmado agora como portador da razão.

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, se dá até o seu limite, com a sua demissão e o fechamento da *Gazeta Renana*.

Durante esse período, o esforço intelectual de Marx parece esbarrar, a todo momento, nas limitações teóricas próprias ao modo idealista de pensar, intuindo precisamente o que se há a combater, mas lutando com armas insuficientes, que não poderiam ser simplesmente agrupadas, rearranjadas.

Se neste curto período da produção intelectual de Marx pode-se perceber a presença inequívoca de Kant e Hegel é, no entanto, forçoso reconhecer que, a partir desse momento, ele se encaminha progressivamente para a ruptura com o modo idealista de filosofar.

O que nos leva a concordar com a afirmação de Chasin segundo a qual "a reflexão do Marx pré-marxiano [...] está confiada ao quadro da autoconsciencialidade e por esta é estruturada" (CHASIN, 1995, p.352), e que

sendo 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. (1995, p.354)

O testemunho do autor sobre este momento singular da sua trajetória nós o temos no prefácio de 1859 à *Contribuição à crítica da economia política*, quando ele afirma que, tendo tido contato com as questões materiais por ocasião de sua estada na redação da *Gazeta renana*, quando de sua saída, preferiu retirar-se para seu gabinete de estudo, e empreender uma revisão crítica da *Filosofia do direito* de Hegel para esclarecer as dúvidas que o assaltavam.

Como resultado dessa revisão crítica, Marx testemunha que:

Cheguei à conclusão de que as relações jurídicas – assim como as formas de Estado – não podem ser compreendidas por si mesmas, nem pela dita evolução geral do espírito humano, inserindo-se pelo contrário nas condições materiais de existência de que Hegel, à semelhança dos ingleses e franceses do século XVIII, compreende o conjunto pela designação de "sociedade civil"; por outro lado, a anatomia da sociedade civil deve ser procurada na economia política. (2003, p.4-5)

Embora tratando da revisão da filosofia de Hegel, podemos indicar que também a perspectiva kantiana é recusada aqui quando Marx diz que as relações jurídicas e as formas de Estado não podem ser compreendidas por si mesmas, vale dizer, não se justificam e se legitimam a partir de uma racionalidade intrínseca, auto-evidente.

Em relação a Hegel, recusa a idéia de uma evolução geral do espírito humano, que se situaria na perspectiva especulativa de uma alienação da razão no evolver da história, acessível ao espírito humano através da fenomenologia que o transporta até o saber absoluto.

A compreensão da gênese social das formas jurídicas, bem como das formas de Estado, conduz Marx a um novo e original patamar de reflexão, a partir do qual os impasses e dilemas que o assaltavam em sua fase de juventude poderão ser revistos e recolocados de maneira mais apropriada.

Trata-se agora para Marx, de pensar os indivíduos, não em sua constituição transcendental, mas na sua constituição imanente, enquanto seres sociais, como diz Hegel, mas pensar também essa substancialidade a partir da imanência.

Trata-se de afirmar a autoconsciência individual como produção social e não como atributo transcendental, e afirmar a substancialidade ética em novas bases ontológicas, derivada das relações sociais concretas, e não como momento do espírito objetivo, enquanto expressão circunstanciada de uma teleologia da história.

A ruptura crítica com o modo idealista de filosofar

Embora não seja possível, nesse momento, refazer os passos dessa ruptura crítica de Marx com o idealismo, indicamos a presença decisiva de Feuerbach, que o alerta para a inversão de caráter ontológico que o idealismo opera entre sujeito e predicado e que será a pedra de toque de uma filosofia da imanência que se fundamenta sobre os sujeitos reais, “os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de existência” (MARX; ENGELS, 1980, v.1, p.18) e não mais sobre os seus predicados tomados abstratamente: a razão, a autoconsciência, a liberdade transcendental.

A crítica da filosofia do direito de Hegel, em meados de 1843, tem um significado importantíssimo, enquanto obra de transição neste percurso.

Segundo Marx, Hegel "deduziria" a relação entre Estado e sociedade civil a partir de uma lógica que lhe é imposta de fora. Assim sendo, em Hegel, "a lógica não serve à demonstração do Estado, mas o Estado serve à demonstração da lógica." (MARX, 2005, p.39) O fenômeno político passa a ser uma aplicação da lógica hegeliana, na qual a Idéia que se desdobra no Espírito objetivo, nas esferas da família e da sociedade se recupera, agora plena de determinações, no Estado.

Sendo a idéia o sujeito, temos, segundo Marx, que em Hegel,

A realidade empírica é tomada tal como é; ela é também enunciada como racional; porém ela não é racional devido à sua própria razão, mas sim porque o fato empírico, em sua existência empírica, possui um outro significado diferente dele mesmo. O fato, saído da existência empírica, não é apreendido como tal, mas como resultado místico. (2005, p.31)

Assim, a crítica ao edifício lógico de Hegel, que tem na filosofia do espírito objetivo o Estado como ápice, é feita por Marx no sentido de indicar neste procedimento a inversão da relação entre ser e idéia, e a mistificação que dela se deriva.

A crítica ao procedimento especulativo se enlaça à crítica do próprio Estado, que já se inicia neste texto, vindo culminar numa compreensão absolutamente peculiar ao pensamento marxiano do significado da política.

Se a princípio, trata-se não de uma recusa do Estado enquanto instância de universalidade, mas da recusa do procedimento especulativo que qualificaria qualquer Estado existente como racional, e nesta medida insere-se a defesa da democracia em contraposição ao reconhecimento da monarquia constitucional como expressão legítima do Estado moderno por Hegel, temos, no entanto, elementos neste texto que já propiciam a ruptura com a determinação positiva da política.

Temos, em Hegel, que o grande mérito do Estado moderno é a manutenção das particularidades na vida civil e a conciliação de seus interesses na vida política. O passo decisivo que Marx dá, neste texto, é a tematização das razões que levaram historicamente a este distanciamento entre interesse privado e interesse público.

Nesse sentido, enquanto o que Hegel identifica como mérito da modernidade, fruto do desenvolvimento da Idéia de liberdade, qual seja, o distanciamento entre as esferas civil e política e a conciliação via Estado moderno, Marx verá este distanciamento em sua constituição histórica e em sua significação contraditória, e a conciliação, a princípio, possível apenas na forma democrática.

Ele se refere a isso afirmando que:

Na monarquia, o todo, o povo, está subsumido a um de seus modos de existência, a constituição política; na democracia, a *constituição mesma* aparece somente como *uma* determinação e, de fato, como autodeterminação do povo. Na monarquia, temos o povo da constituição; na democracia, a constituição do povo. (2005, p.50)

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.

Talvez seja esta a obra mais feuerbachiana de Marx, aquela na qual Feuerbach está mais presente enquanto propiciador de uma recusa do procedimento especulativo, mas também enquanto limitador do que seria uma ruptura mais definitiva, na medida em que Marx incorpora de Feuerbach, *malgré lui*, alguns resquícios idealistas.

A noção de gênero do pensamento feuerbachiano é, de certa forma, transladado por Marx, neste texto, à compreensão da sociedade, de forma que, embora encontrem-se ali, elementos para uma crítica mais radical da relação sociedade civil- Estado, o nosso autor se mantenha na defesa da democracia como o gênero do político, por considerar a sociedade como o gênero do humano, nos moldes feuerbachianos.

Minimiza, neste momento, elementos que ele mesmo aponta, seja na *Crítica de 43*, e mesmo anteriormente, no artigo para a *Gazeta renana*, sobre o roubo de lenha, que comporiam uma melhor compreensão da sociedade civil, como a divisão em classes antagônicas e a sua organicidade para além de um conjunto de indivíduos. De qualquer forma a sociedade civil aparece neste texto, mesmo que ainda não em seu contorno definitivo, como o pólo determinante das relações políticas e jurídicas, em oposição à colocação hegeliana do Estado como fundamento e síntese das esferas da família e da sociedade. Esta reconfiguração

da relação sociedade-Estado possibilitará a Marx uma abordagem radicalmente distinta da de Hegel da política e do Estado.

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 efetivamente na cisão entre o cidadão do Estado e o indivíduo enquanto membro da sociedade, em sua vida privada.

Marx dirá que o indivíduo privado não se reconhece na determinação universal abstrata, e o cidadão não se traduz na sua realidade empírica.

Estado e sociedade são então 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. Por isso, a conciliação que se pretende via Estado não passa de uma conciliação formal. A própria democracia, neste caso, seria o caso limite desta conciliação via Estado.

O seu foco se desloca então para a compreensão do movimento da sociedade civil, como base do entendimento da relação Estado-sociedade.

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. 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 sociedade feudal, identifica-se a presença explícita dos interesses privados na esfera política, a constituição política traduz de forma imediata a vida civil, marcada por toda sorte de privilégios. Marx refere-se a essa situação dizendo que “na Idade Média a vida do povo e a vida política são idênticas. O homem é o princípio real do Estado, mas o homem *não livre*”, ou ainda caracteriza a Idade Média como “*a democracia da não liberdade.*” (2005, p.52)

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. 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 privados na esfera política.

Essa universalidade formalizada na modernidade, no entanto, se relaciona com a fragmentação da vida civil moderna de forma semelhante ao que se verifica no fenômeno religioso. A constituição política moderna é “o céu de sua universalidade em contraposição à *existência terrena* de sua realidade.” (MARX, 2005, p.51)

Questão que ele desenvolve em "A Questão Judaica" ao dizer que:

O Estado elimina, à sua maneira, as distinções estabelecidas por nascimento, posição social, educação e profissão, ao decretar 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. (MARX, 1989, p.44)

O Estado se mostra como uma esfera de pseudo-conciliação, de universalidade apenas formal, independente da forma política. Não se trata mais do regime político, mas da essência do Estado que seria marcada por uma tentativa sempre insuficiente de reparação da cisão fundamental advinda da sociedade civil, e que nunca pode ser resolvida na esfera política.

Esta determinação da política, em sua limitação essencial, realizada por Marx, é um dos elementos fundamentais no entendimento de sua propositura teórica, elemento reconhecido e trabalhado por José Chasin, sob o termo de "determinação onto-negativa da politicidade."¹⁷

Marx procura demonstrar a insustentabilidade da tentativa de Hegel de unificar os interesses privados da sociedade com o interesse universal do Estado. Segundo Marx:

Hegel não chamou a coisa de que aqui se trata por seu nome conhecido. É a controvérsia entre constituição *representativa* e constituição *estamental*. A constituição representativa é um enorme progresso, pois ela é a expressão *aberta, não-falseada, conseqüente*, da *condição política moderna*. Ela é a *contradição declarada*. (2005, p.93)

É a fragmentação vivida pelos indivíduos privados que sustenta a universalidade idealizada no Estado e na figura do cidadão. Marx percebe na política a mesma relação “espiritual” que se estabelece entre o céu e a terra, entre o reino da idealidade e o campo de

¹⁷ A este respeito, conferir nos artigos que compõem a **revista Ensaios AdHominem** 1, tomo III – CHASIN, José: *Política – a determinação ontonegativa da politicidade*.

batalha dos interesses conflitantes, e daí a sua consideração na "Introdução à Crítica da filosofia do direito de Hegel", do Estado como sendo a forma profana de alienação, nos mesmos moldes que a religião seria a sua forma sagrada.

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 na sociedade moderna.

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 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. A ontonegatividade do Estado está 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”.

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. (1995, p.362)

Mas se é assim, a questão a se enfrentar não é mais a do aperfeiçoamento do Estado e da política, mas sim a da compreensão do ser social que leva à necessidade da política. O reconhecimento do texto crítico de 1843 como sendo o texto de transição que marca a ruptura com a tradição idealista se justifica na medida em que Marx traz à tona, a partir daí, a existência social como o elemento primário a ser considerado em sua relação com o Estado, contrariamente à proposição hegeliana. Como bem analisa Enderle,

O esforço de Marx em Kreuznach rendera-lhe a preciosa noção de "autodeterminação da sociedade civil". Subsistia, no entanto, uma grave insuficiência: a contradição entre Estado e sociedade civil permanecia nos quadros de um problema de ordem política, uma deficiência localizada no terreno da "vontade". Imediatamente após a *Crítica*, nos *Anais Franco-alemães*, Marx tratará de superar essa posição. A gênese da alienação política será detectada no seio da sociedade civil, nas relações materiais fundadas na propriedade privada. Conseqüentemente,

não se tratará mais de buscar uma resolução *política* para além da esfera do Estado abstrato, mas sim uma resolução social para além da esfera abstrata da política. Na *Crítica*, Marx encontrou seu objeto. Faltava desvendar sua "anatomia". (2005, p.26)

O ser social e a emancipação humana

Como observa Lukács, os *Manuscritos econômico-filosóficos* constituem a primeira exposição do propósito de Marx de desvendar a anatomia do ser social, a partir da esfera da produção material.

Isto porque com a elucidação da ontonegatividade da política, a perspectiva de emancipação humana se desloca, em Marx, definitivamente para o terreno da sociabilidade.

A questão do fim do Estado, portanto, não pode ser confinada a um expediente formal, a uma característica entre outros do que seria o socialismo, mas é uma decorrência de uma sociabilidade que resgate "as suas próprias forças como forças sociais, de maneira a nunca mais separar de si esta força social como força política." (MARX, 1989, p.63)

Distinguindo entre o que seja a "emancipação política" e a "emancipação humana", temos que:

O Estado político aperfeiçoado é, por natureza, a vida genérica do homem em oposição à sua vida material. Onde o Estado político atingiu o pleno desenvolvimento, o homem leva, não só em pensamento, na consciência, mas na realidade, na vida, uma dupla existência – celeste e terrestre. Vive na comunidade política, em cujo seio é considerado com 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 juguete de poderes estranhos. (MARX, 1989, p.45)

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.

Nas "*Glosas Críticas marginais ao artigo 'O Rei da Prússia e a reforma social'*", escritas em 44, Marx 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

conseqüências 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*. (MARX, 1987, p.513)

Uma vez que o Estado moderno se sustenta sobre a sociabilidade marcada pelos interesses particulares antagônicos, 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 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.

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.

E aqui Marx toca numa questão que é muito cara aos tempos atuais: a cidadania e a correlata fê na "vontade política".

Com Marx, nós nos colocamos num terreno absolutamente outro, no qual estas noções teriam que ser reavaliadas inteiramente. Não se trata de extrair daqui que Marx tenha rechaçado a política, que ele tenha tomado como equivalentes qualquer proposição e ação políticas, ou mesmo tomado como indiferentes quaisquer governos ou regimes políticos. Do que se trata é de esclarecer a essência da politicidade, de compreender a esfera política em sua gênese, em sua relação com a forma da sociabilidade, e em seus limites efetivos, derivados de sua condição ontológica. Ao fazê-lo, coloca-se em questão a crença na política baseada na noção de uma "vontade política", exatamente porque, como dirá Marx, a crença na onipotência da vontade como fundamento da política desvia o foco da questão fundamental, que é a das insuficiências da existência social. É por isso que ele afirma 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."(1987, p.514)

A compreensão da sociedade civil em sua totalidade e sistematicidade passa a ser o objeto de Marx, e mesmo anteriormente aos seus estudos de maturidade, consagrados ao desvelamento de sua anatomia, temos que o reconhecimento da esfera da produção material como pólo predominante já está presente, sobretudo a partir da elaboração inicial da relação entre economia e demais instâncias sociais que ele realiza nos *Manuscritos econômico-filosóficos*.

Se a análise marxiana nos aponta para a ruptura com a idéia da política como lugar da práxis emancipatória, não será diferente o tratamento que ele reservará às outras ações teleológicas secundárias, que passam a ser reconhecidas em sua potencialidade e em seus limites a partir do seu remetimento à relação mais originária com a existência social.

No que se refere ao lugar da moralidade, Marx apontará para a perda da suposta autonomia que esta instância sustentaria no interior de uma concepção idealista, passando a entendê-la como um aspecto das formações ideais, em relação sempre complexa e através de várias mediações, com a base material da existência social.

Em outros termos, ele coloca a questão da determinação social do pensamento, do qual uma das expressões é a consciência moral.

A determinação social da consciência

A recusa do procedimento idealista por parte de Marx tem como ponto de partida o materialismo de Feuerbach. Mas nesse empreendimento nem mesmo Feuerbach é poupado pois, ainda que tenha como ponto de partida “o homem e não a substância de Spinoza nem o Eu de Kant e Fichte, nem a identidade absoluta de Schelling, nem o espírito absoluto de Hegel” (FEUERBACH, 1997, p.28), a sua consideração sobre o homem ainda é uma forma de idealismo, por ser a-histórica e naturalista.

O acerto de contas com esse materialismo naturalizante, que reduz o homem à natureza, a “objeto sensível” e não o compreende como “atividade sensível”, está sinteticamente exposto nas *Teses sobre Feuerbach*, de 1845.

O reconhecimento da sociabilidade como predicado último do ser humano e da existência social em sua anterioridade objetiva frente a qualquer expressão humano-social, de teor moral, jurídico, artístico, etc, rompe com a tese inaugural da ética kantiana de uma liberdade transcendental que se expressaria em sua autonomia frente às motivações sensíveis.

Os conteúdos morais (valores, princípios, costumes, normas) são compreendidos agora como respostas possíveis a uma dada forma de sociabilidade. Retiram daí suas questões e suas

possibilidades concretas enquanto respostas. Sua legitimidade, bem como sua vigência autêntica, provêm não de uma razão descarnada, mas de sua inserção no campo objetivo da vida social.

O que o autor reconhece é a vinculação ineliminável entre a objetividade social e as formações ideais, na medida em que estas são expressões de um dado modo de ser social.

De acordo com alguns autores, entre os quais já citamos aqui Apel, Marx se apoiaria em Hegel para se contrapor à idéia de uma liberdade transcendental.

Mas ele o faz recuperando em novas bases a noção de substancialidade ética, que corresponde ao desenvolvimento espiritual de um conjunto social, cuja anatomia se revela a partir da esfera da produção material, e da qual emergem as representações, as formações ideais de uma dada sociedade.

Vale dizer que Marx 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, traz à luz um reconhecimento ontológico fundamental: 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.

E como ser social que dá respostas às questões de sua vida prática, a moralidade surge, entre outros modos da consciência, como o "comércio intelectual dos homens", ligada à vida prática concreta dos indivíduos.

A forma como o autor trabalha esta relação ao longo de seus textos toca na complexidade que se estabelece entre as formações ideais e a base econômica, que não se resume de modo algum a uma relação mecânica. O que Lukács sintetiza ao compreender a determinação social da consciência como sendo "não um produto direto da estrutura econômica, mas da totalidade do ser social" (LUKÁCS, 1979, p.41), uma vez que a esfera da economia tem uma prioridade ontológica, mas isso não significa dizer que ela repercute de forma imediata sobre as outras esferas da vida social, mas muito ao contrário, através de mediações que lhe retiram o caráter de determinante único.

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 carácter social das formações ideais.

De acordo com Ester Vaisman,

A dimensão fundamental da *determinação social do pensamento*, ao contrário do que é genericamente suposto, diz respeito à sociabilidade como *condição de possibilidade do pensamento*. A consciência é reconhecida como consciência do ser social, como seu atributo e só enquanto tal pode se realizar. Assim, a sociedade fornece a matéria, os meios e as próprias demandas para a exercitação do pensamento, pois, da situação mais corriqueira à mais técnica ou sofisticada, é sempre como ser social que o homem pensa. (1999, p.286)

Uma primeira abordagem do carácter social do pensamento nós a temos em *A questão judaica*, quando Marx comenta a declaração dos direitos humanos.

Identificando a formulação da cisão entre os direitos do homem e os direitos do cidadão, o autor se refere aos primeiros como aqueles que expressam a situação concreta dos indivíduos privados. A defesa do direito de liberdade, de propriedade, de segurança, tais como expostos na declaração, indicam a forma de sociabilidade da qual se originam, correspondem a uma dada substancialidade social.

Neste momento, Marx não se volta à análise de como se gestou esta determinada substancialidade, mas se refere a uma totalidade do ser social, que expressa a consciência de si através de valores cujos conteúdos são remessíveis, são compreensíveis como elementos de identificação de um dado estado de coisas social.

Assim, o autor esclarece o conteúdo dos valores, dizendo tratar-se "da liberdade do homem enquanto mônada isolada", fundada na "separação do homem a respeito do homem", ou ainda do direito da propriedade privada como "direito do interesse pessoal", que teriam no direito à segurança "a garantia do seu egoísmo".

A questão que é introduzida nesta passagem é a da origem dos valores e da sua autenticidade, enquanto expressão de consciência e de operacionalidade frente aos conflitos de ordem prática numa forma social determinada.

Esta mesma autenticidade que, como já foi apontado em outro momento, pode vir a se desfazer, na medida em que os valores estabelecidos e tidos como universais, perdem a correspondência com uma nova relação social que emerge a partir de mudanças estruturais na ordem da produção material.

Aqui não se encontra ainda, por força da carência de categorias que só serão alcançadas posteriormente, uma análise desses valores em sua relação mais originária com as relações sociais de trabalho que se estabelecem no modo de produção capitalista. É um

aspecto ao qual nos referiremos ao tratar da relação entre economia e moral nos textos de maturidade.

Neste texto, ele se refere à necessidade da passagem da formulação ideal, moral ou jurídica à realidade da qual aquela é fruto. Assim é que dirá, na discussão sobre a emancipação dos judeus, que temos que considerar "não o judeu de sábado, mas o judeu de todos os dias" (1989, p.67), não a sua representação religiosa, mas a razão social desta representação.

Mas a decifração da realidade social ainda se coloca num estágio de insuficiência teórica.

A partir desta incompletude teórica que se verifica nos textos deste período, Michel Verret questiona, em concordância com a tese althusseriana, a pertinência de se considerar os *Manuscritos* de 44 como sendo um texto propriamente marxista.

Isto porque, no que concerne à relação moral-economia, Marx não estaria seguro, segundo Verret, da ordem determinativa desta relação, chegando a afirmar que "a economia política não faz senão exprimir à sua maneira as leis morais", o que não seria coerente com o modo materialista. Verret continua dizendo:

Para dizer a verdade, Marx vacila ao dar conta das relações entre as diferentes esferas da prática social, entre uma estrutura de expressão reversível (de espírito hegeliano) e uma estrutura de determinações recíprocas hierarquizadas em que a interação das diferentes esferas se organizaria a partir da instância econômica fundamental. (ALTHUSSER et al, s/d, p.136)

De fato, tanto em *A questão judaica* como nos *Manuscritos*, o tratamento dispensado à problemática da consciência socialmente determinada é inicial, na medida em que lhe falta exatamente a anatomia da sociedade civil. Neste sentido, identificamos ali o questionamento da eternidade dos valores, temos que Marx aponta suficientemente a sua origem social e trabalha a relação de autenticidade destes valores frente a um estado de coisas social, mas faltam-lhe elementos para esclarecer o vínculo mais profundo dos conteúdos da consciência, de sua função enquanto elemento fenomênico das relações sociais e enquanto elemento partícipe da essência do processo produtivo.

Mas se acompanharmos a passagem citada por Verret na qual Marx tematiza a relação economia-moral, temos que ali ele diz de um antítese aparente entre estas duas esferas. Desta forma refere-se a dois autores, Ricardo e Chevalier, que se distinguem na consideração desta relação, na medida em que Ricardo, como economista, ignora as questões morais, e Chevalier,

segundo Marx, ao tratar de uma questão, esquece a outra, e vice-versa., sugerindo um abismo entre essas instâncias.

O intuito de Marx é apontar para o fato de que esse abismo é apenas aparente, que esta antítese é apenas aparente, concluindo então que "a economia política exprime apenas, à *sua maneira*, as leis morais".

No contexto em que se desenvolve a questão, não nos parece que se trate de uma inversão determinativa, como sustenta Verret, mas do entendimento, que só será explicitado mais tarde, de que a possibilidade de sustentação de uma forma econômica depende também de que ela atenda, a seu modo, às leis morais, e isto é possível porque uma vez derivadas determinadas noções e valores morais enquanto elementos de compreensão e ordenamento das relações sociais, estruturadas em função de uma base produtiva, estes conteúdos exprimem, ainda que parcialmente, a verdade destas relações necessárias. Assim, o movimento essencial das trocas econômicas, entre elas, a da força de trabalho pelo salário, obedece aos preceitos morais gerais, mas à *sua maneira*. Maneira que Marx procurará desvendar em *O capital*, e que Ruy Fausto qualifica como um movimento de interversão dos valores, no qual a liberdade se torna não-liberdade e a igualdade se torna desigualdade. Mas, sustentará Marx, sob a aparência da troca justa, aparência (que não é falsidade) elevada à universalidade.

O trânsito à universalidade dos valores é compreendido pelo autor como decorrência da necessidade de uma classe para se manter no poder, necessidade que pode ser atendida não por um mecanismo de manipulação propositada, o que nos levaria ao entendimento de um mecanismo ideológico no seu sentido restrito, mas em função de que, efetivamente, a classe que ascende ao poder porta, ao menos em seu movimento revolucionário, interesses universais, que atendem naquele momento não a uma classe determinada apenas, mas a um conjunto majoritário da sociedade.

Embora esta universalidade efetiva se transforme num momento posterior, parcela de seus conteúdos será preservada e mantida como universal, através de um processo de descolamento progressivo deste conteúdo em relação à sua gênese histórica, a ponto de alcançarem um nível de suposta independência, que os aproximariam assim da qualificação de eternos e necessários, e mais que isso, que nesta condição possam ser tidos como determinantes e não mais como elementos socialmente determinados. Marx conclui:

“Depois de separar as idéias dominantes dos indivíduos que exercem o poder e sobretudo das relações que decorrem de um dado estágio do modo de produção, é fácil

concluir que são sempre as idéias que dominam na história.” (MARX; ENGELS, 1980, v.1, p.58)

Em *A ideologia alemã*, ao elencar as etapas desse trânsito das idéias à universalidade, temos que ao final, a universalidade se sustenta sobre o velamento de sua condição particular de origem. A origem empírica das idéias e dos valores lhes garante um encadeamento em função de sua razão de ser, e posteriormente, depurada esta vinculação entre o ideal e o material, este encadeamento se colocaria como sendo de ordem lógica, sustentando-se por sobre a realidade, e dando-lhe aparentemente, de forma autônoma, uma inteligibilidade e legitimidade.

Por sua vez, a possibilidade de uma universalidade de certos valores e representações está diretamente relacionada à dinâmica de universalização das condições de vida próprias ao movimento do capital, a partir do qual se configura a "transformação da história em história universal", que não é

um simples fato abstrato da "consciência de si", do Espírito do mundo ou de qualquer outro fantasma metafísico, mas uma ação puramente material, que pode ser verificada de forma empírica, uma ação da qual cada indivíduo fornece a prova no ato de comer, beber ou vestir-se. (MARX; ENGELS, 1980, v.1, p.45)

A correspondência entre as expressões ideais e a esfera material é retratada por Marx de uma forma geral, ao fazer a crítica à ideologia alemã, ou ainda quando identifica a correspondência entre o desenvolvimento da sociedade burguesa e o desenvolvimento da concepção utilitarista acerca da sociabilidade.

O que é posto à luz é a origem da autenticidade dos valores e das idéias, ainda que estas se assentem sobre uma compreensão parcial da realidade.

A partir deste tratamento da gênese social das idéias que, por sua vez, tem lugar numa configuração mais ampla de uma ontologia do ser social, o lugar da moralidade começa a ficar mais claro.

Em suas primeiras determinações, temos que a ação moral não parte de um elemento transcendental, seja natural (o egoísmo) ou noumenal (a liberdade racional), mas ela se explica a partir de escolhas que se dão entre alternativas concretas e se operam tendo em vistas valores e princípios postos socialmente, atendendo a dilemas concretos, emergentes da vida prática real.

Com o que a ação moral não pode ser tematizada abstratamente, desconsiderando um dado estado de coisas social.

Da mesma forma, a moralidade, ou seja, o conjunto de conteúdos morais de uma dada sociedade, não pode ser objeto de análise autônoma, e muito menos um sistema de proposições dedutíveis de um primeiro princípio, como um dever-ser.

A consideração inequívoca que Marx faz acerca dos valores morais é de que não existem valores em si, absolutos, a priori, fundamentados em qualquer razão que não seja a sua razão de ser no interior de uma dada configuração social.

A recuperação da dimensão sensível do ser humano em Marx, contrapondo-se à tese kantiana, se dá em meio à sociabilidade e jamais como mero elemento natural e definitivo, contrapondo-se agora ao materialismo vulgar.

Do idealismo, perde-se ainda a idéia de um dever-ser absoluto, uma vez perdido o elemento transcendental com o qual confrontar, a priori, o mundo. Do materialismo vulgar, recusa-se a simples acomodação, o reconhecimento do existente como natural.

A objetividade como atividade sensível é a marca distintiva de um pensamento que pretende fazer a crítica de uma existência social, no sentido por ele já indicado de “crítica como compreensão da origem e das razões de ser de um dado estado de coisas”, partindo, portanto, da legalidade dada e das potencialidades abertas em meio a esta. Esta nova concepção de crítica marca uma distinção radical com a perspectiva juvenil do autor, na qual a existência deveria ser criticada a partir da idéia.

Neste novo patamar de reflexão, a preocupação central do pensamento marxiano, a questão da emancipação humana, não se confunde com uma proposição moral, no sentido de um dever-ser, mas trata-se de clarear possibilidades objetivas.

O que o autor persegue é uma justa correlação entre as esferas constituintes da vida social, de forma a identificar o que é determinante e o que é determinado, e em que medida, no conjunto da existência social.

Nesse contexto, é que podemos compreender a afirmação de que "a moral é a impotência posta em ação", em função do reconhecimento de que o apelo moral exerce uma função social que não pode ser negligenciada mas que, por outro lado, não pode ser supervalorizada como se o curso da história se pautasse por decisões de cunho moral. É contra essa concepção fantasiosa das relações sociais que Marx empreende sua crítica a Proudhon ou aos socialistas utópicos de uma forma geral.

Da mesma forma, o empenho em apontar o significado social de uma dada moralidade, como ele o faz a propósito da moralidade burguesa, não significa a recusa ou a redução dos conteúdos morais a uma ilusão ou a um mecanismo dissimulador da realidade, mas a sua análise, como observa Lukács, é de natureza ontológica-objetiva, na qual o

interesse se concentra em compreender as razões de ser de uma dada forma de conscientização acerca do real.

Desenvolvendo sua reflexão estritamente a partir do reconhecimento da primazia ontológica do real em relação aos juízos de valor, cabe a Marx dirigir a sua investigação para a elucidação do que seja este "real", do que seja a vida prática na qual se dá o processo contraditório da autoconstrução do homem. Os seus estudos de maturidade, consagrados à crítica da economia política, no intuito de apreensão dos nexos do modo de produção capitalista, são um desdobramento necessário deste projeto.

Capítulo IV:

ECONOMIA E MORALIDADE NA OBRA MADURA DE MARX

A ruptura com o modo idealista de pensar a origem dos valores morais coloca a pergunta sobre o posicionamento posterior de Marx em relação a esta questão.

Segundo alguns comentadores, encontrar-se-ia em Marx, a partir de então, uma adesão às teses empiristas que enfatizam a importância do meio social na formação das relações morais, e que se orientam rumo ao utilitarismo, ao entendimento de que o valor último é a felicidade do maior número possível de pessoas, felicidade que consistiria em conciliar o interesse pessoal com o interesse geral, através de uma reforma social a partir da admissão do amor-próprio como elemento natural e intranscendível dos seres humanos.

Esta é, por exemplo, a posição de Kamenka que afirma uma inflexão no posicionamento de Marx frente à tradição ética, quando da ruptura com sua reflexão de juventude, que o aproximaria da tradição empirista em geral e do utilitarismo em especial. Mais que isso, Kamenka avalia que, no pensamento de Marx, encontram-se traços de tradições éticas inconciliáveis, como que resquícios que são justapostos, mas que, analisados em sua fundamentação originária, são contraditórios entre si.

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 sob Marx, o cientista social, esse impulso ético foi, em alguma medida, escondido por acréscimos provenientes de outras fontes – pela crítica materialista da moralidade, pela tendência darwinista, pela concentração nas necessidades materiais que guardam uma semelhança superficial com o utilitarismo. (KAMENKA, 1979, p.2-3, tradução nossa)¹⁸

Tentamos, a partir da sintética exposição do pensamento de Marx relativo à moralidade no período de 1841 a 1847, desfazer o equívoco de considerar, tal como o faz Kamenka, que se trata de uma justaposição de princípios morais ao longo da obra de Marx. Ao contrário, buscamos demonstrar que Marx realiza uma superação de um dado arcabouço de reflexão para se lançar à edificação de um outro, com o que as considerações sobre a moral são feitas a partir de novas bases teóricas. Cabe-nos agora prosseguir nesta elucidação, sem a

¹⁸ Marx's own ethical impulse stems from Rousseau and Kant and the ethic of German romanticism, his root lie in an important ethical and intellectual tradition. As Marx the philosopher he came somewhat submerged beneath Marx the social scientist this ethical impulse was to some extent hidden from view by accretions from other sources – by the materialist critique of moralities, by Darwin strains, by a concentration on material needs that bore a superficial resemblance to utilitarianism.

qual recairíamos, como o autor indica, em impasses e contradições nas quais os autores marxistas ficaram enredados.

Vimos no capítulo I que também Rubel compartilha da interpretação de que Marx se decide pela adesão às teses do materialismo francês acerca da moral, afirmando que, em *A Sagrada Família*, "Marx expõe e faz suas teses materialistas sobre a bondade original dos homens, sobre a importância do meio e a educação e sobre a legitimidade do gozo humano." (RUBEL, 1974, v.1, p.42)

Queremos destacar aqui, portanto, a partir das passagens de Marx relativas às teses materialistas e utilitaristas, a impropriedade destas afirmações encontradas nos textos de Kamenka e Rubel.

Nem mesmo se nos limitássemos às considerações de Marx sobre a questão em *A sagrada família*, esta afirmação se sustentaria, pois ali, embora não se encontre um posicionamento crítico do autor a estas teses, temos explicitamente a observação de Marx de que se trata de uma simples exposição do desenvolvimento das idéias materialistas em sua relação com as teses socialistas, com o objetivo de confrontar a forma expositiva idealista de Bruno Bauer, e que não se trata naquele momento de fazer o julgamento das mesmas.

O autor apresenta neste texto a tese de que se desenvolveram duas tendências no materialismo francês: uma provindo do racionalismo de Descartes e a outra provindo do empirismo de Locke.

Enquanto a primeira linha teria se desenvolvido no sentido da ciência da natureza, de caráter mecanicista em resposta à dogmatização metafísica, a segunda linha teria se desdobrado no campo da cultura e da história, encontrando-se na base das idéias socialistas.

Fazendo o reconhecimento da filiação filosófica no campo do materialismo, Marx dirá que o sensualismo de Locke encontra ressonância em autores como Condillac, Helvetius e d'Holbach. Estes, sobretudo os dois últimos, enfatizam a relação entre o desenvolvimento dos indivíduos e as condições materiais nas quais eles se encontram.

As doutrinas materialistas se apegam à defesa de uma melhor organização do meio social, de forma a fazer da experiência dos indivíduos neste mundo uma possibilidade de formação de melhores individualidades, na medida em que se reconheça o amor-próprio como o elemento primário das relações inter-pessoais, e daí se compreenda a necessidade de levá-lo em conta quando da elaboração racional de normas de conduta moral, consoante com a tese de que "se o homem é formado pelas circunstâncias, é necessário formar as circunstâncias humanamente". (MARX; ENGELS, 1974, p.196)

O que Marx faz é apresentar aspectos da formulação de uma moral materialista, citando trechos de Helvétius, d'Holbach e Bentham, nos quais se torna patente a concepção de natureza humana que tem como princípio o amor-próprio, princípio que deve ser conciliado com uma adequada expressão social.

Mas, a um dado momento, Marx afirma que se trata de uma simples tentativa de exposição da história do materialismo em sua derivação para as idéias socialistas, e que não caberia ali julgar o alcance destas proposições, e nem mesmo, naquele momento, realizar a tarefa completa de elucidação destas relações.

Este julgamento ele o fará, a propósito de uma das vertentes das éticas empiristas, o utilitarismo, em *A Ideologia alemã*, na seção dedicada a Stirner.

Um dos momentos mais significativos desta seção, no que se refere ao nosso objeto de estudo, é a passagem intitulada "morais, trocas, teoria da exploração", na qual Marx combate a eternização da relação burguesa de utilização, que se daria através de um procedimento generalizador pelo qual passa-se a considerar um dado histórico, qual seja, a utilização como relação predominante nesta forma determinada de sociabilidade, como um elemento constitutivo da natureza humana.

Consoante à necessidade de remeter conceitos e teorias à sua base material de origem, Marx dirá que:

Esta aparente tolice que consiste em reduzir as múltiplas relações que os homens têm entre si a essa relação *única* de utilização possível, esta abstração de aparência metafísica, tem como ponto de partida o fato de na sociedade burguesa moderna todas as relações serem praticamente subordinadas e reduzidas à simples relação monetária abstrata, à relação de troca. (MARX, ENGELS, 1980, v.2, p.258-9)

Marx faz, neste texto, um sintético rastreamento da expressão teórica desta relação de utilidade que se desenvolve em meio à sociedade burguesa, na qual cada indivíduo passa a ser medido por sua utilidade em relação ao outro. É um aspecto ao qual ele se dedicará mais tarde nos *Grundrisse*, desenvolvendo a tese de que os indivíduos, na existência capitalista, são despidos de suas características pessoais, na medida em que estas só contam quando podem ser contabilizadas na forma de uma atividade específica, que pode ser trocada, de forma tal que o indivíduo termina por se tornar um equivalente frente ao outro.

A teoria da utilização se desenvolve neste contexto histórico, tendo seu surgimento filosófico com Hobbes e Locke, embora, segundo Marx, esta teoria já constituísse um postulado tácito na esfera da economia.

A tese de Marx é de que: "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*." (MARX; ENGELS, 1980, v.2, p.261)

Hobbes e Locke escrevem, respectivamente, nos períodos correspondentes à primeira e à segunda revoluções inglesas, através das quais foram quebrados os limites locais da forma de relações sociais e a partir das quais começou a se desenvolver um mais intenso comércio marítimo bem como o processo de colonização. Tem-se que, neste momento, a teoria da exploração expressa mais intimamente a sua ligação com o conteúdo econômico.

Já Helvetius e d'Holbach, ao transferirem esse conteúdo concreto das relações sociais para o plano filosófico, o fazem ao preço de uma abstração generalizante, transformando a teoria da exploração em sistema filosófico.

A teoria de d'Holbach é a ilusão filosófica, historicamente justificada, do papel da *bourgeoisie*, cujo aparecimento se verifica precisamente em França, e cuja vontade de exploração podia ainda ser interpretada como uma vontade de ver os indivíduos desenvolverem-se completamente nas trocas livres dos velhos entraves feudais. Esta libertação, tal como a via a *bourgeoise*, tomada de consciência da exploração recíproca enquanto relação universal dos indivíduos entre si, ela constituía também um progresso audaz e manifesto, um acentuar sacrílego da exploração, despojada assim dos disfarces políticos, patriarcais, religiosos e sentimentais que ela tinha sob o feudalismo. (MARX, ENGELS, 1980, p.260-1)

Posteriormente, serão Jeremy Bentham e John Stuart Mill os responsáveis pela universalização filosófica desta teoria, desta vez, uma "universalidade alimentada de dados concretos", consolidando uma visão de mundo característica do momento de triunfo da sociabilidade burguesa, sendo que "encontra-se em Mill a fusão completa da teoria da utilidade e da economia política."(MARX, ENGELS, 1980, v.2, p.263)

Diferentemente da apresentação das teses materialistas que se encontra em *A Sagrada família*, nas quais Marx destaca o princípio do interesse pessoal e do egoísmo bem compreendido que devem ser conciliados com o interesse geral, a felicidade geral como finalidade da moralidade, e o papel do meio social como propiciador destas finalidades, em *A ideologia alemã*, o tom já é crítico, em função do reconhecimento de que estas teses se apóiam sobre uma concepção de natureza humana que precederia a existência social, na qual não se vê "que só das relações de trocas reais que mantenho como outros homens é possível deduzir, por abstração, a categoria 'utilização'"(p.260), quando o que ele quer demonstrar, a partir de um novo aparato conceitual, é a primazia do social frente à constituição das individualidades.

O que recoloca em termos muito diferenciados daqueles do utilitarismo a questão da relação entre interesses pessoais e interesse geral, a origem destes interesses, e a questão da legitimação dos valores morais, uma vez que estes perdem a sua pseudo auto-justificação em uma esfera natural, expressa na tese do egoísmo racional, e passam a ser compreendidos como expressões contingentes, próprias de um dado estado de coisas social.

Ou seja, rompe-se aqui definitivamente com a idéia de uma necessidade e universalidade absolutas dos valores, rompe-se com a possibilidade de uma eternização dos mesmos realizada às custas de um procedimento de "abstração de aparência metafísica".

Ainda segundo Marx, se nos materialistas franceses, o conteúdo econômico da teoria da utilização foi negligenciado em prol de um universalismo filosófico, este conteúdo teria sido desenvolvido pelos autores de uma nova ciência, a economia política.

A relação entre conteúdo econômico e as expressões ideológicas no campo da moral e do direito encontra uma formulação mais definida e alçada a um sistema filosófico em Bentham, reconhecido como fundador do utilitarismo. Nas palavras de Marx:

Só nele se encontra a promoção incondicional desta relação de utilidade, tida como representando por si só o conteúdo de todas as outras numa época em que, depois da Revolução Francesa e do desenvolvimento da grande indústria, a *bourgeoisie* já não surgia como uma classe entre outras, mas sim como a classe cujas condições de existência são as de toda a sociedade. (MARX, ENGELS, 1980, v.2, p.264)

É elucidativo acompanhar o processo de aproximação da realidade realizado por Marx a propósito da relação entre uma dada moralidade e a sua fundamentação social: Em *A Sagrada Família*, o que temos é uma relação que ele estabelece no plano das idéias, identificando filiações e desdobramentos filosóficos entre materialismo e socialismo, empirismo e utilitarismo. Já em *A Ideologia alemã*, ele se aprofunda ao plano da relação entre as idéias e a existência social, e daí o seu caráter crítico, mostrando a correspondência entre conceitos, valores e um dado estado de coisas social.

Esta análise crítica indica que, longe de uma incorporação dos princípios utilitaristas, o que ele faz é desvendar o elo entre o desenvolvimento da teoria da utilização e sua origem no mundo concreto das relações de produção, e a elevação do "útil" a princípio de um sistema filosófico, o utilitarismo, no qual a utilidade é o critério de valor, referindo-se o útil a tudo o que concorra para a harmonização entre o interesse pessoal e o interesse social. No utilitarismo, a utilização recíproca, justificada em termos naturalistas, se torna base de uma maior satisfação social.

A questão apontada por Marx é que, ao visar este bem comum, o utilitarismo o faz de forma acrítica, baseando-se na empiricidade das relações sociais postas, e assim naturalizando-as, de tal forma que as noções de interesse pessoal e interesse geral são tomadas tais e como se apresentam, sem uma investigação de sua razão de ser.

Retornando agora como princípio filosófico ao terreno da conscientização das relações da esfera econômica, o utilitarismo, segundo Marx, termina por se converter "em uma 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." (MARX; ENGELS, 1980, v.2, p.265)

Fica esclarecida, a partir desta abordagem que ele realiza em *A ideologia alemã*, a pertinência de seu trajeto futuro, rumo a um esmiuçamento desta relação entre idéias e valores e o conteúdo propriamente econômico, o que constitui um terceiro passo nesta aproximação com a realidade, realizado em seus textos de maturidade.

Conteúdo econômico e sua conscientização enquanto expressão moral

Confrontando os princípios morais do utilitarismo com o conteúdo econômico do modo de produção capitalista, o rechaço crítico desta teoria é absolutamente claro na seguinte passagem de *O Capital*:

A esfera da circulação ou do intercâmbio de mercadorias, dentro de cujos limites se movimentam compra e venda da força de trabalho, era de fato um verdadeiro éden dos direitos naturais do homem. O que aqui reina é unicamente liberdade, igualdade, propriedade e Bentham. Liberdade! Pois comprador e vendedor de uma mercadoria, por exemplo, da força de trabalho, são determinados apenas por sua livre-vontade. Contratam como pessoas livres, juridicamente iguais. O contrato é o resultado final, no qual suas vontades se dão uma expressão jurídica em comum. Igualdade! Pois eles se relacionam um com o outro apenas como possuidores de mercadorias e trocam equivalente por equivalente. Propriedade! Pois cada um dispõe apenas sobre o seu. Bentham! Pois cada um dos dois só cuida de si mesmo. O único poder que os junta e leva a um relacionamento é o proveito próprio, a contagem particular, os seus interesses privados. E justamente porque cada um só cuida de si e nenhum do outro, realizam todos, em decorrência de uma harmonia preestabelecida das coisas ou sob os auspícios de uma previdência toda esperta, tão-somente a obra de sua vantagem mútua, do bem comum, do interesse geral. (MARX, 1983, p.145)

Marx examina nesta passagem o vínculo existente entre as relações necessárias em um dado modo de produção e a sua expressão ideológica, enquanto conscientização, legitimação e possibilidade de operacionalidade. Na esfera da circulação, as trocas se dão absolutamente em consonância com os princípios expressos na forma dos direitos "naturais"

do homem. A questão se coloca exatamente em relação a esta pretensa naturalidade com que se revestem as noções de liberdade, igualdade e propriedade, dotando-as de uma universalidade e de uma necessidade que estariam para além de sua origem empírica.

A vontade livre, a igualdade jurídica, a equivalência no ato da troca, são valores tidos como naturalmente dados, inquestionados em seu conteúdo, e mais que isso, como direitos que realmente se efetivam, que podem ser verificados na esfera da circulação, com o que se preservam os aspectos moral e jurídico da relação econômica.

A referência aos direitos naturais do homem, a sua abordagem crítica por parte do autor, não é uma novidade de seus textos de maturidade, mas, ao contrário, já constitui um aspecto presente em textos como *A questão judaica* e *A sagrada família*.

Mas, naquele contexto, a crítica de Marx ainda não se espraia sobre o conteúdo propriamente econômico do qual estes direitos derivam, restringindo-se à sua expressão social, à maneira como os indivíduos se comportam um frente ao outro, enquanto mônadas aparentemente independentes. Seria, naquele momento, o que poderíamos designar como uma crítica cultural, diante da qual o autor percebe a necessidade de se dirigir à análise da esfera econômica, com o que essa crítica ganha um esteio ontológico.

Já em *O Capital*, a localização destes direitos na esfera da circulação vem corroborar a tese do autor de que as idéias dominantes, em seu processo de elevação a um certo patamar de hegemonia, se sustentam sobre um conhecimento parcial da realidade, sobre o seu manifestar fenomênico, que se verifica exatamente na esfera da circulação. Estas idéias dominantes se formam "sob a pele burguesa", ou seja, sob uma ótica parcelar e fenomênica, que se coloca, entretanto, do ponto de vista da universalidade..

Ultrapassar este nível da aparência do processo exigiria o deslocamento da esfera da circulação, na qual se verifica a regulação jurídica e, portanto, a efetivação dos direitos assumidos por esta regulação, à esfera da produção, na qual estes direitos se vêem invertidos em sua determinação.

Assim, é que na seqüência deste trecho, ele observa:

Ao sair dessa esfera da circulação simples ou da troca de mercadorias, da qual o livre-cambista *vulgaris* extrai concepções, conceitos e critérios para seu juízo sobre a sociedade do capital e do trabalho assalariado, já se transforma, assim parece, em algo a fisionomia de nossa *dramatis personae*. O antigo possuidor de dinheiro marcha adiante como capitalista, segue-o o possuidor de força de trabalho como seu trabalhador: um cheio de importância, sorriso satisfeito e ávido por negócios; o outro, tímido, contrafeito, como alguém que levou a sua própria pele para o mercado e agora não tem mais nada a esperar, exceto o – curtume. (MARX, 1983, p.145)

Na aparência do mercado da força de trabalho, as coisas se apresentam como se se tratasse de uma troca de equivalentes, onde reina a igualdade, a partir da liberdade individual de se dispor de sua propriedade. Mas, ao se deslocar para a esfera da produção, tem-se o desvelamento da liberdade em iliberdade, da igualdade em falta de igualdade, da propriedade em absoluta indigência.

Se isso se dá dramaticamente em relação aos trabalhadores, que transformam a sua única propriedade em força motriz de sua própria exploração e degradação, também em relação ao capitalista, Marx destacará, em outros momentos, que a liberdade de que se trata não é a liberdade do indivíduo, mas a liberdade do capital é um dos elementos que entrará na definição da própria vontade livre do indivíduo, em seu conteúdo e em suas limitações objetivas.

Ruy Fausto¹⁹ denomina esse processo de transformação desses direitos em seu oposto pelo termo "intersversão", que a nosso ver, preserva bem o sentido da crítica marxiana, na medida em que o que se verifica ao nível da aparência do processo não constitui uma falsidade, mas uma face do processo que só pode ser compreendido em sua totalidade, através do desvelamento da esfera da produção e de suas relações com a circulação, a distribuição e o consumo.

Em relação à crítica ao utilitarismo, a referência a Bentham vem como um corolário desta relação de utilização, predominante na forma da sociabilidade burguesa, na qual os indivíduos se colocam frente a frente como meios um para o outro, cada qual visando o seu proveito próprio. Nesta perspectiva utilitarista, a questão a se desvendar é como conciliar o interesse próprio, a busca da satisfação e do prazer individuais com o bem comum.

O utilitarismo se apresentará então como uma vertente das éticas empiristas que, embora sustentada sobre o princípio do governo das paixões sobre a vontade, e do reconhecimento do egoísmo como elemento ineliminável da natureza humana e fundante da moralidade, busca aliar este componente natural a uma intervenção da razão que, embora secundária, em termos da determinação da vontade, se presta a indicar formas de se conseguir uma felicidade mais duradoura, como afirma Hume, autor no qual se encontram elementos germinais da proposição utilitarista.

Para que esta somatória se apresente como um resultado satisfatório, que possa se aproximar do princípio do utilitarismo anunciado por Bentham, "a maior felicidade para o número maior de pessoas possível", a teoria utilitarista incorpora a tese de providencialismo,

¹⁹ Cf. FAUSTO, Ruy. **Marx: Lógica e política**. Tomo I. São Paulo: Brasiliense, 1987.

na qual, a partir de uma concepção atomística da sociedade, os indivíduos, na busca de seu interesse próprio, terminam por contribuir para o interesse geral.

Embora esta tese não seja uma característica exclusiva das teorias utilitaristas, nem seja a sua característica definidora, ela joga um papel importante na conjugação entre interesses privados e bem-estar coletivo.

A observação de Marx a respeito destas teses providencialistas, expressa nos *Grundrisse*, não parece se dirigir unicamente à concepção utilitarista, mas abarca outros campos de reflexão filosófica, que sustentam alguma forma de providencialismo.

A característica destes sistemas filosóficos, que apresentam entre si concepções diversas e divergentes, mas que têm em comum a manutenção de alguma forma de providencialismo, é, segundo Marx, um resquício idealista que inverte a relação entre a produção das idéias, dentre as quais a tese providencialista, e a sua expressão fenomênica. O resultado a que se chega é que o providencialismo está como que um princípio organizativo da vida social quando, ao contrário, são as relações sociais determinadas que criam a imagem de um certo providencialismo, na medida em que, no modo de vida moderno, a aparente independência e liberdade dos indivíduos como agentes econômicos se sustenta sobre uma rede de dependência universal como nunca se observou anteriormente na história. Acrescente-se a este dado o fato de que as necessidades a serem atendidas num suposto suporte providencialista são, mais que as necessidades dos indivíduos em sua livre expressão, necessidades relacionadas à reprodução do sistema.

Com isso Marx toca na questão da determinação da vontade, dos limites sociais de uma liberdade da vontade, na questão da própria determinação social das subjetividades.

Marx, nos *Grundrisse*, observa:

A graça da questão não está em que, perseguindo individualmente o interesse particular, se realiza o conjunto dos interesses particulares, quer dizer, o interesse geral. Desta frase abstrata poderia concluir-se que cada qual, por sua parte, entorpece a satisfação do interesse do outro e que, em vez de uma afirmação geral, o que se desprende deste *bellum ommium contre ommes* é uma negação geral. O chiste da coisa está em que o interesse particular é já um interesse socialmente determinado e que só pode realizar-se sob as condições impostas pela sociedade e com os meios que ela propõe; acha-se, por conseguinte, vinculado à reprodução destas condições e destes meios. Do que se trata é do interesse dos indivíduos particulares, mas seu conteúdo, como sua forma e seus meios de realização, são função das condições sociais independentes de todos os indivíduos. (1985, v.1, p.60-1)

O que há a se perceber de mais significativo nas teses providencialistas, é que elas partem de um dado estado de coisas nas quais se encontram não só interesses determinados, mas também determinadas condições para realizá-los, e que no caso capitalista, trata-se da

interdependência de uns em relação aos outros, ainda que sob a forma da indiferença. Assim, não é um providencialismo que gera a possibilidade de conciliação dos interesses pessoais; é a necessidade desta conciliação, deste atendimento dos interesses pessoais de lado a lado, enquanto troca de utilidades, na qual os indivíduos se comportam uns frente aos outros como meios, que gera a possibilidade objetiva, social, de uma tese providencialista.

Em registros filosóficos diversos, esta tese comparecerá na forma de uma harmonia pré-estabelecida, de uma astúcia da razão, ou mais colada à realidade econômica, na forma de uma mão invisível do mercado, ou de uma solução, derivada do campo da moralidade, que concilie auto-interesse e simpatia, e que se preste a interpretar a vida econômica.

Outro aspecto a se destacar neste trecho de Marx diz respeito à origem social dos conteúdos dos interesses, ao fato de que, interesses pessoais não se dão no abstrato, mas expressam conteúdos que pressupõem uma dada organização social e um dado desenvolvimento científico, tecnológico, material, espiritual, etc.

É no interior de uma possibilidade social que os interesses se colocam em termos concretos. Com isso Marx toca na questão da vontade, no conteúdo da vontade que, longe de ser uma expressão pura da liberdade, tem como contrapeso uma necessidade socialmente posta, seja em qualquer dos âmbitos a que se refira esta vontade.

No âmbito da vida privada, por exemplo, em *A miséria da filosofia*, Marx nos dirá da prostituta que se interessa por rendas e do trabalhador que se interessa por batatas, a nos lembrar que a vontade não paira autônoma sobre a realidade. Longe de a sociedade moderna ser o reino de "cavaleiros do livre-arbítrio", ele observa que:

O consumidor não é mais livre que o produtor. Sua opinião depende dos seus meios e das suas necessidades. Tanto uns como outros estão determinados pela sua situação social, a qual, por sua vez, depende da organização social em seu conjunto. Efetivamente, o operário que compra batatas e a concubina que compra rendas seguem as suas respectivas opiniões. Mas a diferença destas explica-se pela diferença de posição que ocupam no mundo e que é produto da organização social. (MARX, 1974b, p.33-4)

Da mesma forma, no âmbito da vida econômica, enquanto indivíduos que personificam relações econômicas, capitalistas e trabalhadores também não dispõem de uma vontade absolutamente livre, mas esta está limitada pelos imperativos de reprodução social, cuja compreensão Marx procura atingir, exatamente como forma de se contrapor ao voluntarismo moral.

A tese providencialista, no entendimento de Marx, longe de ser um princípio organizativo da sociedade, é um produto desta sociedade, faz parte de um conjunto

interpretativo que tem como característica, em primeiro lugar, se ater à superfície dos fatos, e, em segundo, ter estes fatos como definitivos, invertendo a ordem determinativa entre realidade e interpretação. Assim, vale para estes teóricos em geral, o que o autor afirma a respeito de Proudhon, que "tomando as coisas pelo avesso, só vê nas relações reais as encarnações desses princípios, dessas categorias que, diz-nos ainda o sr, Proudhon filósofo, dormitavam no seio 'da razão impessoal da humanidade'". (MARX, 1974b, p.87)

Algumas questões se colocam a partir das considerações de Marx. Em primeiro lugar, temos a identificação de um determinado modo de relação social que é visivelmente avaliado por Marx como restritivo, na medida em que a riqueza das relações entre os indivíduos passa a se pautar por uma única relação privilegiada, que é a da utilização.

Este diagnóstico do empobrecimento das relações humanas que constitui um dos aspectos mais significativos de suas obras anteriores, sobretudo os *Manuscritos econômico-filosóficos*, permanece em seus textos de maturidade.

Mas torna-se mais patente neste momento o caráter da investigação do autor que, longe de ser uma crítica moral a um dado estado de coisas, é um esforço de elucidação de sua razão de ser.

O utilitarismo é compreendido por ele como a expressão legítima da sociabilidade burguesa, na medida em que identifica o seu princípio de relação e edifica uma moralidade consoante com este princípio. Uma moralidade que busca administrar as insuficiências desta existência social, através não de sua crítica, mas de seu aperfeiçoamento.

A partir da identificação da utilização de uns pelos outros, ou seja, do fato de que a mediação entre os indivíduos passa a se dar na medida em que um se torna meio para o outro atingir os seus objetivos e atender às suas necessidades, como modo específico e preponderante da sociabilidade moderna, o utilitarismo busca tornar razoável esta mediação, aperfeiçoando os mecanismos sociais que garantam uma satisfação a um número cada vez maior de indivíduos. O lema do utilitarismo proposto por Bentham. "a maior felicidade de todos aqueles cujo interesse esta em jogo" (BENTHAM, 1979, p.3), expressa, para além da crença em uma natureza humana cuja tônica seria o auto-interesse, constante nas versões empiristas da reflexão sobre a moralidade, uma característica marcante e muito apropriada à existência social que lhe corresponde: a calculabilidade.

Assim, dirá Bentham:

A natureza colocou o gênero humano sob o domínio de dois senhores soberanos: a dor e o prazer. Somente a eles compete apontar o que devemos fazer, bem como determinar o que na realidade faremos. [...]

O princípio da utilidade reconhece esta sujeição e a coloca como fundamento desse sistema, cujo objetivo consiste em construir o edifício da felicidade através da razão e da lei. (1979, p.3)

O diferencial das teorias utilitaristas em relação ao conjunto das éticas empiristas seria o cálculo racional acerca das vantagens e desvantagens envolvidas nas decisões de caráter moral, tendo como foco o conjunto da sociedade. Em Bentham essa calculabilidade está presente nas considerações acerca da grandeza dos prazeres, de sua dimensão quantitativa expressa através da duração, da intensidade, da certeza ou incerteza, da sua proximidade no tempo, da sua fecundidade, da sua pureza, e da sua extensão.

Se as seis primeiras circunstâncias enunciadas na avaliação de um prazer se referem ao seu efeito individual, a sétima delas, a extensão, se refere ao conjunto da coletividade. "ao número de pessoas afetadas pelo prazer ou pela dor em questão."(BENTHAM, 1979, p.16-7)

Também em Stuart Mill, embora o exame quantitativo dos prazeres seja colocado de lado em favor do exame qualitativo, de uma hierarquia dos prazeres mais condizentes com a condição humana, permanece a característica do cálculo racional, que deve orientar as decisões morais. Assim:

Devo repetir, uma vez mais, que os adversários do utilitarismo raramente fizeram a justiça de reconhecer que a felicidade que constitui o critério utilitarista do que é certo na conduta não é a felicidade do próprio agente, mas a de todos os interessados. Entre a própria felicidade e a de outros, o utilitarismo exige que cada um seja tão estritamente imparcial quanto um espectador desinteressado e benevolente. (MILL, 2000, p.41)

Acompanhando o desenvolvimento das teorias utilitaristas em sua correspondência com as mudanças ocorridas na sociabilidade burguesa, tal como nos indica Marx, podemos identificar o momento histórico do utilitarismo e compreender o seu otimismo frente às possibilidades desta existência social.

Autores como Bentham e Stuart Mill expressam concepções adequadas da conscientização de uma existência social, na qual se supõe possível a conciliação entre moral e economia, feitas algumas reformas e correções no sistema, que atendam à possibilidade do desenvolvimento de uma moralidade assentada sobre base naturalistas. O papel da legislação e da educação é, nesse entendimento, grandemente reconhecido e enfatizado:

Todo ser humano convenientemente educado é capaz, ainda que em graus diferentes, de genuínas afeições particulares e de um sincero interesse pelo bem público. Num mundo em que há tanto para se interessar, tanto para usufruir e tanto também para corrigir e melhorar, todo aquele que possuir essa proporção moderada de requisitos morais e intelectuais pode desfrutar de uma existência que é permitido chamar de

invejável; e a menos que se negue a tal pessoa, por meio de más leis ou da sujeição à vontade de outros, a liberdade de usar as fontes de felicidade ao seu alcance, ela não deixará de encontrar essa existência invejável, contato que se livre dos males indiscutíveis da vida, das grandes fontes de sofrimento físico e mental – tais como a indigência, a doença, a crueldade, a vileza ou a perda prematura de objetos de afeição. (MILL, 2000, p.38)

Não por acaso são autores que transitam de um campo a outro, e que colocam questões à economia a partir do ponto de vista moral, questões que supõem serem passíveis de resolução através do aprimoramento da legislação e da educação.

O diagnóstico daquele momento nos parecerá, nos tempos de hoje, otimista, pois diante das calamidades elencadas por Mill, ele acredita que "a maior parte dos grandes males indiscutíveis do mundo são, em si mesmos, suscetíveis de serem afastados, e que, se os negócios humanos continuarem a melhorar, tais males serão ao final confinados dentro de estreitos limites."(MILL, 2000, p.39)

Esclarecer o teor das considerações de Marx sobre a ética utilitarista é necessário no sentido de enfatizar o caráter ontológico de sua investigação, que procura compreender uma dada expressão ideológica em correspondência com a existência social que lhe deu origem, e nesse sentido o autor lança luz sobre o momento capitalista de final do século XVIII a meados do século XIX, bem como no sentido de destacar a originalidade do autor frente a este espectro significativo da tradição ética.

Se o princípio materialista de afirmação da necessidade de conciliar na vida prática social o interesse individual e o interesse geral se mantém no pensamento de Marx, o desenvolvimento deste princípio da maneira como se pretendeu nas teorias utilitaristas, sobretudo aquela expressa por Bentham, é denunciado por Marx como mera apologia da sociabilidade burguesa.

Com este esclarecimento, torna-se patente o despropósito de afirmar uma incorporação dos princípios utilitaristas por parte de Marx, como o faz Kamenka, o que se pode claramente depreender de passagens tais como a que se encontra em *O Capital*, na qual ele se refere ao "arquifilisteu Jeremias Bentham, o oráculo insípido, pedante e tagarela do senso comum burguês do século XIX"(MARX, 1984, p.185), que toma o indivíduo na sociabilidade moderna como o homem em geral. Assim, a compreensão do utilitarismo como ideologia é colocada por Marx nos seguintes termos:

Aplicado ao homem, isso significa que se se quer julgar toda a ação, movimento, condições, etc, humanos, segundo o princípio da utilidade, trata-se primeiramente da natureza humana em geral e depois da natureza humana historicamente modificada em cada época. Bentham não perde tempo com isso. Com a mais ingênua *secura* ele

supõe o filisteu moderno, especialmente o filisteu inglês, como o ser humano normal. O que é útil para esse original homem normal e seu mundo é em si e para si útil. (1984, p.185)

Vejamos, a seguir, como a imersão na ciência econômica permite a Marx determinar com maior riqueza teórica a relação entre a produção material da vida e os conteúdos da moralidade.

Economia política e filosofia moral

Marx atribui a origem da economia moderna aos fisiocratas, pois seriam eles os responsáveis por uma primeira visão sistemática da economia, na qual se superam tanto as análises parciais de caráter puramente econômico, como também o tratamento universalizante dado a elas pelos filósofos.

No entanto, é com Adam Smith que se tem, de fato, a instauração das condições de um pensamento articulador das relações entre economia e sociabilidade.

Se o mérito dos fisiocratas, apontados por Marx como os primeiros teóricos da economia moderna, foi o fato destes compreenderem a objetividade da produção da mais-valia, o seu limite era identificar essa produção como um elemento natural, a mais-valia como uma recompensa natural da terra em função do trabalho agrícola, único tipo de trabalho considerado como produtivo.

Os limites desta compreensão, Marx os indica a partir da moldura histórica do pensamento desses autores, que vivenciam um momento ainda incipiente do desenvolvimento capitalista.

Os fisiocratas dão um passo significativo em relação à teoria mercantilista que compreendia a mais-valia como decorrente da circulação. Segundo Marx, se um autor como Stuart apontava também elementos da produção na constituição da mais-valia, a sua consideração ainda era bastante precária na medida em que considerava fatores diversos como a quantidade de trabalho médio necessário para a produção da mercadoria, o valor das despesas de subsistência do trabalhador (o que definiria um salário básico natural), além dos valores dos materiais envolvidos na produção. Além da consideração destes elementos empíricos, sem qualquer tratamento mais aprofundado da relação entre eles, Stuart acrescenta um elemento ligado à esfera da circulação, qual seja, o lucro de alienação, que significa aquele decorrente da venda da mercadoria além do seu valor, como constituinte da mais-valia.

A importância reconhecida por Marx aos fisiocratas está exatamente na identificação da mais-valia na esfera da produção e não mais na da circulação, o que inicia uma compreensão mais adequada da origem da mais-valia, o que constituirá a grande contribuição de Marx ao entendimento da ordem econômica capitalista.

No entanto, o fisiocratismo,

embora fosse o primeiro a explicar a mais-valia pelo ato de apropriar-se do trabalho alheio e explicar esse ato na base da troca de mercadorias, não vê no valor em geral a forma de trabalho social, e no valor excedente, trabalho excedente; ao invés, considera o valor mero valor de uso, mera substância material, e a mais-valia, simples dom da natureza, que dá ao trabalho quantidade maior em troca de dada quantidade de matéria orgânica. (MARX, 1980, p.26-7)

Desta forma, segundo Marx, os fisiocratas não reduziram o valor "à sua substância simples, quantidade ou tempo de trabalho" (1980, p.21), na medida em que derivavam a criação do valor da própria natureza.

Apenas em Smith, tem-se a identificação do trabalho em geral, e não só da atividade agrícola, como a única fonte de valor.

Para tanto, dirá Marx, era preciso um determinado estágio de desenvolvimento das forças produtivas que apontassem para o reconhecimento dos elementos constituintes do modo de produção capitalista.. Sem estas condições, a questão do valor permaneceria encoberta.

O valor como categoria só se torna objeto de reflexão a partir de um dado grau de desenvolvimento do capitalismo, no qual as condições de circulação de mercadorias se baseiam na indiferença dos trabalhos úteis realizados na esfera da produção. Nos *Grundrisse*, Marx observa:

O trabalho parece ser uma categoria totalmente simples. Também a representação do trabalho em sua universalidade – como trabalho em geral – é muito antiga. E, sem dúvida, considerado nesta simplicidade do ponto de vista econômica, o "trabalho" é uma categoria tão moderna como as relações que dão origem a esta abstração simples. (1985, v.1, p.18)

Apenas no momento em que o desenvolvimento das forças produtivas cria condições em que os trabalhadores podem exercer funções diferenciadas em função da divisão técnica do trabalho, e podem permutar facilmente de função, uma vez que os avanços da maquinaria tornam cada vez mais acessível o mercado de trabalho a qualquer indivíduo, sem uma exigência maior de qualificação técnica, é que se alcança a concepção de "trabalho em geral".

A noção de “trabalho em geral” presente em Smith ganha em Marx uma determinação ontológica específica, própria do modo de produção capitalista, tornando-se “trabalho abstrato”.

Com isso os diversos trabalhos úteis, concretos, se realizam sob a égide da calculabilidade do tempo socialmente necessário a cada operação do processo de produção, equivalendo-se ao final sob o termo de "trabalho abstrato", definido em termos de "dispêndio de energia, cérebro e músculos". A categoria "trabalho abstrato" é, portanto, uma categoria oriunda do modo de produção capitalista, na qual a equivalência dos trabalhos, a sua condição contraditória de transmutar-se de trabalho concreto em trabalho indiferenciado se realiza.

Para se chegar, portanto, à categoria de "trabalho abstrato", é necessária uma existência social na qual se verifique a indiferença em relação ao tipo de trabalho, o que pressupõe um grande desenvolvimento dos tipos de trabalhos reais e possibilidades de troca de um ao outro. Tem-se então o trabalho indeterminado como meio de criação de riqueza em geral, o que apenas se verifica historicamente na sociedade burguesa.

"Aqui pois, a abstração da categoria 'trabalho', o 'trabalho em geral', o trabalho sem mais, ponto de partida da economia moderna, se converte aqui em uma verdade prática." (MARX, 1985, v.1, p.19)

É só nesse momento que torna-se possível a decifração do valor de troca.

Marx trata dessa necessidade de maturação do objeto categorial, ao referir-se à intuição de Aristóteles acerca do valor.

Segundo o autor, Aristóteles compreende perfeitamente que as coisas, para serem intercambiadas entre si, precisam apresentar uma essência comum que as constituam como grandezas comensuráveis. Na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles se expressa a este respeito dizendo que “não haveria troca se não houvesse igualdade, nem igualdade se na houvesse comensurabilidade” (ARISTÓTELES, 1987, p.89)

Porém, observa Marx, ao dar-se conta desta exigência lógica, o filósofo grego se detém, expressando na seqüência a consideração de que

na realidade é impossível que coisas tão diferentes entre si se tornem comensuráveis, mas com referência à procura podem tornar-se tais em grau suficiente. De haver, pois, uma unidade, e unidade estabelecida por comum acordo (por isso se chama ela dinheiro); pois é ela que torna todas as coisas comensuráveis, já que todas são medidas pelo dinheiro. (ARISTÓTELES, 1987, p.89)

O dinheiro é considerado por Aristóteles como uma convenção, um artifício de caráter prático que iguala os bens a serem trocados. A necessidade da troca induz a procura, “procura

que mantém unidas todas as coisas”, ao passo que “o dinheiro tornou-se, por convenção, uma espécie de representante da procura”.(1987, p.88)

Marx aponta a propósito do recuo de Aristóteles frente à determinação do valor:

Que na forma dos valores das mercadorias todos os trabalhos são expressos como trabalho humano igual e, portanto, como equivalentes, não podia Aristóteles deduzir da própria forma de valor, porque a sociedade grega baseava-se no trabalho escravo e tinha, portanto, por base natural, a desigualdade entre os homens e suas forças de trabalho. O segredo da expansão do valor, a igualdade e a equivalência de todos os trabalhos, porque e na medida em que são trabalho humano em geral, somente pode ser decifrado quando o conceito da igualdade humana já possui a consciência de um preconceito popular. Mas isso só é possível numa sociedade na qual a forma mercadoria é a forma geral do produto de trabalho, por conseguinte também a relação das pessoas umas com as outras enquanto possuidoras de mercadorias é a relação social dominante. O gênio de Aristóteles resplandece justamente em que ele descobre uma relação de igualdade na expressão de valor das mercadorias. Somente as limitações históricas da sociedade, na qual ele viveu, o impediram de descobrir em que consiste "em verdade" essa relação de igualdade. (MARX, 1983, p.62)

As categorias não se apresentam em toda sua intensidade, de uma forma dada, natural. Mas, sim, se desenvolvem historicamente, o que constitui um limite objetivo na possibilidade de sua apreensão conceitual.

No caso da determinação do valor, era preciso o trabalho se tornar trabalho abstrato, o que só se verifica através do desenvolvimento das forças produtivas e de sua disposição no modo de produção capitalista. É a partir do sistema manufatureiro e comercial que se pode representar a atividade subjetiva como a fonte da riqueza e a medida do valor.

Assim, entre os méritos de Adam Smith, está o reconhecimento da noção de trabalho em geral, que lhe permitiu chegar à determinação do valor como sendo medido pelo tempo de trabalho necessário à produção de uma dada mercadoria.

Mas, observa Marx, persiste em Adam Smith uma dupla determinação do valor: ora define o valor da mercadoria pela quantidade de tempo de trabalho requerido para produzi-la, ora este valor é definido pela quantidade de trabalho vivo que esta pode comandar, ou seja, pela quantidade de trabalho vivo que uma dada mercadoria permite comprar na esfera da circulação.

De acordo com Marx, Smith faz uma confusão entre trabalho e produto do trabalho, que é um dos motivos que o levam a esta dupla e dúbia determinação. Na segunda determinação do valor, este é determinado pelo valor do trabalho vivo comandado (salário), dando origem a um círculo vicioso na qual o valor se determina pelo valor.

A dupla determinação do valor por parte de Adam Smith é compreendida por Marx como sintomática de uma compreensão na qual se encontram simultaneamente elementos oriundos de uma forma pré-capitalista e os elementos distintivos do novo modo de produção.

Assim, a determinação do valor pela quantidade de trabalho comandado pode ser remetida à troca simples de mercadorias.

Em se tratando da troca de mercadorias em geral, ou seja, numa situação onde possuidores de mercadorias trocam entre si seus produtos, há a equivalência das duas formulações, ou seja, o valor de uma mercadoria determinada pela quantidade de trabalho nela embutida se defronta com outra mercadoria, cujo valor é determinado da mesma maneira. Com isso estas duas mercadorias são intercambiadas a partir de uma referência comum a ambas, com o que se torna possível a sua equivalência, nos dois termos colocados por Smith.

Mas, ao transportar-se para uma situação de troca de trabalho materializado (capital) por trabalho vivo (força de trabalho), ou seja, ao tematizar não mais a troca simples entre proprietários de mercadorias, mas agora a troca específica entre possuidores das condições de trabalho e possuidores da força de trabalho, estas duas formulações não mais se equivalem, na medida em que a quantidade de trabalho necessário à reprodução da mercadoria força de trabalho, ou seja, o seu valor de troca, o salário, se distancia em grandeza do valor materializado na forma do capital, que passa a comandar uma quantidade cada vez mais crescente de trabalho vivo.

Marx observa, portanto, que esta dupla determinação pode ser compreendida considerando que há uma transição ao longo da exposição do autor da *Riqueza das nações* do que seria o exame da troca de mercadorias numa troca simples, entre possuidores de mercadorias, na qual prevalece a equivalência pelo tempo de trabalho inserido na mercadoria, para o exame da troca de mercadorias no modo de produção capitalista, onde esta equivalência se contradiz quando da troca da mercadoria força de trabalho pelo capital.

Segundo Marx, Smith esbarraria aí no fenômeno da mais-valia, pois

não está com isso dizendo realmente que as mercadorias não se trocam mais na proporção do tempo de trabalho nelas encerrado e sim que o *enriquecimento*, o acréscimo do valor contido na mercadoria e a taxa desse acréscimo dependem de maior ou menor quantidade de trabalho vivo que o trabalho materializado põe em movimento. (MARX, 1980, p.55-6)

Ou seja, Smith se depara com a mais-valia, e a compreende como o que ela é, resultante do tempo de trabalho não pago pelo capitalista ao trabalhador. Mais que isso,

Smith a compreende como a característica do modo de produção capitalista, como se depreende da seguinte passagem:

No momento em que o patrimônio ou capital se acumulou nas mãos de pessoas particulares, algumas delas naturalmente empregarão esse capital para contratar pessoas laboriosas, fornecendo-lhes matérias-primas e subsistência a fim de auferir lucro com a venda do trabalho dessas pessoas ou com aquilo que este trabalho acrescenta ao valor desses materiais. (SMITH, 1996, v.1, p.102)

Se o seu mérito está em perceber a mais-valia, a equivalência que se transforma em seu oposto quando da compra da mercadoria força de trabalho, a sua deficiência teórica está

em não compreender como se introduz essa contradição com a circunstância de se tornar mercadoria a própria força de trabalho e de ser o valor de uso dessa mercadoria específica, *o qual nada tem a ver, portanto, com o seu valor de troca*, a própria energia que gera o valor de troca. (MARX, 1980, p.66)

Por não compreender esta contradição, que se instaura a partir da transmutação da igualdade da troca que se efetua na esfera da circulação entre força de trabalho e salário, à desigualdade quando da utilização da força de trabalho como valor de uso na esfera da produção, a questão da mais-valia permanece obscurecida enquanto elemento essencial do modo de produção capitalista. Na análise de Marx, Adam Smith se perturba diante desta contradição, terminando por confundir a mais-valia, enquanto categoria geral, com o lucro, que é uma de suas formas derivadas.

Smith compreende adequadamente a mais-valia, "isto é, o trabalho excedente, o que no trabalho executado e realizado na mercadoria ultrapassa o trabalho pago, o trabalho que recebeu o equivalente no salário – como a *categoria geral* de que o lucro propriamente e a renda fundiária são meros ramos."(MARX, 1980, p.61)

Mas de forma equivocada "não dissociou a mais-valia como tal, como categoria independente, das formas especiais que assume no lucro e na renda fundiária."(p.61)

Assim, Smith se contradiz na determinação do trabalho como única fonte do valor, e credita também ao capital esta propriedade, na medida em que observa o fato empírico de que, "com efeito, o empresário não poderia ter interesse algum em empenhar esses bens, se não esperasse da venda do trabalho de seus operários algo mais do que seria o suficiente para restituir-lhe o estoque, patrimônio ou capital investido." (SMITH, 1996, p.102)

A consideração do capital investido como fonte de valor traz como consequência uma legitimação do lucro, tanto mais se atentarmos que, na perspectiva smithiana, a acumulação do capital era pensada como resultado do mérito pessoal do capitalista em poupar.

A identificação entre mais-valia e lucro obscurece a origem da mais-valia no excedente de trabalho. Na primeira determinação do valor pelo tempo de trabalho gasto, evidenciava-se tanto o trabalho como fonte do valor quanto a origem da mais-valia.

Na segunda determinação, na qual o valor da mercadoria se mede pela quantidade de trabalho comandado, temos que, na medida em que Smith se perturba pela revogação da lei do valor, a sua resposta ao problema virá na legitimação da incorporação da mais-valia ao trabalho objetivado, ao capital, passando a entender o lucro não mais como uma derivação da mais-valia, mas, ao contrário, reduzindo a mais-valia a lucro, o que lhe permite tomá-lo como a justa recompensa pela insegurança a que está exposto o capitalista no investimento do seu capital.

É o que Marx qualifica como uma resposta possível na superfície da "pele burguesa".

A confusão, de acordo com Marx, estaria em considerar o capital como fonte de valor, quando na verdade ele é apenas fonte de renda na forma do lucro, assim como a propriedade é na forma da renda fundiária. Esclarecendo este ponto, afirma Marx que "Propriedade fundiária e capital, por constituírem fontes de renda para seus donos, isto é, por lhes darem o poder de se apropriarem de parte dos valores criados pelo trabalho, não se tornam fonte do valor de que eles se apropriam." (MARX, 1980, p.58)

Como Adam Smith retém dos fisiocratas o entendimento de que a origem da acumulação está na poupança, no sacrifício realizado por alguns indivíduos, o lucro é entendido como decorrente do direito adquirido por este de comandar o trabalho daqueles que não o fizeram. No interior desta compreensão, temos que "o valor que os trabalhadores acrescentam aos materiais desdobra-se, pois, em duas partes ou componentes, sendo que a primeira paga os salários dos trabalhadores, e a outra, os lucros do empresário, por todo o capital e os salários que ele adianta no negócio." (SMITH, 1996, p.102)

O lucro identificado por Smith não provém, portanto, da venda das mercadorias, mas se gesta no próprio processo de produção, como uma recompensa atribuída ao capitalista pela poupança que gerou a acumulação a ser empregada no crescimento da produção de riquezas.

Desta forma o lucro ora é compreendido como uma das formas da mais-valia, ou seja, resultante da parcela de trabalho não paga ao trabalhador, ora substitui o conceito originário de mais-valia.

Como decorrência deste procedimento, a significação da mais-valia é esvaziada, pois como observa Marx em *Salário, preço e lucro*, enquanto a taxa de lucro expressa a valorização do capital total aplicado, é a taxa de mais-valia

que nos mostra a razão real entre o trabalho pago e o trabalho não pago, o verdadeiro grau da *exploitation do trabalho*. O outro modo de expressão é o mais vulgar e é, efetivamente, apropriado para certos objetivos. Em todo o caso, é muito útil para dissimular o grau em que o capitalista extrai trabalho gratuito do operário. (MARX, 1974c, p.95)

A compreensão do processo de extração da mais-valia, a compreensão das novas condições histórico-sociais nas quais se encontram, de um lado, os proprietários dos meios de produção, e de outro, os trabalhadores despojados de sua condição anterior de possuidores de seus próprios meios de trabalho, e, portanto, a compreensão do trabalho assalariado como uma característica distintiva de um novo modo de produção, exigem de Adam Smith uma formulação normativa geral para uma nova forma de sociabilidade.

Partindo do entendimento da acumulação como decorrente da poupança, e no interior de uma concepção de mundo na qual a sociabilidade é compreendida a partir de uma harmonia entre os interesses diversos dos indivíduos sociais, a extração da mais-valia é desviada de sua correta formulação em termos da necessidade intrínseca de reprodução do sistema e compreendida a partir da mesclagem de elementos oriundos de sua filosofia moral, na qual o auto-interesse emerge como elemento decisivo.

Se, como enfatiza Marx, Smith não explica a mais-valia pelo interesse, pelo desejo do capitalista, mas a localiza no processo de transformação da força de trabalho de valor de troca para valor de uso, prossegue, no entanto, no sentido de afirmar que "por outro lado, o empresário não poderia ter interesse algum em empregar um patrimônio maior, em lugar de um menor, caso seus lucros não tivessem alguma proporção com a extensão do patrimônio investido." (SMITH, 1996, p. 102)

Assim, à compreensão do processo objetivo de extração da mais-valia, Smith alia um componente subjetivo, que é o interesse do capitalista. O que Marx considera um retrocesso ante o avanço já alcançado pelo autor.

De qualquer forma, as contradições em que se enredou Adam Smith são, como observa Marx, importantes na medida em que coloca problemas que dizem respeito à elucidação do modo de produção capitalista em sua especificidade.

Adam Smith se celebrou não só como economista, mas também como filósofo moral, sendo a relação entre estes dois aspectos de sua obra ainda uma questão controversa.

De acordo com Cerqueira (2005), a maior parte deles de seus intérpretes tendeu a considerar de forma independente o seu pensamento econômico, desconsiderando o resto da obra, ou a considerar que há uma contradição entre os dois momentos da obra do autor.

Entre aqueles que tentaram uma leitura conjunta da obra do autor, há os que o vêem como um "economista moral", cuja contribuição teria sido demonstrar a importância dos mercados na implementação de orientações normativas, ou como um "filósofo moral" às voltas com os novos problemas econômicos das sociedades comerciais para estabelecer a sua fundamentação moral e jurídica.

Cerqueira se refere ainda às leituras neomarxistas de Smith, que o consideram como um autor interessado em legitimar a ordem capitalista. Nesse entendimento, a obra de Smith seria tida como uma ideologia no sentido restrito do termo, uma justificativa da ordem capitalista, na qual as demandas morais seriam colocadas em segundo plano em relação à economia.

Cabe, portanto, aqui, retomarmos um pouco da análise que Marx faz do pensamento de Adam Smith, no tocante à relação entre moral e economia.

Que, de fato, o pensamento de Smith era tido por Marx como uma ideologia, não resta dúvida, mas não no sentido restrito de ideologia como camuflagem propositada de uma dada realidade social. Se a outros autores Marx se refere como apologetas hipócritas da ordem capitalista, não é esse o seu juízo a propósito de Smith.

O pensamento de Smith se enquadra numa alta forma de cientificidade, como expressão possível da apreensão da realidade de uma perspectiva burguesa, que toma uma parcela dessa realidade, a sua expressão fenomênica, como uma totalidade.

No que se refere à questão central da crítica de Marx a Smith, qual seja, a dubiedade na determinação do valor, temos que esta dubiedade pode ser compreendida em virtude do impacto sofrido pelo autor diante da percepção de uma forma de vida social que traz em si uma contradição essencial, com tudo o que ela implica.

A dupla determinação do valor por parte de Smith, assim como a sua dubia determinação da fonte do valor, significam um certo rearranjo entre uma concepção de vida social pautada por valores tradicionais de harmonia e estabilidade, e uma percepção aguda e inquietante das novas condições da sociabilidade moderna.

Assim, na filosofia moral de Smith, o mérito individual do sacrifício e da poupança se justifica na medida em que são estes os indivíduos que contribuem para o bem-estar geral, ao favorecerem o crescimento da riqueza nacional.

Na discussão acerca do trabalho produtivo e do trabalho improdutivo, a contribuição de Smith vem no sentido de contrapor a poupança com finalidade produtiva, ou seja, com o fim de empregar mais trabalhadores e, assim, estimular a produtividade, ao consumo e à dissipação da renda.

A divisão do trabalho é tida pelo autor como a pré-condição necessária da acumulação de capital, como o aspecto central do aumento da produtividade e, portanto, da riqueza de uma sociedade. Em sua análise, temos que

Esse grande aumento da quantidade de trabalho que, em consequência da divisão do trabalho, o mesmo número de pessoas é capaz de realizar, é devido a três circunstâncias distintas: em primeiro lugar, devido à maior destreza existente em cada trabalhador; em segundo, à poupança daquele tempo que, geralmente, seria costume perder ao passar de um tipo de trabalho para outro; finalmente, à invenção de um grande número de máquinas que facilitam e abreviam o trabalho, possibilitando a uma única pessoa fazer o trabalho que, de outra forma, teria que ser feito por muitas. (SMITH, 1996, p.68)

Em função do aumento da produtividade devido à divisão do trabalho, compreende-se a avaliação positiva da sociedade mercantil por parte de Smith: “É a grande multiplicação das produções de todos os diversos ofícios – multiplicação essa decorrente da divisão do trabalho – que gera, em uma sociedade bem dirigida, aquela riqueza universal que se estende até as camadas mais baixas do povo.” (SMITH, 1996, p.70)

A divisão do trabalho termina por favorecer a acumulação do capital que, por sua vez, é a condição de um maior incremento dos postos de trabalho, como solução para a absorção da mão de obra que se torna excedente em vista do desenvolvimento das forças produtivas.

Por outro lado, contrariamente aos benefícios sociais tornados possíveis a partir da acumulação do capital, Smith considera a prodigalidade como nociva à sociedade, na medida em que aumenta o gasto e o consumo, e não acrescenta nada na produção da riqueza.

Na visão do autor, tem-se que o interesse do capitalista em valorizar o seu capital converge para a satisfação do interesse geral da sociedade, criando uma condição mais favorável a todos. Smith compartilha assim da tese do providencialismo, embora a natureza deste providencialismo, como observa Cerqueira, seja objeto de polêmica entre seus intérpretes.

No entendimento deste autor, a presença de referências a um “Autor da Natureza” ou ainda a um “Grande Diretor da Natureza” não encerra esta questão em Smith. Em sua análise aponta que, em virtude do compartilhamento das teses empiristas por parte de Adam Smith,

Trata-se de reconhecer que, ao mesmo tempo em que subscreve o argumento teleológico sobre a existência de Deus, Smith raramente faz uso dele. Explicações em termos da vontade divina só aparecem quando a investigação em termos das causas eficientes já foi completada. Neste sentido, a explicação teleológica surge como um complemento – e não um substituto – de explicações causais. Depois que o mecanismo causal foi apontado e o resultado (não-intencional) de seu funcionamento é benéfico para a sociedade, entra em cena o argumento teleológico, que atribui este resultado ao plano divino.(CERQUEIRA, 2005, p.134-5)

De todo modo, este procedimento de Smith de identificar uma providência divina ainda que retirando-lhe uma centralidade imediata, e mesmo a sua ingenuidade em considerar a origem da acumulação através da poupança, são compreensíveis se levarmos em conta que se trata de um autor pré-revolução industrial, que vivencia um momento ainda precário do desenvolvimento capitalista, no qual noções como prudência e justiça ainda podiam ser sustentadas no interior de uma reflexão que pensa a riqueza social, riqueza esta que, no entendimento do autor, se estenderia a todos os segmentos da sociedade.

Estes elementos fazem com que o seu pensamento não possa ser caracterizado como um procedimento de caráter dissimulador da realidade, ou ainda nos termos de Marx, sem que se constitua simplesmente uma apologia hipócrita do capital.

O que nos interessa destacar no procedimento de Adam Smith é a vinculação que se pode estabelecer entre sua economia política e sua filosofia moral.

Segundo Cerqueira, é pelo exame dos elementos que constituem a sua filosofia moral que se pode melhor compreender as suas colocações sobre a lógica e o desenvolvimento da economia. Na verdade, a compreensão da esfera econômica por parte de Smith se daria a partir de sua filosofia moral.

Smith exprimiria determinados conteúdos morais a partir dos quais buscaria compreender o modo de existência da sociedade mercantil de seu tempo. Veremos que isso não significa uma legitimação da mesma, tal como ela se apresenta, mas o autor a coloca à luz de uma certa normatividade que deve regulá-la. Neste sentido, encontram-se em sua proposição, elementos de caráter empírico que recebem um tratamento científico, universalizante, a partir de uma constelação normativa.

Enquanto filósofo empirista, tem-se que Adam Smith compartilha da identificação do auto-interesse como sendo um elemento de primeira ordem na determinação da vontade. Assim, em *Teoria dos sentimentos morais*, afirma que "todo homem é, por natureza, primeiro e principalmente recomendado a seus próprios cuidados, e como é mais adequado para cuidar de si mesmo do que qualquer outra pessoa, é adequado e correto que faça assim." (SMITH, 1999, p.103)

No entanto, é necessário observar que a noção de auto-interesse em Smith não coincide totalmente com a noção de egoísmo, uma vez que faz parte do auto-interesse o ser reconhecido e aprovado pela sociedade. A virtude do auto-domínio aparece no autor como aquela capaz de equilibrar os desejos evidentemente egoístas com o desejo de aceitação social.

Desta forma, embora o autor localize na natureza humana determinados atributos, ele dirá da necessidade de se remodelar estes atributos, o que só se faz socialmente. Temos, portanto, que "quando criou o homem para a sociedade, a natureza o dotou de um desejo original de agradar, e de uma aversão primária a ofender seus irmãos. Ensinou-o a sentir prazer com a opinião favorável destes, e a sofrer com sua opinião desfavorável." (SMITH, 1999, p.146)

A filosofia moral do autor enfatiza, como vemos, a sociabilidade, o convívio social como referência última dos valores e das virtudes morais. As regras da moralidade

fundamentam-se em última instância na experiência do que, em casos particulares, aprovam ou desaprovam nossas faculdades morais ou nosso senso natural de mérito e de conveniência. Originalmente, não aprovamos ou condenamos ações em particular, porque ao examiná-las parecem agradáveis ou inconsistentes com certa regra geral. Ao contrário, a regra geral se forma por se descobrir, a partir da experiência, que se aprovam ou desaprovam todas as ações de determinada espécie, ou circunstanciadas de certa maneira. (SMITH, 1999, p.192)

A posição de Smith quanto à fundamentação da moral pode ser definida como um empirismo no qual as normas morais são extraídas das experiências de aprovação ou desaprovação social, ao contrário dos sistemas dedutivistas.

A sociedade é tida como a referência última na qual, a partir do julgamento que se faz do outro, temos uma medida para o nosso próprio julgamento.

A categoria central da filosofia moral de Adam Smith, que permite o descentramento do egoísmo e, portanto, a edificação de valores e normas de caráter empírico, porém não natural e sim social, é a simpatia.

A simpatia é definida logo no primeiro capítulo de sua *Teoria dos sentimentos morais* como conceito "para denotar nossa solidariedade com qualquer paixão [...] enquanto piedade e compaixão são palavras que com propriedade denotam nossa solidariedade pelo sofrimento alheio". (SMITH, 1999, p.8)

Esta indicação do autor nos leva a compreender a simpatia não como um sentimento que formaria um par equilibrante com o sentimento do egoísmo, mas uma faculdade a partir da qual o próprio auto-interesse, assim como a piedade e a compaixão, podem ser recolocados.

Em nota de Eunice Ostrenky, responsável pela revisão da tradução da obra para o português, temos a seguinte observação:

Raphael e Macfie, editores de *Teoria dos sentimentos morais* (Oxford, 1976), observam a necessidade de se respeitar essa definição ampla de "simpatia". Assim se

evita o equívoco de igualar simpatia e benevolência e, por extensão, de inferir que a *Teoria dos sentimentos morais* trata do altruísmo da condição humana, ao passo que *A riqueza das nações* considera o egoísmo. (SMITH, 1999, p.8)

Estas observações nos indicam a pertinência de compartilhar da leitura proposta por Cerqueira, em trabalho citado, da unidade da obra de Adam Smith, a partir da qual o autor pode ser melhor apreciado como um filósofo moral às voltas com os problemas econômicos emergentes de uma sociedade mercantil.

É a simpatia mútua que torna possível o julgamento moral, a partir da faculdade por ela colocada de participarmos, em alguma medida, dos sentimentos alheios.

Se o primeiro sentimento identificado por ele é o do auto-interesse, ele rejeita, no entanto, a proposição disseminada entre os empiristas, notadamente Hobbes e Mandeville, segundo a qual é apenas o auto-interesse, identificado com o amor-próprio ou o egoísmo, que regula as nossas ações.

A simpatia é a faculdade que "refere-se ao compartilhar de qualquer sentimento e, mais do que isso, não decorre de um 'contágio' de sentimento, mas consiste num ato de imaginação." (CERQUEIRA, 2005, p.139)

A sociedade é vista como um espelho, no qual nós nos vemos tal como os outros nos vêem. Colocamo-nos no lugar do outro como espectador e sabemos que o outro se coloca no nosso lugar, daí moderamos nossas paixões para que sejam aprovadas pelos outros, o que nos é possível pelo auto-domínio. O processo de moralização seria, assim, um processo de internalização do espectador. O espectador internalizado é o princípio que explica a consciência moral.

Sendo assim, "é possível concluir que é através da simpatia e, portanto, de uma operação da imaginação – que os homens constituem a esfera da moralidade."(CERQUEIRA, 2005, p.141)

O fato de alguns intérpretes da obra de Smith confundirem o Smith filósofo moral - cuja filosofia se centraria no conceito de simpatia - e o Smith economista - cujo centramento estaria na noção de auto-interesse - deve-se, segundo Cerqueira, ao equívoco já referido de identificar simpatia com benevolência ou compaixão, e auto-interesse com egoísmo, o que não parece corresponder às formulações do autor.

A tese defendida por Cerqueira é a de que a filosofia moral de Adam Smith subjaz à sua compreensão da economia política.

Através do conceito de simpatia, reposto na amplitude indicada por Smith, enquanto capacidade recíproca de, pela imaginação, nos colocarmos na situação do outro, o próprio

auto-interesse perde a conotação de um comportamento egoísta, e pode, sem contradição, exprimir o princípio da ordem econômica sem ferir necessariamente os princípios da ordem moral.

Para tanto, é necessário destacar alguns elementos que compõem a filosofia moral de Adam Smith, além dos já citados.

Em primeiro lugar, o compartilhamento por parte do autor de uma teleologia da criação divina, mesmo que esta compareça a título de explicação pós-comprovação empírica. O plano do "autor do mundo" é a felicidade. Felicidade que, em grande medida, pode ser alcançada neste mundo, uma vez observadas as virtudes da prudência, da moderação e do auto-domínio. Restando ainda, como consolo para o caso da impossibilidade de alcançá-la nesta vida, na medida em que "o curso natural das coisas não pode ser inteiramente dominado pelos esforços impotentes do homem", "a crença numa condição futura [...] pelo amor à virtude e o horror ao vício e à injustiça." (SMITH, 1999, p.204)

Na busca legítima pela felicidade, o auto-interesse não pode ser identificado apenas com a satisfação imediata dos desejos mais egoístas, mas a própria sociabilidade suscita o desejo de aprovação por parte dos outros, o que obriga a conciliação entre o amor-próprio e o reconhecimento aprobatório da sociedade.

É nos limites desta conciliação necessária, que os indivíduos devem discernir entre seus desejos e os meios de satisfazê-los para alcançar a felicidade.

Assim, entende Smith que:

Ao que parece, a grande fonte da miséria e ainda das perturbações da vida humana se origina de se superestimar a diferença entre uma situação permanente e uma outra. A avareza superestima a diferença entre pobreza e riqueza, a ambição, a diferença entre condição pública e privada; a vanglória, entre obscuridade e grande fama. A pessoa sob influência de qualquer dessas paixões extravagantes não é apenas desgraçada em sua situação atual, mas muitas vezes inclina-se a perturbar a paz da sociedade, para alcançar o que tão tolamente admira. (1999, p.180)

Portanto, estando o bem social implicado no bem individual, sob a forma do desejo de aprovação, o autor destaca as virtudes do auto-domínio e da prudência na consecução dos desejos: "Sem dúvida, algumas dessas situações merecem ser preferíveis a outras, mas nenhuma delas merece ser buscada com o ardor apaixonado que nos impele a violar as regras da prudência ou da justiça."(p.180)

Transpostos estes princípios à esfera da economia, podemos destacar algumas teses indicativas do tratamento que o autor lhe dará em *A riqueza das nações*:

- 1) A idéia de uma providência e uma origem legítima da riqueza, expressa nos seguintes termos: "Quando a providência dividiu a terra entre uns poucos orgulhos senhores, não se esqueceu e tampouco abandonou os que pareciam ter ficado fora dessa partilha." (SMITH, 1999, p.226)
- 2) O centramento no esforço pessoal e no comedimento como elementos de enriquecimento, de tal forma que "o homem que vive de acordo com sua renda está naturalmente contente com sua situação, a qual, por acúmulos contínuos, embora pequenos, melhora a cada dia." (1999, p.268-9)
- 3) O reconhecimento de uma prosperidade crescente e o otimismo frente à capacidade de expansão da riqueza e do bem-estar social, desde que observadas as regras da prudência e da justiça.

Com estes elementos presentes em sua filosofia moral, tem-se um arcabouço perfeitamente coerente com o desenvolvimento de seu pensamento econômico. Reproduzimos abaixo um trecho da *Teoria dos sentimentos morais* no qual é possível reconhecer muitos dos aspectos que serão posteriormente desenvolvidos na análise da ordem econômica moderna, ao seu tempo:

Em todos os tempos, o produto do solo sustenta aproximadamente o número de habitantes que é capaz de sustentar. Os ricos apenas escolhem do monte o que é mais precioso e mais agradável. Consomem pouco mais do que os pobres; e a despeito de seu natural egoísmo e rapacidade, embora a única finalidade que buscam ao empregar os trabalhos de muitos, seja satisfazer seus próprios desejos vãos e insaciáveis, apesar disso dividem com os pobres o produto de todas as suas melhorias. São conduzidos por uma mão invisível a fazer quase a mesma distribuição das necessidades de vida que teria sido feito, caso a terra fosse dividida em porções iguais entre todos os moradores; e assim, sem intenção, sem saber, promovem os interesses da sociedade, e oferecem meios para multiplicar a espécie. (SMITH, 1999, p.226)

Aqui encontram-se, em estado germinal, elementos de sua economia política.

Em primeiro lugar, compreende-se a inserção do pensamento do autor em um momento histórico inicial do capitalismo, no qual a poupança é uma necessidade premente e, não por acaso, é tida como uma virtude em oposição ao luxo e ao desperdício. Assim, dirá Smith, que o consumo dos ricos em pouco se distancia do consumo dos pobres.

Na seqüência, temos o reconhecimento do egoísmo como motivação das trocas econômicas. Quanto a este aspecto, temos uma passagem esclarecedora em *A riqueza das nações*, passagem que normalmente é citada como apoio a tese de uma ruptura entre o

pensamento moral e o pensamento econômico de Adam Smith, mas que, a nosso ver, retoma a mesma argumentação aqui exposta:

Analisando o mecanismo da troca, Smith observa:

Dê-me aquilo que eu quero, e você terá isto aqui, que você quer – esse é o significado de qualquer oferta desse tipo; e é dessa forma que obtemos uns dos outros a grande maioria dos serviços de que necessitamos. Não é da benevolência do açougueiro, do cervejeiro ou do padeiro que esperamos nosso jantar, mas da consideração que eles têm pelo seu próprio interesse. Dirigimo-nos não à sua humanidade, mas à sua auto-estima, e nunca lhes falamos das nossas próprias necessidades, mas das vantagens que advirão para eles. Ninguém, a não ser o mendigo, sujeita-se a depender sobretudo da benevolência dos semelhantes. (SMITH, 1996, p.74)

Embora sustentada sobre o interesse próprio, a troca intermedia estes interesses, e neste mecanismo, não se observa necessariamente uma infração da moralidade, na medida em que a simpatia propicia o reconhecimento da legitimidade do auto-interesse.

Como analisa Cerqueira, Smith, neste trecho, quer enfatizar a peculiaridade da relação entre os seres humanos em sua distinção da vida animal:

Os seres humanos são capazes de cooperar, de estabelecer acordos, de fazer trocas justas e deliberadas para alcançar seus próprios interesses. O que os distingue dos animais não é o fato de serem capazes de agir com base no amor-próprio, mas é o fato de que só os homens dispõem da capacidade de compreender os interesses dos demais e, com base nisso, propor e estabelecer acordos justos. (CERQUEIRA, 2005, p.177)

No trecho citado da *Teoria dos sentimentos morais*, Smith acentua ainda a vinculação entre egoísmo e providencialismo. Embora agindo em função de seus interesses egoístas, ocorre, através das trocas, uma divisão da riqueza mediada por uma mão invisível. Mais que isso, esta divisão, involuntária por parte dos mais ricos, repõe quase a mesma divisão das necessidades da vida.

Isso porque, como o autor desenvolve em sua obra econômica, apesar (mas justamente em função) da concentração da riqueza, a produtividade se torna maior e, assim, pode garantir, num nível superior, a satisfação das necessidades dos membros da sociedade como um todo. Em várias passagens, presentes em textos diversos, o autor chamará a atenção para este fato:

Em comparação com o luxo extravagante dos grandes, as necessidades e pertences de um operário certamente parecem ser extremamente simples e fáceis e, no entanto, talvez seja verdade que a diferença de necessidades de um príncipe europeu e de um camponês trabalhador e frugal nem sempre é muito maior do que a diferença que existe entre as necessidades deste último e as de muitos reis da África que são

senhores absolutos das vidas e das liberdades de 10 mil selvagens nus. (SMITH, 1996, p.71)

O otimismo do autor transparece em passagens como estas, reconhecendo, portanto, a significação social do desenvolvimento da produtividade que, por sua vez, está associada à divisão do trabalho e ao uso produtivo da poupança dos capitalistas.

Este otimismo em relação ao modo de produção capitalista, desde que este possa ser subsumido aos princípios da prudência e da justiça, se torna, portanto, compreensível.

Para completar esta aproximação entre o pensamento moral e o pensamento econômico de Smith, resta distinguir entre duas virtudes mais diretamente relacionadas ao bem-estar social: a benevolência e a justiça.

Para Smith a virtude está para além do comportamento habitual, para além do normal. Ela é definida em termos de excelência, em um para mais da delicadeza, da cortesia, da sutileza, etc: "A virtude é excelência, algo excepcionalmente grande e belo, que se eleva muito acima do que é vulgar e ordinário." (SMITH, 1999, p.26)

Nesses termos ele se refere à benevolência como "um ornamento que embeleza a sociedade."(1999, p.107) A sua falta implicaria em uma desaprovação por parte dos membros da sociedade, mas não propriamente em um dano, pois como vimos acima, "ninguém, a não ser o mendigo, sujeita-se a depender sobretudo da benevolência dos semelhantes". Enquanto ornamento, ela é desejável, mas não absolutamente imprescindível.

De caráter diferente é a justiça: "a justiça é o principal pilar que sustenta todo o edifício."(SMITH, 1999, p.107)

Neste sentido, ela não pode ser fruto de uma vontade, que ora se dá e ora se furta, mas uma exigência social. A sua violação constitui uma ofensa e exige punição.

É a virtude da justiça que permite elaborar as regras que compõem a "jurisprudência natural".

Com esses elementos, temos que o entendimento da ordem econômica se produz sobre uma filosofia moral. A teoria da moralidade em Smith é em realidade, uma teoria da sociabilidade, que permite compreender de uma forma geral o comportamento dos indivíduos, incluindo a atividade econômica.

A ordem econômica pode ser compreendida a partir da faculdade da simpatia, que possibilita o reconhecimento da motivação do outro, o auto-interesse, como legítimo.

Esse auto-interesse articula-se aos outros auto-interesses, articulação bem realizada se é observada a prudência. E, ainda que venham a se identificar em alguns momentos, auto-interesse e egoísmo puro e simples, o que seria o vício, em certa medida isso pode ser

suportado em vista de um arranjo providencial, através da mão do mercado, e em excesso, pode ser contido por uma jurisprudência efetiva.

Dessa forma, Smith contrapõe-se às teses empiristas centradas unicamente sobre o egoísmo, refutando sobretudo a tese de Mandeville de que os vícios privados acarretariam benefícios públicos, na medida em que esta "parece remover toda a distinção entre vício e virtude". (SMITH, 1999, p.382)

Ao fazê-lo, torna-se claro o que está em foco na filosofia moral de Adam Smith: a procura de uma medida social para a virtude, no que se diferencia tanto do rigorismo kantiano, colocando o reconhecimento e a aprovação social como elementos motivadores da vontade e, mais do que isso, destacando a função social do ornamento frente ao puro dever; quanto da perspectiva naturalizante de Mandeville, que passa ao largo do que é característico da sociedade moderna, qual seja, o incremento social das necessidades humanas. Neste sentido, é que ele afirma, a respeito da consideração do vício em Mandeville:

O Dr. Mandeville procura assinalar a imperfeição da virtude humana em muitos outros aspectos. De acordo com ele, é luxúria tudo o que excede o absolutamente necessário para conservar a natureza humana, de modo que há vício até mesmo no uso de uma camisa limpa ou de uma moradia confortável. (SMITH, 1999, p.387)

Este tipo de observação nos revela a agudeza da percepção do autor diante de uma forma econômica revolucionária da vida social, na qual se verifica o abandono de uma perspectiva de vida limitada e estável e o surgimento de um dinamismo social que coloca novas necessidades e novas e agudas contradições.

A filosofia moral e a obra econômica de Smith tematizam este momento de transição, buscando conciliar os novos traços econômico-sociais com uma reordenação moral que lhe dê inteligibilidade.

Marx e a reconfiguração da relação entre moralidade e economia

Na análise realizada por Cerqueira, este salienta que Smith parte do mesmo princípio em sua teoria moral e em sua teoria econômica: a simpatia. Esta é a faculdade que permite o imaginar-se no lugar do outro, o que abre a possibilidade da compreensão do auto-interesse em um patamar distinto do vício.

A teoria dos sentimentos morais em Smith seria assim uma teoria da sociabilidade, que fundamenta a compreensão da ordem econômica, na qual não faltam elementos prescritivos que se referem tanto à ordem privada quanto à ordem pública.

Esses elementos prescritivos, essa necessidade de uma formulação normativa se coloca em virtude das contradições que Smith observa na nova forma social, a despeito do reconhecimento de sua superioridade em garantir a satisfação das necessidades de todos os seus membros, a elevação do nível de vida como um todo, e, não menos importante, a possibilidade de uma elevação moral e intelectual.

No entanto, não passam despercebidos ao autor os problemas decorrentes do modo de produção capitalista, relativos à concentração da riqueza e, sobretudo, aqueles relativos às novas condições de trabalho. A divisão do trabalho, tida pelo autor como o elemento decisivo do incremento da produtividade, é também apontada como fator de embrutecimento do corpo e do espírito. A este respeito, é que ele recomenda a intervenção do Estado na forma de políticas públicas de educação, para minimizar os seus efeitos perversos.

O que nos interessa fundamentalmente destacar no empreendimento smithiano é a articulação que ele estabelece entre economia e moralidade, de tal forma que a ordem econômica esteja fundada numa teoria da moralidade que lhe é anterior, e à qual os indivíduos devem responder no âmbito privado, no bojo de uma compreensão liberal da sociedade, e que deve ser respaldada pelo Estado em caso de desmesura ofensiva ao bem-estar social.

O ponto central a ser desenvolvido nesta tese é, exatamente, a reconfiguração que Marx estabelece entre a economia e a moralidade, o que se torna mais visível a partir da análise que ele realiza sobre o desenvolvimento da ciência da economia política.

Se encontramos esta reconfiguração já plenamente exposta em textos anteriores às suas obras econômicas, sobretudo em *A Ideologia alemã*, a partir da formulação mais geral de que "não é a consciência que determina a vida, mas sim a vida que determina a consciência"(MARX; ENGELS, 1980, v.1, p.26), o exame de sua crítica à ciência da economia política nos oferece elementos que dão concretude a esta formulação. A investigação marxiana transita aqui da consideração da sociabilidade como solo dos conteúdos normativos para a investigação de sua anatomia estruturadora, a esfera da produção material de uma vida social determinada.

Neste sentido, a contrastação com o procedimento smithiano é exemplar. Na medida em que Smith nos oferece um princípio organizativo de leitura da sociedade mercantil que busca articular moralidade e vida econômica, na qual a primeira se colocaria como fundamento da segunda, ele se torna referência privilegiada para nós do que significou a inversão determinativa entre estas esferas realizada por Marx.

Marx procura demonstrar os limites da reflexão de Adam Smith, consoante ao seu entendimento de crítica: procurar compreender não apenas as contradições lógicas, intrínsecas

a um sistema de pensamento, mas compreender as razões de ser que originam estas contradições.

Em parte, o momento histórico no qual vive Smith mostrava de forma menos crua os efeitos perversos a que ele se refere quando da análise da divisão do trabalho, na medida em que ele vivencia condições pré-revolução industrial. Ademais, ao tratar da divisão do trabalho, Smith não diferencia entre divisão técnica e divisão social do trabalho, tratando da primeira em termos históricos ao passo que toma a segunda em termos naturais. Nesse sentido, a localização temporal é significativa, como nos indica Marx:

Depois que o capital precisou de séculos para prolongar a jornada de trabalho até seu limite máximo normal e para ultrapassá-lo até os limites do dia natural de 12 horas, ocorreu então, a partir do nascimento da grande indústria no último terço do século XVIII, um assalto desmedido e violento como uma avalanche. Toda barreira interposta pela moral e pela natureza, pela idade ou pelo sexo, pelo dia e pela noite foi destruída. Os próprios conceitos de dia e noite, rusticamente simples nos velhos estatutos, confundiram-se tanto que um juiz inglês, ainda em 1860, teve de empregar argúcia verdadeiramente talmúdica, para esclarecer "juridicamente" o que seja dia e o que seja noite. O capital celebrava suas orgias. (MARX, 1983, p.220)

Vimos que Marx aponta a contradição fundante do pensamento de Smith na dupla determinação do valor realizada por este, na medida em que temos na primeira formulação a captura de uma categoria historicamente madura, a origem do valor e sua medida pelo quantum de trabalho cristalizado na mercadoria, enquanto na segunda, temos a tentativa de resolver a contradição desta determinação na forma histórica atual, quando da troca da mercadoria força de trabalho pelo salário.

A teoria do valor, posta e não-posta por Smith, na medida em que este hesita em determiná-la de maneira unívoca, terá sua determinação inequívoca em Marx, valendo-se em grande medida dos estudos de David Ricardo.

Ricardo apresenta a ambigüidade de Adam Smith da seguinte forma:

Adam Smith, que tão corretamente definiu a origem do valor de troca e se viu obrigado, em consequência, a defender que todas as coisas valem mais ou menos consoante seja maior ou menor o trabalho necessário à sua obtenção, estabeleceu também outro padrão de medida de valor ao referir-se às coisas que têm maior ou menor valor consoante se possam trocar por uma quantidade maior ou menor deste padrão de medida. Como padrão de medida, por vezes fala do trigo, outras do trabalho, não da quantidade de trabalho necessária à produção de um bem, mas antes da quantidade de trabalho que com esse bem se pode obter no mercado - como se estas duas expressões fossem equivalente e como se, tendo duplicado a eficiência no trabalho de um homem, podendo este, portanto, produzir o dobro da qualidade de um bem, ele recebesse necessariamente o dobro da quantidade inicial em troca do seu trabalho. (RICARDO, 1978, p.34)

A determinação do valor da mercadoria pelo tempo de trabalho social necessário para a sua produção, e da mercadoria força de trabalho como a única fonte do valor e do mais-valor, na medida em que reproduz o seu próprio valor e um excedente a este valor, é o elemento central da teoria marxista, que dá arrimo a toda a sua proposição.

O esforço de Marx em elucidar esta questão frente à dubiedade de Adam Smith se compreende na medida em que a tematização da mais-valia em termos de lucro "dá origem à ilusão ideológica de que o sobreproduto é criado pelo capital em conjunto e não somente por sua parte variável. Ilusão que reforça o fetichismo do capital." (GORENDER, 1983, p.XLVIII)

Ao afirmar a origem da mais-valia apenas no trabalho excedente, e ao distinguir a mais-valia como categoria específica de suas formas particulares, o lucro, o juro e a renda fundiária, Marx reconhece não só uma medida que nos dá o grau de exploração da força de trabalho, como também torna visível o centro da produção capitalista, o que lhe possibilita reconduzir, agora de forma mais contundente, científica e completa, elementos das esferas normativas ao seu eixo fundante.

Ele reconfigura a questão da moralidade na medida em que a grande questão, que é a espinha dorsal do capitalismo, é exatamente a intersetividade da equivalência que se alcança na esfera da circulação em não-equivalência que se verifica necessariamente na esfera da produção.

Assim, no caso de Smith, aplica-se o que Marx observa a respeito da equação entre valor da força de trabalho, realizado na forma do salário, e a inobservância do mais-valor que esta mercadoria pode gerar na esfera da produção:

De resto, vale para a forma de manifestação "valor e preço de trabalho" ou "salário", em contraste com a relação essencial que aparece, o valor e o preço da força de trabalho, o mesmo que para todas as formas de manifestação e seu fundo oculto. As primeiras reproduzem-se direta e espontaneamente como formas comuns e correntes de pensamento; o segundo tem de ser antes descoberto pela ciência. A economia política clássica aproxima-se da verdadeira relação das coisas, sem entretanto formulá-la conscientemente. Isso não lhe é possível enquanto ficar metida em sua pele burguesa." (MARX, 1984, p.131-2)

A cientificidade do procedimento de Smith se encontraria assim delimitada pelos contornos de um pensamento preso a uma dada visão de mundo, na qual era ainda possível conciliar elementos de uma moralidade que lhe era anterior, mas que apresentava uma sobrevida frente aos novos ordenamentos sociais, contidos dentro de certas medidas.

A expansão capitalista pós-revolução industrial rompe com estas medidas, lançando aos ares valores e relações tradicionais. Este papel revolucionário da burguesia é explicitado brilhantemente por Marx e Engels em *O Manifesto Comunista*:

A burguesia desempenhou na história um papel altamente revolucionário. Onde passou a dominar, destruiu as relações feudais, patriarcais e idílicas. Dilacerou sem piedade os laços feudais, tão diferenciados, que mantinham as pessoas amarradas a seus "superiores naturais", sem pôr no lugar qualquer outra relação entre os indivíduos que não o interesse nu e cru do pagamento impessoal e insensível "em dinheiro". Afogou na água fria do cálculo egoísta todo fervor próprio do fanatismo religioso, do entusiasmo cavalheiresco e do sentimentalismo pequeno-burguês. Dissolveu a dignidade pessoal no valor de troca e substituiu as muitas liberdades, conquistas e decretadas, por uma *determinada* liberdade, a do comércio. Em uma palavra, no lugar da exploração encoberta por ilusões religiosas e políticas, ela colocou uma exploração aberta, desavergonhada, direta e seca. (MARX; ENGELS, 1998, p.10)

Nesse momento, uma vez expostas e maduras as novas relações sociais de trabalho que sustentam o modo de produção capitalista, é que Marx distinguirá dentre os cientistas econômicos aqueles que se voltam à análise realmente científica deste, ainda que em sua crueza de exposição possam chocar os leitores mais sensíveis, daqueles que se dedicam a uma apologia da ordem estabelecida, a partir de uma naturalização e conseqüente eternização da mesma.

Este aspecto do procedimento de Marx é esclarecedor da relação que ele estabelece entre interesse moral e compreensão isenta da necessidade sistêmica. Nesse sentido, reconhecer um interesse emancipatório na investigação de Marx, que o move desde os seus primeiros textos, não é contraditório com o caráter científico de sua investigação. Ao contrário, este caráter científico, esta busca de precisão categorial na apreensão da realidade econômica, se coloca a serviço deste interesse emancipatório. A diferença, no entanto, é que a cientificidade no autor não se dobra a esse interesse e, a despeito do julgamento moral que não raro se depreende de passagens de seus textos, a possibilidade emancipatória tem que ser investigada a partir de suas possibilidades objetivas, e não como atendimento a uma exigência de cunho moral.

Em *Miséria da filosofia*, isto se torna claro quando Marx, ao condenar as teses de Proudhon como sendo decorrentes de uma leitura moral da realidade econômica, contrasta-as com a correção da tese de Ricardo acerca da determinação do valor da força de trabalho, a despeito deste não manifestar qualquer preocupação com a situação da classe trabalhadora. Naquele momento, Marx defende Ricardo da acusação de cinismo, declarando que "o cinismo está nas coisas e não nas palavras que exprimem as coisas." (MARX, 1974b, p.41)

A recusa de Marx em ceder a um tratamento moral ou emotivo da realidade social é reiteradamente posta pelo autor. A respeito das reações contrárias à crueza do procedimento de Ricardo, ele comenta: "É sentimentalismo extraordinariamente barato considerar brutal essa determinação do valor da força de trabalho que decorre da natureza da coisa." (MARX, 1983, p.143)

A significação de Ricardo na história da ciência econômica está em depurar a determinação do valor das ambigüidades de Smith. Dessa forma, enquanto mercadoria, o valor da força de trabalho se mede pelos mesmos critérios que regem o valor das outras mercadorias, como por exemplo, um chapéu, exemplo de Ricardo que Marx reproduz em *Miséria da Filosofia*.

O que Ricardo não fez foi se preocupar com as contradições que esta determinação acarreta para a vida dos trabalhadores e para a vida social em geral. Ricardo não foi sensível a esta contradição, ao passo que Smith sim, e nesta medida, Ricardo não procurou conciliar a ciência econômica com uma formulação de ordem moral.

A diferença entre os dois autores é ressaltada por Marx nos seguintes termos:

No plano teórico, sua força (de Smith) está em sentir e acentuar essa contradição (da negação da lei do valor), e a fraqueza está em ser por ela induzido a enganar-se quanto à lei geral mesmo no tocante à simples troca de mercadorias.[...] Ricardo supera A. Smith, por não se deixar confundir por essas contradições aparentes, de resultados operantes. Fica-lhe atrás quando nem mesmo suspeita existir aí um problema e por isso em nenhum momento estranha nem o preocupa o desenvolvimento *específico* que a lei do valor assume com a formação do capital. (MARX, 1980, p.66)

A determinação do valor, que começa a se delinear a partir de Smith, aponta para as contradições que caracterizam a sociabilidade moderna, quais sejam, a subsunção das particularidades das atividades humanas ao trabalho abstrato como medida para o valor e a comensurabilidade da força de trabalho na forma de mercadoria, que terminam por constituir uma sociabilidade dos indivíduos que se confrontam como equivalentes, como proprietários livres de suas mercadorias, capital ou força de trabalho, sociabilidade cujo nexos predominante passa a ser o valor de troca, com o que se institui uma generalizada reificação das relações sociais.

Temos que um ajuizamento moral do mundo existente que diz respeito, como veremos, à alienação e à reificação que caracterizam as relações humanas na sociabilidade moderna, permanece claro no pensamento de Marx. Mas, ao contrário de alguns intérpretes de

sua obra, nos parece claro também que este juízo moral não compromete o rigor de seu projeto de compreensão da realidade social, a partir de sua estruturação econômica.

Por exemplo, Pierre Bigo, ao reconhecer esse julgamento, essa não aceitação do existente, por parte de Marx, acentua este juízo moral ao observar que:

Ora, semelhante dominação do homem pelas coisas não pode ser pensada como um dado negativo, salvo se é postulada uma certa incomensurabilidade da pessoa à coisa. Uma exploração do homem pelo homem não pode ser pensada como um dado negativo, salvo se é colocado como um absoluto da história um outro tipo de relações humanas que o exclui. (BIGO, 1966, p.46)

Assim, Bigo distingue, de forma pertinente, o procedimento de Marx do empirismo, na medida em que o empirista não descobre contradições na realidade, mas tão somente constata os fatos. Mas para concluir que, assim, "se Marx viu contradições é porque introduziu uma polarização nos fatos que os torna incompatíveis, e porque percebeu para além do homem real um homem mais real." (BIGO, 1966, p.193)

Dessa forma, Bigo conclui que toda a investigação de Marx no terreno da economia se encontra comprometida por esse julgamento, de tal forma que o Capital seria um "grande poema" do drama da alienação e que, como ciência afeita aos fatos empíricos, é decepcionante.

Diferentemente de Bigo, compreendemos que o juízo moral acerca da existência social moderna, em primeiro lugar, não se limita a seus aspectos negativos diante dos quais caberia simplesmente uma condenação moral do capitalismo, mas sim que a identificação de contradições neste modo de vida ricamente tematizado por Marx aponta para conquistas inauditas no campo da sociabilidade, diante das quais ele aponta a tendência civilizadora do capitalismo, ao mesmo tempo em que aponta para os entraves que tolhem a expansão destas mesmas conquistas. Nesse sentido, não caberia uma mera condenação, mas exatamente o que ele se propõe a fazer, qual seja, uma análise da forma da sociabilidade, centrada nas necessárias relações sociais de produção no modo de produção capitalista, análise que lhe permite perscrutar as possibilidades objetivas de uma superação destas contradições.

Ademais, a admissão de uma motivação de ordem moral no autor não implica a perspectiva de um absoluto, ou de uma essência mais real do Homem a ser alcançada, especulações de todo avessas à proposição marxiana.

Ao recusar o tratamento abstrato do fenômeno da alienação, o que Marx pretende é remeter este fenômeno à sua origem na esfera da produção material, demonstrar a objetividade do fenômeno contra uma interpretação espiritualista do mesmo. A alienação,

tratada nos *Manuscritos econômico-filosóficos* em seus desdobramentos, alienação em relação ao produto do trabalho, alienação em relação à atividade de trabalho, alienação em relação ao outro e ao gênero é, de fato, como observa Bigo, desenvolvida nas obras de maturidade, mas não como ele quer demonstrar, como se se tratasse de partir de um apriori a ser demonstrado dedutivamente.

Nesse aspecto, concordamos com Mézaros quanto ao caráter da análise da alienação de Marx, de que é

uma concepção liberada de todos os postulados morais abstratos encontrados nos escritos de seus antecessores imediatos. A base de sua afirmação (*de uma possibilidade histórica da superação da alienação*) não foi simplesmente o reconhecimento dos insuportáveis efeitos desumanizadores da alienação – é claro que subjetivamente isso teve um papel muito importante na formação do pensamento de Marx - , mas o profundo entendimento da base ontológica objetiva do processo, que não foi percebida pelos seus predecessores. (MÉSZAROS, 1981, p.61)

A sociabilidade moderna como sociabilidade do equivalente

Valendo-se das conquistas da ciência econômica, sobretudo a partir de Adam Smith e Ricardo, Marx depura a determinação do valor e destaca a compreensão do processo de formação da mais-valia como elemento central de cientificidade da ordem capitalista: "A formação da mais-valia e daí a transformação de dinheiro em capital não pode ser, portanto, explicada por venderem os vendedores as mercadorias acima do seu valor, nem por os compradores as comprarem abaixo do seu valor." (MARX, 1983, p.135)

Rompendo os limites da concepção mercantilista tem-se, portanto, a abertura para uma ciência do econômico.

Essa ruptura coloca, como vimos, a necessidade de se encontrar uma medida para o valor das mercadorias, o que constitui o grande esforço dos economistas que o antecederam, até se chegar à unidade do valor, o tempo de trabalho socialmente necessário para a produção de uma dada mercadoria.

Uma vez que essa medida se aplica também à mercadoria força de trabalho, o que Marx passa a analisar são os desdobramentos desta determinação essencial do modo de produção capitalista no conjunto da existência social.

Não por acaso o autor começa a sua análise pela mercadoria, na medida em que "a riqueza das sociedades em que domina o modo de produção capitalista aparece como uma

'imensa coleção de mercadorias', e a mercadoria individual como sua forma elementar." (MARX, 1983, p.45)

Os indivíduos passam a se confrontar como possuidores de mercadorias que encontram na troca de equivalentes a relação social fundamental na existência moderna.

A aparência do processo é de um imenso mercado, no qual livremente os proprietários individuais vêm intercambiar suas mercadorias, satisfazendo assim, as necessidades uns dos outros, a partir de um nexos exterior que é o mecanismo das trocas.

É o que, nos *Grundrisse*, o autor desenvolve nos seguintes termos:

A dependência mútua e geral dos indivíduos reciprocamente indiferentes constitui seu nexos social. Este nexos social se expressa no *valor de troca*, neste a atividade própria ou o produto de cada indivíduo se transformam em uma atividade ou em um produto para ele mesmo. (MARX, 1985, v.1, p.61)

Embora a troca, o intercâmbio entre os homens, seja uma necessidade desde sempre posta, a sua universalização como padrão de uma existência social só ocorre na sociabilidade moderna. Assim, "o que Adam Smith, à maneira tão própria do século XVIII, situa no período pré-histórico e faz preceder à história, é sobretudo o produto desta." (MARX, 1985, v.1, p.60)

A troca no mundo moderno não constitui, segundo Marx, um fenômeno que possa ser subsumido na relação geral de intercâmbio entre os indivíduos de todas as épocas.

A troca no mundo moderno é, em sua peculiaridade, definidora de uma forma de sociabilidade diversa das anteriores, pois substitui as antigas relações comunais, os antigos laços naturais que uniam indivíduo e comunidade, laços de sangue, parentesco e status estamentário, assim como aqueles que ligavam os indivíduos e suas condições materiais de produção.

Nas palavras de Marx:

Tal relação de estranhamento recíproco não existe, porém, para os membros de uma comunidade primitiva, tenha ela a forma de uma família patriarcal, de uma antiga comunidade indiana, um Estado inca, etc. A troca de mercadorias começa onde as comunidades terminam, em seus pontos de contato com outras comunidades ou com membros de outras comunidades. (MARX, 1983, p.81)

Os indivíduos não se definem mais por seu pertencimento a uma hierarquia comunal, da qual derivariam seus deveres e seus privilégios, e na qual a sua atividade se compreende em função da totalidade da comunidade. A desintegração da comunidade, a perda de sua primazia frente à definição do indivíduo, joga os indivíduos na condição de indivíduos livres, cujo nexos privilegiado se verifica através da troca.

A nova forma da existência social emerge através do processo de desenvolvimento das forças produtivas que termina por implodir os limites de uma existência comunal.

Como elemento determinante desta revolução no campo da sociabilidade, tem-se a separação da grande massa de indivíduos de seus meios de produção, ou seja, a formação dos trabalhadores livres, à disposição do mercado de força de trabalho, processo que o autor analisa a respeito da acumulação primitiva. Na origem do capital, tem-se que:

Para transformar dinheiro em capital, o possuidor de dinheiro precisa encontrar, portanto, o trabalhador livre no mercado de mercadorias, livre no duplo sentido de que ele dispõe, como pessoa livre, de sua força de trabalho com sua mercadoria, e de que ele, por outro lado, não tem outras mercadorias para vender, solto e solteiro, livre de todas as coisas necessárias à realização de sua força de trabalho. (MARX, 1983, p.140)

Longe, portanto, de subsumir a existência moderna como um caso específico da sociabilidade em geral, no qual as trocas se verificam como elemento comum, a troca na sociedade mercantil é vista por Marx como resultado de um processo eminentemente histórico, que não guarda semelhança com nenhuma tendência natural de intercâmbio entre os indivíduos, e, nessa medida, não pode ser tida como realização de um propósito natural, como um "sistema de liberdade natural", para usar um termo de Smith na caracterização da sociedade mercantil.

A peculiaridade das trocas na sociabilidade moderna e o papel que ela desempenha na definição das relações sociais e na formação das individualidades sociais constitui um aspecto que não pode ser remetido à natureza:

A Natureza não produz de um lado possuidores de dinheiro e de mercadorias e, do outro, meros possuidores das próprias forças de trabalho. Essa relação não faz parte da história natural nem tampouco é social, comum a todos os períodos históricos. Ela mesma é evidentemente o resultado de um desenvolvimento histórico anterior, o produto de muitas revoluções econômicas, da decadência de toda uma série de formações mais antigas da produção social. (MARX, 1983, p.140)

Segundo Alves, "o que caracteriza a nova forma de sociabilidade é o fato de esta ser tomada e reproduzida como nexos exterior aos indivíduos, como instrumento de realização de uma outra finalidade que aquela dada pela manutenção da coesão societária." (ALVES, 2001, p.269)

Na sociabilidade burguesa regida pelo valor de troca, a produção com vistas ao intercâmbio universal, como meio de satisfação das necessidades pessoais, se traduz para o trabalhador na transformação da atividade do trabalho em meio de atender às necessidades

vitais, lançando o trabalho útil, concreto, na total indiferença. Essa indiferença diz respeito à perda da identidade no trabalho, perda do reconhecimento e desenvolvimento das qualidades pessoais, definidoras dos indivíduos, em função de uma única finalidade da atividade produtiva: a produção do valor.

A exterioridade dos indivíduos frente à forma societária se traduz na forma do egoísmo, na consideração atomística dos indivíduos que reproduz a sua situação existencial diante da perda dos liames e limites naturais anteriores.

A concepção do indivíduo como mônada à parte da sociedade, que só lhe interessa de forma exterior, enquanto mecanismo de troca, concepção freqüente nas teorias filosóficas dos séculos XVIII e XIX, é compreendida como decorrente desta situação na qual efetivamente o indivíduo se encontra na sociabilidade burguesa. Este dado histórico é, no entanto, dirá Marx, tomado como um dado eterno e natural por filósofos de diversas extrações, e se encontra tanto nos fundamentos da filosofia moral empirista como ainda na versão idealista do egoísmo stirneano.

É a generalização das trocas, que se dá sobre a possibilidade da determinação de toda a riqueza na forma do valor de troca, que torna possível a determinação dos indivíduos como proprietários e livres cambistas de suas mercadorias. Nestas mediações, o dinheiro assume a sua forma mais plena enquanto equivalente universal.

A perda das referências comunais e dos privilégios "naturais" comunitários é substituída pela relação única de equivalência que se estabelece entre os indivíduos cambistas, na qual o poder de cada um se mede a partir desta mesma relação:

O indivíduo deve produzir um produto universal: o *valor de troca* ou, considerado este em si isoladamente e individualizadamente, *dinheiro*. Por outra parte o poder que cada indivíduo exerce sobre a atividade dos outros ou sobre as riquezas sociais, o possui enquanto é proprietário de *valores de troca*, de *dinheiro*. O indivíduo leva consigo, em seu bolso, o seu poder social como seu nexa com a sociedade. (MARX, 1985, v.1, p.61)

A sociabilidade moderna se caracterizaria, segundo Alves, como uma sociabilidade do equivalente, na qual os indivíduos se medem por uma única medida, a capacidade de troca de suas mercadorias:

Uma vez que as mercadorias, como objetivação vital dos indivíduos na forma societária do capital, existem como equivalentes, antes que "perdem" suas características materiais efetivas a fim de alçar à esfera do intercâmbio social, os sujeitos da atividade e do intercâmbio, os indivíduos reais e concretos, também têm de abandonar sua figura efetiva, tornando-se entidades tão abstratas quanto os valores que portam. (ALVES, 2001, p.274)

Assim, equivalência e indiferença são os seus nexos fundamentais da sociabilidade moderna. Este rápido delineamento dos traços da modernidade nos permitirá melhor compreender o procedimento marxiano de reconfiguração das relações ente moralidade e a produção material em uma dada sociedade.

A produção material e a esfera das formações ideais

O centramento da investigação de Marx no elemento predominante da forma da sociabilidade, a esfera da produção material da vida, lhe permite refazer a relação entre as instâncias da vida social, demonstrando, em primeiro lugar, como as concepções acerca dos indivíduos e suas relações não se encontram dadas primeiramente como um universal do qual se derivam relações sociais efetivas, historicamente dadas, mas ao contrário, estas estão na origem da formação daquelas.

No que se refere à sociabilidade do capital, trata-se aqui, portanto, de contrapor as determinações de Marx às de seus antecessores no terreno da relação entre economia e moralidade.

Ao reconhecer a primazia ontológica da vida prática, assentada sobre o quê e o como se produz, a moralidade pode ser compreendida em seus conteúdos como expressão da conscientização possível a respeito dessas relações reais e normatização das mesmas.

Temos então em Marx uma radical inversão dos pólos determinativos das instâncias sociais: enquanto para autores como Smith, a moralidade se coloca como uma teoria da sociabilidade, tomada em sua autonomia, como expressão de uma conciliação entre os atributos naturais dos indivíduos, entre os quais, a tendência à socialização, a partir da qual os traços distintivos de um certo modo de produção podem ser compreendidos, encontramos em Marx o remetimento dos caracteres que compõem a forma da sociabilidade e, conseqüentemente, os caracteres definidores das individualidades, à esfera das relações reais correspondentes a um dado modo de produção.

Assim, a análise dos traços definidores da sociabilidade moderna encontram a sua razão de ser na lógica das relações econômicas modernas.

Dessa forma, a concepção atomística dos homens, a noção de um providencialismo que concilia interesse pessoal e interesse geral, as noções modernas de propriedade, igualdade e liberdade que estão como horizonte teórico-prático que enforma as normatizações jurídicas e os valores morais modernos, são remetidos pelo autor ao seu solo econômico-social.

Evidentemente que não se trata aqui, como por diversas vezes já tentamos colocar em relevo, de um reducionismo imediato das instâncias normativas ao econômico, na medida em que Marx reconhece e tematiza a riqueza das mediações que se interpõem entre estas, e destaca a contraditoriedade que atravessa estas noções normativas em virtude mesmo de sua contraditória vigência na esfera da economia.

Como escreve o autor, "o modo de produção da vida material condiciona o desenvolvimento da vida social, política e intelectual em geral." (MARX, 2003, p.5)

Mas o reconhecimento da produção da vida material como elemento primário e determinante da organização social não significa a simples transposição especular de sua lógica à esfera das formações ideais. O que se torna claro logo na seqüência desta afirmação basilar do autor, quando ele prossegue dizendo: "Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; é o seu ser social que, inversamente, determina a sua consciência." (p.5)

Portanto, longe de um reducionismo economicista, tem-se aqui o reconhecimento de uma esfera ontologicamente primária de possibilidade de uma sociedade, e logo após a afirmação de uma totalidade social, de um "ser social" que se gesta a partir das relações necessárias do ponto de vista da produção material da vida, e é este ser social o determinante da consciência.

Ao colocar em destaque o peso ontológico da atividade sensível e as contradições que atingem essa atividade em sua determinação histórico-social no interior da ordem capitalista, a questão da conscientização dos indivíduos a respeito de suas relações reais ganha contornos originais frente às interpretações que o antecederam.

Assim, a concepção atomística da qual partem os filósofos em suas "robinsonadas", elaborando uma teoria da sociabilidade a partir da consideração dos indivíduos-átomos é assim repostada pelo autor:

A conduta meramente atomística dos homens em seu processo de produção social e, portanto, a figura reificada de suas próprias condições de produção, que é independente de seu controle e de sua ação consciente individual, se manifestam inicialmente no fato de que seus produtos de trabalho assumem em geral a forma mercadoria. O enigma do fetiche do dinheiro é, portanto, apenas o enigma do fetiche da mercadoria, tornado visível e ofuscante. (MARX, 1983, p.85)

A atividade dos indivíduos perpassada pela contradição de ter de se dar na forma de mercadoria, origina uma forma de relação social que opõe os indivíduos, cujo único laço se baseia no interesse da satisfação do outro mediado, porém, pelo interesse próprio. O egoísmo é, nesse sentido, antes de uma noção moral, por inteiro condenável segundo alguns filósofos

morais, por exemplo, Hutcheson, citado por Cerqueira, para quem "o amor-próprio é um princípio que jamais poderia ser virtuoso em qualquer grau ou sentido"(CERQUEIRA, 2005, p.158), ou reabilitado sob uma outra perspectiva, como em Adam Smith, é, segundo Marx, antes de mais nada, uma determinação ontológica existencial.

Neste sentido, interesse egoísta e interesse geral se articulam da seguinte forma:

O interesse comum, que se revela como o móbil do ato de troca em seu conjunto, ainda que se reconheça como um fato por ambas as partes, não é como tal o móbil, mas sim, por assim dizer, atua às costas dos interesses particulares refletidos em si, do interesse individual de um em oposição ao outro. (MARX, 1985, v.1, p.135)

Esta decifração do caráter determinativo da vida prática vem dar maior precisão à formulação presente em texto anterior, *A sagrada família*, onde ele já se referia à concepção atomística vigente no meio filosófico, qualificando-a como uma percepção apenas fenomênica da realidade social.

Em resposta a Bruno Bauer, que sustentava a idéia de que a função do Estado é manter coesos os átomos da sociedade, Marx se expressava nos seguintes termos:

Para falar com precisão e no sentido prosaico do termo, os membros da sociedade burguesa não são átomos. [...] O indivíduo egoísta da sociedade burguesa pode, na sua representação não-sensível e na sua abstração sem vida, inchar-se 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 desgraçada realidade sensível não se preocupa com a imaginação deste indivíduo.[...] 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. (MARX; ENGELS, 1974, p.180-1)

Neste trecho, temos que a compreensão dos indivíduos enquanto átomos é uma representação que toca em parte na realidade sensível, mas que não pode ser tomada como uma verdade plena. Na sociedade moderna, se por um lado, os liames tradicionais a partir dos quais os indivíduos se reconheciam como pertencentes a uma comunidade, se perdem, por outro lado, não se trata de uma sociabilidade sem nexos. O fato de que os indivíduos não mais se determinem pelos seus "lugares naturais" e que passem a se confrontar em sua igualdade enquanto indivíduos e em sua liberdade enquanto agentes individuais se dá sobre uma base de interdependência jamais vista em tempos anteriores.

Portanto, a noção de átomo, se corresponde ao movimento de expansão que rompe com as cadeias comunais tradicionais, não corresponde, por outro lado, à nova realidade, na

qual a mútua dependência dos indivíduos entre si se fará cada vez maior, porém atravessada pela indiferença de uns em relação aos outros.

Nessa forma de existência social, o egoísmo não se explica como um atributo anterior, desde sempre dado à natureza humana e, portanto, os indivíduos não são "egoísmos divinos, mas homens egoístas". (MARX; ENGELS, 1974, p.182)

Contrapondo-se à concepção de um egoísmo natural, que colocaria a necessidade do Estado, cuja função seria manter a coesão dos átomos sociais, Marx aponta a contraditoriedade do "atomismo social moderno", e indica a coesão real que mantém estes átomos realmente unidos na vida prática, na efetividade de suas vidas privadas.

Já naquele momento, o autor enfatizava o aspecto decisivo que agora toma corpo: o fato de que os laços sociais, os nexos entre os indivíduos, tais como se apresentam em uma realidade histórica, são criados na vida prática, e apenas transpostos na forma de normatizações nas esferas normativas. Não é a esfera normativa que precede às relações sociais, mas sim a vida social concreta que coloca os conteúdos normativos.

Em relação à sociabilidade moderna, temos, como analisa Alves, que

Tudo é reduzido à medida do indivíduo e não da comunidade, invertendo-se a precedência observada em formas anteriores de sociabilidade. Obviamente, a substância desta individualidade afirmada como metro do mundo é permeada pela contradição de ser, ao mesmo tempo, um conjunto de ligações necessárias e universais (interdependência social, de produção e intercâmbio), e instaurada a partir da total indiferença entre os indivíduos. (ALVES, 2001, p.276)

O fato de que as relações humanas se apresentem na sociabilidade moderna como relações entre átomos independentes e igualmente reconhecidos entre si como unidades livres conduz ao entendimento de que, para além destas vontades livres, reine uma ordem que unifique os diversos interesses particulares e os encaminhe na direção de uma harmonia geral, o que se traduz na forma das teses providencialistas.

Assim, a concepção atomística dos indivíduos e a suposição de alguma forma de providencialismo se articulam necessariamente na compreensão do modo de existência moderno.

Segundo Marx, essa compreensão, própria dos autores da economia política, traduz uma percepção fenomênica das relações reais deste modo de existência. Como vimos, na passagem já citada de Marx acerca da tese providencialista, o autor nos aponta o fato de que a suposição de uma ordem que garanta a conciliação entre os interesses particulares e o interesse geral se assenta na característica própria de um modo de existência determinado, no

qual o interesse privado só pode ser alcançado no interior das condições sociais dadas e com os meios impostos por esta sociabilidade.

Não só a vontade individual é a vontade de um "indivíduo social" concretamente determinado no interior de uma dada sociedade, como o atendimento de seus interesses só pode se dar em meio às condições sociais vigentes, quais sejam, o colocar-se enquanto individualidade na relação de troca mediada pelo valor, na qual vale a igualdade na forma da indiferença, onde o indivíduo carrega o seu poder e o seu nexos social no bolso.

Característica da sociabilidade moderna que pode ser expressa nos seguintes termos:

O mundo social onde o interesse geral ou a realização da universalidade social dos homens se põe mediante a forma fenomênica do egoísmo é um mundo deveras diverso daquele em que a efetivação da generidade equivalia, no varejo e no atacado, à submissão sem mais das necessidades e expressões individuais àquelas da comunidade. (ALVES, 2001, p.278)

Dessa forma, na sociabilidade moderna, equivalência e indiferença seriam os termos das relações práticas na esfera da produção e intercâmbio, a nomeação das relações concretas da vida econômica, que estão como conteúdo a serem traduzidas na vida prática através dos conceitos de igualdade e liberdade. Nas palavras de Marx:

Ainda que o indivíduo A sinta necessidade da mercadoria pertencente ao indivíduo B, não se apodera dela pela violência, o que vale também para o outro, mas ambos se reconhecem mutuamente como proprietários, como pessoas cuja vontade se manifesta através de suas respectivas mercadorias. Surgem assim, portanto, os conceitos jurídicos de personalidade e de liberdade, aqui contidos. (MARX, 1985, v.1, p.135)

A reconfiguração operada por Marx entre as instâncias da vida social se dá pelo reconhecimento da primazia ontológica da esfera da produção material da vida que implica determinadas relações entre os indivíduos que se tornam predominantes em dado grau de expansão desta existência social.

Estas relações necessárias do ponto de vista da reprodução das condições sociais vigentes estão na base das formações ideais que lhe dão expressão, visibilidade e inteligibilidade.

O conjunto das formações ideais, incluindo as formações ideais normativas, constitui a ideologia no seu sentido mais amplo, onto-prático, ou seja, formulações orientadoras da práxis humana em seus diversos âmbitos.

São formas de conscientização de relações sociais determinadas e agem no sentido de dar-lhes inteligibilidade e expressar uma normatividade que corresponda às necessidades sociais.

O exame das relações sociais modernas, a decifração da forma mercantil que rege estas relações e de suas implicações na formação da individualidade moderna, aspectos que compõem a obra de maturidade de Marx, dota de maior conteúdo as formulações mais genéricas a respeito desta inversão determinativa que estão presentes em seus textos a partir de sua ruptura com o arcabouço teórico idealista.

Se como nos afirma o autor, "o conjunto das relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base concreta sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política, e à qual correspondem determinadas formas de consciência social" (MARX, 2003, p.5), a análise crítica que ele realiza da economia política nos esclarece a propósito das interações entre estas relações necessárias de produção e as formas de consciência.

Assim,

Do mesmo modo que a forma econômica, o intercâmbio, põe em todos os sentidos a igualdade dos sujeitos, o conteúdo ou substância – tanto individual como coletivo – põe a liberdade. Não só se trata, pois, de que a liberdade e a igualdade são respeitadas no intercâmbio baseado em valores de troca, mas que o intercâmbio de valores de troca é a base produtiva, real, de toda *igualdade e liberdade*. Estas, como idéias puras, são meras expressões idealizadas daquelas ao desenvolver-se em relações jurídicas, políticas e sociais, estas são somente aquela base elevada à outra potência. (MARX, 1985, v.1, p.136)

A forma da cientificidade possível e as relações normativas correspondentes a uma forma societária determinada se exercitam no interior de uma objetividade social que apresenta limites dentro dos quais valores e normas assim como proposições científicas se colocam, se chocam e, ao final, se sustentam em virtude de sua operacionalidade, ou seja, de mais adequadamente se referirem aos conteúdos reais da dinâmica social.

O que temos, segundo Marx, é que esta referência deve abranger uma totalidade que não se mostra em sua inteireza. Para que esta totalidade possa ser vislumbrada, são necessárias condições tanto objetivas, relativas à maturação do objeto de conhecimento, quanto subjetivas, relativas ao descentramento de uma dada posição social, arraigada em seus pré-conceitos.

A categoria do valor de troca, a possibilidade de sua determinação na sociedade moderna, e as suas implicações na compreensão das relações sociais modernas é o que permite a Marx assinalar os conteúdos concretos que dão sustentação aos ideais abstratos de

liberdade e igualdade como ideais modernos, conteúdos contrapostos "à liberdade e à igualdade na Antiguidade, que não tinham como base o valor de troca desenvolvido." (MARX, 1985, v.1, p.136)

Como conclusão, temos que "a igualdade e a liberdade (modernas) pressupõem relações de produção que ainda não haviam se desenvolvido no mundo antigo nem na idade média."(p.136)

A sua análise crítica da economia moderna e da teoria econômica moderna lhe permite ainda indicar a limitação daqueles pensadores aos quais escapa a contradição que se instaura entre a força de trabalho enquanto valor de troca e a mesma enquanto valor de uso na esfera da produção.

Estes autores, partindo de pressupostos naturalistas na compreensão das relações econômicas da modernidade, nos quais a troca da força de trabalho era subsumida à forma do intercâmbio simples enquanto necessidade natural e eterna das trocas humanas, e situando estas novas relações no quadro de uma normatividade que lhes dava sustentação, terminaram por naturalizar a esfera da produção, tida como inevitável ou eterna, diante da qual só caberiam ajustes.

A cientificidade de Adam Smith se encontraria no nível do fenomênico, quando toma a moralidade como origem e não como derivada da ordem social posta primariamente pela economia. Ao tentar disciplinar a economia à luz da moralidade, surge a necessidade dos elementos da moralidade privada, o elogio da prudência, e dos elementos da moralidade pública, através da intervenção do Estado na minimização dos efeitos mais gravosos da nova ordem econômica.

Se em Smith, a teoria dos sentimentos morais é uma teoria da sociabilidade sobre a qual se funda a economia, em Marx, a esfera econômica como "produção de um modo determinado de vida" é a instância ontologicamente primária que funda a moralidade.

Smith fundamenta a moralidade na sociabilidade, e neste aspecto se aproxima, em certa medida de Marx, se o compararmos com uma ética transcendental ou ainda com uma ética empirista naturalista. Mas ele não vislumbra a determinação da sociabilidade no modo de produção e reprodução da vida. Com isso a sua teoria da moralidade emerge de forma autônoma e precede a sua investigação do econômico, passando a ser, inversamente ao que se encontra em Marx, a sustentação da lógica do agir econômico e a sua referência normativa.

Em Marx, é da lógica própria do desenvolvimento do econômico que se derivam as razões de ser de um dado conjunto de expressões possíveis dos valores e conteúdos

normativos, que servem à inteligibilidade e à práxis social e que, no caso da sociabilidade burguesa, se apresentam crucialmente dilacerados entre si.

Capítulo V:

A MORALIDADE À LUZ DAS DETERMINAÇÕES MARXIANAS

A inversão realizada por Marx, recolocando a moralidade em sua conexão ontológica com a totalidade social, aponta para alguns aspectos relativos à compreensão do campo da moralidade, dos quais destacaremos quatro que nos parecem os mais fundamentais para a reflexão ética: a relação indivíduo-sociedade; a determinação da vontade e a questão da liberdade; a problemática da autenticidade dos valores frente ao dilema entre o universalismo ou o relativismo moral; e finalmente o papel da normatividade moral e a sua dimensão enquanto móvel direcionador da ordem social..

Indivíduo e sociedade em Marx

Nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, Marx adverte para o equívoco de se recair na abstração da sociedade frente ao indivíduo. "O indivíduo é o *ser social*. Sua manifestação de vida – mesmo que ela também não apareça na forma imediata de uma manifestação *comunitária* de vida, realizada simultaneamente com outros – é, por isso, uma externalização e confirmação da *vida social*." (MARX, 2004, p.107)

Este ponto de partida, reiteradamente presente nos textos do autor, refuta qualquer abordagem disjuntiva desta unidade mediada, abordagens caracterizadas pelas "robinsonadas", ou seja, a tematização da sociedade a partir do indivíduo isolado.

Enquanto ser social, o indivíduo humano se diferencia do exemplar animal na medida em que não exhibe simplesmente os traços definidores de uma espécie dada, não faz parte de um conjunto estanque e pré-determinado, mas ao contrário rompe com sua base natural ao se fazer social.

Este movimento de destacamento do meio natural e de progressiva transformação desta mesma base natural é o que Marx identifica como sendo um processo ímpar de socialização que inclui a natureza como predicado originário, mas que se caracteriza por um refazer da naturalidade em novas bases, cada vez mais sociais. Nesse processo, a atividade sensível, primariamente exercida em função do quê e do como produzir os meios materiais de existência, é o elemento distintivo em relação à pertença natural, o elemento originário na instauração do ser social.

No processo de desenvolvimento da sociabilidade, não há lugar para uma essência humana seja esta definida em que termos de atributos for, mas resta apenas a predicação essencial do homem como ser social. Assim, Marx recusa a determinação de uma essência humana nos moldes naturalistas de Feuerbach, e define a essência humana como "o conjunto das relações sociais". O naturalismo de Feuerbach, o mutismo de uma generidade dada, é recusado por Marx na medida em que a relação indivíduo-sociedade se mostra mais reciprocamente determinante, vale dizer, na medida em que se acresce à definição do ser social os caracteres decorrentes da organização de sua atividade: o indivíduo de que nos fala Marx é sempre o indivíduo social ativo, que se auto-constrói a partir de sua atividade sensível.

Como analisa Lukács, o processo de trabalho inclui desde logo, não só uma interação homem-natureza, mas já uma mediação entre os indivíduos, o que implica uma posição teleológica secundária. Ou seja, para além da relação entre causalidade e teleologia específica no trato entre sujeito e objeto, faz-se necessária uma mediação mais complexa entre os indivíduos envolvidos. Mesmo nas atividades mais primitivas como a caça tem-se que "o objeto de tal finalidade secundária, não é mais um elemento da natureza, mas a consciência de um grupo humano." (LUKÁCS, 1976-1981, v.2, p.56, tradução nossa)²⁰

A identificação realizada por Lukács do trabalho como sendo a protoforma das relações sociais em geral se sustenta sobre o reconhecimento de Marx do caráter social das individualidades e do caráter ativo dos indivíduos na construção da realidade social. Em Marx a atividade individual, em qualquer dos seus âmbitos, se parametriza pela elucidação dos nexos objetivos de uma situação concreta e pelo pôr teleológico, em função e para além destes nexos. Em nenhum momento, a individualidade se vê lançada em um mundo de forma arbitrária, em nenhum momento a decisão e a ação humanas são pensadas como oriundas de uma determinação transcendente, mas pode-se compreendê-las em função de um dado modo de ser social, que coloca possibilidades objetivas.

A anterioridade da forma social no processo de formação das individualidades fica expressamente afirmada pelo autor em passagens como a que se segue:

Que é a sociedade, qualquer que seja sua forma? O produto da ação recíproca dos homens. Serão os homens livres de escolher essa ou aquela forma social? De maneira nenhuma. Imagine um certo estado de desenvolvimento das faculdades produtivas dos homens e terá uma certa forma de comércio e de consumo. Imagine certos graus de desenvolvimento da produção, do comércio e do consumo, e terá uma certa forma de constituição social, de organização da família, das ordens ou das classes; numa palavra, uma certa sociedade civil. (MARX, 1974b, p.160)

²⁰ L'oggetto de tale finalità secondaria, quindi, non è più un elemento della natura, ma la coscienza di un gruppo umano.

Marx, ao tematizar a "história natural" do homem enquanto socialização crescente que submete a ordem natural, compreende em sua radicalidade a individuação no interior da existência social:

A sociedade não é uma soma de indivíduos, mas sim expressa o conjunto de nexos e relações que unem estes indivíduos entre si. É como se disséssemos que, do ponto de vista da sociedade, não existem escravos nem cidadãos, mas que uns e outros são simplesmente homens. Isto eles o são fora da sociedade. Ser escravo ou ser cidadão são determinações sociais, relações entre os homens A e B. O indivíduo A não é escravo enquanto homem. É escravo dentro e através da sociedade. (MARX, 1985, v.1, p.153)

A anterioridade ontológica da existência social, tal e qual se apresenta em cada momento histórico, promove individualidades que, em suas determinações mais essenciais, são herdeiros das relações sociais fundamentais desta forma social. A formulação abstrata do Homem cede lugar no pensamento de Marx à determinação social das individualidades.

A recusa de uma suposta natureza humana, bem como a recusa de um tratamento abstrato do estatuto do humano que desconsidere as relações sociais concretas nas quais os indivíduos estão inseridos, afasta o pensamento marxiano das proposições filosóficas de base naturalista, que tentam pensar a sociedade a partir dos indivíduos, bem como das proposições filosóficas que, mesmo ao partirem da consideração da existência histórico-social na qual se encontram imersos os indivíduos, o fazem em perspectivas de todo diversas da de Marx, como é o caso de Sartre ou de Heidegger.

A questão da emergência do sujeito na história da filosofia moderna, e o deslocamento de sua tematização de um sujeito epistemológico, descarnado, ao sujeito concreto e determinado, recebe de Marx uma compreensão original.

É a forma da sociabilidade moderna que revela o indivíduo e que o eleva a um grau de pseudo-independência e suficiência frente ao social, ou melhor dizendo, frente ao comunitário. Temos que, no processo histórico de constituição da vida moderna, a partir da universalidade das trocas como elemento central das relações sociais, o indivíduo parece se tornar o elemento-medida da forma social.

Isso parece corresponder à realidade, na medida em que os indivíduos, desvinculados dos laços comunitários e hierárquicos que mantinham a coesão social tradicional, se enfrentam em uma liberdade e igualdade formais. Observa Marx que a perda dos caracteres da sociabilidade tradicional possui um aspecto positivo no sentido de romper com o que ele designava como sendo "a democracia da falta de liberdade", aspecto que, embora seja

vivenciado de forma contraditória na sociabilidade burguesa, não deixa de significar um avanço considerável na forma das relações humanas.

A emergência deste momento histórico, resultado do acúmulo e desenvolvimento das forças produtivas, tornou-se possível através da universalização das trocas, o que significou em termos sociais o rompimento de barreiras e limites das comunidades tradicionais e a abertura para uma nova forma de sociabilidade: "Originariamente o homem aparece como um ser genérico, um ser tribal, o animal de uma horda, e de modo algum como um 'animal político', no sentido político. Um dos fatores fundamentais nesta individualização é o processo de trocas." (MARX, 1985, v.1, p.353)

Recusando a postura nostálgica diante de um passado, no mais das vezes idealizado, Marx compreende a modernidade como momento original e específico de uma contradição fundamental na qual, ao mesmo tempo o indivíduo é elevado como medida acima da coletividade e, no entanto, inserido de forma absolutamente dependente desta coletividade agora ampliada; na qual o indivíduo é tido como fim, e na qual o individualismo ganha direito de cidadania e, ao mesmo tempo, o indivíduo é negado em sua realização, ao extremo, até em sua expressão física mais elementar; momento no qual a riqueza da universalidade humana até então jamais alcançada se dá sob a forma da maior reificação das relações humanas. Momento no qual a riqueza do mundo humano encontra a sua única expressão na forma da mercadoria.

O reconhecimento destas contradições que se encontram na existência social moderna, longe de levar Marx a se refugiar em uma idealização no passado histórico, à maneira dos românticos, leva-o à tentativa de esclarecer os nexos entre as faces destas contradições, de forma a investigar a possibilidade objetiva de sua superação.

O que o autor tem como perspectiva é o aflorar da riqueza das potencialidades humanas, uma vez desprendidas de seus entraves e limites históricos anteriores, possibilitando a maior realização e expressão dos indivíduos sociais. É neste sentido que, ao analisar a redução a que o conceito de riqueza foi submetido no mundo moderno, o autor compreende a atitude nostálgica daqueles que se vinculam a um passado de uma suposta humanidade mais plena, mas sem, no entanto, se identificar com esta postura.

A este respeito, temos uma das mais belas passagens do autor:

Quão elevada nos parece a concepção dos antigos, que via no homem – ainda que dentro de uma estreita limitação nacional, religiosa ou política – o fim da produção, em contraste com o mundo moderno, no qual, ao contrário, é a produção o fim do homem, e a riqueza o fim da produção! Agora bem, que é, de fato, a riqueza despojada de sua estreita forma burguesa, senão a universalidade impulsionada pelo intercâmbio universal das necessidades, das capacidades, dos gozos, das forças

produtivas, etc, dos indivíduos? Que é senão o desenvolvimento total do domínio do homem sobre as forças naturais, tanto as da natureza mesma como as da própria natureza humana; a absoluta potenciação de sua capacidade por obra do esforço de seus dotes criativos, sem outro pressuposto que o desenvolvimento histórico precedente, que leva a converter em fim em si mesmo esta totalidade de desenvolvimento, quer dizer, o desenvolvimento de todas as forças humanas enquanto tais, sem medi-lo por uma pauta pré-estabelecida, na qual o indivíduo não se reproduzirá como algo unilateral, mas como uma totalidade, na qual não se tratará de seguir sendo o que é ou foi, mas sim que se incorporará ao movimento absoluto do devir? (MARX, 1985, v.1, p.345-6)

Se a venalidade e a vulgaridade que caracterizam a relação entre os indivíduos no mundo moderno são tidas evidentemente como inferiores àquelas que pertenciam ao mundo antigo, estas características da modernidade se colocam como contraditórias no seio mesmo das capacidades e possibilidades de desenvolvimento humano-social que emergem na forma social moderna. Marx as compreende como resultantes de uma estreiteza da forma da sociabilidade, oriunda dos entraves e limites do modo de produção capitalista já naquele momento.

A possibilidade de um maior desenvolvimento humano, livre das determinações estamentárias, bem como dos limites precários do conjunto das forças produtivas, é o que se anuncia de mais positivo na relação entre indivíduo e sociedade. Possibilidade, no entanto, obscurecida e obstaculizada pela estreiteza da sociabilidade burguesa, como o autor esclarece na seqüência da citação acima:

A economia burguesa – e a etapa da produção que a ela corresponde – mostra –nos, em vez deste florescimento da interioridade humana, seu despojo mais completo, converte esta objetivação universal em uma total alienação e faz da demolição de todos os fins unilaterais e determinados, um holocausto no qual o fim se sacrifica em favor de um fim totalmente externo. Daí que o mundo infantil dos antigos se nos revele como um mundo superior. (MARX, 1985, v.1, p.346)

Ao invés de um retorno nostálgico, coube a Marx enfatizar o caráter histórico da forma da sociabilidade do capital, bem como vislumbrar uma possibilidade de futuro.

Se o indivíduo se forma socialmente, a forma social mais elevada é aquela que forma individualidades mais plenas e livres. O comunismo é tido, nesse sentido, como a possibilidade de superação dos entraves de uma dada forma de sociabilidade, o que em nada tem a ver com o fim da história, como podemos constatar em passagem dos *Manuscritos econômico-filosóficos*:

O comunismo é a posição como negação da negação, e por isso o momento efetivo necessário da emancipação e recuperação humanas para o próximo desenvolvimento histórico. O comunismo é a figura necessária e o princípio enérgico do futuro

próximo, mas o comunismo não é, como tal, o termo do desenvolvimento humano – a figura da sociedade humana. (MARX, 2004, p.114)

Uma outra questão interessante a se destacar na relação entre indivíduo e sociedade diz respeito à determinação social das necessidades humanas.

Vimos, ao apresentar o pensamento de Adam Smith, que um dos aspectos que o leva a considerar o modo de produção capitalista como defensável, a despeito dos efeitos negativos que necessariamente traz para uma grande parcela da população, é que a riqueza social de alguma maneira atingiria mesmo esta parcela, dotando-a de maiores recursos e confortos. A sua comparação se dá em relação a um rei dos selvagens que, embora senhor de centenas de indivíduos, não disporia dos mesmos confortos encontrados na casa simples dos trabalhadores modernos.

Diferentemente de Smith, Marx acentua a diferença social como elemento de desrealização dos indivíduos frente à disparidade do acesso à riqueza social já constituída. A questão de fundo é a relação entre indivíduo e gênero, e como esta é interdita na ordem capitalista:

Pode uma casa ser grande ou pequena; enquanto as casas que a rodeiam forem também pequenas, satisfaz todas as exigências sociais de uma casa. Mas, se ao lado da casa pequena se erguer um palácio, a casa pequena passa à categoria de cabana. A casa pequena é, então, a prova de que o seu proprietário não pode ser exigente ou que só pode ter exigências muito modestas. E por muito que ele cresça, no decurso da civilização, se o palácio vizinho crescer na mesma proporção ou ainda mais depressa, o habitante da casa relativamente pequena se sentir-se-á cada vez menos à vontade, mais descontente, mais acanhado entre as suas quatro paredes.

Um aumento sensível do salário pressupõe um crescimento rápido do capital produtivo. O crescimento rápido do capital produtivo provoca um crescimento igualmente rápido da riqueza, do luxo, das necessidades e das fruições sociais. Por conseguinte, mesmo que as fruições do operário tenham aumentado, a satisfação social que proporcionam terá diminuído, em comparação com as maiores fruições do capitalista que são inacessíveis para o operário, em comparação com o estágio de desenvolvimento da sociedade em geral. (MARX, 1974c, p.34-5)

O caráter social das necessidades e desejos humanos é afirmado por Marx, em conclusão: "As nossas necessidades e as nossas fruições têm a sua origem na sociedade; em conseqüência, nós medimo-las pela sociedade e não pelos objetos de nossa satisfação. Sendo de natureza social, são de natureza relativa."(1974c, p.35)

As necessidades humanas, não sendo necessidades naturais, não podem ser satisfeitas no interior de um padrão pré-estabelecido, ainda que este coincida, atenda ou mesmo ultrapasse o atendimento das necessidades elementares do ponto de vista fisiológico. Não se trata de garantir objetos de uma satisfação mínima, elementar, ou da mera suficiência. A

exigência humana, a definição de um padrão social do humano, bem como do inumano, acompanha o desenvolvimento social, medindo-se com as conquistas alcançadas pelo gênero.

Discorrendo sobre uma etapa do capitalismo na qual o incremento das forças produtivas já havia rompido com as medidas do apenas necessário e do suficiente, Marx, diferentemente de Smith, situa as necessidades individuais no movimento incessante de criação de novas necessidades, diante do qual o indivíduo define a sua pertença ao gênero, uma vez solto de suas determinações tradicionais, familiares ou estamentais, em função de seu pertencimento efetivo nas conquistas do mesmo.

Nesse sentido, é que o tratamento espiritualista da miséria, a distinção entre o ter e o ser em função de um pretense ser a despeito do não-ter, é rechaçado por Marx:

O não ter é o espiritualismo mais desesperado, uma total irrealidade do homem, uma total realidade de inumanidade, um ter muito positivo: o fato de ter fome, de ter doenças, , crimes, aviltamento, embrutecimento, de ter toda a inumanidade e toda a contra- natureza. (MARX; ENGELS, 1974, p.62-3)

A idéia de uma construção infinita do humano, longe de uma consideração espiritualista que oponha ser e ter, assume em Marx a esfera das necessidades, do ter que corresponde à riqueza social alcançada, não por considerar o ter como medida da riqueza, mas pelo reconhecimento da mediação objetiva na constituição das individualidades humanas. O acesso e a forma de mediação com o objeto nos dá a medida da construção social dos indivíduos, pois "não é só no pensamento, mas através de *todos* os sentidos, que o homem se afirma no mundo objetivo." (MARX, 2004, p.199)

No interior da concepção marxiana da relação indivíduo-sociedade, tem-se que "só no contexto social é que o subjetivismo e o objetivismo, o espiritualismo e o materialismo, a atividade e a passividade deixam de ser e de existir como antinomias." (MARX, 2004, p.200)

A sociabilidade moderna, em que pesem as suas contradições, ressaltadas por Marx em todo o seu vigor no que tange aos empecilhos que se colocam quanto ao desenvolvimento das potencialidades humanas, apresenta por seu turno, um nível de desenvolvimento das forças produtivas que obrigou a ruptura com os padrões de comportamento e pertença social tradicionais, o que constitui, na visão do autor, um elemento fundamental na possibilidade de uma ordenação mais racional e consciente da vida social.

Nesse sentido, nada mais avesso à proposição marxiana do que a suspeita em relação ao desenvolvimento científico e do que a clivagem entre filosofia e ciência como se observa em grande parcela do pensamento contemporâneo.

A questão crucial se localiza na superação da contradição fundamental da ordem capitalista, do fato de que o seu crescimento signifique, a um só tempo, a melhor e a pior condição do ponto de vista da classe trabalhadora. Este nó, que não pode ser rompido nesta forma societária, é expresso do seguinte modo pelo autor:

Quando o capital cresce rapidamente, cresce de maneira infinitamente mais rápida a concorrência entre os operários, quer dizer, diminuem tanto mais, proporcionalmente, os meios de emprego, os meios de subsistência da classe operária; e que, apesar disto, o crescimento rápido do capital é a condição mais favorável para o trabalho assalariado. (MARX, 1974c, p.48)

Diante disto, a possibilidade de avaliação moral de uma sociedade tem como critério, a partir de Marx, o grau de universalização das conquistas do gênero, o que implica a superação desta contradição.

Da mesma forma a avaliação da superioridade de uma ordenação moral, de uma dada moralidade, passa pelo critério do maior grau de conscientização que esta significa frente à condição dos indivíduos enquanto seres sociais e construtores do gênero.

Assim sendo, toda proposição ética que não leve em consideração o alcance da afirmação marxiana de que "o indivíduo é o ser social", ou seja, que negligencie o peso determinativo da vida prática social, incorre em um afastamento do pensamento de Marx, e em um tratamento da relação entre os indivíduos a partir da intersubjetividade, conceito que não coincide com a perspectiva marxiana da determinação social das individualidades.

Temos na história da filosofia, seja no trato das questões epistemológicas, seja no trato das questões morais, como este recorte a partir da intersubjetividade tenta responder aos problemas do solipsismo e do relativismo.

No entanto, a relação intersubjetiva, através da qual se pensa uma moral dialógica, não repõe de forma alguma o significado do social na perspectiva marxiana. Ao contrário, significa e assume explicitamente um abandono da posição ontológica presente na decifração do social no pensamento de Marx e, a nosso ver, recoloca de forma menos satisfatória a questão da moralidade.

2) vontade e liberdade

Se acompanharmos a trajetória de Marx desde os seus escritos juvenis, encontramos muito cedo o questionamento da noção de liberdade enquanto atributo de uma subjetividade

abstraída do social, enquanto movimento espontâneo e indeterminado de um singular na desconsideração do universal.

Assim, desde a sua tese doutoral, a noção atomística dos indivíduos e a idéia de uma liberdade negativa que se colocava como possibilidade de evitação do existente, lhe parecem problemáticas, a despeito da consideração elogiosa do iluminismo de Epicuro. O que Marx perseguia desde então era uma liberdade que se afirmasse na existência, enquanto objetivação do homem no mundo.

Vimos que nos artigos da *Gazeta Renana* esta liberdade ganha um contorno kantiano, na medida em que incorpora o antropologismo racionalista de Kant. Trata-se naquele momento de se pensar a possibilidade de uma realização da filosofia no mundo a partir de um instrumental teórico, que partia do pressuposto de uma essência humana racional e livre. A realização da liberdade humana era o critério de juízo das entificações sociais, as instituições, os costumes e as leis. Liberdade que em nenhum momento se identifica a espontaneísmo, mas que guarda a relação com a necessidade e a universalidade. Nesse sentido relembramos a passagem de um de seus artigos segundo a qual "uma lei só se volta contra nós se nós tentamos infringir uma dada necessidade, como por exemplo, flutuar."

Necessidade, liberdade e universalidade são aspectos organicamente relacionados em Marx já nos seus artigos de juventude e que permanecem em seus textos de maturidade. O que se transforma são os conteúdos suportados por estes conceitos.

Tivemos oportunidade de mostrar como, em sua fase de juventude, Marx, preso ao instrumental idealista, se movia entre Kant e Hegel, ora privilegiando a autonomia do sujeito individual frente ao existente e desta forma conservando um dever-ser em relação ao existente; ora se apoiando em uma visão que rompia com o tratamento a partir do indivíduo enquanto essência racional transcendental, e inserindo-o no conjunto das relações histórico-sociais que o informavam enquanto indivíduo determinado.

Vimos como neste circuito nosso autor se move até os seus limites sem, no entanto, encontrar uma solução satisfatória para os dilemas da relação entre as liberdades individuais e a necessidade de uma universalidade da forma social.

O momento de ruptura com este instrumental, a partir da *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, revela o que se modifica substancialmente no pensamento do autor: a sua tematização encontra na sociedade o seu objeto privilegiado, enquanto foro concreto de se pensar o próprio indivíduo. Mais que isso, a herança hegeliana é totalmente revista, e nesta revisão crítica, mantido o seu núcleo racional, a dialética enquanto apropriação ideal das contradições reais, e a sua pedra fundamental, a noção do trabalho, agora revertida por Marx

não mais em trabalho intelectual, mas em atividade sensível, em práxis social, passam a ser ponto de partida que lhe permite, no exame da constituição e ordenação dos nexos sociais, repensar o indivíduo em meio ao social e, por decorrência, tratar dos fenômenos da moralidade, e da liberdade em especial, de uma maneira de todo original frente à tradição alemã.

Não é difícil se encontrar autores que compreendem o tratamento dado por Marx à questão da liberdade em termos muito próximos aos hegelianos, ou seja, a liberdade como consciência da necessidade, concepção aliada àquela da história como progresso na idéia da liberdade. É o caso, como aqui já nos referimos, de Apel.

Na tradição marxista, não raro também se encontra essa aproximação. Ela decorre, em grande medida, do próprio Engels, quando no *Anti-Dühring*, critica a posição de Dühring que, a seu ver, trabalharia com duas noções distintas e contraditórias da liberdade: a primeira que, segundo Engels, seria uma linha média entre a razão e os instintos, e a segunda mais próxima da concepção de Hegel, a da liberdade como consciência da necessidade.

Engels recusa a primeira concepção de liberdade presente no texto de Dühring e se aproxima da segunda. Em suas palavras:

O livre arbítrio não é [...] senão a capacidade de decisão com conhecimento de causa. Assim, pois, quanto mais livre for o juízo de uma pessoa com relação a um determinado problema, tanto mais nítido será o caráter de necessidade determinado pelo conteúdo desse juízo; ao contrário, a falta de segurança que, baseada na ignorância, parece escolher, livremente, entre um mundo de possibilidades distintas e contraditórias, está demonstrando, desse modo, justamente a sua falta de liberdade, está assim demonstrando que se acha dominada pelo objeto que pretende dominar. A liberdade, pois, é o domínio de nós próprios e da natureza exterior, baseado na consciência das necessidades naturais; como tal é, forçosamente, um produto da evolução histórica. (ENGELS, 1976, p.96)

Temos em Engels uma proximidade com o entendimento hegeliano da liberdade enquanto consciência dos determinismos que, aliado a uma perspectiva mais determinativa do processo histórico rumo ao socialismo, termina por influenciar, como tentamos demonstrar, a recepção do pensamento de Marx no final do século XIX e início do século XX, dotando-o de um cientificismo diante do qual as questões relativas ao lugar da subjetividade e à tematização da liberdade ficam relegadas a segundo plano.

Não se trata aqui de desfazer a relação entre liberdade e necessidade, concepção sustentada no pensamento de Marx. O problema para o qual chamamos atenção é de que, na tradição que se segue a Engels, a tensão entre liberdade e necessidade é reduzida e não-

problematizada, ao que se acresce um entendimento da necessidade enquanto necessidade lógica, própria de um desenvolvimento histórico guiado por uma razão absoluta.

Mesmo em um autor como Rubel, encontramos ecos deste entendimento, o que, aliás, o levará ao problema da difícil conciliação entre as dimensões da objetividade e da liberdade no interior do pensamento de Marx.

Assim ele afirma a propósito da relação entre Marx e Hegel: "De Hegel herdou Marx um campo histórico livre de toda moral, e ao mesmo tempo, a fé na racionalidade do acontecimento histórico." (RUBEL, 1974, v.1, p.38-9)

Vimos que isto não se verifica nos textos de Marx, aliás, desde os escritos de juventude que não é assim. Não por acaso Marx faz recurso a Kant nos artigos da *Gazeta Renana* exatamente no intuito de se precaver contra um direcionamento automovente do acontecimento histórico tal como se verifica no texto hegeliano.

Rubel volta um pouco mais atrás, para identificar em Spinoza o filósofo que estaria na base da proposição marxiana: "Através de Feuerbach, (Marx) se vincula com o pensamento ético do maior amoralista que existiu: Spinoza. Como a *Ética* deste, é uma mensagem de existência e não de especulação." (1974, v.1, p.32)

A partir do entendimento de que há uma ética em Marx, cujo teor se baseia na idéia da liberdade enquanto ação consciente diante da necessidade, Rubel procura conciliar a dificuldade apontada pelos intérpretes de Marx que ressaltam as passagens consideradas contraditórias nos textos de Marx, as que dizem da inevitabilidade do processo histórico rumo ao socialismo, e as que ressaltam a idéia de que a história é feita pelos homens.

Para tanto, Rubel procura adequar melhor a relação entre Marx e Hegel:

A originalidade do materialismo histórico aparece em toda sua profundidade a partir do momento em que este, em oposição ao apriorismo hegeliano, reveste o caráter de uma doutrina da criação histórica, de uma ética da intervenção consciente no processo de transformação histórica que se opera na sociedade. (RUBEL, 1974, v.1, p.39)

A conciliação proposta por Rubel se dá nos seguintes termos:

Como método objetivo de investigação, o materialismo histórico tem a finalidade de analisar os fatos históricos, cuja conexão causal discerne com o máximo de precisão científica; como doutrina ética, tende a estabelecer os princípios destinados a guiar a ação da classe do proletariado até sua libertação e à constituição de uma comunidade harmoniosa. (1974, v.1, p.36-7)

Temos, na perspectiva do autor, a distinção entre materialismo histórico como ciência e a proposição de uma doutrina ética, como os dois pólos do pensamento marxiano, que Rubel acredita ser necessário articular sob pena de uma consideração parcial e mutilada do pensamento de Marx.

Mas a admissão e o reconhecimento da dupla face do empreendimento marxiano, ciência objetiva e interesse emancipatório não pode, a nosso ver, ser traduzido da forma como o faz Rubel. Compreendemos o propósito do autor, mas entendemos, contrariamente a ele, que o pensamento de Marx não se divide em duas porções a serem articuladas.

A proposição de Marx de uma possibilidade de ação, de um lugar para a subjetividade e o projeto coletivo, de uma liberdade que se exerce nos limites das condições sociais dadas e, portanto, na consciência das necessidades, transcende a dicotomia de seu pensamento entre ciência e ética, na medida em que o compreendermos enquanto investigação de caráter ontológico, e não lógico. Há uma ciência objetiva em Marx, exercida evidentemente pelo autor dentro dos limites do desenvolvimento da ordem capitalista naquele momento, e há uma possibilidade de ação consciente a partir dessa ciência. Mas não há, como afirma Rubel, nos textos de Marx uma doutrina ética que estabeleça princípios de ação para o proletariado ou que aponte o comunismo como uma finalidade em si, enquanto "comunidade harmoniosa".

Reiteramos que não há como negar um impulso ético em Marx que se traduz no interesse emancipatório que levaria à possibilidade de uma humanidade social, como ele explicitamente coloca nas *teses ad Feuerbach*, uma humanidade não atravessada pelos nexos de indiferença e equivalência próprios da sociedade civil ou burguesa.

Mas este interesse emancipatório não se traduz em uma formulação de princípios morais por parte do autor e, mais do que isso, não nos parece que uma tal formulação possa ser feita a partir do tratamento que ele reserva ao fenômeno da moralidade.

Em outras palavras, entendemos que o pensamento de Marx não é dividido em uma ciência objetiva e uma doutrina ética, nem aponta para uma doutrina ética. O pensamento de Marx é uma síntese entre a melhor cientificidade de seu tempo e o impulso filosófico em busca de uma abordagem totalizante das realidades em questão, que ultrapassa o tratamento empirista. Exibe assim os traços de uma ontologia do ser social.

No interior deste tratamento, a ação humana é circunstanciada e se exerce em um círculo de liberdades no qual pode se mover. A coerência da ação rumo aos fins colocados pelos indivíduos, seja individualmente, seja coletivamente, será tanto maior quanto maior for a consciência acerca das causalidades envolvidas nos processos em questão.

Uma outra atribuição corrente ao pensamento de Marx é, como vimos, a de uma lacuna de uma formulação ética que teria sido substituída por um determinismo histórico. Neste caso, a proposição marxiana seria ainda mais presunçosa que a hegeliana, na medida em que conteria a predição e o dever-ser para sua consecução, como supõe Karl- Otto Apel, em passagem já citada no capítulo II.

Apel apresenta a articulação entre o caráter científico-objetivo da obra de Marx e o seu interesse emancipatório, como sendo "uma recusa dogmática em relação ao espírito da ciência, ao mesmo tempo em relação ao espírito da responsabilidade ética e livre" (APEL, 2000, p.416), na medida em que Marx sucumbiria à identificação entre ser e dever-ser, substituindo a responsabilidade ética por um "futurismo ético". (p.416)

Dessa forma, Apel reconhece um caráter dogmático ao marxismo, através do qual a liberdade e a responsabilidade ética se vêem esvaziadas.

Reconhecemos que há, de fato, afirmações que sugerem um caráter determinista nos textos de Marx, questão à qual já nos referimos. Há especialmente uma afirmação de Marx que daria margem a esta leitura de Apel de um dever-ser do proletariado em vista de uma história teleologicamente estruturada. É a passagem de *A Sagrada Família*, na qual o autor afirma que "não se trata de saber que objetivo este ou aquele proletário, ou até o proletariado inteiramente, tem momentaneamente. Trata-se de saber *o que é* o proletariado e o que ele será historicamente obrigado a fazer de acordo com este *ser*." (MARX; ENGELS, 1974, p.55)

No entanto, se aliarmos esta afirmação àquela contida também no mesmo texto, em que Marx critica a aceitação por parte de Bruno Bauer da perspectiva hegeliana na qual "a história converte-se assim, como a *verdade*, numa pessoa particular, num sujeito metafísico ao qual os indivíduos humanos reais servem de simples suportes" (p.119), esvaziamos a imputação de uma filosofia da história ao pensamento de Marx.

Pensamos que a afirmativa acerca do proletariado pode ser compreendida como a colocação da decisão e da ação de um sujeito coletivo em vista de uma possibilidade revolucionária da sociedade. Vale dizer que o proletariado, em função da conscientização das suas condições enquanto classe, estaria diante de uma possibilidade objetiva, historicamente dada, de superação de sua condição de inumanidade material e espiritual (ao menos ao que supunha Marx àquele momento). Diante desta possibilidade, o proletariado ou é revolucionário, ou seja, se coloca efetivamente enquanto classe que compreende e realiza aquela possibilidade histórica que se apresenta, ou abdica desta realização, o que equivale a dizer que, enquanto agente histórico, no sentido daquela possibilidade, é nada.

Não se trata, em nosso entendimento, nem de uma exigência de um tólos historicamente dado nem de uma exigência ética. Em outras palavras, não há elementos, se tomarmos os textos de Marx de uma forma mais ampliada, para considerar o marxismo como uma filosofia da história.

A impropriedade da atribuição de um caráter teleológico e dogmático ao pensamento de Marx, ainda mais agravado do que aquele existente na filosofia de Hegel, pode ser indicada a partir do próprio texto de Marx, no qual ele critica o fato de que "no quadro da história *empírica*, Hegel faz desenrolar-se uma história *especulativa*, esotérica." (MARX; ENGELS, 1974, p.128)

Se a liberdade e a responsabilidade moral não são esvaziadas na proposição marxiana em prol de uma concepção teleológica da história, temos que, por outro lado, a liberdade em Marx não é pensada em termos naturalistas, como um atributo dado, nem em termos transcendentais, nos quais o indivíduo pode ser tematizado a despeito de sua determinação social.

Liberdade e consciência da necessidade se conjugam, expressando-se na forma de uma causalidade posta, no dizer de Lukács, de uma intervenção a partir de um pôr teleológico que se funda no melhor conhecimento possível das cadeias causais já estabelecidas, a fim de configurar novas séries causais.

O *tertium datur* desta relação nos é fornecido por Marx em diversos momentos, dentre os quais recorreremos aqui talvez ao mais eloqüente, a célebre passagem de *O 18 Brumário*, na qual se lê: "Os homens fazem sua história, mas não a fazem como querem; não a fazem sob circunstâncias de sua escolha e sim sob aquelas com que se defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado." (1978, p.17)

O reconhecimento de um patamar civilizatório no qual se insere toda e qualquer questão relativa ao fazer humano se coloca como pressuposto para se pensar uma liberdade sempre concreta, que se expressa enquanto escolha entre alternativas possíveis.

A tensão entre liberdade e necessidade em Marx é um aspecto central e ao mesmo tempo polêmico em sua obra. É ainda Lukács que, a nosso ver, trabalha melhor esta questão. No capítulo sobre o trabalho em sua *Ontologia*, o autor distingue a abordagem de Engels e sua excessiva aproximação com a compreensão hegeliana da liberdade enquanto compreensão da necessidade das colocações de Marx sobre a relação entre liberdade e necessidade. O problema identificado por Lukács em Hegel e Engels é em relação à excessiva extensão do conceito de necessidade, entendido de forma lógica e finalística.

Ao contrário, Lukács pensa esta relação em termos de possibilidades objetivas, com o que se alarga o campo do pôr teleológico das ações singulares sem, no entanto, deslizar para o terreno da pura indeterminação e do puro voluntarismo. Dessa forma o autor resguarda a perspectiva marxiana, identificando-a como um *tertium datur* em relação à consideração dos fatores objetivos e dos fatores subjetivos envolvidos no fazer humano.

Longe de tematizar em torno de uma liberdade em abstrato, ou de confinar a liberdade no âmbito exclusivo da moral, é o aspecto da necessidade, da causalidade que é revisto por Marx, em diferença com o pensamento de Hegel, em vista de uma filosofia que nega não só a naturalidade mas ainda a logicidade imanente à história e, conseqüentemente, a eternidade das relações sociais dadas a um momento histórico.

É, portanto, diante de uma compreensão crítica, não fatalista, vincada sobre a colocação o mais clara possível da ordem necessária de uma forma de sociabilidade, sem recursos a sentimentalismos que, contrariamente ao que pensam os intérpretes de Marx que o tomam como um autor determinista, se amplia o círculo da liberdade.

Como bem analisa Lukács, trata-se de evitar a recaída idealista do entendimento abstrato da liberdade e da necessidade como pólos antagônicos e excludentes. A liberdade em Marx se exerce no interior da relação causalidade e teleologia que, como já tivemos oportunidade de apresentar a partir da análise de Lukács, são princípios heterogêneos, porém reciprocamente interligados, constituindo o fundamento dos complexos sociais.

Estes complexos sociais se inserem em terrenos diversos, de tal forma que as liberdades de cada um deles, a liberdade moral, a liberdade jurídica, a liberdade política, a liberdade laborativa, não se confundem entre si, mas exibem como traços comuns a característica de se instaurarem no interior da relação causalidade-teleologia e de se exercerem nos limites das possibilidades alternativas. Ademais, embora sejam expressões específicas, não deixam de guardar relações reflexivas entre si.

Ao tratarmos aqui da reconfiguração que Marx realiza entre a esfera da produção material da vida e as esferas normativas, não podemos deixar de enfatizar que, embora reconhecendo as relações reflexivas que se estabelecem entre estes âmbitos, o autor não se poupa de indicar o momento da produção material como o momento preponderante neste circuito de determinações reflexivas.

Ao dizer de um momento preponderante, entendemo-lo tal como nos esclarece Fortes:

O momento preponderante deve ser entendido como o nexo que fornece a direção objetiva do processo de desenvolvimento do complexo que se chama ser social, que

possui uma primazia na determinação e no direcionamento da totalidade constitutiva dos processos prioritários de um dado ser. (FORTES, 2001, p.91)

Um bom exemplo do tratamento que Marx reserva à questão da liberdade, nós o temos a partir da posição do autor frente à discussão das leis sobre a importação de cereais. Tratando de uma liberdade específica, a liberdade de comércio, tem-se que o autor aponta para a sua conexão com as outras formas de liberdade, incluindo a liberdade moral.

Neste debate sobre a importação ou não de cereais na Inglaterra, como forma de se reduzir os preços dos produtos agrícolas e, conseqüentemente, diminuir a pressão deste elemento sobre a determinação do salário, os economistas como Malthus e Ricardo se dividem.

Marx, em discurso sobre o livre-câmbio, argumenta contra o sistema protecionista dos produtos agrícolas na Inglaterra, e a favor de um universalismo das trocas econômico-sociais. Em suas palavras:

Em geral, o sistema protecionista é, em nossos dias, conservador, enquanto que o sistema de livre-câmbio é destruidor. Corrói as velhas nacionalidades e leva ao extremo o antagonismo entre a burguesia e o proletariado. Em uma palavra, o sistema da liberdade de comércio acelera a revolução social. E só nesse sentido revolucionário, eu voto, senhores, a favor do livre câmbio. (MARX, 1974b, p.214)

Esta posição de Marx é ilustrativa do tratamento que ele dá à questão da liberdade, entendendo-a em seu movimento social concreto, em suas possibilidades ainda que dolorosas enquanto elemento de transformação social. Lembremos-nos que Marx se coloca a favor do livre-câmbio, apesar de reconhecer que o livre-câmbio "é a liberdade do capital." (1974b, p.211)

Ao dizer que a liberdade de que se trata no livre comércio é a liberdade do capital, o autor nos indica a determinação dos indivíduos enquanto *personae* do capital, assim como ele coloca explicitamente no prefácio à 1ª edição do livro I de *O Capital*, mas mais que isso, ele nos indica também que a liberdade do indivíduo é a liberdade numa forma determinada de sociabilidade, a do capital.

Vimos como ele caracteriza esta liberdade em textos como *A questão judaica e A sagrada família*. Temos ainda na *Crítica da filosofia do direito de Hegel* a consideração do autor de que esta liberdade, própria da sociedade moderna, ainda que exibindo em seu conteúdo os limites desta forma de sociabilidade, é tida como superior à *democracia da não-liberdade* da época feudal. Em termos aproximados, ele retoma esta temática nos *Grundrisse*.

O exame das relações sociais de produção na ordem capitalista mostra uma superação dos limites da liberdade da servidão feudal e coloca os indivíduos diante de uma outra ordem de impasses que são inerentes ao modo de produção capitalista, no qual, como vimos, na passagem da esfera da circulação à esfera da produção, a liberdade se traduz em iliberdade, a igualdade em desigualdade e a justiça em injustiça. Mas isso não significa de forma alguma em Marx, como também já fizemos referência, um motivo para um retorno nostálgico a uma forma de sociabilidade anterior.

Isto porque, a despeito dos novos sofrimentos e sacrifícios próprios da sociabilidade do capital, o autor reconhece o seu caráter progressista, não só em termos materiais, mas aliados a estes, em termos intelectuais e espirituais.

Se o capitalismo nos coloca claramente diante das maiores contradições vividas na história da humanidade, o fundamental é que estas contradições se apresentam com uma clareza que não podia ser encontrada em formas sociais anteriores.

A ampliação do livre-comércio é, nesse sentido, o elemento de universalização das condições da ordem capitalista, de sua maturação, mas também da universalização da conscientização dos impasses próprios à mesma.

O livre-câmbio atua assim como elemento destruidor dos resquícios tradicionais e nacionais, colocando à vista os fatores em questão na determinação do valor da força de trabalho. Com isto o livre-câmbio coloca, de forma bastante crua, os limites das liberdades tanto dos trabalhadores quanto dos industriais e dos proprietários da terra frente aos imperativos do mercado.

A compreensão dos indivíduos enquanto *personae* do capital evidentemente não se limita, no texto marxiano, à sua condição no seio da produção material, mas se amplia à sua determinação enquanto indivíduos sociais, refletindo-se em todos os âmbitos de sua vida. Deter-nos-emos um pouco mais a este respeito ao tratar da relação entre produção, distribuição e consumo.

Se não há, como supomos, uma filosofia moral em Marx, há um juízo moral e um juízo crítico acerca da questão da liberdade em sua formulação burguesa, como já vimos.

A característica do pensamento do autor, no entanto, é a abordagem objetiva dos fenômenos sociais, a recusa em naturalizá-los e eternizá-los, a firmeza em abordá-los em sua conexão necessária com a base social da produção material da vida. Neste esforço, a compreensão da liberdade se dá a partir de seu desenvolvimento histórico concreto e aponta para possibilidades tidas pelo autor, naquele momento, como objetivas.

O caráter contraditório e transitório da liberdade na sociabilidade burguesa é expresso pelo autor da seguinte forma:

Este livre desenvolvimento descansa em realidade sobre uma base muito precária, que é a dominação do capital. O que se considera aqui como a liberdade individual é, em realidade, a supressão de toda liberdade e a sujeição total da individualidade a condições sociais que adotam a forma de potências objetivas, mais ainda, de objetos todo-poderosos, de objetos independentes dos indivíduos interessados. [...] Pretender que a livre concorrência seja a última das formas do desenvolvimento das forças produtivas e, portanto, da liberdade humana, equivale a afirmar que a dominação da burguesia põe fim à história universal, o que não deixa certamente de ser uma idéia agradável para os novos-ricos de antes de ontem. (MARX, 1985, v.2, p.70)

A significação da liberdade na ordem do capital se apresenta como um ponto altamente complexo no tratamento que lhe reserva o autor, exibindo elementos de progresso em relação às formas de liberdade anteriores, ao mesmo tempo que lhe é desnudada a sua natureza contraditória em vista da submissão ao solo ontológico que lhe dá origem.

Se a riqueza da tematização do autor conduz, por vezes, a divergências interpretativas em relação a este aspecto, de forma ainda mais polêmica se encontra o entendimento dos intérpretes em relação ao que seria a liberdade na sociabilidade socialista. O que nos conduz às considerações do autor acerca da relação entre o reino da liberdade e o reino da necessidade.

A este respeito citamos uma interessante colocação de Althusser que nos parece em consonância com o pensamento marxiano.

Althusser, recusando qualquer abordagem idealizante do que seria uma sociedade socialista, afirma que a liberdade não se coloca jamais em Marx como indeterminação, mas sim em relação ineliminável com a necessidade social.

Dessa forma, não é o reino da liberdade que se instaura com o socialismo, mas simplesmente um outro modo de produção que possibilita diferentes relações entre os homens. Assim:

Falando com todo o rigor, a transformação do modo de produção capitalista em modo de produção socialista não "liberta" o "homem" no sentido em que esta daria por fim "ao homem" uma "liberdade" conforme a sua "essência humana". A transformação revolucionária do modo de produção socialista liberta as classes exploradas da exploração e do domínio a que estavam submetidas pelas classes exploradoras. Não instaura o reino da "liberdade humana", instaura o reino de outro modo de produção, o modo de produção socialista. *A cada modo de produção correspondem formas definidas de existência humana, portanto formas social e historicamente definidas de "liberdade", de "relações sociais", e de "relações humanas"*. Não é a "liberdade" que reinará no modo de produção socialista, nem sequer no modo de produção comunista, nem a "igualdade", nem a "fraternidade".

Pelo contrário, a liberdade, a igualdade e a fraternidade serão definidas e determinadas socialmente pela estrutura dos modos de produção socialista e comunista. Contra uma ideologia da liberdade, da igualdade e da fraternidade (concebidas como atributos absolutos do "homem"), apenas reinarão formas limitadas de liberdade, de igualdade e de fraternidade. (ALTHUSSER et al., s/d, p.206)

Parece-nos que a formulação da questão por Althusser resguarda a compreensão de Marx de que não se pode especular acerca de uma tabela de princípios e valores que correspondam a priori ao que deve ser o Homem, pois o humano e seus atributos é uma construção infinita e a consciência que os indivíduos terão das suas relações recíprocas depende da existência social na qual eles se encontram. Althusser distingue dessa forma a proposição marxiana de uma proposição moral e concebe a liberdade não como um ideal pré-estabelecido, mas como uma efetivação concreta de possibilidades historicamente dadas.

No núcleo desta questão, qual seja, o que seria a liberdade em uma sociedade socialista, se coloca a relação entre a liberdade e o trabalho.

Partindo da compreensão do trabalho como necessidade eterna de intercâmbio entre o homem e a natureza, Marx distingue entre o trabalho enquanto produtor de valor de uso e a forma determinada dos trabalhos historicamente existentes, específicos de um dado modo de produção. O autor se detém, como é sabido, na análise do trabalho assalariado, produtor de valor.

Dessa forma o autor afirma a centralidade do trabalho no processo de gênese do ser social, ao mesmo tempo que revela os aspectos contraditórios e desumanizadores característicos de uma forma específica de trabalho. Nesse sentido, nada mais estranho ao procedimento de Marx do que considerar o trabalho *tout court* como sendo uma atividade perniciosa ao desenvolvimento humano, na medida em que significaria tão somente a sua não-liberdade, tal como o fazem os teóricos do grupo Krisis em *Manifesto contra o trabalho*.

Não nos deteremos aqui, por falta de espaço, sobre as considerações destes autores ou de outros, como Hanna Arendt ou Jurgen Habermas, cujas proposições se baseiam exatamente no descentramento da categoria do trabalho na gênese do ser social, tal como se encontra em Marx.²¹

O ponto principal a ser frisado é o tratamento do trabalho pelo autor como capaz de operar transformações tanto na natureza externa quanto na natureza interna dos indivíduos, ou seja, o trabalho enquanto fazer-se de forma sensível, enquanto exercitação de disciplinas, habilidades e autodomínio de faculdades que se encontram infinitamente em formação. Nesse

²¹ A este respeito, remetemos o leitor a algumas fontes críticas destes autores, presentes na bibliografia, dentre elas: Ricardo Antunes, Ronaldo Vielmi Fortes, Sérgio Lessa, José Paulo Netto e Francisco J.S. Teixeira.

sentido, o trabalho, mesmo que sob a sua forma mais mutiladora, ainda guardaria essa função. A formação dos sentidos físicos e espirituais, como o autor nos indica nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, é uma construção social e, como tal, pode se dar no sentido de uma maior exteriorização das capacidades subjetivas ou de sua mutilação em virtude das relações sociais que se estabelecem tendo, como momento preponderante, as relações sociais mais imediatamente relativas à produção material.

O fenômeno da alienação recebe, por parte de Marx, um tratamento objetivo que localiza as suas origens no processo produtivo, na atividade produtiva e na relação entre o produtor e o seu produto. Em suas palavras:

O produto do trabalho é o trabalho que se fixou num objeto, fez-se coisa (*sachlich*), é a *objetivação* (*Vergegenständlichung*) do trabalho. A efetivação (*Verwirklichung*) do trabalho é a sua objetivação. Esta efetivação do trabalho aparece ao estado nacional-econômico como *desejetivação* (*Entwirklichung*) do trabalhador, a objetivação como *perda do objeto e servidão ao objeto*, a apropriação como *estranhamento* (*Entfremdung*), como *alienação* (*Entäusserung*). (MARX, 2004, p.80)

Exigiria de nós um trabalho à parte tratarmos aqui da tematização marxiana desta questão, uma vez que ela implica o acompanhamento do uso dos termos envolvidos no complexo da atividade sensível não só nos textos de Marx, mas ainda naqueles intérpretes que se detiveram sobre esta questão, entre os quais se destaca Lukács. Este é um terreno ainda polêmico, no qual distinções significativas teriam que ser apontadas, e nos falta condições para esta empreitada neste momento.

Sendo assim, apenas nos referiremos superficialmente a este conjunto complexo, apoiando-nos em estudos já realizados por terceiros a este respeito.

Segundo Mônica Costa, as categorias com as quais Marx se refere ao complexo da atividade sensível nos *Manuscritos econômico-filosóficos* são as seguintes:

Em primeiro lugar, o autor trata da exteriorização da vida como a categoria mais ampla que designa todo o modo de criar objetividades, de dar formas objetivas (lembrando aqui que "objetividade" não significa em Marx apenas "coisalidade") às capacidades subjetivas. O termo "exteriorização da vida" traduz o termo "Lebensäusserung" usado pelo autor. O outro termo usado é a categoria "alienação" que se refere ao ato da separação, da externalização que se opera já em modo específico de produção, no interior da propriedade privada, que corresponderia ao termo "Entäusserung". Um terceiro termo seria o "estranhamento", que corresponde ao termo alemão "Entfremdung", e que acompanha o processo de alienação.

Em sua análise, Costa aponta que "o estranhamento aparece como resultado de um movimento no qual o trabalhador produz a alienação como forma de sua atividade ou produz sua atividade como alienação de si." (COSTA, 2001, p.180)

O fato de que a exteriorização da vida se dê na forma da alienação e do estranhamento se explica através de uma categoria específica do modo de produção capitalista, que seria a venda da força de trabalho, que traduz o termo "Veräusserung" usado por Marx nos Manuscritos de 44.

Articulando esse conjunto de termos utilizados por Marx, Costa esclarece:

É preciso evidenciar que nos *Manuscritos* a categoria *alienação* se refere mais diretamente a uma relação de separação, enquanto o *estranhamento* traduz uma relação de antagonismo. Ambas, no entanto, compõem um mesmo movimento que faz com que o trabalho humano produza e se exerça a partir da propriedade privada. Portanto, nem uma nem outra são uma necessidade do trabalho. Mas o antagonismo, expresso por Marx como *estranhamento*, surge da separação, que ele identifica como *alienação*. Pode-se afirmar ainda que a *venda* seria uma categoria mediadora entre a *exteriorização* que se realiza como alienação e o estranhamento, ou seja, a venda transforma a exteriorização da vida em alienação da vida, duas expressões contrapostas. (2001, p.188)

Uma compreensão distinta destes termos é encontrada na *Ontologia* de Lukács, segundo estudiosos do autor, tais como Nicolas Tertulian e Sérgio Lessa.

Estes autores identificam no texto lukacsiano a tradução do termo "Entäusserung" como exteriorização, reservando para o termo "Entfremdung" o sentido da alienação ou ainda do estranhamento.

Trabalhando a partir da terminologia e da compreensão a ela vinculada do processo de trabalho exposta na *Ontologia do ser social*, Lessa nos diz:

À ação de retorno de todo ente objetivado sobre o seu criador (e por essa mediação, sobre a totalidade social) Lukács denominou exteriorização (Entäusserung). Ao contrário do estranhamento ou alienação (Entfremdung), que são os obstáculos socialmente postos à plena explicitação da generalidade humana, a exteriorização corresponde, para Lukács, aos momentos nos quais a ação de retorno da objetivação (e, claro, do objetivado) sobre o sujeito impulsiona a individuação (e, por meio dela, também a sociabilidade) a patamares crescentemente genéricos. (LESSA, 2002, p.137)

Ao indicar estas distinções relativas à compreensão da atividade sensível no processo de formação das individualidades, o que inclui os aspectos concernentes aos bloqueios e mutilações desse processo, específicos da forma societária capitalista, repetimos que não nos é possível adentrar no complexo de questões daí advindas.

Sendo assim, nos ateremos ao uso terminológico proposto por Costa, na medida em que esta se debruça sobre o texto marxiano, ao passo que é o próprio Sérgio Lessa que nos adverte para o fato de que a tematização lukacsiana em sua *Ontologia* segue, a despeito de sua ancoragem na obra de Marx, um desdobramento próprio e que, por isso, não encontra uma correspondência absoluta com os termos com os quais Marx se expressa.

Concentrando-nos agora na relação entre trabalho e liberdade, não nos parece pertinente deduzir, a partir da decifração do processo de alienação que tem, segundo Marx, a sua origem na atividade produtiva, ainda que o autor seja eloqüente a respeito da desrealização dos indivíduos neste processo, que a liberdade possa ser identificada com o ócio, mesmo que esta identificação possa ser ordinariamente afirmada na existência cotidiana.

O esforço marxiano está em superar esta aparência, em localizar o trabalho enquanto categoria fundante do ser social, categoria na qual a própria liberdade se radica, como bem desenvolve Lukács em sua *Ontologia do ser social*, distinguindo o trabalho enquanto tal de suas formas históricas específicas, na qual a liberdade enquanto livre expressão das potencialidades humano-sociais se vê interdita e mutilada pelos bloqueios próprios de uma dada configuração das relações sociais de produção.

O entendimento de que a liberdade não pode ser confundida com o simples ócio, com o não-trabalho, se torna claro quando, a respeito de uma consideração de Adam Smith sobre o trabalho e o ócio enquanto atividades antitéticas, Marx faz o seguinte comentário:

Ganharás o pão com o suor do seu rosto!, foi a maldição que Jeová lançou a Adão. E desta sorte, como maldição, concebe Smith o trabalho. O "repouso" aparece como o estado adequado, como idêntico à "liberdade" e à "felicidade". Adam Smith está longe de compreender que o indivíduo "em seu estado normal de saúde, vigor, atividade, habilidade, destreza", sente também a necessidade de sua porção normal de trabalho, e da supressão de repouso. É certo que a medida do trabalho, vista como dada exteriormente, parece determinada pelo fim a alcançar e pelos obstáculos que o trabalho deve superar para sua execução. Mas que esta superação de obstáculos constitui uma afirmação da liberdade – e que os fins exteriores se despojam da aparência de necessidade natural meramente, já que se postulam como fins que o próprio indivíduo se coloca, portanto, como liberdade real cuja ação é precisamente o trabalho, disto tudo A. Smith não tem sequer a menor suspeita. (MARX, 1985, v.2, p.33)

Portanto, o trabalho não se apresenta como a antítese da liberdade, mas ao contrário, como a sua possibilidade de realização concreta, seja em termos da submissão da causalidade natural, seja em termos da condução de potencialidades individuais em direção a um fim colocado pelo sujeito.

Na seqüência desta passagem, após creditar a Adam Smith a correta apreensão de que o trabalho nas suas formas históricas até então tem sido uma forma estranhada de realização desta liberdade, o que conduziria ao falso entendimento de que o não-trabalho é que seria a liberdade, o autor conclui dizendo que, mesmo em uma outra forma histórica, jamais o trabalho livre poderia ser concebido como mera diversão ou prazer e chama a atenção para o fato de que "os trabalhos realmente livres- como, por exemplo, a composição musical - são, ao mesmo tempo, condenadamente sérios, exigem o mais intenso dos esforços."(p.34)

Ao momento dos *Grundrisse*, Marx desenvolve com uma maior profundidade e especificidade a distinção entre o trabalho em si, enquanto forma de objetivação das subjetividades em seu intercâmbio eterno com a natureza, e o trabalho determinado, o trabalho tal qual se desenvolveu ao longo da história enquanto categoria central do processo de alienação, que atinge o seu ponto crítico no capitalismo.

Todo trabalho, mesmo aquele considerado o mais livre, exige disciplina e autodomínio, assim como mesmo o trabalho no qual se observa a maior contradição entre a objetivação e a exteriorização da vida não deixa de significar, ainda que de forma contraditória, a afirmação de alguma forma de liberdade frente à cadeia de determinações naturais.

A questão para Marx se resume à possibilidade de uma forma social na qual o esforço e a disciplina não sejam, necessariamente, antitéticos à realização pessoal. Nesse sentido, a consciência o mais profunda possível dos nexos sociais que formatam as condições nas quais se dá o trabalho, é uma das condições da liberdade, entendida não como um possível desligamento do indivíduo em relação aos constrangimentos sociais, mas como enraizada na "plena explicitação categorial do gênero humano como a base mais ampla e rica para a plena explicitação categorial de cada individualidade humana." (LESSA, 2002,p.190)

3) autenticidade dos valores morais:

Em uma de suas cartas a Annenkov, após reafirmar a primazia da esfera da produção material no desenvolvimento social, Marx expressa a sua compreensão da relação entre o desenvolvimento social e o desenvolvimento individual. Se os indivíduos se formam socialmente, temos que:

O simples fato de cada geração posterior deparar-se com forças produtivas adquiridas pelas gerações precedentes, que lhe servem de matéria-prima para a nova produção, cria na história dos homens uma conexão, cria uma história da

humanidade, que é tanto mais a história da humanidade porquanto as forças produtivas dos homens e, por conseguinte, suas relações sociais, adquiriram maior desenvolvimento. Conseqüência obrigatória: a história social dos homens não é, jamais, senão a história de seu desenvolvimento individual, tenham ou não eles próprios a consciência desse fato. Suas relações materiais formam a base de todas as suas relações. (MARX, 1974b, p.171)

A prioridade ontológica da forma de produção, centrada sobre o desenvolvimento das forças produtivas, é o elemento que dispõe as condições sobre as quais a sociabilidade terá os seus traços definidos em uma existência social determinada.

Dessa forma, Marx pode dizer de uma "história da humanidade" que não guarda traços de parentesco com nenhuma proposição idealista, com nenhuma proposição que parta de uma universalidade que se realize enquanto uma teleologia posta, mas ao contrário, a sua idéia de uma história da humanidade, ou ainda de uma história universal, deriva do reconhecimento do caráter universalizante que as trocas adquirem necessariamente no modo de produção capitalista. É, assim, um reconhecimento de um desenvolvimento já acontecido e do qual se tem consciência das condições nas quais tem que se continuar a se desenvolver. É uma história da humanidade lida *post festum*, compreendida em seu evoluir e não enquanto necessidade lógica.

Este aspecto do pensamento marxiano é desenvolvido por Lukács em termos de uma substancialidade social que se define pelo seu caráter dinâmico. Em seu processo de transformação, esta substancialidade provoca um correspondente leque de expressões ideais, que incluem princípios, valores, instituições, costumes. A autenticidade dos valores é compreendida por Lukács, em consonância com o texto marxiano, em virtude de sua função onto-prática como momento ideal de orientação das ações em uma dada configuração social.

Este leque de valores alternativos que se colocam se caracteriza, entre outras coisas, pela expressão de antagonismos, de valores contraditórios a partir dos quais os indivíduos devem responder enquanto seres sociais. É uma característica das formações ideais que Marx já sublinhava nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, como sendo uma aparente antítese entre moral e economia, na medida em que grande parte dos valores morais se contrapõe à aparência imediata da esfera da economia.

A esse respeito, como observa Lukács, mesmo no caso da mais extrema oposição a uma dada ordem social, considerada injusta, tem-se que:

Toda utopia é por seu conteúdo e destinação determinada por aquela sociedade que ela repudia; cada uma das suas contra-imagens histórico-humanas se referem a um determinado fenômeno do *hic e nunc* histórico-social. Não existe problema humano que não venha, em última instância, originado, e no mais profundo, determinado na

prática real da vida da sociedade. (LUKÁCS, 1976-1981, v.2, p.92, tradução de FORTES, R. V., 2001)²²

Esta compreensão lukacsiana é importante na medida em que interdita as interpretações reducionistas da proposição marxiana que entendem o processo de espelhamento ideal como mero epifenômeno. Diferentemente, o que Marx nos aponta é o reconhecimento do campo dos possíveis no terreno da ideologia no sentido amplo do termo a partir de uma determinada configuração social.

Resta assinalar que reconhecer a origem social dos valores da moralidade não significa a eliminação ou a resolução do problema moral, como supõe Apel, por exemplo, mas tão somente a localização de sua razão de ser.

Os dilemas morais são compreendidos por Marx como dilemas fundados em uma dada ordem social. A moralidade expressa, em seu conjunto de normas e valores em todos os âmbitos da vida social, alternativas para a resolução de conflitos que surgem da vida prática. Cabe aos indivíduos a afirmação de um valor contra o outro, em suas decisões individuais. Enquanto seres sociais, os indivíduos afirmam determinados valores em detrimento de outros, em função de sua inserção social, a partir da compreensão possível de suas relações sociais, uma vez encontrando-se este indivíduo enquanto indivíduo concreto, localizado socialmente, e não na indeterminação absoluta de uma subjetividade vazia de conteúdos sociais.

A escolha individual se exerce, nesse sentido, no interior de uma liberdade determinada. O momento da subjetividade se coloca no campo de uma objetividade já posta. Dessa forma, a proposição de Marx não é conciliável com a compreensão de que os valores não tenham uma fundamentação objetiva, ficando a critério das subjetividades a escolha de um ou de outro. Diferentemente do relativismo subjetivista, temos em Marx a identificação da autenticidade dos valores na objetividade da substância social em sua dinamicidade histórica. Como bem compreende Lukács,

Todo valor autêntico é, portanto, um momento importante naquele complexo fundamental do ser social que nós chamamos prática. O ser do ser social se conserva como substância no processo de reprodução; este último, porém, é um complexo e uma síntese de atos teleológicos, os quais de fato se ligam à aceitação ou recusa de um valor. De modo que em todo pôr prático está intencionado – positivamente ou negativamente – um valor, o que pode levar a considerar que os valores não são outra coisa senão a síntese social de tais atos. Disso a única coisa certa é que os valores não poderiam adquirir uma relevância ontológica na sociedade se não se

²² Ogni utopia à per il suo contenuto e indirizzo determinata da quella società che essa ripudia, ciascuna delle sue contro-immagini storico-umana si riferisce a um determinado fenômeno dell'*hic et nunc* storico-sociale. Non c'è alcun problema umano che non venga, in ultimo, aperto e, nel piú profundo, determinato dalla prassi reali della vita della società.

tornassem objeto de tais posições. Todavia esta condição que deve intervir a fim de que o valor se realize não é idêntica à gênese ontológica do mesmo. A fonte verdadeira de tal gênese é, pelo contrário, a ininterrupta transformação da estrutura do ser social, e é de tal transformação que surgem diretamente as posições que realizam o valor. (LUKÁCS, 1976-1981, v.2, p.95, tradução de FORTES, R.V., 2001)²³

Em sua análise, salientamos o mérito de Lukács de desvencilhar o tratamento da autenticidade dos valores de sua dicotomia rígida entre a postura universalizante, baseada em um dado a priori que garantiria a hierarquia dos valores em si mesmos, e o seu extremo oposto, o relativismo de teor empiricista que se detém seja na aparência fenomênica do ato subjetivo da escolha moral, seja na fixação de um caráter epocal dos valores da moralidade a partir de uma leitura cultural reducionista da complexidade das relações intrínsecas à legalidade de uma dada ordem social.

Desta forma, Lukács prepara o terreno para uma apreensão mais adequada das proposições marxianas a este respeito.

Trataremos destas proposições tomando como exemplos ilustrativos a consideração de Marx acerca da moralidade em dois âmbitos: o jurídico e o moral.

No primeiro caso, nos deteremos na análise que o autor faz sobre o desenvolvimento das legislações trabalhistas na Inglaterra, nos quais ele analisa a transformação das relações e dos valores sociais a partir de sua expressão jurídica.

Acompanhando os trâmites das legislações trabalhistas na Inglaterra ocorridos durante cerca de 20 anos em meados do século XIX, Marx apresenta um extenso e minucioso embate entre o capital e o trabalho, no qual "entre direitos iguais decide a força". (MARX, 1983, p.190)

Neste exame, ele nos descreve as idas e vindas da legislação, o avançar e os contragolpes nas conquistas alcançadas pelos trabalhadores, as discussões e a "argúcia verdadeiramente talmúdica" na definição dos turnos de trabalho, as alegações morais subjacentes à exploração da mão de obra feminina e infantil.

²³ Ogni valore autentico è dunque un momento importante in quel complesso fondamentale dell'essere sociale che noi chiamiamo prassi. L'essere dell'essere sociale si conserva come sostanza nel processo di riprodurre; quest'ultimo però è un complesso e una sintesi di atti teleologici, i quali di fatto si collegano alla accettazione o al rifiuto di un valore. Cosicché in ogni porre pratico viene intenzionato – positivamente o negativamente – un valore, il che potrebbe far ritenere che i valori non siano altro che sintesi sociali di tali atti. Dove l'unica cosa giusta è che i valori non potrebbero acquisire una rilevanza ontologica nella società se non diventassero oggetti di tali posizioni. Tuttavia questa condizione, che deve intervenire affinché il valore se realizzi, non è idêntica alla genesi ontologica di questo. La fonte vera di tale genesi è invece l'ininterrotto cambiamento della struttura dell'essere sociale, ed è de tale cambiamento che scaturiscono direttamente le posizioni che realizzano il valore.

O que se tem ao final desta exposição é o retrato de uma profunda transformação social, aberta a ferros pela revolução industrial, que desloca do ponto de partida da produção a força de trabalho, substituindo-a pelos meios de produção, quando da passagem da manufatura à grande indústria.

Como efeitos da produção mecanizada, temos a apropriação de forças de trabalho suplementares (mulheres e crianças) com a conseqüente diminuição do valor da força de trabalho. Os efeitos nocivos desta transformação em relação à vida familiar não tardam a se mostrar no descuido da família em relação aos filhos, na exploração e venda de menores por parte dos pais, no aumento da prostituição.

O momento dessa transformação social alavancada pelo crescimento das forças produtivas e sua utilização na ordem do capital é acompanhado por Marx através de suas expressões jurídicas e morais. Um aspecto de suma importância a ser enfatizado no pensamento de Marx é a sua consideração de que esta nova expressão jurídica e moral, bem como a necessidade de sua generalização, decorrem “da marcha histórica de desenvolvimento da grande indústria, em cuja esteira é completamente revolucionada a estrutura tradicional da manufatura, do artesanato e do trabalho domiciliar” (MARX, 1984, p.91)

Se em muitas passagens o autor nos demonstra as manobras executadas contra os avanços da classe trabalhadora, bem como os limites e a impotência das legislações fabris frente às condições concretas de trabalho impostas pelo desenvolvimento do capital, ele não deixa de reconhecer o significado positivo e o papel reservado à legislação no que se refere ao estabelecimento de novas relações sociais, que passam agora a exibir uma visibilidade.

O fato é que o embate em torno das questões trabalhistas se desdobra em novas regulamentações da vida social como um todo, o que implica uma nova ordem de liberdades até então impensáveis na organização familiar e social.

É o caso das transformações ocorridas neste momento em relação ao poder patriarcal:

Na medida em que a legislação fabril regula o trabalho em fábricas, manufaturas, etc, isso aparece inicialmente apenas como intromissão nos direitos de exploração do capital. Toda regulamentação do assim chamado trabalho domiciliar apresenta-se, em compensação, como intervenção direta ao patria potestas, ou seja, interpretado modernamente, à autoridade paterna, passo perante o qual o sensível Parlamento inglês fingiu por muito tempo estar impedido pelo temor. A força dos fatos obrigou, no entanto, a reconhecer finalmente que a grande indústria, junto com o fundamento econômico do antigo sistema familiar e do trabalho familiar que lhe corresponde, dissolve também as próprias relações familiares antigas. O direito das crianças teve de ser proclamado. (MARX, 1984, p.90)

Temos aqui que a legislação, obrigada por força dos fatos, a regular não só o trabalho direto nas fábricas, mas o trabalho indireto para as fábricas, o trabalho domiciliar, apresenta-se como uma intromissão no poder patriarcal e altera a relação familiar, a partir do reconhecimento do direito das crianças, agora também recrutadas pelo capital.

Trata-se, evidentemente, de um movimento contraditório, onde o reconhecimento do direito das crianças, ao mesmo tempo que representa um avanço em relação ao poder ilimitado paterno, se dá em meio e por via da mais atroz exploração do trabalho infantil.

A positividade e a negatividade do processo civilizatório encetado pelo capitalismo se mesclam e se tornam indivisíveis. Em relação aos abusos contra as crianças, cometidos agora pelos próprios pais que passam a intermediar a exploração de sua força de trabalho, Marx acrescenta:

Não é, no entanto, o abuso do poder paterno que acarretou a exploração direta ou indireta de forças de trabalho imaturas pelo capital, mas, pelo contrário, é o modo de exploração capitalista que fez do poder paterno, ao suprimir sua correspondente base econômica, um abuso. (1984, p.91)

Determinação cristalina da origem dos valores morais, essa passagem esclarece o pensamento do autor a respeito da transformação histórica e da legitimidade histórica que os valores recebem em virtude de novos pressupostos materiais que lhe dão sustentação.

Evidentemente que a exploração do trabalho infantil não se origina do abuso do poder paterno, e sim se coloca como uma possibilidade e mesmo uma condição aberta pelo capital, mas é o próprio desenvolvimento do capital que, ao revolucionar a base econômica, tira a sustentação de uma forma de existência familiar conivente com o poder patriarcal. Quando isso ocorre, o que era uma realidade aceitável e inquestionável se torna um abuso insuportável.

O aspecto positivo em meio a contraditoriedade desse processo é ressaltado por Marx na seqüência dessa mesma passagem:

Por terrível e repugnante que agora pareça a dissolução do antigo sistema familiar no interior do sistema capitalista, a grande indústria não deixa de criar, com o papel decisivo que confere às mulheres, pessoas jovens e crianças de ambos os sexos em processos de produção socialmente organizados para além da esfera domiciliar, o novo fundamento econômico para uma forma mais elevada de família e de relações entre ambos os sexos. (1984, p.91)

Tema já tratado de forma mais desenvolvida nos *Grundrisse*, trata-se da afirmação marxiana de que no capitalismo, a despeito da forma alienada como se dá, tem-se um

processo de socialização jamais realizado em momentos anteriores, no qual os indivíduos se emancipam dos limites comunais e familiares, conjugando a um só tempo o máximo de sociabilidade e o máximo de individualidade. A ruptura com as antigas formas familiares, baseadas na autoridade paterna é um ponto positivo destacado pelo autor, e embora ele não deixe de acrescentar que essa nova organização a partir do trabalho se dê de uma forma brutal, “fonte pestilenta de degeneração e escravidão”, identifica nessas novas relações a possibilidade “sob circunstâncias adequadas, de converter-se inversamente em fonte de desenvolvimento humano”. (1984, p.91)

Ademais, outra função reconhecida por Marx na formulação jurídica é a função de generalizar, de tornar universal uma dada configuração social a partir do momento em que a existência material se mostra madura em sua entificação histórica.

Assim,

Se a generalização da legislação fabril tornou-se inevitável como meio de proteção física e espiritual da classe operária, ela, por outro lado, generaliza e acelera, como já foi aventado, a metamorfose de processos de trabalho esparsos realizados em pequena escala em processos de trabalho combinados e em larga escala social, portanto a concentração do capital e o domínio exclusivo do regime de fábricas. Ela destrói todas as formas antiquadas e transitórias, atrás das quais a dominação do capital ainda se esconde em parte, e as substitui por sua dominação direta, indisfarçada. Generaliza, com isso, também, a luta direta contra essa dominação. (MARX, 1984, p.100)

A expressão da consciência na sua formulação jurídica acompanha o desenvolvimento material da sociedade, percebendo o momento em que um determinado modo de produção se torna predominante e, como tal, necessita de novas relações sociais estabelecidas sobre novos conceitos. O aspecto, novamente assinalado por Marx, é o de que essa substituição de antigas formas de relações por outras que exprimem uma nova existência social, é um fator importante de tomada de consciência, e que essa tradução em novas noções morais e jurídicas, ao mesmo tempo que legitima através da generalização esse novo estado de coisas, cria também novas condições de luta contra ele, a partir do momento em que a dominação capitalista se mostra sem maiores disfarces.

A este respeito é que ele dirá que das legislações trabalhistas como sendo "essa primeira reação consciente e planejada da sociedade à configuração espontaneamente desenvolvida de seu processo de produção." (MARX, 1984, p.85)

Esta característica do pensamento de Marx, o fato de que ele analise os contraditórios aspectos de uma realidade social, merece ser ressaltada na medida em que a negligência a este respeito pode conduzir a uma leitura deturpada da reflexão do autor.

Assim, por exemplo, a despeito da lucidez demonstrada por Althusser a respeito de aspectos decisivos do pensamento de Marx temos, por outro lado, no tocante à questão da autenticidade dos valores da moralidade objetiva, um entendimento, a nosso ver, equivocado.

O anti-humanismo que Althusser atribui ao pensamento de Marx termina por obstruir a compreensão da natureza da investigação do autor.

A propósito da liberdade na existência burguesa e da significação dos novos direitos oriundos desta forma, o autor considera que se trataria de uma mera tentativa de ocultação dos verdadeiros interesses do capital, reconduzindo todas as conquistas assinaladas por Marx ao campo ideológico do humanismo, compreendido como a face legitimadora do economicismo.

Não nos parece que seja isto o que Marx quer apresentar no exame do desenvolvimento das legislações fabris em *O Capital*.

Os novos valores que tomam corpo ao serem traduzidos em novas normas e leis são trazidos à tona por uma realidade social diferenciada que assume dimensões de caráter universal. A formalização dos novos valores e dos novos direitos reflete este caráter e, nesse sentido estes novos valores são autênticos embora, por sua historicidade, sejam provisórios.

Significam avanços em relação aos valores e direitos anteriores e à inconsciência anterior destes direitos, mesmo que se dêem de forma estranhada, como o autor demonstra em sua análise.

Também em textos anteriores, ao tratar da significação dos direitos do homem e do cidadão, Marx, ao mostrar os limites próprios da definição destes direitos em virtude de sua pertença ao modo de pensar burguês, nem por isso deixa de reconhecer o que há de avanço em relação à sociabilidade anterior, marcada pelo status e pelos privilégios adquiridos.

Por isso, parece-nos equivocado o entendimento de Althusser de que a formulação de novos direitos apenas seja o álibi legitimador das necessidades econômicas. Em suas palavras:

O reverso orgânico, a "cobertura", o álibi e o "ponto de honra" obrigatórios desse economicismo são o humanismo ou liberalismo burguês, já que encontram suas bases nas categorias do *direito* burguês e da ideologia jurídica, materialmente indispensáveis ao funcionamento do direito burguês: a liberdade da Pessoa, isto é, em princípio, a livre disposição de si, a propriedade de si, de sua vontade e de seu corpo (o proletário: pessoa "livre" de se vender!), bem como de seus bens (a propriedade privada: a verdadeira, que abole as outras – a dos meios de produção). Essa é a terra natal do par economicismo/humanismo: o modo de produção e de exploração capitalistas. (ALTHUSSER, 1978, p.59)

Evidentemente que isto não passou despercebido a Marx, mas Althusser não atenta ao fato de que a crítica marxiana ultrapassa o nível da denúncia e reconhece o conjunto das expressões da moralidade em sua necessidade genética, mas não no sentido restrito da

ideologia como mera ocultação das reais relações sociais. As expressões da moralidade significam a conscientização possível num dado campo de pensamento, para além do fato de que podem vir a exercer uma função ocultadora. Se a sua função fosse simplesmente esta, teríamos que esta forma de consciência seria uma total hipocrisia.

Na verdade, Marx reconhece que isto pode ser de fato apenas hipocrisia, mas ele identifica momentos históricos específicos em que isto pode se dar, como tivemos oportunidade de referir no capítulo II.

Há uma passagem interessante de Engels a este mesmo respeito no prefácio à primeira edição alemã de *A miséria da filosofia*, na qual ele toca na relação entre a mudança dos valores como elemento antecipatório de uma necessária mudança na ordem da produção. Diz Engels a respeito da derivação socialista da determinação ricardiana do valor:

A precedente aplicação da teoria de Ricardo – que mostra aos trabalhadores que a totalidade da produção social, que é produto seu, lhes pertence porque eles são os únicos produtores reais – leva diretamente ao comunismo. Mas ela é também, como o faz compreender Marx, formalmente falsa, economicamente falando, porque é simplesmente uma aplicação da moral à economia. Segundo as leis da economia burguesa, a maior parte do produto não pertence aos trabalhadores que o criaram. Se então dissermos: é injusto, não deve ser assim - isso nada tem a ver com a economia. Dizemos somente que esse fato econômico está em contradição com o nosso sentimento moral. Foi por isso que Marx nunca baseou nisto as suas reivindicações comunistas, mas sim na ruína necessária do modo de produção capitalista que se produz sob os nossos olhos, todos os dias e cada vez mais. Ele contenta-se com dizer que a mais valia se compõe de trabalho não pago: é um fato puro e simples. Mas o que pode ser formalmente falso do ponto de vista econômico pode ser exato do ponto de vista da história universal. Se o sentimento moral da massa considera injusto um fato econômico, outrora a escravidão ou a servidão, isto prova que esse mesmo fato é uma sobrevivência, que outros fatos econômicos se produziram graças aos quais o primeiro se tornou insuportável, insustentável. Atrás da inexatidão econômica formal pode, pois, esconder-se um conteúdo econômico muito real. (MARX, 1974b, p.10)

Neste trecho, Engels nos esclarece acerca da relação entre o desenvolvimento da moral e o desenvolvimento da economia. O apelo moral em vista de uma injustiça é insuficiente até que ele se torne "um preconceito popular", para usar um termo de Marx em *O Capital*. Por outro lado, a consciência de uma injustiça só se torna massiva a partir do momento em que as condições econômicas estão em vias de transformação, quando em virtude do desenvolvimento das forças produtivas, podem ser vislumbradas novas relações sociais de produção e de consumo que atuam no sentido de confrontar a ordem moral anterior. Daí o caráter sempre provisório, porém autêntico, de uma dada ordenação da moralidade em correspondência com um estado de desenvolvimento econômico.

Com Marx, a moralidade passa a ser examinada na sua relação com uma existência social específica. O apelo moral, a indignação moral, não devem comparecer na análise estrita que se deve fazer da estrutura social a partir de sua base produtiva, a não ser como elemento que pode ser compreendido enquanto indício que aponta para um momento de não-correspondência de uma dada normatização moral com uma forma alterada de relações sociais em virtude de transformações que se fazem evidentemente necessárias na esfera da economia. Assim, Engels se refere ao julgamento moral de um dado estado de relações econômicas, como sendo um sinal da inadequação histórica deste último.

Um outro campo fértil de análise desta questão se encontra na tematização das questões do próprio âmbito moral, através da qual o autor nos demonstra a relação entre os dilemas do campo moral e o seu desvendamento no terreno da economia.

Trataremos aqui da discussão examinada por Marx entre a defesa da poupança e a defesa do consumo do luxo na história da economia política, ou seja, como valores contraditórios puderam ser defendidos e alçados à esfera da moralidade em vista do estágio de desenvolvimento econômico.

A discussão entre os economistas acerca da poupança ou do consumo do luxo se coloca como uma ilustração do vigor do desenvolvimento econômico que coloca novas questões no campo da moralidade.

Se no tempo de Smith, a poupança era considerada como a virtude promotora do bem comum e o excesso de consumo como um vício, a antítese apontada por Marx entre o impulso à poupança e o impulso ao consumo não-produtivo indica o momento em que a acumulação do capital já permitia e suportava o crescimento do consumo de luxo e do trabalho improdutivo.

Vimos como Smith advogava a poupança, a renúncia ao esbanjamento, e dessa forma, criticava o uso não produtivo do capital enquanto elemento de dissipação da riqueza nacional.

Nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, Marx trabalha esta questão dizendo de uma moral da renúncia inflingida aos trabalhadores em uma escala desumana, mas também em certa medida aos capitalistas, em virtude da necessidade de reprodução do capital. A necessidade de acumulação do capital é posta em primeiro plano na sociabilidade burguesa, de tal forma que o autor caracteriza o ideal moral do capitalismo nos seguintes termos: "Esta ciência da indústria maravilhosa é, simultaneamente, a ciência da *ascese* e seu verdadeiro ideal é o avarento *ascético*, mas *usurário*, e o escravo *ascético*, mas *producente*." (MARX, 2004, p.141)

Já nos textos econômicos posteriores, o tratamento dado por Marx à questão é menos apaixonada na medida em que ganha em cientificidade. O autor volta-se à análise das etapas do desenvolvimento do capitalismo, expressas por economistas diversos, de forma a confrontar os posicionamentos acerca da virtude da poupança ou do direito ao luxo tendo como aspecto determinante o momento histórico do capital.

Neste exame, o autor nos demonstra como a discussão em torno dos valores morais, do que seja a virtude ou o vício, se assenta primariamente sobre as condições específicas de um dado momento da reprodução do sistema.

A legitimação do consumo não-produtivo surge em um contexto histórico preciso que não era ainda, por exemplo, o de Adam Smith.

Somente após a revolução industrial com suas conseqüências derivadas do incremento das forças produtivas, é que o aumento do consumo não-produtivo pode ganhar direito de expressão, o que guarda relação com o fenômeno da produção do excedente.

Estes fenômenos geram uma ambigüidade de valores na orientação do comportamento individual. Marx se refere a isso nos termos de "um conflito fáustico entre o impulso a acumular e o instinto de prazer"(MARX, 1984, p.174), ilustrando-o a partir de uma citação modificada do *Fausto* de Goethe : "Duas almas moram, ah! em seu peito, e uma deseja separar-se da outra!"(p.173)

Ou ainda ao referir-se ao dilema do capitalista, diante da necessidade de poupança:

Ao expandir sua riqueza, esmorece esse ideal e passa à prodigalidade, já para exibir a sua riqueza. Mas está sempre fruindo a riqueza com sentimento de culpa, emboscado na poupança e no cálculo. Apesar de toda a prodigalidade, continua avaro na essência, como o entesourador. (MARX, 1980, p.264)

O fato é que, no capitalismo, à medida em que se desenvolvem as forças produtivas e, portanto, a produção do excedente (isto é, aquilo que está para além das necessidades de subsistência), a necessidade de acumulação passa a concorrer com a possibilidade de um maior consumo improdutivo por parte dos capitalistas.

Mais que isso, dirá Marx:

O progresso da produção capitalista não cria apenas um mundo de prazeres. Ele abre com a especulação e o sistema de crédito milhares de fontes de súbito enriquecimento. Em certo nível de desenvolvimento, um grau convencional de esbanjamento, que é ao mesmo tempo ostentação de riqueza e, portanto, meio de obter crédito, torna-se até uma necessidade do negócio para o "infeliz" capitalista. O luxo entra nos custos de representação do capital. (MARX, 1984, p.173)

Dessa forma, a discussão acerca da abstinência ou do desperdício que se trava no campo da moralidade é reconduzida por Marx ao seu solo primário, às modificações ocorridas em virtude do desenvolvimento do capitalismo.

A discussão acerca do consumo produtivo e do consumo não- produtivo aponta que a interseção entre moralidade e economia não se situa apenas, segundo Marx, na esfera fenomênica da circulação, na qual alguns excessos e desvios patentes da prudência poderiam ser detectados e regulados, mas sim tem sua origem na esfera da produção. O que cabe a Marx mostrar é que a razão de ser dos valores do campo da moralidade encontra a sua gênese na situação concreta da produção material da vida.

O escopo da moralidade é sempre o das questões originadas na vida prática e o limite de sua expressão, apesar da plasticidade, se exerce no interior desta configuração.

Os valores, aparentemente contraditórios, têm uma origem na legalidade do modo de produção, embora se apresentem fenomenicamente como independentes e mesmo contraditórios entre si.

Ultrapassar esta contradição significa pensar para além da ordem do capital, o que implica, entre outros aspectos, uma outra relação com o consumo.

Se a autenticidade dos valores se depende de sua correspondência orgânica com um dado estado histórico de desenvolvimento das forças produtivas, a sua universalidade também depende da expansão desta forma de existência social.

Não se encontra, portanto, em Marx, qualquer proposição de valores que se pretenda universal a partir de uma argumentação racionalista, assim como a sua autenticidade não se assenta em uma origem racional.

A universalidade possível dos valores da moralidade se explica historicamente pelo predomínio de uma existência social plenamente configurada e, por isso, tida como natural, de tal forma que estes valores e princípios possam se constituir na vida prática como "preconceitos populares", conteúdos de tal forma organicamente unidos à forma da existência social, que se tornem não mais objeto de questionamento.

Marx não contesta a universalidade, mas a universalidade abstrata e formal. Pensa a universalidade do movimento histórico concreto que tende ao desenvolvimento das forças humanas, ainda que de forma contraditória.

4) Potência/impotência do apelo moral

A afirmação lapidar de Marx à qual fizemos referência na introdução a este trabalho e que permanece como a questão de fundo a ser pensada aqui é a de que "a moral é a impotência posta em ação". De forma sintética, podemos dizer que nossa investigação se centra sobre a decifração desta afirmação paradoxal.

Até aqui, o que pretendemos fazer foi desfazer a idéia de que a emancipação humana possa ser entendida no interior da proposição marxiana como um projeto ético, e isto em virtude das considerações que o autor tece acerca das limitações do apelo moral frente às necessidades e determinações de uma dada existência social.

Em *Miséria da filosofia*, Marx identifica as escolas econômicas classificando-as em escola fatalista, humanitária ou filantrópica.

À escola fatalista, pertenceriam os clássicos Adam Smith e David Ricardo, mais científicos e que acreditam na superioridade da sociedade capitalista frente à feudal. Daí se compreenderia, segundo Marx, a naturalização dos sofrimentos que lhe são próprios: "a miséria, a seus olhos, não passa da dor que acompanha qualquer nascimento, tanto na natureza quanto na indústria." (MARX, 1974b, p.99)

Ainda a esta escola, pertenceriam os românticos, aqueles que viveriam as contradições sociais com mais agudeza e que olham com desprezo para os homens-máquinas.

A segunda tendência seria a escola humanitária que

lamenta sinceramente a desgraça do proletariado, a concorrência desenfreada dos burgueses uns com os outros; aconselha os operários a serem sóbrios, a trabalharem conscienciosamente e a fazerem poucos filhos; recomenda aos burgueses que se entreguem à produção com um entusiasmo refletido. (MARX, 1974b, p.99)

Quanto à terceira escola, a filantrópica, esta seria uma "escola humanitária aperfeiçoada". (p.99)

O característico destas duas últimas tendências seria o querer "conservar as categorias que exprimem as relações burguesas, sem o antagonismo que as constitui e que não pode ser separado delas". (p.99)

Um representante desta escola filantrópica seria, segundo Marx, Proudhon:

Proudhon cria, primeiramente, seu ideal de justiça, da justice éternelle, a partir das relações jurídicas correspondentes à produção de mercadorias, com o que, diga-se de passagem, proporciona a prova tão consoladora a todos os filisteus de que a forma de produção de mercadorias é algo tão eterno quanto a justiça. Depois, inversamente, ele pretende remodelar a produção real de mercadorias e o direito real correspondente a ela segundo esse ideal. Que pensaríamos de um químico, que, em

vez de estudar as verdadeiras leis do metabolismo e com base nelas resolver determinados problemas, resolvesse remodelar o metabolismo por meio das "idéias eternas", da naturalité e da affinité? (MARX, 1983, p.79)

A crítica que Marx dirige a Proudhon é a de ter invertido a polaridade determinativa, e tentar pensar as relações econômicas a partir de exigências morais, o que caracteriza o espírito filantrópico.

Para tanto, Proudhon teria, inadvertidamente, retirado das próprias relações reais a sua expressão ideal, o seu ideal de justiça para, em seguida, procurar adequar as relações da esfera econômica a este ideal, aprimorando-as.

Dessa forma, Proudhon padece de uma dupla deficiência: afirma a naturalidade e a eternidade de um dado estado de coisas social e ainda cobra o que seria o aperfeiçoamento desta forma social a partir de uma perspectiva moral.

Temos que, diferentemente em Marx, a inversão determinativa entre a esfera da produção material e a esfera da produção espiritual, quando não indevidamente tratada em termos de um epifenômeno, nos coloca diante da possibilidade de uma compreensão nova e original do caráter das normatizações sociais.

Uma vez dado o rompimento com a tradição filosófica idealista, o conteúdo da moralidade não mais poderia ser reconhecido como proveniente de uma esfera transcendental, da razão do homem enquanto *noumenon* ou do desenvolvimento autônomo da Idéia na história.

Com isso, os valores e conteúdos morais não se sustentam mais em uma racionalidade que lhes atribua necessidade e universalidade.

Por outro lado, procuramos demonstrar também como Marx se afasta criticamente das proposições empiristas que acentuam o caráter relativo das moralidades, distanciando-se das éticas naturalistas, atreladas à origem natural do fenômeno moral e, mais vigorosamente ainda, das proposições utilitaristas que seriam, segundo o autor, expressões correspondentes à aparência superficial do modo de existência burguesa.

É no exame do desenvolvimento da ciência econômica, que esta relação entre economia e moral alcança a sua explicitação no interior do pensamento de Marx.

Confrontando-se com os autores que transitam entre os campos da economia e da ética, Marx trata de denunciar como ilusórias as pretensões de transformação social a partir de exigências morais.

Isto se torna claro quando, em uma referência a Stuart Mill, Marx observa:

John Stuart Mill, em seus *Princípios da Economia Política*, diz:
"É de se duvidar que todas as invenções mecânicas até agora feitas aliviaram a labuta diária de algum ser humano."
Tal não é também de modo algum a finalidade da maquinaria utilizada como capital.
(MARX, 1984, p.7)

Nos seus textos econômicos de maturidade, Marx esclarece esta contradição do aumento da produtividade, em função da diminuição do tempo necessário para a produção de bens, mas que, no entanto, não libera em nada o tempo da grande maioria da população. A resposta de Marx a Stuart Mill consiste em demonstrar que a finalidade do desenvolvimento das forças produtivas na ordem do capital visa, através da diminuição do tempo de trabalho necessário, não o tempo livre, mas o aumento do mais-trabalho. Assim, tem-se que:

A criação, à margem do tempo de trabalho necessário, de muito tempo disponível para a sociedade em geral e para cada membro dela em particular (quer dizer, espaço para o pleno desenvolvimento das forças produtivas dos indivíduos e também, portanto, da sociedade), esta criação de tempo de não-trabalho é, do ponto de vista do capital como de todas as formas anteriores, tempo de não trabalho, tempo livre para alguns. (MARX, 1985, v.2, p.116-7)

Mas este tempo livre para alguns é possível às custas do tempo de mais-trabalho da maioria, como ele esclarece na seqüência:

O que o capitalismo faz é aumentar este tempo excedente de trabalho da massa recorrendo aos meios da arte e da ciência, posto que sua riqueza consiste diretamente na apropriação do tempo excedente de trabalho, pois sua *finalidade direta é o valor*, e não o valor de uso. (p.117)

Através da diminuição do tempo necessário para a produção de valores de uso, o que se tem, ao invés da liberação de maior tempo livre, é a disponibilidade crescente do mais-trabalho. A questão é que a possibilidade concreta de liberação do tempo, ou seja, de garantia de tempo livre se vê contradita pelo conceito de riqueza do capitalismo que se reduz a valor de troca.

Respondendo à questão colocada por Stuart Mill, que acreditava ser possível minorar o sofrimento das classes trabalhadoras a partir do desenvolvimento das forças produtivas, através da criação de um maior tempo livre, Marx observa que isto é uma impossibilidade na lógica capitalista, na medida em que este é exatamente a condição de sua sustentação.

Após termos analisado a posição de Marx frente a Smith e a Ricardo no tocante à determinação do valor, e ter destacado alguns dos aspectos mais significativos desta abordagem do autor acerca da sociabilidade burguesa enquanto sociabilidade assentada sobre

o valor de troca, foi possível indicar a localização que o autor realiza da instância econômica como predominante na elucidação de uma forma de sociabilidade.

Vimos que um dos aspectos que diferenciam Marx de autores como Adam Smith é o peso atribuído às regulações normativas no sentido de coibir excessos e manter as relações sociais dentro de uma certa harmonia.

A posição de Smith é apresentada por Marx como se mantendo dentro de um entendimento naturalizante do mecanismo econômico, diante do qual restaria um apelo tanto aos particulares, através da prudência, quanto ao Estado, através da justiça, no sentido somente de minimizar os efeitos naturais de uma sociedade tida por Smith como a melhor em termos da promoção de benefícios para todos os seus membros.

Da mesma forma naturalizante, Ricardo vê a esfera da economia, embora não apresentando o otimismo de Adam Smith.

Nesta perspectiva, a tentativa de se procurar uma solução para os males sociais advindos do processo econômico, uma vez tida a esfera da produção como uma esfera natural, teve de se deslocar para a esfera da distribuição.

É o que realiza John Stuart Mill. A este respeito, Marx observa:

A produção deve ser apresentada – veja-se, por exemplo, Mill – diferentemente da distribuição, etc, como fazendo parte das leis naturais e eternas independentes da história, o que faz que se toma, em abstrato, as relações burguesas como leis naturais inamovíveis da sociedade [...] Por outro lado, na distribuição é como se os homens pudessem permitir-se, diferentes liberdades. (MARX, 1985, v.1, p.4)

Examinemos agora as considerações de Marx acerca da relação entre produção, distribuição e consumo, em resposta a tentativas como a empreendida por Stuart Mill.

Já em *A Ideologia alemã* Marx trata, ao final da obra, da relação entre moral e economia, através do exame da relação entre consumo e produção.

Referindo-se aos socialistas alemães, a quem se refere ironicamente como os "verdadeiros socialistas", Marx faz, entre outros aspectos, a crítica à tese de Karl Grün sobre a relação entre produção e consumo.

Grün procura desfazer-se das contradições entre produção e consumo, segundo Marx, apelando para uma unidade abstrata entre as duas atividades, na medida em que qualquer consumo implica em alguma forma de produção, e que toda produção é também consumo.

O caráter idealista da tematização de Grün está em que ele expressa em termos genéricos a relação entre produção e consumo, supondo que a simples exposição de uma

unidade originária possa ser recomposta, eliminando assim a cunha que teria sido intercalada entre estes dois momentos pelo valor e pelo preço.

A unidade tratada por Grün refere-se à chamada produção consumativa, e ao chamado consumo reprodutivo, que são temas retomados por Marx nos *Grundrisse*.

Mas, observa Marx, passa ao largo da tematização de Grün as especificidades na esfera da produção, as condições sociais nas quais a produção se desenvolve.

Assim, se Grün, citado por Marx, se pergunta: "Julga-se que beber café, comer açúcar, etc., é simplesmente consumir, mas este consumo não será simultaneamente produção nas colônias?" (MARX; ENGELS, 1980, v.2, p.419), falta a ele a compreensão de que o consumo não se encontra vinculado apenas aos produtos, mas também às condições sociais da produção que são igualmente produzidas em sua relação com o consumo.

Em resposta, Marx dirá: "Também teria podido perguntar: este consumo não fará do negro escravo um consumidor de chicotadas e não é produção de cacetes nas colônias?" (p.419)

Se ao tratar do consumo reprodutivo, Grün incorre na deficiência teórica, própria da abstratividade idealista, não é mais feliz ao tratar da produção consumativa.

Para afirmar a unidade entre produção e consumo, assumindo assim uma tese dos socialistas utópicos, Grün vai além destes em termos de devaneio ao dizer que consumo e produção devem coincidir, do ponto de vista econômico, com isso identificando a superprodução como causa da crise social.

Se assim é, a solução proposta por Grün é a de que o consumo é que deve regular a produção, com o que se descarrega sobre a esfera do consumo o papel do equilíbrio social, e com o que se reserva à moral o papel de uma educação para um "consumo humano".

Observa Marx:

Como ignora tudo acerca das condições reais da produção e do consumo, não lhe resta outro recurso senão falar da essência do homem, esse último recurso dos socialistas verdadeiros. É sempre por essa razão que ele se obstina em partir não da produção mas do consumo. Se se parte da produção, é necessário ter em conta as condições reais da produção, da atividade produtiva dos homens. Mas, quando se parte do consumo, podemos satisfazer-nos facilmente declarando que não se consome atualmente de maneira "humana", e reclamando um "consumo humano", a educação que permita o verdadeiro consumo e outras fórmulas do mesmo tipo, sem abordar as condições de vida reais das pessoas, nem a sua atividade. (MARX; ENGELS, 1980, v.2, p.423)

O teor da crítica de Marx é cristalino: o centramento na esfera do consumo, exatamente porque esta está em relação ineliminável com a produção, é equivocada enquanto teoria econômica, e inócua enquanto antídoto para o desequilíbrio social.

Da mesma forma o recurso à moral é equivocado na medida em que se baseia em uma pretensa essência humana a ser recuperada ou explicitada através da educação, e inócua na medida em que a moral é impotente para se contrapor às condições reais de um dado modo de produção, caracterizado exatamente pela regência da produção sobre o consumo.

Além disso, em vista de que estas proposições não tocam na questão central do processo, que se situa no nível da produção, Marx denuncia o caráter reacionário destas teorias que se desenvolvem tanto no campo do socialismo utópico, quanto no campo da ciência econômica mais rigorosa de sua época que, no entanto, têm como ponto em comum o assentar-se sobre a esfera da distribuição e do consumo.

Assim, na Introdução aos *Grundrisse*, o autor volta a tratar da relação entre produção, distribuição, troca e consumo, tendo em vista, ao que tudo indica, a polêmica com o pensamento de John Stuart Mill.

Stuart Mill é um dos autores que transitam do campo da economia política para a moral, advogando e esclarecendo os princípios da moral utilitarista.

A este respeito, é interessante observar a sua perspectiva, segundo a qual a diminuição dos males sociais seria possível "se os negócios humanos continuarem a melhorar", uma vez que "a pobreza, em qualquer sentido que implique sofrimento, pode ser completamente extinta pela sabedoria da sociedade combinada com o bom senso e a previdência dos indivíduos." (MILL, 2000, p.39)

Stuart Mill procurava responder às perspectivas sombrias relativas à possibilidade do capitalismo de alcançar um nível de vida materialmente adequado e uma harmonia social. Dentre estas perspectivas sombrias, destacam-se a de Malthus, com a tese de que a produção jamais seria suficiente para a provisão de bens de uma população que crescia em proporções geométricas enquanto a produtividade da terra o fazia em proporção apenas aritmética, e a de David Ricardo, segundo o qual, os únicos beneficiários do sistema eram os proprietários da terra.

A distinção entre a esfera da produção e a esfera da distribuição, efetuada por Stuart Mill, é feita de tal forma a relegar a primeira a um estatuto de naturalidade, e a consagrar a segunda como a esfera do social por excelência, na qual se decidiriam questões que envolvem o bom senso e a previdência.

Observe-se que a crítica de Marx a Stuart Mill se dirige à tentativa deste de "reconciliar o irreconciliável". (MARX, 1983, p.18)

O que ocorre é que nesta tentativa de reconciliação, Stuart Mill efetua um deslocamento da esfera da moralidade, referindo-a unicamente à esfera social da distribuição da riqueza, com o que se perde o vínculo originário entre moralidade e forma da produção, que é o que Marx quer trazer à tona.

Ao se raciocinar em termos de uma naturalidade das relações de produção, e de uma liberdade socialmente conduzida nos assuntos relativos à distribuição dos bens, Stuart Mill abre uma via de entendimento social que passa pela ênfase da moral.

Esta moral é pensada em termos utilitaristas na qual a felicidade para o maior número possível de pessoas se coloca como objetivo último. Em prol deste princípio, Stuart Mill destaca a especificidade da felicidade humanamente concebida, que não se confunde com o gozo bruto, nem com o egoísmo sem restrições, mas sim só pode ser concebida no reconhecimento do outro como elemento de sua própria felicidade.

Assim, em *Utilitarismo*, o autor dirá de uma felicidade possível socialmente, felicidade que não se mede quantitativamente como em Bentham, mas se diferencia qualitativamente dos prazeres grosseiros, na medida em que incorpora o bem comum como sua própria condição. Se o egoísmo e o amor-próprio estão como fundamentos inelimináveis da compreensão do agir humano, o sentimento de empatia vem equilibrar a relação com o outro, alcançando-se assim uma teoria moral, na qual o próprio sacrifício pelo outro pode ser compreendido, não como finalidade em si, mas como meio para uma felicidade maior e mais duradoura.

Ao tratar da felicidade, Mill reconhece que, embora sendo o valor último de uma moral utilitarista, há que se reconhecer que ela ainda não é a condição predominante na sociedade. Mas o otimismo do autor transparece ao afirmar que em melhores condições de vida, esta felicidade poderá se concretizar, uma vez que "a miserável educação atual e os míseros arranjos sociais são os únicos obstáculos reais para que ela seja alcançável por quase todos." (MILL, 2000, p.37)

Nesta perspectiva, o empenho do autor será no sentido de indicar a necessidade de se garantir melhores arranjos sociais que incidam sobre a distribuição da riqueza e em se aperfeiçoar a educação, na medida em que "todo ser humano convenientemente educado é capaz, ainda que em graus diferentes, de genuínas afeições particulares e de um sincero interesse pelo bem público." (MILL, 2000, p.38)

Compreende-se assim o interesse do autor pelo exame da esfera da distribuição como esfera da liberdade social de regulamentar as suas relações, diminuindo os sofrimentos sociais, bem como a centralidade que ele identifica na educação enquanto elemento promotor da harmonia social.

Stuart Mill, como coerente autor utilitarista, considerava as utilidades, vantagens e desvantagens de uma sociedade comunista em relação às sociedades capitalistas. Em seu entendimento, temos que:

Para que a comparação seja aplicável, temos que comparar o comunismo na sua forma melhor, com o regime da propriedade individual, não como ele é hoje, mas como poderia vir a ser. O princípio da propriedade privada nunca foi tentado com honestidade em país algum, e neste país, talvez menos do que em alguns outros. As estruturas sociais da Europa moderna provieram de uma distribuição da propriedade que foi o resultado não de repartição justa ou de conquista pelo trabalho, mas da conquista bruta e da violência; e a despeito daquilo que o empenho humano tem feito durante muitos séculos para modificar esse produto da força, o sistema ainda conserva muitas e grandes características de sua origem. (MILL, 1983, p.187)

Em virtude da origem histórica violenta e ilegítima da propriedade privada, é que o autor se bate por uma melhor regulação da esfera da distribuição de forma a minorar as desigualdades oriundas deste processo histórico.

Na seqüência da citação anterior, ele afirma:

Até hoje, nunca as leis que regem a propriedade obedeceram aos princípios sobre os quais repousa a justificação da propriedade privada. Elas decretaram que são propriedade coisas que nunca deveriam ser propriedade, e estabeleceram propriedade absoluta lá onde só deveria existir uma propriedade sob condições. Essas leis não mantiveram um justo equilíbrio entre os seres humanos, senão que propositadamente fomentaram desigualdade e impediram a todos de começarem a luta da existência em igualdade de condições. (p.187)

Para concluir que:

Se o empenho que se teve em agravar a desigualdade de oportunidades, decorrente dos efeitos naturais das leis da propriedade privada, tivesse existido na mesma escala para mitigar essa desigualdade com todos os meios que não destruam o princípio como tal, se a tendência da legislação tivesse sido no sentido de favorecer a difusão da riqueza ao invés de favorecer a sua concentração – estimular a subdivisão dos grandes acervos, em vez de procurar mantê-los concentrados em poucas mãos – ter-se-ia constatado que o princípio da propriedade individual não tem nenhum nexó necessário com os males físicos e sociais que quase todos os autores socialistas presumem ser inseparáveis dele. (p.187)

Sendo assim, compreende-se porque ele tenha se voltado à análise da esfera da distribuição, julgando que uma intervenção legal nesta seria uma condição necessária e

suficiente para a minoração dos males sociais. Esta tentativa de Stuart Mill requer como pressuposto que a esfera da distribuição possa ser pensada em sua autonomia, ou seja, como uma esfera das regulações sociais que passaria pelas liberdades individuais e, portanto, não presa às determinações do sistema econômico como um todo.

Stuart Mill efetua assim uma desnaturalização da esfera da distribuição em relação à esfera da produção. Em suas palavras:

As leis e as condições da produção da riqueza têm o caráter de verdades físicas. Não há nelas nada de opcional ou arbitrário. Tudo o que a humanidade produz, tem que ser produzido das maneiras e sob condições impostas pela constituição de coisas externas e pelas propriedades inerentes de sua própria estrutura corporal e mental. (MILL, 1983, p.181)

Já em relação à distribuição:

Não acontece o mesmo com a distribuição da riqueza. Esta é exclusivamente uma questão de instituições humanas. Com as coisas que existem, a humanidade, individual ou coletivamente, pode fazer o que quiser. Pode colocá-las à disposição de quem quiser e sob as condições que quiser. Além disso, no estado social, em qualquer estrutura social, a não ser que se trate da solidão total, qualquer maneira de dispor das coisas só pode ocorrer mediante o consentimento da sociedade, ou melhor, daqueles que possuem o poder ativo da sociedade. (p.181)

A suposição de uma autonomia das regulações relativas à distribuição, autonomia assentada sobre a liberdade dos indivíduos em um consenso social de dispor da riqueza socialmente produzida é que o leva a sustentar que seja possível uma diminuição da desigualdade social, sem destruir o princípio da propriedade privada.

Segundo Stuart Mill, duas condições básicas têm que ser satisfeitas para que esta melhor distribuição ocorra, seja em que formação social for:

Para podermos emitir um juízo definitivo sobre a instituição da propriedade, temos que supor corrigido tudo aquilo que faz com que ela opere de uma forma oposta a esse princípio justo – da proporção entre a remuneração e o trabalho – sobre o qual se deve basear supostamente toda defesa convincente da propriedade privada. Precisamos também supor realizadas duas condições, sem as quais tanto o comunismo como quaisquer outras leis ou instituições só poderiam tornar a condição da massa da humanidade pior e miserável. Uma delas é a educação universal, e a outra é uma devida limitação da população da comunidade. (MILL, 1983, p.188)

Portanto, para o autor, a justiça social pode ser alcançada uma vez que se tenha, por um lado, um nível de educação capaz de situar os indivíduos frente à necessidade de que se estabeleça princípios justos de distribuição, em prol de uma maior felicidade para todos, e por

outro lado, uma limitação da população, sem a qual nenhuma sociedade seria capaz de atender às necessidades de todos.

Stuart Mill acredita que estas condições possam ser asseguradas e, desta forma, possam ser corrigidas as injustiças da propriedade privada, ao passo que, em relação às sociedades socialistas, o autor coloca a preocupação com a liberdade do indivíduo.

Ao examinar a distribuição da riqueza entre as classes, Stuart Mill fala na distribuição "espontânea" das parcelas do que é produzido entre as classes, "pela ação espontânea dos interesses dos envolvidos". Este seria, a seu ver, o primeiro aspecto a ser investigado no exame da distribuição. Essa distribuição "espontânea" seria a responsável pela excessiva desigualdade social.

Em segundo lugar, como ponto a ser investigado, o autor coloca a questão: "Que efeitos são ou poderiam ser produzidos por leis, instituições e medidas governamentais na substituição ou na modificação dessa distribuição espontânea?" (MILL, 1983, p.207)

Aqui, diferentemente de Adam Smith, Stuart Mill reconhece a necessidade de uma maior intervenção do Estado na natureza espontânea da esfera econômica. Ou seja, a regulação social não pode mais ser pensada apenas em termos de uma mão invisível que, ao atender aos interesses do mercado, atenderia também à harmonia social.

Respondendo à tentativa de Stuart Mill de desembaraçar a esfera da distribuição de seu naturalismo, Marx analisa a relação entre as esferas da produção, distribuição, troca e consumo nos *Grundrisse*.

Marx parte da representação vulgar que se faz acerca da relação entre essas instâncias: a produção vista como atendimento às necessidades humanas através da transformação da natureza; a distribuição como momento de determinação das proporções em que cada membro da sociedade participa dos produtos criados; a troca como a esfera específica na qual os interesses individuais se colocam no interior da capacidade de cada um de haver bens; e o consumo como o momento no qual esses bens se tornam desfrute individual.

Marx observa que, neste encadeamento, a produção aparece como um dado natural; a distribuição como sendo socialmente disposta; a troca como sendo um momento onde se verifica um conteúdo individual, que corresponde à liberdade da escolha individual, ao mesmo tempo que uma forma social, a troca baseada na propriedade e na igualdade; e finalmente o consumo como o momento puramente individual.

De forma que, segundo Marx, tem-se que :

"Produção, distribuição, troca e consumo formam, pois, um silogismo nas regras: a distribuição e a troca, o particular, e o consumo o elemento individual em que se resolve tudo.

Estamos certamente diante de um silogismo, mas de caráter superficial." (MARX, 1985, v.1, p.6)

Esta caracterização superficial será completamente revista pela crítica de Marx em todos os seus termos.

Produção e consumo se intermediam reciprocamente. O consumo dá realidade ao produto na medida em que o desfruta enquanto tal e assim torna real o produto potencial. Além disso, o consumo cria a necessidade de uma nova produção.

Já a produção produz o consumo em três sentidos apontados por Marx: ao produzir o material a ser consumido, ao determinar o modo do consumo e a sua necessidade, e ainda ao criar o consumidor. Desta forma, a produção atua objetiva e subjetivamente no desenvolvimento cultural e no nível civilizatório de uma sociedade.

Já vimos, ao nos referirmos à questão da vontade dos indivíduos enquanto seres sociais, que Marx acentua o lugar social dos indivíduos como tendo um caráter determinante das vontades individuais. Assim, o próprio consumo, longe de ser o reino da individualidade e da liberdade ampla de escolha é, em grande medida, quantitativa e qualitativamente determinado pelas necessidades individuais postas socialmente. Se isto se verifica, como Marx exemplifica, a propósito do trabalhador que consome batatas ou da prostituta que consome rendas, ou seja, cujo consumo coincide imediatamente com as necessidades de reprodução de suas respectivas forças de trabalho, o avanço das forças produtivas incrementa um consumo crescente do ponto de vista quantitativo e qualitativo.

A atuação da esfera da produção no sentido da transformação dos elementos objetivos e subjetivos da existência social é esclarecida por Marx ao observar que a produção não fornece somente à necessidade uma matéria, mas também à matéria uma necessidade: "A produção não cria apenas um objeto para o sujeito, mas também um sujeito para o objeto." (MARX, 1985, v.1, p.8)

Neste sentido, uma avaliação como a que Adam Smith lança sobre a sociedade mercantil, exaltando, a despeito de suas contradições, o crescimento da riqueza nacional que atingiria não só os capitalistas, mas também os trabalhadores que, comparados a um rei de um país menos civilizado, gozariam de maior conforto, é revista por Marx, o que nos indica duas questões de suma importância que se entrelaçam no pensamento do autor: o caráter social das necessidades e o tratamento concreto que ele dá à questão da relação entre indivíduo e gênero.

Temos que a concepção do gênero humano como gênero que se auto-constrói implica em uma transformação do caráter natural das necessidades em necessidades propriamente humanas. Desta forma, ao contrário do que sustenta Adam Smith, a riqueza de uma sociedade,

na medida em que não é distribuída, só vem acentuar o fosso existente entre o nível de necessidades potencialmente postas por um dado estágio de desenvolvimento econômico e social, e a condição de indigência da grande maioria que se vê privada destas conquistas sociais, como vimos em passagem aqui já comentada.

Portanto, enquanto sustentação moral da defesa da sociedade mercantil, o argumento de Smith cai por terra.

Da mesma forma, a concepção da sociedade mercantil como a esfera da liberdade natural é desconstruída por Marx ao demonstrar que esta liberdade não tem nada de natural.

No lugar do consumo como a esfera da liberdade individual, da realização do indivíduo em meio à sociedade, Marx demonstra a mediação que se coloca entre a produção e o consumo, qual seja, a esfera da distribuição, pois "na sociedade, a relação entre o produtor e o produto uma vez pronto, é uma relação externa e o retorno dela ao sujeito depende das relações entre este e os outros indivíduos." (MARX, 1985, v.1, p.10)

A questão indicada por Marx é de que grande parte dos economistas, não capta a real relação entre produção e distribuição e não pode supor que "a estrutura da distribuição se acha totalmente determinada pela estrutura da produção." (p.11)

Observa Marx que, em parte, esta compreensão equivocada da independência da distribuição frente à produção se dá pela falta de uma compreensão histórica do processo de formação do capital. Assim, visto em sua exterioridade, pode-se tomar como ponto de partida o indivíduo isolado que inicia, a partir de sua vontade livre, a sua participação no processo social das trocas.

Desta ótica, a visão que se tem é a de que: "Em relação ao indivíduo isolado, a distribuição se manifesta como uma lei social que condiciona a posição ocupada por este na produção, dentro da qual se produz e que, portanto, antecede a produção."(p.11)

Mas este ponto de partida seja do indivíduo, seja da atual condição da sociedade, que faz parecer que a distribuição antecede a produção é um equívoco, de acordo com Marx:

Segundo a concepção mais simplista, a distribuição aparece como distribuição de produtos, e assim como muito afastado e quase independente da produção. Mas antes de ser distribuição de produtos, ela é : 1) distribuição de instrumentos de produção, e 2) repartição dos membros da sociedade entre os diversos gêneros de produção, o que é uma definição mais ampla da mesma relação (subordinação dos indivíduos às relações de produção determinadas). (p.12)

Desta forma, a tentativa de identificar a esfera da distribuição com o campo da intervenção jurídica e moral, visando um melhor equacionamento da repartição da riqueza, como pretende Stuart Mill, é desfeita passo a passo por Marx.

Porque não se considera adequadamente a esfera da produção em sua função preponderante frente à distribuição, os nexos entre distribuição e produção são ilusoriamente dissolvidos.

Logo, a forma silogística, na qual os economistas pensam resolver a relação entre produção, distribuição, troca e consumo não passa de uma construção arbitrária, na qual se perdem as relações orgânicas, essenciais entre os elementos desta unidade.

A consideração da esfera da distribuição enquanto autônoma e precedente à esfera da produção traz como conseqüência a ilusão de uma sociedade de "cavaleiros do livre-arbítrio", tal como Marx se expressa em *A Ideologia Alemã*.

Do ponto de vista da relação entre moralidade e economia, esta consideração propicia o velamento da gênese dos valores morais, na medida em que possibilita um confortável afrouxamento dos nexos necessários entre modo de produção, o que inclui relações sociais de produção determinadas e a sua formulação moral e jurídica.

A regulamentação das leis da distribuição não se dá, segundo Marx, por um acordo razoável de vontades, não depende unicamente do bom entendimento propiciado por uma educação universal, mas tem um enraizamento concreto no modo de produção. Nesse sentido, quando se fala em relações sociais de produção, elas não podem ser pensadas como pertencentes ao quadro do que seria a superestrutura, mas apenas a sua formulação, a sua conscientização na forma de legislação ou de convenções morais é que o é.

A forma jurídica da relação de troca, limitando-se a observar a justiça na esfera da circulação, parte de relações contraídas na esfera da produção, mas precisa desconhecer esta origem para alçar uma condição intemporal como reguladora destas relações.

Os limites de conformação plástica desta regulamentação podem ser mais amplos ou mais restritos, mas se ancoram em última instância nas necessidades de um dado modo de produzir. Por isso, em resposta à tentativa de Stuart Mill de dar autonomia à esfera da distribuição, desconsiderando a produção, Marx esclarece:

A falta de propriedade do trabalhador e a propriedade do trabalho objetivado sobre o trabalho vivo ou a apropriação de trabalho alheio pelo capital – termos que expressam os dois pólos opostos da mesma relação – são condições fundamentais do modo burguês de produção, e não contingências indiferentes dele. Estes modos de distribuição são as mesmas relações de produção, só que vistas *sub espécie distributionis*. [...]

As 'leis e condições' da produção de riqueza e as leis da 'distribuição da riqueza' são as mesmas leis sob formas distintas e ambas se transformam e estão submetidas ao mesmo processo histórico, são, em suma, momentos de um processo histórico. (MARX, 1985, v.2, p.235-6)

Os autores que desconsideram esta origem das regulações sociais lançam a questão da justiça para a esfera da distribuição e da circulação e super-valorizam aspectos secundários na determinação da força de trabalho.

Por exemplo, a diminuição dos custos de produção da reprodução desta mercadoria em função do crescimento das forças produtivas por um lado, a incorporação de novas necessidades socialmente criadas que passam a ser constitutivas desta força de trabalho, por outro, como educação, saúde, qualificação profissional, que constituem "um elemento histórico e moral" (MARX, 1983, p.141), que passa a influir na determinação do valor da força de trabalho.

Como parte deste elemento histórico e moral, ainda teríamos exigências morais quanto à qualidade de vida e de condições de trabalho que podem emergir num quadro societário de maior desenvolvimento produtivo, em virtude mesmo da disparidade que passa a existir entre as condições de vida das diferentes classes sociais.

Todos estes fatores, sem dúvida, são reconhecidos por Marx como interferindo na determinação do valor da força de trabalho, mas o que ele quer essencialmente demonstrar é que mesmo estes ajustes não modificam a essência do processo, na medida em que continua vigente a lei do valor e a necessidade da extração da mais-valia, o que se dá no uso da mercadoria força de trabalho.

A este respeito, é esclarecedor o trecho no qual Marx se refere às tentativas morais de se determinar o valor da força de trabalho:

Clamar por *retribuição igual ou mesmo equitativa* na base do sistema de salariedade é o mesmo que clamar por *liberdade* na base do sistema de escravatura. O que vós considerais justo ou equitativo está fora de questão. O problema é este: o que é que é necessário e inevitável num dado sistema de produção? (MARX, 1974c, p.86)

Ao tematizar a questão acerca da determinação do salário, Marx torna clara a sua forma de abordagem. Situa-se no terreno de uma investigação objetiva da realidade sócio-econômica, e é no seu interior que procura determinar o peso das instâncias implicadas na determinação do valor da força de trabalho. Assim, reconhece o que seria o limite mínimo deste valor, que se reduz à simples reposição física da força de trabalho, ao mesmo tempo que

aponta para os fatores histórico-sociais que forçam a negociação deste valor rumo a seu limite máximo.

Este elemento histórico e moral que desempenha um papel significativo na luta por melhores salários se submete, entretanto, ao movimento econômico, ele atua entre os limites do aceitável e do possível no ajuste de salários, refletindo as condições tradicionais de vida de um determinado país ou região, bem como o nível de organização dos trabalhadores.

É o que podemos depreender da passagem na qual ele sublinha que “este elemento histórico ou social que entra no valor do trabalho pode aumentar, contrair-se ou desaparecer completamente, de modo a que nada mais reste além do *limite físico*” (MARX, 1974c, p.197), e ilustra com o exemplo de que as Leis dos Pobres seriam a complementação necessária para a manutenção física dos trabalhadores, num momento específico de desenvolvimento do capitalismo no qual sequer o limite mínimo era assegurado.

Esta reflexão de Marx nos indica que, se ele reconhece o fator moral como elemento atuante nos processos de regulação social, em nenhum momento ele o hiper-dimensiona ou o autonomiza em relação à ordem econômica que permanece como base das relações sociais.

Além disso, as normatizações operacionais exigidas no nível da troca de mercadorias no sentido de tornar mais justas as transações não modificam e, ao contrário, se assentam sobre a essência do processo e sobre o grau de desenvolvimento produtivo.

Com o que se limita a possibilidade de uma transformação na esfera da distribuição, como observa Marx a propósito de sua polêmica com os defensores do bônus-hora:

O problema é de ordem geral: é possível, mediante a mudança do instrumento de circulação (da organização mesma desta) revolucionar as relações de produção existentes e as relações de distribuição que lhes correspondem? E cabe perguntar também: é possível fazer uma transformação da circulação deste caráter sem tocar em nada as relações de produção existentes nem as relações sociais baseadas nelas? (MARX, 1985, v.1, p.31)

Em relação ao ponto nevrálgico do sistema capitalista, qual seja, a compra e utilização da força de trabalho, a suposição da independência da distribuição em relação à produção torna cômodo ao ponto de vista burguês a sua tematização. Este aspecto se torna claro em Stuart Mill.

As três classes reconhecidas por ele são respectivamente as que correspondem aos três requisitos da produção: a classe da mão-de-obra, a classe do capital e a classe da terra.

Ele distingue também entre dois meios de regulação das transações comerciais, que seriam o costume e a concorrência. A primeira forma de regulação parece prevalecer nas

sociedades tradicionais (escravidão, servidão) e a segunda na sociedade moderna do trabalho assalariado.

Em relação ao valor do salário, ele se refere ao aspecto "espontâneo" previsto em sua determinação: examina a sua vinculação aos preços dos alimentos, vestimenta, etc, e conclui por afirmar que os salários dependem da proporção entre o número de trabalhadores e o capital variável.

Ao deslocar a determinação do valor da força de trabalho de sua determinação pelos seus custos de produção para a relação entre o número de trabalhadores e o capital variável disponível, temos o ponto de partida que o conduzirá a identificar na própria classe trabalhadora a causa de sua miséria. Também se tornará mais compreensível a perspectiva moral com que conduz a sua tematização do problema, bem como a sua ênfase na importância da educação.

O seu ponto de partida é a teoria de Malthus acerca da desproporção entre o crescimento dos produtos agrícolas e o crescimento populacional.

Stuart Mill demonstra preocupação com a necessidade de redução da natalidade da população trabalhadora, o que, do seu ponto de vista, seria o fator determinante do nível de qualidade de vida desta camada.

Valendo-se da teoria malthusiana, compreende que a intervenção do Estado na diminuição dos fatores naturais que regulam a população, terminaria por criar uma situação ainda pior para os próprios trabalhadores, na medida em que, além de despender recursos com a assistência aos pobres, agiria contrariamente aos fatores limitadores desta população, acirrando a concorrência e, desta forma, possibilitando uma baixa de salários.

A seu ver, não há solução para a pobreza se continuarem "todas as estruturas sociais que suprimem as restrições naturais à população, sem colocar outras em lugar delas." (MILL, 1983, p.309)

Nesse sentido, é que ele apresenta algumas objeções às leis dos pobres, admitindo-as apenas se elas funcionarem de tal forma que não cheguem a provocar os "efeitos danosos para o espírito e os hábitos da população", o que seria possível "se o amparo, amplo com respeito ao indispensável para a subsistência fosse acompanhado de condições de que não gostassem, consistentes em algumas limitações à sua liberdade e na privação de alguns privilégios." (MILL, 1983, p.304-5)

Stuart Mill analisa a situação da sociedade de sua época e, sobretudo, o aumento da pobreza que se verifica na formação de uma classe trabalhadora cada vez mais populosa e mais miserável como sendo decorrente, portanto, de um mau arranjo social que, como vimos,

repõe e conserva as injustiças da origem da propriedade privada, males que, na sua opinião, são agravados pela ação pretensamente assistencialista do Estado através das leis dos pobres.

Em vista disso, é que o autor acentua a necessidade de uma educação que eleve a expectativa em relação ao que seja a vida humana e que atue ainda na compreensão da necessidade de um trato mais humano e menos instintivo da vida sexual, que evite a procriação desregrada da classe trabalhadora. Nas palavras do autor:.

A pobreza, como a maioria dos males sociais, existe porque os homens seguem seus instintos animais sem a devida consideração. Acontece que a sociedade é possível, precisamente porque o homem não é necessariamente um bruto. A civilização, em cada um de seus aspectos, é uma luta contra os instintos animais. (MILL, 1983, p.311)

A perspectiva moral do autor termina por constituir-se como um elemento legitimador do *status quo*. Ao final, ao conduzir a questão da determinação do salário para a esfera da distribuição, pautando-a sobre os elementos histórico-morais que conduziriam ao seu rebaixamento em função do número crescente da massa trabalhadora disponível no mercado de trabalho, é atribuída à classe trabalhadora a responsabilidade pela sua própria situação de miséria.

A resposta de Marx a este encobrimento da questão da pobreza como sendo um problema de moralidade pública é expressiva e contundente.

Ela se encontra em um discurso pronunciado na Associação dos Operários Alemães, “Salário”, em Bruxelas, em dezembro de 1847.

Esta palestra permaneceu inédita e serviu de base para o texto de 1849, *Trabalho assalariado e capital*, este publicado na *Nova Gazeta renana*.

O trecho aqui examinado se refere à passagem “Propostas para remediar”, na qual Marx examina algumas proposições paliativas para a situação dos trabalhadores, tanto do campo do socialismo utópico, quanto do campo do reacionarismo burguês, e mais especificamente de inspiração malthusiana.

Focalizaremos aqui apenas a resposta de Marx a este segundo grupo de autores, dentre os quais se situa Stuart Mill, na medida em que se apropria da tese malthusiana no desenvolvimento de suas reflexões.

Contrariamente a Stuart Mill, Marx expõe da seguinte forma a tendência à pauperização da classe trabalhadora:

É uma lei geral que depreende-se necessariamente da natureza das relações entre o capital e o trabalho que, no curso do desenvolvimento das forças produtivas, a parte

do capital produtivo que se transforma em maquinaria e matéria- prima, quer dizer, o capital como tal, aumenta desproporcionalmente em relação à parte destinada ao salário, quer dizer, em outras palavras: os operários dispõem, proporcionalmente à massa total do capital produtivo, de uma parte cada vez menor para repartir entre si. Sua concorrência se torna, então, cada vez mais violenta. Em outras palavras: quanto mais cresce o capital produtivo, mais diminuem proporcionalmente para os trabalhadores as possibilidades de emprego ou de alimentos; em outras palavras, mais rapidamente cresce a população trabalhadora com relação a seus meios de ocupação. (MARX, 1959, p.551, tradução nossa)²⁴

Até aqui, tem-se que o que Stuart Mill atribui ao proletariado, Marx identifica como sendo a própria lei inerente ao capitalismo, qual seja, a criação de uma massa excedente de trabalhadores em relação à possibilidade de incorporação ao trabalho pelo capital, em vista do desenvolvimento das forças produtivas. Não se trata, portanto, de uma opção da classe trabalhadora, mas da legalidade da ordem capitalista. Este fator do processo não se liga imediatamente à questão da natalidade, como supõe Stuart Mill. Diferentemente, a preocupação com o controle da natalidade se origina desta condição de diminuição do tempo de trabalho necessário e, conseqüentemente, da diminuição da procura de força de trabalho.

Mais à frente, Marx esclarece o sentido ideológico de uma abordagem como a de Stuart Mill:

A mencionada teoria, que gosta de se expressar como uma lei natural, segundo a qual a população cresce com maior rapidez que os meios de subsistência, é muito benvinda para o burguês, na medida em que tranqüilizou sua consciência e fez de sua dureza de coração um dever moral, as conseqüências da sociedade foram convertidas em conseqüências da natureza e, por fim, deu a oportunidade de presenciar, de forma tranqüila, sem se preocupar, a ruína do proletariado pela fome como qualquer outro acontecimento natural e, por outro lado, contemplar e punir a miséria do proletariado como sua própria culpa. O proletariado pode refrear o instinto natural por meio da razão e deter, através do controle moral, a lei natural em seu pernicioso desenvolvimento.[...] A barbárie resplandece novamente, mas agora produzida no seio mesmo da civilização e pertencendo a ela; agora barbárie leprosa, a barbárie como lepra da civilização. (MARX, 1959, p.553, tradução nossa)²⁵

²⁴ Es ist also allgemeines Gesetz, was aus der Natur des Verhältnisses von Kapital und Arbeit notwendig hervorgeht, dass im Lauf des Wachstums der Produktivkräfte der Teil des produktiven Kapitals, der in Maschinerie und Rohstoff verwandelt wird, d.h. das Kapital als solches, unverhältnismässig wächst gegen der Teil, der für den Arbeitslohn bestimmt wird; d.h mit andern Worten: Die Arbeiter haben sich verhältnismässig zur Gesamtmasse des produktiven Kapitals in einen immer kleineren Teil desselben zu teilen. Ihre Konkurrenz wird also immer heftiger. In andern Worten: Je mehr das produktive Kapital wächst, um so mehr vermindern sich verhältnismässig die Beschäftigungs oder Lebensmittel für die Arbeiter, um so rascher noch wächst, in andern Worten, die arbeitende Bevölkerung im Verhältnis zu ihren Beschäftigungsmitteln.

²⁵ Indes die obenerwähnte Theorie, die sich auch gern als Naturgesetz so ausdrückt, dass die Bevölkerung rascher wächst als die Lebensmittel, ist dem Bourgeois um so willkommener, als sie sein Gewissen beschwichtigt, ihm die hartherzigkeit zur Moralpflicht gemacht, die Folgen der Gessellschaft zu Folgen der Natur gemacht und ihm endlich Gelegenheit gibt, sowohl ruhig dem Untergang des Proletariats durch Hungersnot wie anderen Naturereignissen zuzusehen, ohne sich zu rühren, und andererseits das Elend des Proletariats als seine eigene Schuld zu betrachten und zu bestrafen. Der Proletarier kann ja den Naturinstinkt durch Vernunft zügeln und so durch moralische Überwachung das Naturgesetz aufhalten in seine schädlichen

A proposição de um controle da atividade sexual por parte dos trabalhadores é refutada por Marx sob dois aspectos: em primeiro lugar, por se tratar de uma proposição hipócrita, na medida em que a grande indústria necessita de um exército industrial de reserva. E em segundo lugar, nos é esclarecido que o caráter imediatista com o qual a classe trabalhadora lida com a sua vida sexual se explica como decorrência de sua condição efetivamente inumana no seio da sociabilidade capitalista, diante da qual o apelo moral não passa de uma impotência ou de uma hipocrisia: “Excetuando o absurdo, é impossível que toda a classe trabalhadora possa tomar a decisão de não fazer filhos; sua situação transforma, ao contrário, o instinto sexual em seu principal prazer e o desenvolve de forma unilateral.” (MARX, 1959, p.552, tradução nossa)²⁶

A superpopulação de trabalhadores, que ainda que como contradição interessa ao capital, é uma conseqüência gerada no modo de produção capitalista, que não é capaz de elevar a grande maioria da sociedade além de seus instintos naturais, na medida exata em que a mergulha em condições inumanas, das quais um dos elementos decorrentes é a relação imediata com seus instintos.

Assim, “a superpopulação é também do interesse da burguesia, e esta dá aos trabalhadores um bom conselho, a respeito do qual ela sabe, que é impossível seguir”. (p.552, tradução nossa)²⁷

Ao mesmo tempo, ela se isenta da responsabilidade e do mal-estar diante da questão.

O aspecto central da crítica marxiana à economia política incide sobre a naturalização das relações sociais de produção, diante da qual toda intervenção por via moral e jurídica na esfera da distribuição não passa de uma tímida medida irresolutiva da questão social fundamental:

A economia política analisou, de fato, embora incompletamente, valor e grandeza de valor e o conteúdo oculto nessas formas. Mas nunca chegou a perguntar por que esse conteúdo assume aquela forma, por que, portanto, o trabalho se representa pelo valor e a medida do trabalho, por meio de sua duração, pela grandeza do valor do produto de trabalho. Fórmulas que não deixam lugar a dúvidas de que pertencem a uma formação social em que o processo de produção domina os homens, e ainda não o homem o processo de produção, são consideradas por sua consciência burguesa uma necessidade natural tão evidente quanto o próprio trabalho produtivo. (MARX, 1983, p.76-7)

Entwicklungsgang. [...] Die Barbarei erscheint wieder, aber aus dem Schoss der Zivilisation selbst erzeugt und ihr angehörig; daher aussätzige Barbarei, Barbarei als Aussatzkrankheit der Zivilisation.

²⁶ Abgesehen von dem Unsinn, dass die ganze Arbeiterklasse unmöglich den Beschluss fassen kann, keine Kinder zu machen, macht im Gegenteil ihre Lage den Geschlechtstrieb zum Hauptgenuss und entwickelt ihn einseitig.

²⁷ Die Überbevölkerung ist also im Interesse der Bourgeoisie, und sie erteilt dem Arbeiter einen guten Rat, von dem sie weiss, dass er unmöglich auszuführen ist.

A operação realizada por Marx se dá, então, em dois níveis conexos: a identificação da necessidade do sistema, sem apelos a sentimentalismos de ordem moral. E, em estreita vinculação a este procedimento, a indicação da possibilidade objetiva de superação desta ordem de contradições, que tem por princípio o reconhecimento do lócus originário da questão social. Assim, encontramos a exortação aos operários em *Salário, preço e lucro*, em que Marx os adverte a respeito da limitação da luta pela elevação do salário e dos riscos de se perder de vista o propósito maior de um movimento a partir do trabalho que seria o fim da sociabilidade do trabalho assalariado.

A crítica da ciência econômica que parte da produção como um dado natural atinge, para além do desvendamento dos equívocos e formulações de má-fé da história da ciência da economia, o alcance filosófico de, ao vincular o processo de formação das individualidades à sua pertença social e reconhecer a forma da sociabilidade, por sua vez, como assentada sobre as relações necessárias de produção a um dado momento histórico, trazer à tona a compreensão do tecido social, recolocando as relações entre as instâncias da existência social sobre outro fundamento, a nosso ver, mais realista.

Nesta configuração, compreende-se a formulação marxiana segundo a qual "a moral é a impotência posta em ação" como a expressão da simultânea tomada de consciência da necessidade de transformação da ordem social e de sua impossibilidade enquanto mero projeto ético.

CONCLUSÃO

O objetivo desse trabalho foi investigar e organizar as considerações de Marx sobre a moralidade, com o intuito de recolher aquelas determinações da moralidade que o autor reconhece a partir da compreensão dos nexos sociais que se articulam tendo como esfera determinativa última o modo de produção e reprodução da vida.

Dessa forma, acompanhamos a indicação de Lukács de que a análise conduzida por Marx se assenta sobre uma compreensão ontológica do ser social. Donde a moralidade, assim como as demais expressões ideais, não pode se pretender acima das condições sociais que lhe servem de nascedouro.

Como alguns dos aspectos decorrentes da relação reconhecida pelo autor entre a produção material da vida e a esfera da moralidade, temos que:

- a moralidade é compreendida no sentido amplo, onto-prático de ideologia, como forma de conscientização e operacionalização das relações sociais;

- os conteúdos da moralidade são compreendidos em sua correspondência com as relações reais que derivam de um dado modo de produção material da vida, e esta correspondência é o elemento que nos dá uma medida da autenticidade dos valores e costumes no *tertium datur* entre relativismo historicista e dogmatismo absolutista, tal como nos coloca Lukács;

- a partir do reconhecimento dos nexos que permeiam as instâncias sociais, tem-se a negação de uma autonomia da esfera normativa frente à totalidade da existência social que coloca tanto as questões a serem reguladas quanto as limitações objetivas no interior das quais aquela existência social pode se compreender e se auto-regular;

- à medida que as transformações sociais se acumulam, tendo como base o desenvolvimento das forças produtivas, que passam a exigir novas relações sociais de produção, compreende-se o momento em que as expressões normativas desta sociedade perdem a sua correspondência autêntica e começam a se mostrar ultrapassadas em sua função de inteligibilidade, exigindo, portanto, novas expressões e conteúdos diferenciados;

- este processo, no modo de produção capitalista, dadas as suas necessidades intrínsecas de expansão, cria as condições objetivas para uma universalização de valores a serem tidos cada vez mais como “preconceitos naturais”;

- essa universalização de valores, se por um lado tem como consequência criar uma base universal de conscientização das condições reais da existência social, pode levar, por

outro lado, à suposição de certa naturalidade ou necessidade destes valores de forma a não compreendê-los em sua “autenticidade transitória”, recaindo-se no absolutismo ético, ou a reduzi-los a produtos ideológicos em seu sentido restrito, o que abriria as portas para um questionamento dos mesmos a partir da subjetividade, compreendida como único elemento de contraposição autêntica à imposição moral.

Essas determinações da moralidade apontadas por Marx nos autorizam a apreender a compreensão do autor de uma substancialidade ética que permeia os campos normativos de uma dada sociedade, e que pode ser compreendida em sua razão de ser em sua relação última com a esfera da produção e da reprodução da vida, incluindo as suas contraposições a esta, configurando assim os dilemas em torno das questões cotidianas que envolvem a razão em seu uso prático.

No interior dessa compreensão marxiana, não há lugar para a suposição de uma autonomia das esferas das formações ideais, teóricas ou normativas, como se afirma em *A Ideologia alemã*, o que não significa dizer que essas sejam tão-somente reflexos imediatos da realidade empiricamente considerada.

O que o autor tematiza é a ineliminável fundamentação social do mundo das idéias, o que o coloca a igual distância das posturas idealistas que invertem o nexos ontológico entre o ser e o seu predicado, a idéia, supondo desta forma uma substancialidade racionalmente auto-sustentada, assim como do materialismo vulgar que negligencia as mediações sociais e o papel ativo da subjetividade.

Embora o nosso objeto de estudo seja a questão da moralidade tal como compreendida por Marx, isto é, o nosso interesse se concentre em buscar alcançar a sua compreensão acerca da gênese social dos conteúdos de uma dada moralidade, sentimos a necessidade de abordar uma questão paralela que diz respeito à própria natureza da obra do autor e à presença ou ausência de uma proposição moral no interior da mesma.

Nesse sentido, procuramos traçar um panorama da recepção da obra de Marx que apontasse a compreensão desta por parte dos seus intérpretes enquanto análise objetiva da realidade e enquanto proposição revolucionária movida por um juízo moral, procurando trazer à tona o leque de interpretações que se inclinam em um ou em outro sentido e em que medida a compreensão de sua obra trouxe conseqüências ao entendimento do lugar que caberia à moral no seu pensamento.

A partir das proposições do autor, pretendemos esclarecer que, mesmo que encontremos um ajuizamento moral acerca da realidade social e um evidente interesse emancipatório que incorpora elementos morais, isso não se traduz em Marx na forma de uma

mera condenação moral da sociabilidade burguesa e, muito menos, caracteriza o seu pensamento como uma filosofia moral.

Assim sendo, a tese central que aqui apresentamos é a de que o que encontramos em Marx é uma reconfiguração da relação entre moralidade e existência social, que se coloca em contraposição às tentativas de caráter antropológico que procuram derivar a forma da sociabilidade de elementos que, ao configurar uma natureza humana, se constituiriam como base da moralidade.

Dizer, portanto, que o procedimento de Marx tem o caráter de uma ontologia do ser social, como propõe Lukács, é compreender a formação das individualidades a partir do que seria o único atributo “natural” dos homens, a sociabilidade.

É a forma da sociabilidade que, por sua vez, se gesta tendo como base a esfera da produção material da vida, que é o conteúdo a ser expresso e normatizado. Sendo assim, a análise de Marx da moralidade se apresenta como um esclarecimento da gênese concreta dos conteúdos que preenchem as noções historicamente configuradas de justiça, liberdade, igualdade. Os campos normativos se apresentam como as expressões ideais que têm como função orientar as decisões e ações em seus âmbitos privado e público, orbitando em torno da compreensão, mais ou menos aproximada, das relações concretas da vida social.

A análise genética dos valores morais, ao apontar a sua inserção num dado modo de ser social, coloca em questão este ser social, com o que a proposição marxiana se distancia de uma filosofia moral e exhibe os traços de uma ontologia do ser social.

Se tínhamos, na produção inicial do autor, um compartilhamento do arcabouço teórico do idealismo alemão, centrado sobre a categoria da autoconsciência, procuramos mostrar, ao longo deste trabalho, os momentos mais significativos da ruptura de Marx com esta perspectiva e o delineamento de seu pensamento próprio que se caracterizaria, a partir de então, pelo reconhecimento da sociedade como ponto de partida para a compreensão dos indivíduos e de suas relações.

Dessa forma, procuramos retratar num primeiro momento a sua aproximação teórica com o legado da tradição idealista alemã, o que se verifica nos escritos que compõem a sua produção até meados de 1843.

Temos que, já neste momento, Marx transita entre as heranças de Kant e Hegel, que guardam em comum a confiança em uma racionalidade que se expressaria nos diversos campos normativos.

Nesses textos encontramos a presença dos princípios da proposição kantiana acerca da moralidade, a partir do entendimento de uma natureza humana racional e livre.

Ao incorporar essa antropologia racionalista de Kant, temos a admissão por parte de Marx de uma liberdade transcendental, que nos possibilitaria a liberdade de escaparmos dos interesses particularistas ligados à contingência dos móveis sensíveis. Dessa forma a avaliação dos costumes e princípios morais teria como pressuposto uma maior racionalidade que lhes garantiria a legitimidade para se pretenderem universais.

Por outro lado, Marx se depara com a tematização de Hegel de uma substancialidade ética que supera o entendimento formalista da moral kantiana e se abre à perspectiva de uma compreensão histórica da liberdade e da razão.

Esta tensão entre a compreensão de uma substancialidade ética historicamente configurada – mas que nos termos hegelianos desembocava na identificação entre ser e dever-ser – e a manutenção da idéia de um dever-ser alicerçado no projeto do idealismo ativo de uma cobrança de racionalidade ao existente trespassa os escritos da *Gazeta Renana*.

De acordo com seu testemunho, ser-lhe-á necessário, neste momento, um recolhimento aos seus estudos com a finalidade de se dedicar à análise da filosofia do direito de Hegel, de forma a tentar resolver as dúvidas que o assaltavam. O resultado destes estudos foi a *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, texto que marca a sua ruptura com o modo idealista de pensamento, e cuja *Introdução* revela o conteúdo programático da nova incursão do autor.

Assim sendo, o projeto de transformação da sociedade que vinculou em um primeiro momento Marx aos neo-hegelianos de esquerda, na intenção de uma realização da filosofia no mundo através da cobrança de racionalidade ao irracional das instituições, é rapidamente superado quando da ruptura crítica com a perspectiva idealista.

O abandono de uma perspectiva antropológica racionalista, em prol de uma concepção do indivíduo e de suas relações a partir da sociabilidade, abre um diálogo com a perspectiva hegeliana, que tem, no entanto, como diferencial fundamental, a decifração da inversão ontológica realizada por Hegel.

Partindo dos indivíduos concretos, tais como se encontram em virtude de uma herança histórica marcada por um dado estágio de desenvolvimento das forças produtivas e por relações sociais que lhe são correspondentes, a consciência em todas as suas formas só pode ser compreendida como o ser consciente, como produto social que fornece inteligibilidade e operacionalidade à existência social concreta.

Nesses novos termos, a moralidade, como parte das formações ideais, perde a primazia ontológica e passa a ser compreendida em sua conexão com a totalidade do ser social.

A inflexão que ele imprime ao seu pensamento a partir de então não deixa dúvidas quanto à abordagem do fenômeno da moralidade, que passa a ser compreendido como uma das expressões da vida social, em seu papel de dispor valores e princípios que traduzam esta realidade e que sirvam como orientadores da ação.

A vinculação irrecusável que Marx aponta entre as instâncias da vida social é trabalhada pelo autor em seus textos de maturidade, quando do exame das relações existentes entre as idéias econômicas e as idéias das esferas normativas da sociedade.

Ao se debruçar sobre a análise das teorias econômicas, com o intuito de compreender a legalidade do modo de produção capitalista, temos que, longe de uma mudança de percurso e de temática, Marx empreende uma incursão necessária à compreensão dos nexos sociais e, desta forma, podemos encontrar em seus textos econômicos considerações esclarecedoras sobre a gênese dos valores da moralidade.

Trata-se, a nosso ver, de uma verdadeira reconfiguração da relação entre moralidade e sociabilidade, na medida em que a moralidade deixa de ser vista como uma teoria da sociabilidade e, inversamente, passa a ser compreendida como uma derivação desta.

Nesse exame, do qual tivemos a oportunidade aqui de ressaltar alguns aspectos, tem-se que o autor realiza uma abordagem crítica das tentativas da ciência econômica de compreender a vida econômica à luz de uma concepção moral. Ao fazê-lo, mostra a razão de ser e os limites dos conteúdos da moralidade em função de sua origem social, invertendo, portanto, o pólo determinativo da vida social.

Este procedimento revela o conjunto dos elementos que formam uma dada moralidade como sendo a expressão possível da compreensão das relações entre os indivíduos em uma perspectiva que apreende a realidade de forma parcelar, na medida em que se atém aos aspectos fenomênicos da mesma, como ocorre com os representantes da economia política clássica.

A construção de uma significação para a realidade social se daria no interior das condições concretas de uma dada existência social, na qual a divisão social do trabalho dispõe os meios da produção desta significação nas mãos daqueles que também possuem os meios de produção material. Na perspectiva marxiana, antes de ser este um procedimento de caráter manipulatório, ele é o procedimento possível na “pele burguesa”, nos limites de uma percepção burguesa da sociedade, de forma que as noções de justiça, liberdade e igualdade recebem os seus conteúdos em função da necessidade de regulação das relações sociais tais como elas podem ser pensadas na superfície fenomênica do processo, que se verifica na esfera da distribuição.

A possibilidade de compreensão crítica deste conjunto normativo exigiria um desvelamento da essência do processo, através do qual se verificaria, a um só tempo, a sua verdade parcelar e funcional – enquanto correspondência autêntica à face visível do processo, que diz respeito aos valores da liberdade, da propriedade e da igualdade que são reiterados nesta esfera – e a sua limitação histórico-social, enquanto expressão de uma existência social na qual já se anunciam os elementos objetivos de sua superação.

Dessa forma, a contrastação dos pensamentos de Marx e Adam Smith foi realizada aqui com o intuito de ressaltar esta reconfiguração que Marx opera entre a esfera normativa e a esfera da produção, reconduzindo a primeira a seu lugar derivado em relação à segunda.

A compreensão das relações sociais entre os indivíduos tem em Smith o seu núcleo no conceito de simpatia como capacidade de se imaginar no lugar do outro, conceito que enforma o próprio desejo de felicidade individual, na medida em que situa o indivíduo em uma totalidade que lhe fornece as bases de sua aceitação social como elemento desta mesma felicidade. Na transposição que ele realiza deste princípio à vida econômica, temos que esta noção de simpatia se traduz em uma possibilidade de compreensão do outro enquanto agente econômico, em busca de seu interesse próprio, desde que resguardados os limites da prudência e a observância da finalidade da riqueza social, como benefício para todos. Nesses termos é que Adam Smith admite como elemento providencial a mão do mercado enquanto instrumento de realização dos interesses particulares a serviço de um bem comum.

Marx, em sua análise, tratará de desfazer esta pseudo-reconciliação que Smith identifica entre os interesses particulares e o bem comum, subvertendo a ordem determinativa dos fenômenos. Assim, apontará os elementos da vida econômica que se traduzem nos conceitos aparentemente autônomos de auto-regulação social, tais como são tratados nas éticas empiristas a partir da conjugação dos caracteres naturais do amor-próprio e da simpatia, que formariam a base para a compreensão de um providencialismo que sustenta a ordem social.

A identificação do interesse particular alçado à condição da nova medida social e a condição de sua satisfação no interior da lógica do intercâmbio dos valores de troca fornece ao autor a chave de uma leitura materialista das relações sociais expressas no “sistema de liberdade natural”.

Neste sistema, vigora a compreensão da liberdade enquanto possibilidade de ação em relação ao outro, tido como o limite. O interesse individual, por sua vez, é reconduzido por Marx à base social da determinação das vontades. No interior dessa compreensão, tem-se que

as formas supostas de providencialismo nada mais são do que o atendimento às condições reais nas quais se verificam as trocas.

A concepção atomística dos indivíduos e a suposição de alguma forma de providencialismo se articulam necessariamente na compreensão do modo de existência moderno, segundo Marx.

Essa compreensão, própria dos autores da economia política, expressa uma percepção fenomênica das relações reais deste modo de existência. O que Marx nos aponta é o fato de que a suposição de uma ordem, que garanta a conciliação entre os interesses particulares e o interesse geral, se assenta na característica própria de uma forma de sociabilidade na qual o interesse privado só pode ser alcançado no interior das condições sociais dadas e com os meios impostos por esta sociabilidade.

Nesse enfrentamento que Marx estabelece com a apreensão empirista da realidade, depreende-se a profunda diferença que se estabelece no que toca às considerações sobre a moralidade e sobre os móveis do agir moral.

Mas nem sempre no diálogo indireto que Marx estabelece com as tradições éticas de seu tempo, as superações realizadas pelo autor foram tidas como tais por seus intérpretes.

Nesse sentido é que procuramos também desvencilhar o pensamento de Marx de uma indevida aproximação com as teorias éticas empiristas e, em especial, com o utilitarismo, na medida em que encontramos entre seus intérpretes, sugestões a respeito de uma adesão aos princípios utilitaristas.

Acreditamos que essa não seja uma afirmação pertinente, uma vez que a recusa de uma fundamentação transcendental para a moralidade não é substituída por Marx por um elemento retirado da simples constatação empírica e elevado à condição de uma categoria universal, seja ele o egoísmo ou a benevolência, tal como se encontra nas teorias éticas empiristas.

O que encontramos em seus textos é uma aproximação com o princípio do materialismo francês segundo o qual as circunstâncias formam os indivíduos. Mas longe de um determinismo social absoluto, Marx complementa esta determinação com a compreensão de que também os indivíduos formam as circunstâncias, distanciando-se do materialismo vulgar que não toma em consideração o aspecto ativo da subjetividade na construção da objetividade social.

Já ao tratar do utilitarismo, o que Marx realiza é uma crítica da naturalização das relações sociais que esta perspectiva legítima. O caráter reformista do utilitarismo é denunciado de forma áspera a propósito de Bentham, como sendo uma apologia do capital, e

trazido à tona de forma mais substancial na análise da tentativa de Stuart Mill de disciplinar o modo de produção capitalista a partir do princípio da utilidade.

Ao partir de um dado estado de coisas social e tendo-o como assentado sobre uma esfera natural, a esfera da produção, o utilitarismo pensa a sociedade em termos de uma soma de indivíduos, divididos e contrapostos em seus interesses particulares. No interior dessa concepção, que se prende à constatação empírica na sua imediaticidade, tem-se que cabe ao princípio da utilidade encontrar uma medida satisfatória para intermediar estes interesses, sem um questionamento da base social que lhes dá sustentação.

O cálculo racional do bem-estar é estabelecido por Bentham como uma operação técnica a partir do exame das circunstâncias que determinam o quantum de prazer se pode obter em cada situação, ou o quantum de desprazer se pode evitar. O critério da utilidade adquire um sentido instrumental diante de uma situação tida como natural, assim como a própria definição do que seja a felicidade recebe os contornos de uma lógica capitalista, na medida em que, segundo o autor, “benefício, vantagem, prazer, bem ou felicidade (tudo isso, no caso presente, se reduz à mesma coisa)”. (BENTHAM, 1979, p.4)

Se, em Stuart Mill, o tratamento reservado ao que seja a felicidade humana recebe uma sofisticação maior, afastando-se do quantitativismo de Bentham, ele o faz, no entanto, partindo, da mesma forma, de uma observação empírica que se detém neste empirismo, ao considerar a naturalidade da esfera da produção, deslocando o campo da normatividade para a esfera da distribuição.

Marx demonstra os limites do pensamento do autor, mostrando a incorporação de valores socialmente dispostos e tidos como definitivos, assumindo a formulação utilitarista os contornos de uma formulação definitiva referente à natureza humana e, por outro lado, mostrando como esta perspectiva é reacionária e assume todos os traços burgueses na consideração dos males sociais.

Se assim é, não há como imputar a Marx a adesão aos princípios utilitaristas, ou ainda, uma justaposição do utilitarismo a princípios de outras tradições éticas, como supõe Kamenka.

Embora Marx não tenha trabalhado especificamente sobre essa questão, depreendem-se de sua investigação, as rupturas que ele efetua em relação a essas tradições.

Da mesma forma, uma vez compreendido o sentido do procedimento marxiano, parece-nos coerente que o autor não tenha se voltado à elaboração de uma ética prescritiva que dispusesse princípios e valores em vista de uma nova forma de sociabilidade.

Procuramos nos distinguir dos intérpretes que creditam a Marx a falta de uma proposição moral de valores alternativos aos vigentes na sociabilidade burguesa, como sendo uma lacuna em seu pensamento.

Se ele não nos indica princípios que orientem uma nova proposição ética, o que seria de se esperar de um filósofo moral, em vista das rupturas em relação às teorias éticas com as quais estabelece diálogo em fases diferenciadas de sua produção, entendemos que não o faça em função do entendimento de que as expressões da moralidade não podem ser antecipadas sob a forma de princípios quaisquer que sejam, uma vez que se assentam sobre um solo social que as precede necessariamente.

Com isso, poder-se-ia entender que Marx então comungaria com Hegel a noção de uma equivalência entre ser e dever-ser, o que o liberaria de uma preocupação moral, uma vez que a correspondência entre a forma da sociabilidade e a sua moralidade o isentaria de qualquer avaliação moral desta mesma forma social, e a autenticidade de suas expressões morais já estaria garantida de antemão.

Mas os próprios autores que levantam esta possibilidade admitem as contradições que esta suposição acarretaria, já que nesse caso Marx se comportaria simplesmente como um autor empirista, o que evidentemente não se conciliaria com o seu interesse em promover os elementos de entendimento de um mundo social com vistas à sua transformação.

Para tentar responder a essas questões, tentamos acompanhar a trajetória do autor, o desenvolvimento de suas reflexões, para sistematizar os elementos que pudessem tornar mais claras as suas proposições a esse respeito.

O mote de nosso trabalho foi a sentença marxiana de que “a moral é a impotência posta em ação. Sempre que ela se propõe combater um vício, fracassa.”(MARX; ENGELS, 1974, p.307)

Com essa afirmação, Marx traz à tona a natureza do apelo moral, a um só tempo necessidade e impotência que se pretende potência diante do vício.

Essa sentença nos incitou a compreender a sua razão de ser, com o que nos voltamos à compreensão do social empreendida por Marx, que nos facultou entender porque nosso autor não se detém sobre a fundamentação de uma proposição moral e porque o seu pensamento não se confunde com uma filosofia moral.

Mas restava ainda a questão: se o que Marx realiza não pode ser entendido simplesmente como uma condenação moral da sociabilidade burguesa, temos que, por outro lado, permanece em seu empreendimento, como elemento mobilizador, um julgamento moral que diz respeito à destituição do humano que se agudiza no mundo moderno.

Se voltarmos à afirmação de Marx, além das inferências que já foram apontadas, temos ainda que Marx reconhece vícios. Nesse sentido, o seu procedimento não se caracteriza como uma simples constatação, ou uma simples catalogação de correspondência de valores e costumes a determinados períodos ou estados sociais, no que ele se diferencia de uma atitude empirista- positivista.

Indo um pouco mais além, temos que ele se afastaria ainda da perspectiva segundo a qual a afirmação dos indivíduos se colocaria, sem mais, como medida para a moral, uma vez que nessa perspectiva os próprios vícios poderiam ser o bem, na medida em que fossem afirmativos da vida.

Assim, ao se referir à existência moderna, reconhecendo a venalidade como sendo o seu caráter corriqueiro, venalidade que se expande aos atributos mais louváveis dos indivíduos, transformando a dignidade em artigo de troca, é evidente a sua avaliação moral desta modernidade, é evidente a sua compreensão de que o vício é vício, ainda que em certas circunstâncias, possa ser afirmativo das vidas singulares consideradas em sua concretude.

Mas o característico de seu procedimento é que a sua crítica se desloca da esfera da moralidade para a esfera da vida prática que exige aquela moralidade. O exame da moralidade é um dos elementos de análise da vida prática.

O diagnóstico da modernidade, no que se refere à indicação dos aspectos mais gravosos e mutiladores das individualidades, antecipa e guarda semelhanças com aqueles que vieram a se formar em final do século XIX e ao longo do século XX.

Questões tais como a da alienação, da mutilação das individualidades, da massificação, do incremento da venalidade e da vulgaridade, da coisificação das relações humanas, que povoam o universo da filosofia contemporânea, formam o núcleo das preocupações marxianas.

Mas o que há de se destacar é a peculiaridade de sua análise que não encontra eco no conjunto de autores que compartilham destas mesmas temáticas.

Já em seu tempo, é notável a polêmica que o autor estabelece com Max Stirner, na qual se coloca o confronto entre uma perspectiva ontológico-social e uma perspectiva individualista no trato destas questões.

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 deve 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 o condicionam enquanto indivíduo.

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

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 exortação aos indivíduos enquanto átomos auto-suficientes, livres em suas deliberações individuais.

Esta concepção é, para Marx, um total absurdo na medida em que não existe o indivíduo puro, isolado, de Stirner. Assim, este autor trabalharia a partir de uma abstração, ao pretender tratar do 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 vivenciadas nas relações sociais. No entanto, esta constatação apenas serve de ponto de origem para uma filosofia da revolta, que ataca o individualismo enquanto incompreensão dos liames entre a constituição das individualidades e a constituição da sociabilidade.

Temos, 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:

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. (MARX; ENGELS, 1980, v.2, p.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.”(MARX; ENGELS, 1980, v.2, p. 156)

Esses trechos da polêmica de Marx contra a proposição filosófica de Stirner nos indicam as limitações que ele reconhece no apelo moral, o que é de todo coerente com o talhe do seu pensamento, que se pauta pela consideração do indivíduo social e não de uma perspectiva antropológica precedente e independente da sociabilidade.

Assim, se Marx é acompanhado em sua crítica à modernidade em vários aspectos por autores que lhe são temporalmente próximos, as distâncias das perspectivas filosóficas são enormes.

Conhecemos como as características do mundo moderno, a vulgaridade, a disseminação da venalidade, do utilitarismo e do pragmatismo que permeiam as relações cotidianas dos homens modernos, que não passaram despercebidas a Marx, são capazes de irritar e mobilizar um filósofo como Nietzsche.

Mas o reconhecimento destas características modernas não leva Marx a se refugiar em uma idealidade nostálgica, nem o leva a tentar resgatar elementos de uma existência tida como mais verdadeira que a atual, mesmo porque o autor reconhece ali limitações que, ainda que de forma contraditória, foram superadas pela modernidade.

Referindo-se à antiguidade grega, diz Marx: "Aquele mundo já extinto representa uma satisfação ainda que de um ponto de vista limitado, enquanto que o atual mundo moderno nos deixa insatisfeitos ou nos brinda com uma satisfação vulgar." (MARX, 1985, v.1, p.346)

No entanto, estas características do mundo moderno, mais do que condenadas, precisam ser compreendidas.

O tratamento ontológico que Marx confere ao entendimento da constituição das individualidades o distingue das perspectivas filosóficas que tematizam o indivíduo abstrato, tanto as que isolam o indivíduo a partir de uma essência já dada, sobre a qual se edifica a sociabilidade, quanto as que hiperdimensionam a possibilidade de uma autonomia do indivíduo frente ao social a partir de um heroísmo moral, pois como observa Coutinho, nestas filosofias, “a subjetividade erige-se idealmente na única fonte de valores autênticos, desprezadas concretamente todas as mediações sociais, denunciadas como o reino da alienação.”(COUTINHO, 1972, p.33)

Se Marx reconhece a subjetividade como elemento de transformação ou reafirmação de uma dada existência social, a partir de todas as suas atividades sensíveis, ele o faz sem o inflacionamento indevido de uma liberdade tomada abstratamente. Nesse sentido, afasta-se resolutamente das filosofias da subjetividade que autonomizam o sujeito em relação à existência social.

É a análise da objetividade social que o leva a um entendimento das misérias da individualidade. Deste fato resulta que, embora seja Marx talvez o autor que mais ressalte o mundo moderno como o mundo da mutilação do humano, é ainda ele que jamais sucumbe à tentação de compreender este dado como um dado natural, como uma condição humana.

A sua análise do fenômeno da alienação é exemplar desse procedimento. Derivando a alienação enquanto processo objetivo que se inicia na atividade sensível, ele nos remete aos graus de alienação que se seguem e que atingem os indivíduos em sua auto-consideração, na relação com o outro e na sua compreensão enquanto gênero.

Se assim é, trata-se para nosso autor, de uma revolução prática das condições de vida concreta e não de uma saída ou refúgio individualista frente a uma sociedade que seria vista como que exterior aos indivíduos e contra a qual os indivíduos têm que afirmar a sua autenticidade, a despeito e ao largo da vida social.

A destituição do humano que Marx tanto denuncia e que permanece como núcleo de sua filosofia não dá lugar em seu pensamento, como vimos, a uma perspectiva romântica de retorno a um modo de vida tradicional, marcado por relações tidas como mais propícias ao desenvolvimento dos indivíduos. Em suas palavras, temos:

Em fases anteriores do desenvolvimento, o indivíduo particular aparece mais pleno precisamente porque não se separou da plenitude de suas relações sociais autônomas. Tão ridículo resulta a nostalgia desta plenitude primitiva como o crer que se tenha que deter nesse vazio total. A concepção burguesa não se elevou nunca além da oposição a esta concepção romântica, razão pela qual esta a acompanhará até seu final feliz. (MARX, 1985, v.1, p.65)

A superação dos males da modernidade se coloca como uma possibilidade objetiva no horizonte do próprio desenvolvimento de suas forças essenciais, da ciência e da indústria, desde que este desenvolvimento seja pautado por um controle consciente dos indivíduos sociais.

Compreendendo a alienação e sua superação como possibilidades da vida prática dos homens, a perspectiva de um desenvolvimento humano mais pleno se alicerça no tornar consciente e controlável a potência acordada com o modo de produção capitalista.

Dessa forma é que o autor antecipa a possibilidade de uma sociedade que tenha no desenvolvimento científico a sua medida de produção e não mais no tempo de trabalho, de forma a liberar este tempo para o desenvolvimento mais pleno das capacidades individuais.

Segundo sua análise,

Nesta transformação, (na qual o indivíduo passa de agente a meio de produção, a controlador da máquina), o que aparece como o grande pilar fundamental da produção e da riqueza não é mais o trabalho direto que o homem mesmo executa, nem o tempo durante o qual trabalha, mas sim a apropriação da força produtiva geral, sua capacidade para compreender a natureza e dominá-la mediante sua existência como corpo social, em uma palavra, o desenvolvimento do indivíduo social. *O roubo do tempo de trabalho alheio, em que se baseia a riqueza atual*, se revela como um fundamento miserável, ao lado deste outro, criado e desenvolvido pela grande indústria, e tão logo o trabalho na forma direta deixe de ser a grande fonte de riqueza, o tempo de trabalho deixará e tenderá a deixar necessariamente de ser sua medida, e com isso, o valor de troca deixará de ser a medida do valor de uso. *O trabalho excedente da massa* deixará de ser condição para o desenvolvimento da riqueza geral, da mesma forma que a *ausência de trabalho de poucos* deixará de ser condição para o desenvolvimento das potências gerais da cabeça do homem. Com isso virá por terra a produção baseada no valor de troca e o processo direto da produção material se despojará de sua forma e de suas contradições miseráveis. A redução do tempo de trabalho necessário, que não beneficiará ao trabalho excedente, permitirá então o livre desenvolvimento da individualidade. Os ócios e os meios postos ao alcance de todos farão com que a redução ao mínimo do trabalho social necessário favoreça o desenvolvimento artístico, científico, etc, de cada qual. (MARX, 1985, v.2, p.114-5)

Colocado nesses termos, temos que a questão da emancipação humana em Marx não pode ser confundida com um projeto ético nem pode se suportar sobre uma filosofia moral, mas se assenta, antes de mais nada, sobre a avaliação de sua possibilidade objetiva.

O interesse emancipatório do autor permanece como um elemento mobilizador de seus esforços, mas exterior à sua investigação, que pretende ser isenta e se colocar a serviço do melhor entendimento possível do processo social.

Diante do que nos foi possível compreender do esforço marxiano de elucidação do ser social, acreditamos que não seja possível tentar extrair de seus escritos uma ética no sentido prescritivo, ainda que encontremos elementos que nos esclarecem a propósito das questões fundamentais da reflexão ética, relativas à gênese dos valores morais, à sua autenticidade enquanto produtos sociais, ao lugar da moralidade na existência social, ao papel da moral na tematização dos dilemas sociais, à constituição das individualidades, ao entendimento da liberdade em sua relação com a legalidade social, questões a respeito das quais creditamos a Lukács o mérito do encaminhamento e do desenvolvimento de forma mais próxima e coerente com o pensamento de Marx.

É sabido que o grande projeto de Lukács era a elaboração de uma ética a partir dos elementos legados por Marx e organizados por ele na forma de uma ontologia do ser social.

Como tal projeto não foi totalmente realizado, não seria prudente especular, pelo menos não neste momento, acerca da natureza do que seria esta ética, somente a partir dos encaminhamentos que encontramos em seus textos. Consideramos que esta seja uma questão que mereça um aprofundamento maior, dada a sua complexidade.

O que nos parece pertinente indicar, e neste ponto a contribuição de Lukács é inestimável, é que as considerações de Marx acerca da determinação social da individualidade, da vontade e da consciência, coloca em termos muito diferentes de uma perspectiva da inter-subjetividade, a gênese dos valores da moralidade, ainda que esta inter-subjetividade assuma como pressuposto um mundo da vida em comum, como fundo espiritual compartilhado.

Encontramos em Marx o entendimento de que os campos normativos, por não serem independentes da sociabilidade que os constitui, não podem se pretender mais do que são, ou seja, instâncias de regulação das relações sociais, sensíveis às transformações que ocorrem na efetividade dessas relações. Como argumenta o autor, a elaboração das leis, normas e costumes não se dá por uma “vontade soberana”, mas atrela-se, em seus conteúdos e seus dilemas, a um dado estágio de coisas social, de onde retira a sua racionalidade historicamente configurada.

A possibilidade de transformação dos conteúdos desses valores e idéias norteadoras das ações humanas está em direta relação com a transformação das condições sociais que estão na sua origem.

Em *A Ideologia alemã*, Marx aborda esta questão a propósito do conceito de justiça. Ali, ao se contrapor aos chamados “socialistas verdadeiros” que tematizam sobre a justiça consoante o mérito, Marx dirá que este conceito é ainda herança de uma forma de se conceber a repartição que tem na diferença da atividade o lócus da diferença do valor e, portanto, do usufruto.

Diferentemente, Marx tratará de discernir as diferenças das capacidades das diferenças das necessidades individuais, e dirá de um princípio do comunismo que advoga “a idéia de que as *diferenças* na atividade, nos trabalhos, não justificam qualquer *desigualdade*, qualquer privilégio no campo da fortuna, do usufruto.” (MARX; ENGELS, 1980, v.2, p.454)

O que temos aqui é, de fato, um raro momento em que Marx aponta um princípio normativo do comunismo, em virtude da necessidade de se contrapor aos aspectos equivocados das especulações realizadas pelos socialistas verdadeiros, no que se refere à

vigência de determinadas condições que são próprias da existência burguesa e que são transpostas por estes autores para uma suposta sociedade comunista.

Mas nosso autor retoma esta questão na *Crítica ao Programa de Gotha*, de uma forma mais aprofundada, de maneira a inferir a possibilidade de tal princípio a partir de uma dada existência social, de todo diversa da sociabilidade burguesa.

Ao se perguntar sobre o conceito de justiça vigente na sociabilidade do capital, ele dirá:

Que é a “repartição eqüitativa”?

Não afirmam os burgueses que a repartição atual é “eqüitativa”? E, realmente, na base do atual modo de produção, não é a única repartição “equitativa”? As relações econômicas são reguladas por idéias jurídicas ou não serão, pelo contrário, as relações jurídicas que nascem das relações econômicas? (MARX, 1974a, p.16)

Se a primazia determinativa dos conceitos se encontra nas relações sociais concretas, os limites da luta por justiça social são dados em função da própria compreensão do que seja esta justiça.

Uma modificação do conteúdo destas noções básicas que orientam as ações humanas depende, em última instância, de modificações concretas na vida prática dos indivíduos, alicerçadas sobre novas relações possíveis de produção.

Estas modificações que têm, como pressuposto, o alto desenvolvimento das forças produtivas, podem favorecer a compreensão da riqueza como desenvolvimento humano, de tal forma a colocar como alvo da economia a economia do tempo, material para o desenvolvimento individual.

Apenas num contexto como esse, poder-se-ia supor um conceito de justiça que perde o seu contorno de equivalência, na medida em que a transformação da ciência em principal força produtiva “lança pelos ares” a base estreita do cálculo do valor pelo tempo de trabalho, o que permitiria transitar para outro conceito de justiça no qual a medida do usufruto não seja dada pela troca baseada no tempo de trabalho objetivado, e no qual a própria troca assuma um caráter social não mais mediado pelo valor. Este último deixa de ser o que determina a produção, e esta pode afirmar-se, sob o controle racional dos indivíduos, como produção de riqueza e potência social.

Neste novo contexto, torna-se possível e imaginável o tratamento diferenciado para os diferentes, impensável numa sociabilidade dos equivalentes, como é a sociabilidade burguesa.

As características fundamentais desta nova sociabilidade são descritas por Marx da seguinte forma:

Numa fase superior da sociedade comunista, quando tiver desaparecido a escravizante subordinação dos indivíduos à divisão do trabalho e, com ela, a oposição entre o trabalho intelectual e o trabalho manual; quando o trabalho não for apenas um meio de viver, mas se tornar ele próprio a primeira necessidade vital; quando, com o desenvolvimento múltiplo dos indivíduos, as forças produtivas tiverem também aumentado e todas as fontes da riqueza coletiva brotarem com abundância, só então o limitado horizonte do direito burguês poderá ser definitivamente ultrapassado e poderá a sociedade escrever nas suas bandeiras: “De cada um segundo as suas capacidades, a cada um segundo as suas necessidades.” (MARX, 1974a, p.20)

Portanto, quando Marx nos fala da origem social dos valores, ele localiza as possibilidades de expressão dos campos normativos, no interior dos quais se exercita a moral individual.

Mas ele não tem por objetivo tratar dos dilemas morais. Ele se refere a esta questão apenas em termos gerais da determinação social da consciência e da vontade.

Lembremo-nos que, contrapondo-se à exortação moralista de Stirner, Marx afirma:

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. (MARX; ENGELS, 1980, v.2, p.17)

Marx trata da objetividade dos dilemas morais, aos quais os indivíduos estão expostos e dentre os quais devem fazer suas escolhas. As opções, os valores antagônicos, têm sua origem na base social. A escolha dos valores se articula assim com a colocação dos fins, com o pôr teleológico que, por sua vez, se coloca no interior do reconhecimento de uma dada cadeia causal, do reconhecimento mais ou menos aproximado de uma dada objetividade sobre a qual se quer atuar num sentido ou no outro. Trata-se, portanto, de uma total reconfiguração em relação às posturas apriorísticas que isolam a moralidade subjetiva do terreno histórico-social.

Se assim é, torna-se, a nosso ver, compreensível o fato de que Marx não tenha se detido sobre a elaboração de prescrições morais nem de princípios éticos mais condizentes com o que ele suponha como sendo uma possibilidade de uma sociabilidade mais rica em termos do desenvolvimento dos indivíduos em sua autoconstrução.

Ao dizer da permanência de um julgamento moral e de uma medida avaliativa da sociedade que perpassa a obra do autor e que faz com que este identifique o indivíduo real e aponte para a possibilidade de uma outra forma de sociabilidade que desenvolva o indivíduo

rico, pleno, no gozo de suas potencialidades, julgamos procedente afirmar que em Marx, diferentemente de um ajuizamento moral da realidade em vistas de uma idealidade, de um dever-ser, o que encontramos é a compreensão de um processo objetivo de transformação social que pode se abrir, não propriamente para um “dever-ser”, mas para um “poder-ser” mais rico e pleno da humanidade, no qual a própria moralidade subjetiva não se mova mais entre os pólos antagônicos do atendimento aos interesses do gênero-em-si ou do gênero-para-si.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BIBLIOGRAFIA DO AUTOR

MARX, Karl. **Arbeitslohn**. In MARX, K./ENGELS, F. **Werke** VI. Berlin: Dietz Verlag, 1959, p.535-556.

_____ **Crítica do Programa de Gotha**. In MARX, K./ ENGELS, F. **Crítica dos programas socialistas de Gotha e de Erfurt**. Porto: Nunes, 1974a.

_____ **Miséria da filosofia**: resposta à "Filosofia da Miséria" do senhor Proudhon. Porto: Escorpião, 1974b.

_____ Discurso sobre o problema do livre-câmbio. In **Miséria da filosofia**: resposta à "Filosofia da Miséria" do senhor Proudhon. Porto: Escorpião, 1974b, p.145-158.

_____ Carta a P.V. Annenkov (28/12/1846) In **Miséria da filosofia**: resposta à "Filosofia da Miséria" do senhor Proudhon. Porto: Escorpião, 1974b, p.159-170.

_____ **Salário, preço e lucro**. Porto: Escorpião, 1974c.

_____ **Trabalho assalariado e capital**. In MARX, K. **Salário, preço e lucro**. Porto: Escorpião, 1974c.

_____ **O dezoito brumário de Louis Bonaparte**. In **O 18 Brumário e Cartas a Kugelman**. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

_____ **Teorias da mais-valia**. v.1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.

_____ **Formações econômicas pré-capitalistas**. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.

_____ **O Capital**: Crítica da economia política, I/1. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____ **O Capital**: Crítica da economia política, I/2.. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

_____ **Grundrisse**. In ROCES, Wenceslao (org.) **Obras Fundamentales de Marx y Engels**. 2v. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.

_____ **Diferencia entre la filosofia democriteana y epicúrea de la naturaleza**. In: ROCES, Wenceslao (comp.) **Marx: Escritos de juventud**. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 15-143.

_____ Los debates sobre la libertad de prensa y la publicación de los debates de la Dieta. In: ROCES, Wenceslao (comp.) **Marx: Escritos de juventud**. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 173-219.

_____ El manifiesto filosófico de la Escuela histórica del Derecho. In: ROCES, Wenceslao (comp.) **Marx: Escritos de juventud**. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 237-243.

_____ Glosas críticas al artículo “El rey de Prusia y la reforma social. Por um Prusiano.” In: ROCES, Wenceslao (comp.) **Marx: Escritos de juventud**. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 505-521.

_____ A Questão Judaica. In MARX, K. **Manuscritos económico-filosóficos**. Lisboa: ed. 70, 1989, p. 35-63.

_____ Teses ad Feuerbach. In: MARX, K. & ENGELS, F. **A ideologia alemã (I-Feuerbach)**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____ **Contribuição à crítica da economia política**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____ **Manuscritos Económico-Filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____ **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo, 2005.

MARX, K. & ENGELS, F. *A Sagrada Família* ou Crítica da crítica crítica – contra Bruno Bauer e consortes. 2. ed. Lisboa: Presença/ Martins Fontes, 1974.

_____ **A ideologia alemã: crítica da filosofia alemã mais recente na pessoa dos seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner e do socialismo alemão na dos seus diferentes profetas**. 2. ed. 2 v. Lisboa: Presença/ Martins Fontes, 1980.

_____ **Manifesto do Partido Comunista**. In FILHO, Daniel A.R. (org) **O manifesto comunista 150 anos depois**. Rio de Janeiro: Contraponto/ São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 1998.

_____ **A ideologia alemã (I- Feuerbach)**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR

- ABENDROTH, W.; KOFLER, L.; HOLZ, H.H. **Conversando com Lukács**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.
- ALBINATI, Ana Selva C.B. **Gênese, função e crítica dos valores morais nos textos de 1841 a 1847 de Karl Marx**. 1999. 164 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.
- ALBINATI, Ana Selva C.B. Gênese, função e crítica dos valores morais nos textos de 1841 a 1847 de Karl Marx. **Revista Ensaios AdHominem**, São Paulo, v.1, tomo IV, p. 101-143, 2001.
- ALTHUSSER, Louis. **Posições-1: Resposta a John Lewis; Elementos de Autocrítica; Sustentação de tese em Amiens**. Rio de Janeiro: Graal, 1978.
- ALTHUSSER, Louis. **A favor de Marx (Pour Marx)**. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- ALTHUSSER, Louis. **Aparelhos ideológicos de Estado**. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- ALTHUSSER, Louis. Marxismo e Humanismo. In ALTHUSSER et.al. **Polêmica sobre o humanismo**. Lisboa: editorial Presença, s/d.
- ALTHUSSER, Louis/ BADIOU, Alain. **Materialismo histórico e materialismo dialético**. São Paulo: Global, 1979.
- ALVES, Antônio José Lopes. A individualidade moderna nos Grundrisse. **Revista Ensaios AdHominem**, São Paulo, v.1, tomo IV, p. 256-307, 2001.
- ANDERSON, Perry. **Considerações sobre o marxismo ocidental**. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- ANTUNES, Ricardo/ REGO, W.L.(orgs). **Lukács: um Galileu no século XX**. 2. ed. São Paulo: Boitempo Editorial, 1996.
- ANTUNES, Ricardo. **Adeus ao trabalho?** ensaios sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho. 4. ed. São Paulo: Cortez, 1997.
- ANTUNES, Ricardo. **Os sentidos do trabalho**: ensaios sobre a afirmação e a negação do trabalho. São Paulo: Boitempo, 1999.
- APEL, Karl-Otto. **Transformação da filosofia II: o a priori da comunidade de comunicação**. São Paulo: Loyola, 2000.
- ARATO, Andrew. A antinomia do marxismo clássico: marxismo e filosofia. In HOBSBAWM, E. J. (org.) **História do marxismo**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984. v.4, p.85-148.

- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- BAUER, Otto. Marxismo y ética. In KAUTSKY, Karl. **Ética y concepción materialista de la historia**. Córdoba: Pasado y Presente, 1975, p. 161-184.
- BENOIT, Hector. Da dialética da natureza à derradeira estratégia política de Engels. In BOITO JR, Armando et al. (org.) **A obra teórica de Marx: atualidade, problemas e interpretações**. São Paulo: Xamã, 2000, p. 91-104.
- BENTHAM, Jeremy. **Uma introdução aos princípios da moral e da legislação**. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- BERNSTEIN, Eduard. **Socialismo evolucionário**. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- BIGO, Pierre. **Marxismo e humanismo**: introdução à obra econômica de Karl Marx. São Paulo: Herder, 1966.
- BOITO JR, Armando et al.(org.) **A obra teórica de Marx: atualidade, problemas e interpretações**. São Paulo: Xamã, 2000.
- CARNEIRO, Ricardo (org.). **Os clássicos da economia 1**: Adam Smith, David Ricardo, Karl Marx, Alfred Marshall, Louis Walras, Knut Wicksell. São Paulo: Ática, 1997.
- CERQUEIRA, Hugo Eduardo A. da Gama. **Filosofia moral e economia política na obra de Adam Smith**. 2005. 215 p. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.
- CHASIN, José. Marx: Estatuto ontológico e Resolução Metodológica. In: TEIXEIRA, Francisco J. S. **Pensando Com Marx**. São Paulo: Ensaio, 1995, p. 333-537.
- CHASIN, José. Ad Hominem: Rota e perspectiva de um projeto marxista. **Revista Ensaio AdHominem**, São Paulo, v.1, tomo I, p. 9-82, 1999.
- CHASIN, José. Política: a determinação ontonegativa da politicidade.(Coletânea de textos) **Revista Ensaio AdHominem**, São Paulo, v.1, tomo III, 2000.
- COSTA, Mônica Hallak M. da. A exteriorização da vida nos Manuscritos de 1844. **Revista Ensaio AdHominem**, São Paulo, v.1, tomo IV, p. 165-212, 2001.
- COUTINHO, Carlos Nelson. **O estruturalismo e a miséria da razão**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.
- DOSSE, François. **História do estruturalismo**. v.1. São Paulo: Ensaio, 1993.
- DUSSEL, Enrique. As quatro redações de *O Capital* (1857-1880). **Revista Ensaio AdHominem**, São Paulo, v.1, tomo I, p. 139-158, 1999.
- DUSSEL, Enrique. **Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão**. Petrópolis: Vozes, 2000.

- ENDERLE, Rubens. Apresentação. In MARX, K. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 11-26.
- ENGELS, Friedrich. Prefácio à 1ª edição alemã de A miséria da filosofia. In MARX, K. **Miséria da filosofia** – resposta à "Filosofia da Miséria" do senhor Proudhon. Porto: Escorpião, 1974.
- ENGELS, Friedrich. **Anti-Dühring**. São Paulo: Paz e Terra, 1976.
- ENGELS, Friedrich. **Dialética da natureza**. Rio de Janeiro: Leitura, 1939.
- FAUSTO, Ruy. **Marx: lógica e política**. Tomo I. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- FEUERBACH, Ludwig. **Princípios da filosofia do futuro**. Lisboa: edições 70, 1988.
- FEUERBACH, Ludwig. **A essência do cristianismo**. 2. ed. Campinas: Papyrus, 1997
- FORTES, Ronaldo Vielmi. **Trabalho e gênese do ser social na Ontologia de George Lukács**. 2001. 207 p. Dissertação (Mestrado em filosofia). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.
- FREDERICO, Celso. **Lukács: um clássico do século XX**. 2. ed. São Paulo: Moderna, 1997.
- GETZLER, Israel. Outubro de 1917: o debate marxista sobre a revolução na Rússia. In HOBSBAWM, E. J. (org.) **História do marxismo**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985, v.5, p. 25 -74.
- GORENDER, Jacob. Apresentação. In MARX, K. **O Capital: crítica da economia política**, I/1. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p.VII-LXXII.
- GRANJO, Maria Helena Bittencourt. **Agnes Heller: filosofia, moral e educação**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1996.
- Grupo KRISIS. **Manifesto contra o trabalho**. São Paulo: Conrad, 2003.
- HEGEL, Georg W. F. **Fenomenologia do espírito**. 2 v. Petrópolis: Vozes, 1992.
- HEGEL, Georg W.F. **Enciclopédia das ciências filosóficas** – v.III. A filosofia do Espírito. São Paulo: Loyola, 1995.
- HEGEL, Georg W.F. **Princípios da Filosofia do Direito**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- HEILBRONER, Robert. **A história do pensamento econômico**. São Paulo: Nova Cultural, 1992.
- HELLER, Agnes. **Para mudar a vida** – felicidade, liberdade e democracia. (entrevista a Ferdinando Adornato). São Paulo: Brasiliense, 1982.
- HELLER, Agnes. A herança da ética marxista. In HOBSBAWM, E.(org). **História do marxismo**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989, v.12, p. 103-130.
- HELLER, Agnes/ FÉHER, Ferenc. **A condição política pós-moderna**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

- HOBBSAWM, Eric. Introdução. In MARX, Karl. **Formações econômicas pré capitalistas**. 3. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1981, p.13-64.
- KAMENKA, Eugene. **Marxism and ethics**. London: Macmillan and Co., 1979.
- KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Lisboa: edições 70, 1988.
- KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Prática**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- KAUTSKY, Karl. **Ética y concepción materialista de la historia**. Córdoba: Pasado y Presente, 1975.
- KONDER, Leandro. **Lukács**. Porto Alegre: L&PM, 1980.
- LÊNIN, Vladimir. As tarefas das Uniões da juventude. In LÊNIN, V. **Obras escolhidas**. São Paulo: Alfa-Ômega, 1980, v.3, p. 386-397.
- LESSA, Sérgio. **O mundo dos homens**. São Paulo: Boitempo, 2002.
- LIMOEIRO-CARDOSO, Miriam. Sobre Althusser e a crise do marxismo. In BOITO, A. et al (orgs.) **A obra teórica de Marx: atualidade, problemas e interpretações**. São Paulo: Xamã. 2000, p. 107-121.
- LÖWY, Michael. **Para uma sociologia dos intelectuais revolucionários: a evolução política de Lukács**. São Paulo: LECH, 1979.
- LÖWY, Michael. O romantismo revolucionário de Bloch e Lukács. **Revista Ensaio**, São Paulo, n^{os} 17/18, p. 315-327, 1989.
- LUKÁCS, George. **História e consciência de classe**. Porto: Escorpião, 1974.
- LUKÁCS, George. Prefácio de 1967. In LUKÁCS, G. **História e consciência de classe**. Porto: Escorpião, 1974, p. 349- 378.
- LUKÁCS, George. **Ontologia dell' essere sociale**. 2v. Roma: Riuniti, 1976-1981.
- LUKÁCS, George. **Os princípios ontológicos fundamentais de Marx**. São Paulo: Ciências Humanas, 1979.
- LUKÁCS, George. O bolchevismo como problema moral (excertos). In KONDER, Leandro. **Lukács**. Porto Alegre: L&PM, 1980.
- LUKÁCS, George. Determinações para a crítica particular do desenvolvimento da sociologia. In FERNANDES, F(coord.); NETTO, J. P. (org.) **Lukács**. São Paulo: Ática, 1981, p. 132-172.
- LUKÁCS, George. **Pensamento vivido: autobiografia em diálogo**. São Paulo: Ensaio/ UFV, 1999.
- MARQUES, J. L. **Ética e ideologia: elementos para uma análise crítica em Lukács**. Porto Alegre: UFRS, 1991.
- MÉSZAROS, Istvan. **Marx: a teoria da alienação**. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

- MILL, John Stuart. **Princípios de economia política com algumas de suas aplicações à filosofia social**. v. I. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- MILL, John Stuart. **O Utilitarismo**. São Paulo: Iluminuras, 2000.
- NETTO, José Paulo. Lukács: um exílio na pós-modernidade. In PINASSI, Maria Orlanda/ LESSA, Sérgio (orgs). **Lukács e a atualidade do marxismo**. São Paulo: Boitempo, 2002, p. 77-101.
- OLDRINI, Guido. Em busca das raízes da ontologia (marxista) de Lukács. In PINASSI, Maria Orlanda/ LESSA, Sérgio (orgs). **Lukács e a atualidade do marxismo**. São Paulo: Boitempo, 2002, p. 49-75.
- OLIVEIRA, Júlio Ferreira de. **Ethos e politeia**. Os fundamentos da concepção marxiana da economia. São Leopoldo: ed. Unisinos, 2004.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Ética e economia**. São Paulo: Ática, 1995.
- PANOFSKY, Erwin. **Significado nas artes visuais**. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- PAOLA, Gregório de. Georges Sorel, da metafísica ao mito. In HOBSBAWM, E. J. (org.) **História do marxismo**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984. v. 4, p. 51- 84.
- PARKINSON, G.H.R. **Georg Lukács: el hombre, su obra, sus ideas**. Barcelona: Grijalbo, 1973.
- PAULA, João Antônio de. Determinismo e Indeterminismo em Marx. **Revista Brasileira de Economia**, Rio de Janeiro, v. 48, n.2, p. 189-202, abr/jun 1994.
- PLEKHÂNOV, Gheorghî V. Las cuestiones fundamentales del marxismo. In Plejanov, G.V. **Obras Escogidas**. v. I. Buenos Aires: Quetzal, 1964, p. 359-426.
- PLEKHÂNOV, Gheorghî V. El papel del individuo en la historia. In Plejanov, G.V. **Obras Escogidas**. v.I. Buenos Aires: Quetzal, 1964, p. 427-462.
- PLEKHÂNOV, Gheorghî V. La concepción materialista de la historia. In Plejanov, G.V. **Obras Escogidas**. v.I. Buenos Aires: Quetzal, 1964, p. 463-496.
- PLEKHÂNOV, Gheorghî V. **Ensaio sobre a história do materialismo**. Lisboa: Estampa, 1973.
- PINASSI, Maria Orlanda/ LESSA, Sérgio (orgs). **Lukács e a atualidade do marxismo**. São Paulo: Boitempo, 2002.
- RACIONIERI, E. Prefácio. In KAUTSKY, K. **Ética y concepción materialista de la historia**. Córdoba: Pasado y Presente, 1975, p. IX-XXIV.
- RICARDO, David. **Princípios de economia política e tributação**. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1978.

- ROCHA, Ronald. Dois violinos e uma só harmonia. In BOITO JR, Armando et al. (org.) **A obra teórica de Marx: atualidade, problemas e interpretações**. São Paulo: Xamã, 2000, p. 53- 80.
- ROSENBERG, Arthur. **Historia do bolchevismo**. Belo Horizonte: Oficina de livros, 1989.
- ROSDOLSKY, Roman. **Genesis y estructura de El Capital de Marx: estúdios sobre los Grundrisse**. 6. ed. México, Siglo XXI, 1989.
- RUBEL, Maximilien. **Páginas escogidas de Marx para una ética socialista**. 2 v. Buenos Aires: Amorrortu, 1974.
- SCHAFF, Adam. **O marxismo e o indivíduo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.
- SCHNEEWIND, J.B. **A invenção da autonomia: Uma história da filosofia moral moderna**. São Leopoldo: Unisinos, 2001.
- SEMPRUN, Jorge. Marxismo e humanismo. In ALTHUSSER et al. **Polêmica sobre o humanismo**. Lisboa: editorial Presença, s/d, p. 43-58.
- SMITH, Adam. **A Riqueza das nações: investigação sobre sua natureza e suas causas**. 2 v. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- SMITH, Adam. **Teoria dos sentimentos morais** ou ensaio para uma análise dos princípios pelos quais os homens naturalmente julgam a conduta e o caráter, primeiro de seus próximos, depois de si mesmos. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- SOREL, Georges. **Reflexões sobre a violência**. Petrópolis: Vozes, 1993.
- TEIXEIRA, Francisco J. S. **Pensando com Marx: uma leitura crítico-comentada de O Capital**. São Paulo: Ensaio, 1995.
- TEIXEIRA, Francisco J. S. O capital e suas formas de produção de mercadorias: rumo ao fim da economia política. In BOITO JR, Armando et al. (org.) **A obra teórica de Marx: atualidade, problemas e interpretações**. São Paulo: Xamã, 2000, p. 205- 230.
- TEIXEIRA, F.J.S./ OLIVEIRA, M.A. (orgs). **Neoliberalismo e reestruturação produtiva: as novas determinações do mundo do trabalho**. São Paulo: Cortez, 1998.
- TERTULIAN, Nicolas. O grande projeto da ética. **Revista Ensaios AdHominem**, São Paulo, v.1, tomo I, p. 125-138, 1999.
- TERTULIAN, Nicolas. Lukács Hoje. In PINASSI, Maria Orlanda/ LESSA, Sérgio (orgs). **Lukács e a atualidade do marxismo**. São Paulo: Boitempo, 2002, p.27- 48.
- TROTSKY, Leon. **A moral deles e a nossa**. Lisboa: Antídoto, 1979.
- VAISMAN, Ester. **O problema da ideologia na ontologia de Lukács**. 1986. 295 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa.

- VAISMAN, Ester. A ideologia e sua determinação ontológica. **Revista Ensaio**, São Paulo, n. 17/18, p. 399-444, 1989.
- VAISMAN, Ester. **A determinação marxiana da ideologia**. 1996. 253 p. Tese (Doutorado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.
- VAISMAN, Ester. A usina onto-societária do pensamento. **Revista Ensaios AdHominem**, São Paulo, v.1, tomo I, p. 247-287, 1999.
- VAISMAN, Ester. A obra de juventude e da maturidade: ruptura ou continuidade?. In BOITO JR, Armando et al. (org.) **A obra teórica de Marx: atualidade, problemas e interpretações**. São Paulo: Xamã, 2000, p. 13-22.
- VAISMAN, Ester. Dossiê Marx: Itinerário de um grupo de pesquisa. **Revista Ensaios AdHominem**, São Paulo, v. 1, tomo IV, p.I-XXIX, 2001.
- VAISMAN, Ester. O "jovem" Lukács: trágico, utópico e romântico? **Revista Kriterion**, Belo Horizonte, v. XLVI, n. 112, p. 293- 310, julho-dezembro 2005.
- VÁSQUEZ, Adolfo Sánchez. **Ética**. 7. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984.
- VÁSQUEZ, Adolfo Sánchez. **Filosofia da práxis**. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
- VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos de filosofia VI: Ontologia e História**. São Paulo: Loyola, 2001.
- VERRET, Michel. Marxismo e humanismo. In ALTHUSSER et al. **Polêmica sobre o humanismo**. Lisboa: editorial Presença, s/d, p. 131-188.