

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

Ana Selva Castelo Branco Albinati**

Resumo

Síntese da dissertação de mestrado com o mesmo título, na qual se percorre as etapas do pensamento de Marx, de seus escritos iniciais à elaboração dos princípios de sua filosofia original, no que se refere às considerações do autor sobre a natureza e o papel dos valores morais na existência social.

Palavras-chave: moral – sociabilidade – determinação social da consciência.

Genesis, function and critique of moral values in texts of Marx from 1841 to 1847

Abstract

Synthesis of the homologous master dissertation, composed by the analysis of the stages of Marx's thought –from his first writings to the elaboration of his original philosophy–, referring to the author considerations about the nature of the function of moral values in the social existence.

Key-words: moral– sociability– social determination of the conscience.

Introdução:

Neste trabalho, procuramos sistematizar as indicações de Marx acerca das questões relativas à moral, indicações estas esparsamente distribuídas ao longo de suas obras.

A delimitação do período 41-47 se deu em função de que esse conjunto de obras configura um material expressivo para a investigação pretendida, na medida em que apresenta os elementos necessários para a compreensão da evolução do pensamento do autor a respeito da origem e da função dos valores morais, a partir da identificação de dois momentos distintos de sua produção intelectual que aí se encontram:

- o primeiro, que se estende de 1841 a 43, compreendendo sua dissertação de doutorado, *Diferenças entre as filosofias da natureza de Demócrito e Epicuro*, e os artigos da *Anekdotia* e da *Gazeta Renana*;

- o segundo, de meados de 1843 a 47, que se estende da *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel à Miséria da Filosofia*.

O primeiro momento constitui a fase pré-marxiana, caracterizada por uma produção teórica alinhada ao modo idealista de reflexão. Marx se insere, nesse momento, na tradição do idealismo alemão, no qual sobressai a influência de Hegel, principalmente na tese doutoral, e dos autores neo-hegelianos de esquerda, sobretudo Bruno Bauer, mas apresenta também importante influência de Kant, verificável sobretudo nos artigos da *Gazeta Renana*. O estudo do conjunto de artigos desse período nos permitiu concluir, de acordo com a observação já realizada por J. Chasin que, contrariamente à periodização tradicional da obra de Marx, somente esse curto período pode se encaixar na rubrica de “obra juvenil”^[1].

O segundo período compreende a emergência da produção propriamente marxiana, que se demarca pela ruptura com os paradigmas do idealismo alemão. É, portanto, uma primeira exposição do pensamento próprio do autor, já que ali estão expostas conquistas fundamentais que serão conservadas e desenvolvidas em sua obra posterior.

Em nosso trabalho, procuramos ressaltar as características de cada um desses períodos, com vistas à compreensão das determinações diferenciadas

sobre os valores morais, que comparecem em cada um desses momentos, em função do arcabouço teórico ao qual o autor se vincula em cada um deles.

Embora a questão da moralidade não tenha sido objeto privilegiado de análise por parte de Marx, procuramos explicitar as possíveis determinações pré-marxianas e marxianas a respeito dos valores, o que implicou, sobretudo na segunda fase, no resgate da noção de determinação social do pensamento.

Esclarecemos que esse trabalho não visou propor ou reconhecer uma ética a partir de Marx, mas simplesmente descobrir e expor de forma a mais sistematizada possível o que o autor nos deixa indicado a respeito dos valores morais.

Dessa forma não entraremos aqui na discussão a respeito do que seria uma possível ética a partir da obra de Marx, possibilidade aventada por Vásquez, 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”^[2] ou contradita por Kamenka para quem não existe uma ética do marxismo, já que “Marx, ele mesmo, não escreveu nada de substancial ou sistemático sobre o problema da teoria ética ou da filosofia moral.”^[3]

Em nossos estudos procuramos compreender, entre outros aspectos, o porquê da ausência de uma reflexão específica sobre a moral por parte de Marx, o que nos levou a questionar as investidas no sentido de constituição de uma moral a partir do texto marxiano. Essa ausência que por vezes é considerada como uma incompletude a ser preenchida pelos estudiosos do autor se mostra como um aspecto coerente de sua análise da totalidade do ser social, na qual a moralidade comparece como um dos modos de consciência que integra o conjunto das formações ideais.

A análise dos textos que compõem o período aqui considerado nos propicia uma visão privilegiada do desenvolvimento do pensamento do autor que

rompe com a perspectiva idealista na qual era possível a afirmação de uma moral universal pautada sobre a natureza racional dos homens e atinge, em seu momento propriamente marxiano, a determinação da moral como uma das expressões de um dado modo de ser social e não como um aspecto autônomo que possa ser pensado de forma independente e a respeito do qual possam ser feitas prescrições tendo por base qualquer suposto de caráter idealista.

A Tese Doutoral: a autoconsciência como princípio da liberdade:

Em sua tese doutoral, *Diferenças entre as filosofias da natureza de Demócrito e de Epicuro*, Marx faz uma leitura original da filosofia epicurista, na qual destaca a afirmação de Epicuro da auto-consciência como princípio da liberdade que se instaura desde o reino da natureza.

A intenção original de Marx era fazer um estudo da filosofia pós-aristotélica, do qual a tese doutoral seria apenas um início, projeto justificado pelo fato de que as escolas helenísticas constituiriam “momentos da autoconsciência”, e que, no seu conjunto, o epicurismo, o estoicismo e o ceticismo integrariam “a estrutura completa da autoconsciência”^[4]

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

Em Demócrito, há, segundo Marx, passagens contraditórias sobre a possibilidade de certeza do conhecer e essa posição democritiana se dá em função da relação que ele estabelece entre a essência (o átomo) e o fenômeno. Haveria em Demócrito uma separação entre essência e fenômeno, que culminaria na impossibilidade de se conhecer a essência. Para Demócrito, “os verdadeiros princípios são os átomos e o vazio, o demais é opinião, aparência.”^[5]

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

Já para Epicuro, o mundo sensível é um fenômeno objetivo, já que os sentidos para ele “são arautos do verdadeiro”^[6]

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

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

Diferentemente de Demócrito, que apenas reconhece os movimentos dos átomos ditados pela necessidade natural, a queda em linha reta e o movimento de repulsão que daria origem aos compostos de átomos, Epicuro introduz um terceiro movimento, o da declinação da linha reta, que corresponderia ao movimento de auto-determinação dos átomos. Dessa forma introduz no mundo da matéria uma possibilidade de auto-determinação que traduziria a forma pura do átomo, em contraste com a sua existência material.

O movimento de declinação significa a possibilidade do desvio da linha reta, e portanto, do determinismo natural.

De acordo com Marx, “Epicuro admite um triplo movimento dos átomos no vazio. O primeiro movimento é o da *queda em linha reta*; o segundo se produz ao *desviar-se o átomo da linha reta*; o terceiro se deve à *repulsão dos muitos átomos*. Demócrito compartilha com Epicuro a hipótese do primeiro e terceiro movimentos; difere dele, no entanto, quanto à *declinação do átomo* em relação à linha reta.”^[7]

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

Segundo Marx, Epicuro atribui ao conceito de átomo dois momentos contraditórios, porém inter-relacionados: “temos que o átomo, enquanto seu movimento é a linha reta, se acha determinado puramente pelo espaço, tem prescrito um modo de ser relativo e sua existência é puramente material. Mas, como temos visto, um dos momentos do conceito de átomo consiste em ser forma pura, negação de toda relatividade, de toda relação com outra existência. E temos visto também como Epicuro objetiva estes dois momentos, contraditórios entre si, mas que se acham implícitos no conceito de átomo.”^[8]

Portanto, temos, de acordo com Epicuro, que o conceito de átomo contém dois momentos: a determinação material, expressa na queda em linha reta, que corresponde à forma da existência material dos átomos, e a determinação formal, que enquanto autodeterminação se expressa num movimento incausado e livre que é a declinação. Esta determinação formal significa a “negação de toda relatividade” ou seja, a afirmação da “singularidade pura”.

Com esse procedimento, Epicuro nega o determinismo total que Demócrito admite no mundo natural. Em uma passagem citada por Marx, ele afirma: “A *necessidade*, que alguns apresentam como senhora absoluta, *não*

existe, mas sim algumas coisas são *fortuitas* e outras dependem da nossa *vontade*.”^[9]

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

Desta forma, “ a *existência relativa* com a qual o átomo se enfrenta, o *modo de existência que este tem que negar*, é a *linha reta*. A negação imediata deste movimento é *outro movimento* que, representado por si mesmo no espaço, constitui a *declinação em relação à linha reta*.”^[10]

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

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

Ao atribuir ao átomo o movimento de declinação, Epicuro reconhece no conceito de átomo dois momentos contraditórios entre si, como já vimos. A declinação é o movimento de autodeterminação oriunda da forma pura. No entanto, essa autodeterminação se concretiza numa existência material. É nessa natureza exteriorizada que se verifica a contradição com a forma pura. O que

Demócrito cindia, o fenômeno como aparência subjetiva e a essência como a forma pura inatingível pelos sentidos, Epicuro concilia ao reconhecer essa antinomia presente no próprio conceito de átomo. Dessa forma pode-se compreender as diferenças entre os dois filósofos no tocante à possibilidade do conhecimento.

Marx observa que, além da introdução da autodeterminação no campo da natureza, o movimento de declinação era tido por Epicuro como necessário para que se desse o encontro entre os átomos e, conseqüentemente, a formação de todas as coisas. De acordo com Marx:

“Epicuro supunha que inclusive no vazio os átomos declinavam um pouco da linha reta, e daí provinha, segundo ele, a liberdade... Observemos de passagem que não foi esse o único motivo que o levou a inventar o movimento da declinação; se valeu deste também para explicar o encontro dos átomos, pois se deu conta de que, supondo que se movessem a igual velocidade em linhas retas projetadas de cima para baixo, jamais poderia se compreender que chegassem a se encontrar, e deste modo o mundo não chegaria a se produzir. Era, pois, necessário que se desviassem da linha reta.”^[11]

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

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

Com efeito, o conceito de declinação na física se estende ao campo da moral e ao ideal de vida perseguido pela filosofia epicurista. Marx observa que:

“do mesmo modo que o átomo se libera de sua existência relativa, da linha reta, abstraindo-se dela, desviando-se dela, toda a filosofia epicurista se desvia do ser-á restritivo onde quer que sejam representados em sua existência o conceito da singularidade abstrata, a independência e a negação de toda relação com outra coisa. Assim, a finalidade do fazer é a abstração, a repulsa da dor e de tudo que possa nos extraviar, a ataraxia.”^[12]

Portanto a declinação vai ganhando novos sentidos dentro da filosofia epicurista. Ela indica um momento no conceito de átomo que corresponde ao movimento da forma pura, da pura autodeterminação; ela é apresentada como a responsável pelo encontro entre os átomos e conseqüente formação do mundo e, mais que isso, ela não se limita ao domínio da natureza, mas pode ser relacionada ao ideal de ataraxia, conceito central da filosofia epicurista. Continuando a tecer essa relação entre a declinação no plano natural e o movimento de encontro entre os homens, o Marx da *Tese Doutoral* acrescenta que “o homem só deixa de ser produto da natureza quando o outro com quem se relaciona não tem uma existência distinta, mas sim é também um homem singular, ainda que não seja todavia o espírito. Mas para que o homem como homem se converta em seu objeto real e singular, tem que haver superado em si sua existência relativa, a força dos apetites e da mera natureza”^[13]

Portanto, se no plano da física, a declinação permite o encontro entre os átomos e a conseqüente formação de todas as coisas, no plano da sociabilidade, esse desviar-se refere-se à superação dos aspectos próprios à naturalidade imediata do homem, pelo domínio dos apetites e das paixões. Marx ainda dirá que “a repulsão é a primeira forma da auto-consciência; corresponde, portanto, à consciência de si, que se concebe como o ser imediato, como o singular abstrato.”^[14]

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*.”^[15] O que haveria de comum a essas duas relações é que elas são instauradas pelo movimento de autodeterminação dos homens singulares, são portanto relações constituídas pela vontade livre no seu movimento de abandono do elemento natural.

Torna-se compreensível, a partir dessa primeira abordagem dos aspectos envolvidos na hipótese da declinação, o entusiasmo com que o Marx da época se dedica ao estudo de Epicuro. De fato, ele se refere a Epicuro como o grande iluminista da antiguidade, na medida em que procurou libertar os homens dos temores da superstição religiosa e do determinismo, através da introdução da liberdade no próprio domínio da natureza. A análise que Marx realiza no texto de Epicuro vai, pouco a pouco, revelando a autoconsciência como o núcleo de sua filosofia e, através de uma interpretação bastante original, consegue sustentar, mesmo no que pareceria contraditório no interior dessa filosofia, essa autoconsciência como “suprema divindade”^[16], diante da qual nenhum determinismo é tolerado.

No entanto, a autodeterminação, a autoconsciência, não é a única determinação presente no átomo. Epicuro admite uma contraditoriedade entre a forma pura e a expressão material dos átomos, que ele procura explicar a partir da consideração sobre as qualidades dos átomos. Segundo Marx, “mediante as qualidades, o átomo adquire uma existência que contradiz o seu conceito, concebe-se como existência alienada, diferente de sua essência. Esta contradição é a que interessa fundamentalmente a Epicuro.”^[17]

Diferentemente de Demócrito, que atribui as qualidades apenas aos compostos de átomos, entendendo-as como arranjos exteriores que se diferenciariam entre si pela forma, situação e ordem dos átomos, Epicuro vai reconhecê-las nos próprios átomos, como magnitude, forma e gravidade. Mas vai fazê-lo de tal modo que atribui qualidades aos átomos para negá-las em seguida,

recuperando o átomo em seu conceito, uma vez que as qualidades, por serem mutáveis, contradizem o conceito de átomo em sua imutabilidade. Não detalharemos o procedimento de Epicuro a respeito das qualidades dos átomos, restringindo-nos apenas ao fundamental, que é a consideração por parte deste da existência material (através das qualidades) na sua relação contraditória com a forma pura do átomo. A este respeito, Marx observa que “ Epicuro objetiva a contradição entre essência e existência inerente ao conceito de átomo.”^[18]

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

A contradição entre existência e essência transparece através das qualidades, na forma como o átomo se manifesta no mundo sensível. Embora o átomo com qualidades seja uma alienação da essência , é aí que o átomo se realiza no mundo:

“Com essa passagem do mundo da essência ao mundo do fenômeno, manifesta-se a contradição contida no conceito de átomo, na sua mais diáfana realização. Pois o átomo é, enquanto seu conceito, a forma absoluta e essencial da natureza. *Esta forma absoluta se degrada agora ao plano da matéria absoluta, do substrato carente de forma do mundo fenomênico.*”^[19]

O que, segundo a análise de Marx, remete o fenômeno à essência na filosofia de Epicuro é o tempo. Tanto Epicuro quanto Demócrito consideram que o tempo não pode fazer parte do mundo da essência, já que este se caracteriza, por

princípio, por sua completude e sua conseqüente imutabilidade. Mas para Demócrito, de acordo com Marx, “o tempo, excluído do mundo da essência, é relegado à autoconsciência do sujeito filosófico, e nada tem a ver com o mundo mesmo.”^[20]

O tempo não faz parte do mundo da essência, nem sequer do mundo do fenômeno, mas se encontra na autoconsciência, como algo semelhante a uma condição da percepção. Para Epicuro, diferentemente “o tempo se converte *na forma absoluta do fenômeno*”^[21], pois considera que a composição espacial dos átomos é a forma passiva enquanto o tempo é a forma ativa do fenômeno. O tempo é determinado como “acidente do acidente”, na medida em que é “a transformação refletida em si, a mudança enquanto mudança. Esta forma pura do mundo fenomênico é precisamente o tempo.”^[22]

O tempo é, na filosofia de Epicuro, de acordo com a dissertação de Marx, o elemento de desvelamento da essência. Uma vez que Epicuro considera a contradição entre essência e fenômeno como constituinte do ser, o fenômeno se apresenta no tempo como uma alienação da essência. Mas “o tempo é a chama da essência que devora eternamente o fenômeno e lhe imprime o selo da dependência e da não-essencialidade.”^[23] É o tempo a marca do fenômeno que ao transformar-se, rumo a auto-aniquilação, retorna ao seu ser para si.

Marx conclui que, com a análise do tempo na filosofia epicurista, aliada a todos os elementos já expostos, pode-se tirar as seguintes conclusões: “Em primeiro lugar, Epicuro faz da contradição entre matéria e forma o caráter da natureza fenomênica... Em segundo lugar, Epicuro é o primeiro que concebe o fenômeno como fenômeno, quer dizer, como uma alienação da essência, que por sua vez se reafirma em sua realidade como tal alienação.”^[24]

Epicuro pensa o átomo em seus dois atributos: como princípio essencial de todas as coisas (determinação formal) e como elemento formador de todas as coisas (determinação material). Sendo assim, é possível estabelecer uma relação

de cognoscibilidade entre fenômeno e essência, vale dizer, conceber o “fenômeno como fenômeno”, ou seja, como manifestação sensível e contraditória da essência.

Dessa forma Epicuro pode afirmar os sentidos como critérios válidos para o mundo sensível que, através de conteúdos mutáveis, percebem o fenômeno enquanto tal.

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

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

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

De acordo com sua análise, a teoria dos meteoros é um capítulo essencial da física de Epicuro no sentido de revelar a determinação da autoconsciência como “suprema divindade”. Isso porque é ali que Epicuro, ao contrariar toda a tradição grega no que se refere aos corpos celestes, o faz no propósito de afirmar a supremacia da autoconsciência.

Vejamos: segundo a tradição grega, os corpos celestes seriam corpos perfeitos e incorruptíveis, trazendo em si a completude própria dos seres divinos.

Epicuro vai se colocar 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 não aceita essa idéia, e dessa negação emerge com maior clareza o papel que reserva à autoconsciência na sua filosofia. Marx observa que, nos corpos celestes, “os momentos contraditórios se conciliam entre si. No sistema celeste, a matéria recebe em si a forma, assimila a singularidade e cobra assim sua independência. Ao chegar a esse ponto, deixa de ser uma afirmação da autoconsciência abstrata.”^[25]

Uma vez que nos corpos celestes se desse a reconciliação entre forma e matéria, teríamos no dizer de Marx, não mais a matéria como singularidade abstrata, mas sim como singularidade concreta, como universal. No entanto, Epicuro recusa esse “coroamento” de seu sistema.

Segundo Marx, o que faz com que Epicuro rejeite esta condição de perfeição aos corpos celestes é que a aceitação dessa teoria levaria a uma refutação da autoconsciência enquanto princípio supremo. A realização sensível de uma singularidade concreta significa para Epicuro, consoante a análise de Marx, uma anulação da 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.*”^[26]

Enquanto no mundo terrenal, a autoconsciência se objetiva e se mantém na contradição entre a forma e a matéria - e o movimento de declinação é exatamente a ação desta autoconsciência - no mundo celeste, a conciliação que torna completamente efetiva a forma na matéria faz com que a autoconsciência singular não tenha mais sentido, e isso equivale para Epicuro a se perder na universalidade, a reconhecer um domínio no qual a autoconsciência singular não se diferencia da autoconsciência universal, fazendo com que a autonomia individual ceda ao jugo da superstição.

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

Marx nos lembra que da mesma forma como Epicuro trata os demais objetos de estudo, considerando todas as hipóteses como razoáveis desde que não firam a observação dos sentidos, também o estudo dos meteoros deve ser considerado como um objeto comum, e não como algo superior e sagrado. Coloca-o, portanto, no mesmo nível de qualquer ciência, e com o mesmo objetivo: proporcionar a ataraxia. Nesse sentido qualquer explicação serve para explicar os corpos celestes, sendo que pode ser válida mais do que uma única explicação, desde que ao final se alcance o apaziguamento dos temores humanos. Para Epicuro, como “a eternidade dos corpos celestes perturbaria a ataraxia da autoconsciência, é uma conseqüência necessária e imperiosa que eles não sejam eternos.”^[27]

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

Há problemas nessa teoria, que Marx se apressa em demonstrar: a própria possibilidade da ciência se vê comprometida, o que aliás para Epicuro não era propriamente um problema, já que isso é coerente com a sua idéia de que a

ciência serve fundamentalmente para tranquilizar o espírito, para promover a ataraxia, e não para o conhecimento efetivo da natureza.

Se há, no entanto, dificuldades no que se refere à possibilidade objetiva da ciência, o mérito que Marx reconhece ao filósofo é que ele fecha as portas para o misticismo e a superstição, colocando a autoconsciência como elemento libertário. A esse respeito, Marx conclui: “Se a autoconsciência singular abstrata se postula como princípio absoluto, toda ciência verdadeira e real estará cancelada, certamente, já que a singularidade não impera na natureza mesma das coisas. Mas com isso se derruba também tudo o que se comporta de modo transcendente à autoconsciência humana e pertence portanto ao intelecto imaginativo.”^[28]

Portanto, a filosofia epicurista se caracteriza pela afirmação da autoconsciência singular abstrata, em contraposição a qualquer determinismo de ordem natural ou sobrenatural. O entusiasmo de Marx pelo autor é evidente, na medida em que participa de um movimento de crítica aos fundamentos heterônomos, sobretudo oriundos da religião, que tem como fundamento justamente a autoconsciência.

Em função do reconhecimento desse elemento libertário na filosofia epicurista é que Marx se referirá a Epicuro como o “maior pensador do iluminismo grego” e à sua atomística como “a ciência da natureza da autoconsciência.”^[29]

Os limites, no entanto, dessa concepção de Epicuro são indicados por Marx em algumas passagens nas quais ele reiteradamente coloca que o princípio de que nos fala Epicuro é a autoconsciência “sob a forma da singularidade abstrata”^[30], ou seja, a autoconsciência humana é concebida por Epicuro de forma análoga à sua concepção dos átomos, como um atributo acabado, isolado, de cada indivíduo.

Esta caracterização feita por Marx nos remete à sua intenção inicial que era fazer um estudo da filosofia helenística, no sentido de apresentar os

seus momentos mais significativos, o epicurismo, o estoicismo e o ceticismo como momentos que integrariam a “estrutura completa da autoconsciência”. Como tal projeto foi abandonado, não há elementos que possam indicar, com certeza, o rumo pelo qual Marx encaminharia a questão da autoconsciência a partir do epicurismo. No entanto, a indicação do caráter da autoconsciência em Epicuro traz em si, a despeito do tratamento elogioso que ele dispensa ao filósofo, o reconhecimento da limitação de tal conceito. Ele dirá, por exemplo, numa passagem a respeito da distinção que Epicuro faz entre o átomo-princípio e o átomo-matéria, que “enquanto o átomo se concebe conforme seu puro conceito, sua existência é o espaço vazio, a natureza aniquilada: quando ingressa na realidade, descende à base material, que, portadora de um mundo de múltiplas relações, não existe nunca além de suas formas indiferentes e externas. E esta é uma conseqüência 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.”^[31]

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

Nesta citação temos então que, enquanto singularidade abstrata, a autoconsciência só pode desviar-se do ser-aí que a limita, só lhe resta abstrair-se, o que corresponde à declinação na física epicurista e ao seu correspondente no campo da moralidade, a ataraxia.

De fato, a escavação original que ele realiza no texto de Epicuro coloca à luz a autoconsciência como suprema divindade. Nesse sentido poderíamos

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

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

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

Pessanha observa a este respeito que “ao escrever a tese sobre os materialistas antigos Marx reconhece que a liberdade alcançada no epicurismo é aquela possível numa filosofia da autoconsciência: uma liberdade somente interior. É a liberdade compatível com uma filosofia do indivíduo isolado, da declinação do átomo - e que se amplia apenas até às dimensões da solidariedade dos pequenos grupos privilegiados pela sabedoria, às dimensões da serena e prazerosa amizade, como na confraria do Jardim de Epicuro ou do *Doktorklub*.”^[32]

Embora nos pareça apressada a sua conclusão a respeito dessa questão, no sentido de que a posição crítica de Marx em relação à relevância dada pelo idealismo ativo à autoconsciência ainda não se verifica concretamente nesse momento, parece-nos correta, no entanto, a observação de que já há alguma restrição ao conceito epicurista, ainda mais se atentarmos ao fato de que esse era um passo inicial de Marx com vistas à uma análise mais completa do “ciclo completo da autoconsciência” representado nas escolas helenísticas.

Rossi afirma a fidelidade de Marx ao método hegeliano presente em sua tese doutoral, o mais hegeliano dos escritos de Marx, bem como destaca o grande conhecimento que Marx tinha da *Fenomenologia do Espírito*, obra na qual Hegel se refere às escolas helenísticas como

momentos da autoconsciência. A respeito do que seria a posição de Marx em relação à autoconsciência na filosofia de Epicuro, Rossi reposiciona a questão da seguinte maneira: “Não conhecemos - como em geral é indispensável no que se refere a uma construção hegeliana - a continuação desta dialética, e se Marx teria ou não intenções de apresentar, nas

partes projetadas sobre a filosofia grega, o ceticismo como síntese do epicurismo e do estoicismo, de acordo com a letra hegeliana; ou se, pelo contrário, o tom esquerdista inicial de seu hegelianismo, reconhecível por enquanto na seleção do tema e na apreciação do iluminismo de Epicuro, o destinava a colocar diferentes soluções.”^[33]

Portanto, não há mais que indicações a respeito da limitação que Marx já encontraria no conceito epicurista de autoconsciência, de tal forma que seria prematuro afirmar, a partir da tese doutoral, se Marx se colocaria de acordo com a análise hegeliana que considera a autoconsciência singular como um momento inicial a ser superado por uma compreensão mais abrangente da relação da singularidade com a universalidade, ou se Marx, enfatizando a centralidade da autoconsciência singular, alinha-se ao neo-hegelianismo de esquerda no sentido de cobrar a racionalidade que deveria estar presente na realidade, entendida

como realização da universalidade, ou se, mais que isso, pode-se antever aqui um prenúncio de sua crítica à relevância atribuída pelo idealismo ativo à autoconsciência como elemento libertário, como pretende Pessanha.

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

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

A esse propósito encontramos alguns elementos nos estudos preparatórios que acompanham a dissertação de Marx. Ali o autor desenvolve o que já havia anunciado na introdução à dissertação a respeito do caráter subjetivo das filosofias helenísticas. Marx dirá que “as filosofias epicurista e estoica foram a ventura de seu tempo; assim como a mariposa noturna, que busca a luz da lâmpada particular quando já se pôs o sol universal.”^[34]

O caráter das filosofias helenísticas é, portanto, de acordo com Marx, a forma subjetiva com que exprime a sua oposição ao mundo. A autoconsciência, tal como determinada por Epicuro, carrega em si essa característica de ser ao mesmo tempo, constituinte e negadora da realidade. Marx observa em uma passagem de seus estudos que “na consciência de Epicuro está presente do modo mais claro possível que a repulsão vem dada com a lei do átomo segundo a qual este se desvia da linha reta. E que isto não deve ser interpretado no sentido

superficial de que somente assim possam os átomos se encontrar em seu movimento.”^[35]

Apoiando-se na interpretação que Lucrecio faz de Epicuro, Marx ressalta que a autoconsciência que se expressa no movimento da declinação, mais do que ser responsável pelo encontro dos átomos e consequente constituição do mundo, resguarda o livre-arbítrio.

Na filosofia epicurista, encontra-se dessa forma o elemento subjetivo que se opõe de forma dialética à realidade, na medida em que esse elemento existe como constituinte e como negador da realidade. A questão que ora permanece é como Marx determina nesse momento a relação entre a subjetividade e a objetividade ao mesmo tempo posta e questionada pela autoconsciência. É a partir desse entendimento que nos será possível compreender a determinação dos valores morais tal como colocada por ele nesse período. Ou seja, como Marx determina nesse momento a gênese e a legitimação dos valores morais.

Os artigos da Anekdotia e da Gazeta Renana: da autoconsciência singular-abstrata à universalidade dos valores:

Nos artigos da Anekdotia e da Gazeta Renana, escritos entre 1842 e meados de 43, há várias passagens nas quais encontramos reflexões de Marx a respeito da relação entre a singularidade e a universalidade configurada nas formulações morais e jurídicas.

Embora o exame da moralidade não seja o centro de suas preocupações foi possível, a partir das poucas referências diretas à questão e a partir do reconhecimento do quadro teórico no qual o autor se colocava naquele momento, inferir algumas conclusões a respeito das determinações acerca dos valores morais.

Os artigos tratam de assuntos diversos: liberdade de imprensa, censura, questões jurídicas relativas ao furto de lenha, mas que se alinham sobre uma questão central: a afirmação da racionalidade do Estado, do direito e das instituições, com a conseqüente cobrança dessa racionalidade em vista da irracionalidade dos governos, instituições e leis existentes.

Nesses artigos podemos perceber que Marx compartilha do reconhecimento do direito e do Estado enquanto instâncias de representação da racionalidade e da liberdade humanas, herdeiro de uma antropologia racionalista de afiliação claramente kantiana.*

No que se refere à moral, podemos deduzir, pelo talhe de seu pensamento naquele momento, pela possibilidade de uma ética universal fundada na razão. Essa possibilidade se alicerça na crítica direta de Marx ao relativismo ético, presente no artigo “Manifesto Filosófico da Escola histórica do direito”, no qual coloca como critério de avaliação das condutas e costumes morais, o maior ou menor grau de racionalidade.

Ali, em polêmica contra a concepção positiva e naturalista do direito de Gustav Hugo, jurista precursor da escola histórica do direito, Marx afirma: “o alemão que educa sua filha como a jóia da família não é para ele mais positivo que o rasbuta, que a mata para não ter que preocupar-se em alimentá-la.”^[36]

Essa crítica da equivalência das condutas morais evidencia o caráter racionalista que enforma o pensamento de Marx nesse momento.

Contra a fundamentação filosófica da escola histórica do direito, Marx observa que a valer a consideração de que o dado positivo passa a se auto-sustentar como uma evidência, isso equivale a abrir mão do julgamento do existente a partir da exigência racional. E acrescenta: “Também a argumentação de Hugo é positiva, como seu princípio, quer dizer, acrítica. Hugo não reconhece diferenças. Toda existência é para ele uma autoridade e toda autoridade é reconhecida por ele como um fundamento.”^[37]

Prosseguindo em sua argumentação, Marx conclui: “Em uma palavra, as erupções da pele são, para ele, tão positivas quanto a própria pele.”^[38]

Essa fundamentação racionalista está presente também em uma das poucas referências explícitas à moral, no artigo da *Anekdoty*, “Observações sobre a recente Instrução prussiana acerca da censura”, quando ele se refere a Kant, Fichte e Spinoza como “heróis intelectuais da moral”, pela defesa que estes autores fazem da autonomia da moralidade:

“A moral independente vai contra os princípios gerais da religião, e os conceitos especiais da religião são contrários à moral. A moral só reconhece sua própria religião geral e racional, e a religião reconhece somente sua especial moral positiva. Portanto, à vista dessa instrução, a censura terá como rechaçar como irreligiosas, como atentatórias ao recato, à disciplina e ao decoro exterior as doutrinas dos heróis intelectuais da moral, tais como Kant, Fichte e Spinoza. Todos estes moralistas partem da existência de uma contradição de princípio entre a moral e a religião, posto que, segundo eles, a *moral* descansa sobre a *autonomia* e a *religião* sobre a *heteronomia* do espírito do homem.”^[39]

Desse trecho depreende-se a consideração que Marx faz nesse momento sobre a moral, alinhado à filosofia idealista alemã, que reconhece a gênese do valor moral na autonomia do espírito humano. A heteronomia religiosa ou de qualquer teor é contrária, portanto, ao princípio intrínseco da moralidade. Dessa forma as normas e os valores morais têm origem na legislação livremente posta pelos sujeitos racionais. É apenas a racionalidade que poderá conferir legitimidade aos costumes e assim resguardá-los da arbitrariedade.

O centramento na racionalidade e na liberdade do espírito humano como única instância de universalidade da esfera política, da esfera jurídica e da esfera moral se reafirma ao longo dos artigos da Gazeta Renana. A respeito das leis, por exemplo, Marx expõe no artigo *Sobre a liberdade de imprensa*, a perversão efetuada pela compreensão positiva da realidade, que considera como leis formulações jurídicas que não correspondem ao conceito de lei, ao passo que não

reconhece leis que, apesar de não revestirem a forma de leis, o são na medida em que expressam “a existência positiva da liberdade.”^[40]

É claro o legado iluminista presente nos artigos. Talvez a passagem mais eloqüente a esse respeito seja a que se refere à origem racional das leis, ao caráter de necessidade da lei em virtude de uma exigência racional que, enquanto tal, pode ser compreendida e compartilhada pelos seres racionais: “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.”^[41]

A autonomia e soberania da razão como fundamentação das esferas universais é reafirmada no artigo “Editorial do número 179 da Gazeta de Colônia”, no qual Marx se dirige contra esse editorial que pretendia legitimar a relação entre religião e Estado.

Marx desenvolve ali a sua concepção de Estado como esfera universal que não pode,

portanto, se pautar pelos princípios particulares da religião. Também nesse artigo, o autor articula a filosofia e a política como os momentos respectivamente teórico e prático de um mesmo desenvolvimento do espírito humano na sua busca pelos valores universais.

Nesse artigo, ele se refere à “filosofia da razão” como o termo mais adequado no lugar da “razão da filosofia”^[42]. Parafraseando o autor, podemos dizer que a sua concepção de moral se caracterizaria, nesse momento, por uma “religião da razão” em contraposição à “razão da religião”, que ele critica em seus artigos. Ou seja, Marx critica qualquer origem heterônoma para o Estado, o direito e a moral, porque essa fundamentação heterônoma é sempre parcial e limitada.

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

princípio a universalidade da liberdade como essência humana, para além de qualquer fronteira cultural, geográfica ou religiosa. Para o jovem Marx, a filosofia é a arma crítica que responde à

exigência de realização da liberdade racional na realidade que se lhe contrapõe, não se deixando iludir pelas formas do existente. Podemos concluir que Marx se encontra nesse momento no interior de uma filosofia da auto-consciência, entendida como elemento necessário e suficiente para a transformação do existente.

Ele realiza nos artigos da *Anekdotia* e da *Gazeta Renana* a superação do tratamento individualista da auto-consciência, tal como se desprende da filosofia de Epicuro, em favor de uma concepção universalista da moral, fundamentada na racionalidade.

Move-se dentro de uma perspectiva que relaciona o singular e o universal, partindo da existência singular dos indivíduos, de sua natureza racional e livre, que deve se explicitar na existência social e na formulação de princípios universais que têm como base a racionalidade penetrável por todos os seus co-partícipes.

Avança no sentido de superar o conceito epicurista de auto-consciência, na medida em que esta assumiria um papel de afirmação da singularidade através da recusa do existente. Nos artigos, diferentemente, Marx identifica a auto-consciência a uma racionalidade livre que é fundamentalmente fator de transformação dessa realidade.

Por outro lado, contrariamente ao pensamento de Hegel, que por seu idealismo contemplativo justifica todas as formas de existência - "todo real é racional", Marx, acompanhando os jovens hegelianos de esquerda, enfatiza a auto-consciência. Assim, o dever-ser não é apenas conservado, ao contrário da filosofia de Hegel, mas é dimensão fundamental para a reflexão do autor nesse momento.

A esse respeito, vale a pena citar algumas passagens do artigo *O projeto de lei sobre o divórcio*. Este artigo é, em primeiro lugar, uma reinvestida do autor contra a escola histórica do direito. A questão em pauta é o matrimônio e o divórcio entendidos como convenções arbitrárias na concepção naturalista do historicismo jurídico. Marx se reporta a Hegel no sentido de reconhecer nas instituições uma significação ético-espiritual que ultrapassa o mero aspecto natural. Também é explicitamente a Hegel dos *Princípios da Filosofia do Direito*, que Marx retoma a determinação de que “em si, quanto ao conceito, o matrimônio é indissolúvel, mas somente em si, quer dizer, quanto ao conceito.”^[43]

Para Marx, o matrimônio se fundamenta sobre o espírito humano que, ao contrário da natureza animal, acrescenta ao mandato da natureza uma “essência espiritual”. Sendo assim, as instituições têm a necessidade que lhes confere a natureza humana. Nesse sentido é que reconhece as instituições necessárias e indissolúveis enquanto conceitos, enquanto produtos da razão dos homens.

No entanto, não há em Marx um entendimento de que toda existência corresponde ao seu conceito. Ao contrário, ele afirma: “assim como vemos que, na natureza mesma, a dissolução e a morte aparecem ali onde uma existência não corresponde mais plenamente à sua determinação e como a história universal decide quando um Estado se divorciou a tal ponto da idéia do Estado que já não merece seguir subsistindo, assim o Estado decide em que condições um matrimônio *existente* deixa de ser tal matrimônio.”^[44]

Dessa forma, ele empreende duplamente uma luta contra a tirania do empírico: na sua

versão naturalista, tal como se apresenta na Escola histórica do direito, e na sua versão especulativa, tal como se apresenta em Hegel.

Em função do enquadramento teórico no qual Marx se encontrava, pode-se dizer que há nesse momento uma determinação positiva da moral, assim como do direito e do Estado, como esferas de universalidade da liberdade humana,

determinação que é herdeira dos ideais iluministas de autonomia. Sendo assim, um confronto entre o universal e o singular só pode ser admitido como um atentado à racionalidade, à razão moral presente nos costumes. A não ser, como o autor também nos indica, naqueles casos em que o confronto se dê a partir da defesa da racionalidade exatamente contra aquelas existências que não mais realizam o seu conceito, tarefa reservada à filosofia.

O autor estendeu até onde era possível o exercício da crítica filosófica visando a racionalização do mundo objetivo. Os limites desse procedimento são visíveis no artigo *Debates sobre a lei que pune os roubos de lenha*, no qual a clareza contundente da análise da supressão do direito de recolha da lenha esbarra na perspectiva ingênua da modificação da lei por meio da crítica filosófica, do chamamento à razão do Estado enquanto instância representativa do bem comum.

Os impasses a que teria chegado nesta empreitada o levaram a um questionamento desse arcabouço teórico, com implicações decisivas na consideração sobre a gênese das formações ideais, nas quais se incluem os valores morais.

O acompanhamento desse questionamento e de seus desdobramentos nós o fizemos na segunda parte de nosso trabalho, ao tratar dos textos que vão da “*Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*” de 43 à “*Miséria da Filosofia*” de 47.

Os anos de 43-47: o reconhecimento da determinação social do pensamento:

No conjunto de textos que compõem esse período, reconhecemos como característica unificadora o caráter ontológico das críticas que Marx dirige à filosofia especulativa, à política e ao Estado, e, ainda que de forma apenas inicial, à economia política.

A primeira dessas críticas se dá em relação à política, em função do próprio itinerário do autor, levado pelas questões com as quais se viu envolvido quando de seu trabalho em *A Gazeta Renana*. É na elaboração de *A Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* que Marx, ao criticar o Estado monárquico, começa a esboçar, na expressão cunhada por Chasin, a determinação “onto-negativa da politicidade”^[45].

Opera-se nesse momento a ruptura com a idéia de Estado racional e a ruptura com a noção de uma universalidade fundamentada na razão como atributo transcendental, o que leva Marx a inaugurar uma tematização absolutamente original em relação à política, e que implica em desdobramentos também na reflexão sobre a moral.

De fato, nesse texto, essa determinação acerca do político é tão-somente esboçada e seu desenvolvimento só será concluído nos textos imediatamente seguintes: *Sobre A Questão Judaica* e *Glosas Críticas Marginais ao artigo ‘O rei da Prússia e a reforma social’*.

A crítica à filosofia especulativa também se inicia na em *A Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* e se consolida nos textos seguintes.

A emergência dessa virada ontológica é reconhecida posteriormente pelo próprio Marx quando, no prefácio de 59 à *Para a crítica à economia política*, afirma: “Minhas investigações me conduziram ao seguinte resultado: as relações jurídicas bem como as formas de Estado, não podem ser explicadas por si mesmas, nem pela chamada evolução geral do espírito humano; estas relações têm, ao contrário, suas raízes nas condições materiais de existência em sua totalidade, relações estas que Hegel, a exemplo dos ingleses e franceses do século XVIII, compreendia sob o nome de ‘sociedade civil’.”^[46]

Se a primeira crítica à politicidade surge desde então enlaçada com a segunda crítica à filosofia especulativa, na seqüência estas apontarão necessariamente para a crítica da economia política. Na continuidade da citação

acima, Marx acrescenta: “Cheguei também à conclusão de que a anatomia da sociedade burguesa deve ser procurada na Economia Política.”

Na crítica à economia política, inicialmente desenvolvida em *Os Manuscritos Econômico-Filosóficos*, é que se encontram as determinações essenciais do autor no que se refere à compreensão do processo de auto-construção do ser social.

O acompanhamento desse desenvolvimento do autor foi imprescindível para que pudéssemos contextualizar as determinações pertinentes ao âmbito da moralidade.

A partir dessa nova base ontológica, a esfera dos valores morais perde a suposta autonomia que gozava no momento anterior, o da reflexão pré-marxiana, e passa a se constituir como um aspecto no interior das formações ideais, formações essas essencialmente vinculadas à base material da existência social dos homens.

Através da análise do trabalho como atividade fundante do ser humano, Marx consolida a determinação do homem como ser ativo, e como ser ativo social, na medida em que a atividade humana não pode existir extra-socialmente.

Nesse texto fundamental, Marx indica a relação entre a forma social da atividade humana e a construção das individualidades humanas, no que se refere à sua relação com o mundo e com os outros indivíduos, e no que se refere à produção das manifestações espirituais. O ponto de partida, definitivamente consolidado é que “importa, acima de tudo, evitar que a ‘sociedade’ se considere novamente como uma abstração em confronto com o indivíduo. O indivíduo é o *ser social*.”^[47]

A partir da fundamentação ontológica que reconhece o ser humano como ser essencialmente social é que Marx pode descartar a suposta fundamentação

de caráter racionalista dos valores que compõem as chamadas formações ideais, remetendo-as, em sua origem e em seu conteúdo, à sua inserção social.

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

Há em *Sobre A Questão Judaica* uma passagem esclarecedora da maneira como Marx relaciona os valores ao solo material do qual brotam. Ao analisar o conceito de liberdade presente na declaração dos direitos humanos, ele observa: “A liberdade é o direito de fazer tudo o que não cause dano aos outros. Os limites dentro dos quais cada um pode atuar sem prejudicar os outros são determinados pela lei, assim como a fronteira entre dois campos é marcada por uma estaca. Trata-se da liberdade do homem enquanto mônada isolada, retirado para o interior de si mesmo.

[...] a liberdade como direito do homem não se funda nas relações entre homem e homem, mas antes na separação do homem a respeito do homem. É o *direito* de tal separação, o *direito* do indivíduo *circunscrito*, fechado em si mesmo.[...] Leva cada homem a ver nos outros homens, não a realização, mas a limitação da sua própria liberdade.”^[48]

O autor remete dessa forma a abstratividade de um conceito formal ao seu solo social, de forma que a concepção negativa da liberdade como limitação, como algo que separa os homens entre si e, portanto, como propriedade limitada e circunscrita a cada qual, surge como produto social, mostra a sua gênese e a sua razão de ser histórica.

Temos, ao final do período 43-44, como conquista definitiva do pensamento marxiano e base de suas investigações futuras, a determinação do homem como ser social sensível e ativo, cuja autogênese implica a relação ineliminável entre a subjetividade e a objetividade.

Em decorrência do reconhecimento dessa relação entre objetividade e subjetividade que compõe o ser social, Marx oferece, ao final de *Os Manuscritos econômico-filosóficos*, os elementos que permitirão a compreensão das formações ideais como prolongamento ideal de uma dada realidade social.

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

O que o autor reconhece nesses textos é a vinculação ineliminável entre a objetividade social, que se estrutura em função do modo de produção, e as formações ideais, na medida em que estas são expressões de um dado modo de ser social.

Marx traz à luz a compreensão 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 acerca do modo de produção não se restringe ao campo dos interesses econômicos, mas se eleva à elucidação da auto-produção do homem como ser social.

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

como emanção direta do seu comportamento material. O mesmo acontece com a produção intelectual quando esta se apresenta na linguagem das leis, política, moral, religião, metafísica, etc., de um povo. São os homens que produzem as suas representações, as suas idéias, etc, mas os homens reais, atuantes e tais como foram condicionados por um determinado desenvolvimento das suas forças produtivas e do modo de relações que lhe corresponde, incluindo até as formas mais amplas que estas possam tomar.”^[49]

Em virtude das incompreensões que cercam a determinação social do pensamento, vale a pena citar aqui uma passagem esclarecedora de Chasin: “o que há, então, de escandaloso em constatar que *tal como os indivíduos manifestam sua vida, assim eles pensam?* A extravagância não está, exatamente, em sustentar o oposto? Donde a suspeição, de que haja certa fissura economicista no trecho, é antes de tudo desconsideração pelo estatuto da obra marxiana e, por conseqüência, desatenção relativa ao teor precípua da composição conceitual, mesmo porque focalizar condicionamentos é tratar de discernir condições, possibilidades ou impedimentos de atualização, é deslindar processos genéticos, o que só é passível de elisão em face do *incondicionado, do absoluto*, cuja figura, aliás, ao inverso de consagrar uma presença de validade infinita, remete ao vazio, pois basta desconhecer ou abstrair a origem e o desenvolvimento de algo, real ou ideal, para que o mesmo assuma a máscara do eterno.”^[50]

O reconhecimento das condições e das limitações objetivas da produção social da consciência não implica o reducionismo de se identificar os produtos espirituais imediatamente a uma dada existência material. O próprio Marx nos indica em várias passagens a complexidade da relação entre as formações ideais e a base econômica.

A característica do conjunto das formações ideais seria a duplicidade em relação à sua origem: teria a sua gênese no processo concreto-material, e deste se afastaria, através de mediações, a ponto de aparentar uma pseudo-autonomia,

na medida em que nem sempre se desvenda imediatamente na materialidade de uma dada configuração concreta que lhe deu origem. Marx trabalha essa questão na *Ideologia Alemã* ao tratar da necessidade que a classe dominante tem de apresentar os seus valores como valores universais, e os mecanismos econômico-sociais que permitem esse trânsito.

Se Marx se refere ao conjunto das representações, idéias e conceitos como ideologia, não se pode, no entanto, tomar esse conceito apenas na acepção de escamoteação e legitimação de uma dada realidade social.

De fato essa acepção existe no texto de Marx, mas não somente essa.

Quanto a esse aspecto, procuramos acompanhar a análise de Vaisman a respeito das conotações que o termo adquire na obra de Marx. Tem-se como resultado dessa análise o reconhecimento de duas acepções do termo: o sentido onto-crítico, que se refere ao uso do termo para indicar a inversão que a reflexão idealista efetua entre o predicado e o ser; e o sentido onto-nominativo, que designa o uso mais abrangente que Marx faz do termo para indicar o conjunto de formas de consciências relativas a uma dada forma de sociabilidade.

Tal análise nos indica a impropriedade de se restringir o conceito de ideologia à uma noção de falsidade ou de ocultamento. A identificação da ideologia como falsidade não leva em consideração o caráter da crítica de Marx, na qual a própria falsidade de uma representação não é tida somente como falsidade em relação à realidade representada, mas como falsidade necessária, produzida nos limites de um dado conjunto de fatores e relações sociais que enformam as idéias e representações. É o que Marx chama a atenção ao afirmar a respeito dos ideólogos neo-hegelianos: “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.”^[51]

O que Marx enfatiza é exatamente essa vinculação, a necessária e ineliminável relação que existe entre as idéias, as representações e o solo de onde brotam. Nesse entendimento, tem-se que “a falsidade ou correção das representações não são motivadas, assim, por mecanismos puramente ideais, inerentes à própria constituição da esfera subjetiva, mas derivam

da potência ou dos limites do modo pelo qual os homens produzem seus meios de vida, ou seja, os limites à devida apreensão dos nexos constitutivos da realidade são postos socialmente.”^[52]

De acordo com Vaisman, essa identificação de ideologia como falsa consciência tem, em grande medida, respaldo na obra de Lukács, *História e consciência de classe*, a partir da qual diversos intérpretes da obra de Marx desenvolveram sua reflexão consubstanciando essa noção errônea e simplificadora de ideologia.

Porém, é o próprio Lukács, em *Para uma Ontologia do Ser Social*, que “buscou, inclusive enquanto corretivo de seu roteiro anterior, enfrentar o problema da ideologia de outro modo, valendo-se do critério *onto-prático*. Sob essa diretriz, o aspecto mais importante da análise lukacsiana reside no empenho em demonstrar o papel e a função das formações ideais na resolução dos problemas de ordem prática que permeiam a existência social, colocando em segundo plano, no que tange à identificação do fenômeno enquanto tal, a avaliação da falsidade ou correção dos produtos espirituais em sua função ideológica.”^[53]

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

as limitações de uma dada existência social, qualificando-se dessa forma, como idéias orientadoras na resolução dos problemas de ordem prática.

Esse esclarecimento é fundamental para que se compreenda a determinação marxiana da moral como ideologia.

Se os valores morais podem desempenhar uma função ideológica, no seu sentido restrito, temos no entanto que o alcance do termo ideologia aponta para a inserção histórico-social do conjunto das formas de consciência no que se refere ao seu conteúdo possível, aos seus avanços e às suas limitações objetivas.

Gênese, função e crítica dos valores morais: “a moral é a impotência colocada em ação...” (Marx):

A despeito da forma fragmentada com que as questões acerca da moral são tratadas nos escritos de Marx, é possível reconhecer algumas determinações que são reiteradas ao longo dos mesmos. É o que procuraremos sistematizar nesse momento.

Em *Os Manuscritos Econômico-Filosóficos*, um dos problemas investigados é a relação da moral com a economia. Marx constata que os economistas consideram, no que se refere ao salário, apenas os elementos imediatamente necessários para a manutenção da vida física do trabalhador. Referindo-se ao procedimento dos economistas, é afirmado que: “Em primeiro lugar, pela redução que faz das necessidades do trabalhador à manutenção indispensável e miserável da vida física e da sua atividade ao mais abstrato movimento mecânico, o economista afirma que o homem, além delas, não tem mais necessidades, quer de atividade, quer de prazer; e, no entanto, declara que *também* esta vida constitui uma vida e uma existência *humanas*. Em segundo lugar, ao considerar como padrão e, sem dúvida, padrão universal (porque se aplica à massa dos homens) a vida *mais pobre possível*, faz do trabalhador um ser desprovido de sentidos e de necessidades, da mesma maneira que transforma a sua atividade em simples abstração de toda a atividade. Por

consequente, todo o *luxo* do trabalhador lhe surge como reprovável e tudo o que vai além da atividade super-abstrata - quer como prazer passivo, quer como manifestação da atividade pessoal - é pelo economista considerado como luxo. A economia política, a ciência da *riqueza*, revela-se ao mesmo tempo como a ciência da renúncia, da privação, da *poupança*, que consegue realmente poupar ao homem a *necessidade* de ar puro ou de atividade física. Esta ciência da indústria maravilhosa é simultaneamente a ciência do *ascetismo*. O seu ideal é o avaro *asceta* mas *usurário*, e o escravo *asceta* mas *produtivo*. [...] Apesar da aparência mundana e voluptuosa, constitui uma ciência verdadeiramente moral, a mais moral de todas as ciências. A sua principal tese é a auto-renúncia, a renúncia da vida e de todas as necessidades humanas. Quanto menos cada um comer, beber, comprar livros, for ao teatro ou ao baile, ao bar, quanto menos cada um pensar, amar, teorizar, cantar, pintar, poetar, etc., tanto mais *poupará*, tanto *maior* será o seu tesouro, que nem a traça nem a ferrugem roerão, o seu *capital*. Quanto menos cada um *for*, quanto menos cada um expressar a sua vida, tanto mais *será*, tanto maior será a sua vida *alienada* e maior será a poupança da sua vida alienada.”^[54]

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

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

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

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

Continuando na análise da doutrina do ascetismo, Marx demonstra como dali derivam medidas ainda mais drásticas em relação ao proletariado. A tese da renúncia é inflingida de forma muito mais severa aos trabalhadores, através de uma justificativa moral que permeia e apazigua a truculência da relação econômica. A rigor é essa a teoria que subjaz ao modo de produção capitalista, ainda que não possa vir à tona, sob a acusação de cinismo. É a teoria da utilidade em nome da qual toda necessidade humana tem que ser posta à prova. Nesse sentido é que Marx compreende, entre outras coisas, o elogio ao controle da natalidade, dirigido às classes trabalhadoras: “Há homens a *mais*. A verdadeira existência do homem é puro luxo, e se o trabalhador é ‘*moral*’, torna-se-á *econômico* na procriação.”^[55]

Essa inter-relação entre o econômico e o moral pode, no entanto, ainda segundo o autor, se mostrar antagônica. Como isto poderia ser entendido? Ele

dirá de uma relação aparente e de uma relação essencial, que daria conta de esclarecer esta aparente contraditoriedade entre as duas esferas. A relação aparente se dá, muitas vezes, na forma de antítese: “Suponhamos que eu pergunte a um economista: estarei a obedecer às leis econômicas quando ganho dinheiro pela venda e prostituição do meu corpo para a volúpia de outra pessoa (na França os trabalhadores das fábricas chamam prostituição das suas mulheres e filhas às x horas de trabalho - o que é literalmente verdadeiro), ou quando vendo o meu amigo aos marroquinos (e a venda direta de seres humanos existe em todos os países civilizados na forma de comércio de recrutas)? O economista replicará: Não estás a agir contra as minhas leis; mas deves atender ao que dizem a prima moral e a prima religião.”^[56]

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

A aparente contradição entre as leis da moral ou da religião e as leis econômicas, para as quais é perfeitamente concebível a prostituição ou a venda de seres humanos, uma vez que de acordo com o princípio da economia capitalista “tudo o que possuis deve se tornar *venal*”,^[57] é explicada pelo autor, como decorrência da alienação de uma esfera em relação à outra. Observa Marx: “A natureza da alienação implica que cada esfera me propõe normas diferentes e contraditórias, uma a moral, outra a economia política, porque cada uma delas constitui uma determinada alienação do homem: cada uma concentra-se num círculo específico de atividade alienada e encontra-se alienada em relação à outra alienação.”^[58]

Nesse trecho, Marx se refere à moral como uma forma de alienação, uma das esferas

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

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

O cinismo que possa transparecer quando se aborda por um prisma, o moral, questões de outro campo, o econômico, pode ser compreendido em vista da fragmentação de solicitações oriundas da alienação primeira dos indivíduos em relação ao trabalho. No entanto, continua Marx: “a antítese entre a moral e a economia política não passa de mera *aparência*; é ao *mesmo tempo* uma antítese e uma ausência de antítese. A economia política exprime apenas, *à sua maneira*, as leis morais.”^[59]

Nessa passagem o autor nos coloca que, o que por vezes nos parece uma antítese entre moral e economia, na realidade perde essa aparência, na medida em que se compreende o processo de alienações consecutivas geradas a partir do trabalho alienado. Em termos simplificados, a emergência de contradições entre o agir econômico e o agir moral só se dá em função do modo de produção, que cria junto consigo o indivíduo que, para sobreviver, precisa se tornar venal. Nesse sentido, a moral, ainda que se pretenda autônoma, na medida em que coloca objeções ao agir econômico, só tem sua existência em função

desse modo específico de produção. Seria, ainda que supostamente contrária a ele, ainda assim uma decorrência do mesmo. As suas questões e objeções transitam em torno das questões materiais, e a elas estão submetidas. O conteúdo moral está determinado e circunscrito à uma dada configuração material.

Nesse sentido é que, em Marx, a crítica da economia política redundava numa crítica

da moral, mas uma mera crítica da moral não se justifica na medida em que seria impotente frente aos imperativos da produção material.

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

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

Se nos *Manuscritos*, Marx esclarece a vinculação entre a base produtiva e o sistema de valores que podem ser, com maior ou menor imediatez, remetidos àquela, é na *Sagrada Família* que encontramos além da indicação da origem dos valores, passagens referentes à crítica que o autor desenvolve à moralidade burguesa.

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

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

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

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

Contrariamente a essa recusa, Marx efetua uma análise genética dos valores morais, entendidos exatamente a partir da realidade sensível, “profana”,

que lhes dá origem. Vejamos algumas passagens nas quais o autor exercita esse remetimento de um determinado valor à sua base profana.

A primeira referência nesse sentido surge em relação à análise da personagem Cecília, escrava mestiça transportada ao círculo da aristocracia. Szeliga refere-se a Cecília como sendo o símbolo do poder da natureza e especialmente da sensualidade.

Marx observa que Szeliga faz uma distorção do romance de Sue, a fim de caracterizar as personagens dentro do esquematismo de seus “mistérios”, e observa ainda que a caracterização de Cecília como a força da natureza e da sensualidade é feita a partir de uma consideração naturalista, que atribui determinadas características à mulher mestiça.

Em sua forma irônica de dizer: “O mistério de Cecília é de ser uma *mestiça*.”^[60]

Marx denuncia nessa passagem a hipocrisia tanto do autor do romance, Sue, quanto de seu crítico, Szeliga, que eleva à especulação filosófica o juízo “moral” que a literatura folhetinesca havia consagrado acerca da natureza libidinosa das mulheres mestiças. Como Marx bem observa, “por amor da doce moral e do doce comércio”^[61].

Esse trecho é esclarecedor, por um lado, do procedimento especulativo em sua recusa de tudo quanto seja sensível, de uma aversão à sensualidade, aos impulsos, etc.; e por outro lado, de como essa recusa leva a especulação a admitir como “mistério”, como “momento do processo vital que percorre o mistério absoluto”^[62], os dados empíricos sem qualquer espírito crítico. Dessa forma, legitimando, por exemplo, o comércio de seres humanos a partir da consideração de uma natureza perversa dos escravos, em virtude de sua raça.

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

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

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

Flor de Maria é uma moça pobre, escrava de uma proprietária de um bordel, e que ao final se descobre ser filha de Rodolfo com uma condessa. Caracterizando a personagem como ela se apresenta originalmente, Marx observa: “O bem e o mal, na concepção de Maria, não são as abstrações morais do bem e do mal.[...] É sua situação que não é boa, porque ela lhe impõe um constrangimento contra a natureza, porque ela não é a manifestação de seus instintos humanos nem a realização de seus desejos humanos, porque ela está cheia de tormentos e sem alegria. Ela avalia sua situação diante de sua própria individualidade, de sua própria natureza e não diante do ideal do bem..”^[63]

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

O que é bom ou mau se refere assim à potencialidade que o mundo oferece ou não para que cada qual possa expressar a sua individualidade. Neste caso, a situação de Maria é ruim, porque ela sofre uma série de privações que impossibilitam essa expressão. No entanto, ela não sofre de culpa ou remorso por sua situação marginal em relação aos valores da sociedade, porque não se sujeita, pelo menos a princípio, a essa moralidade, cujo trunfo consiste exatamente em fazer com que as pessoas reconheçam a sua própria miséria e sujidade. É só a partir do contato com Rodolfo que ela é introduzida nesta moralidade e que vai conhecer a culpa e o arrependimento.

É interessante a observação de Marx a respeito do texto de Sue: “Até aqui vemos Flor-de-Maria sob sua forma primitiva, antes da intervenção da Crítica. Eugène Sue elevou-se acima do horizonte de sua pequena concepção do mundo. Ele se colocou de frente contra os pressupostos da burguesia. Sem dúvida, ele entregou Flor-de-Maria a seu herói Rodolfo para expiar sua própria temeridade, para se assegurar a aprovação de todos os velhos, de todas as velhas mulheres, de toda a polícia parisiense, da religião em voga e de toda a ‘Crítica crítica’.”^[64]

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

As características primeiramente ressaltadas na personagem são a coragem, a confiança e, sobretudo, uma recusa do elemento sobrenatural. Flor-de-Maria simbolizaria assim a relação natural com o mundo, a relação humana, que ainda não está presa a valorações abstratas de bem e de mal e que ainda não “diviniza” as potências e sentimentos humanos. Simbolizaria, desta forma, a não-mistificação. Será no contato com Rodolfo e com o padre que lhe servirá de guia espiritual até a sua reclusão em um convento, que Maria aprenderá a fazer esse movimento de alienação do que é humano na sua forma sagrada, o movimento de mistificação do profano. De acordo com Marx: “A partir deste momento, Maria se tornou escrava da consciência do pecado. Enquanto na situação mais miserável

ela soube criar para si uma individualidade humana, amável, e que no seio da extrema degradação ela teve consciência de sua essência humana, onde ela via sua verdadeira essência, a partir de agora a lama da sociedade atual, que nada mais fez do que tocá-la exteriormente, torna-se sua essência íntima: afligir-se incessantemente com tormentos negros, lembrando-se desta lama, torna-se o dever de uma vida, desejado pelo próprio Deus, o fim em si de sua existência.”^[65]

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

Em *A Ideologia Alemã*, encontramos uma passagem que esclarece o reconhecimento que Marx faz dessa “natureza humana” como uma construção histórica e dinâmica. Ao analisar a proposição de Feuerbach de que “o Ser de um objeto ou de um homem constitui igualmente a sua essência, de que as condições de existência, o modo de vida e a atividade determinada de uma criatura animal ou humana são aqueles com que a sua “essência” se sente satisfeita”, Marx contrapõe à essa concepção o fato de que os proletários “têm uma opinião muito diferente sobre esse assunto.”^[66]

Ou seja, Marx denuncia aqui o fato de que Feuerbach, ainda que tenha tido o mérito de reconhecer o homem como ser objetivo, é incapaz de perceber a transitividade real que permeia a relação objetividade-subjetividade. Dessa forma, Feuerbach identifica a existência à essência, e todo existente como manifestação adequada de sua essência. O exemplo que Marx usa para demonstrar essa

limitação do pensamento feuerbachiano é o do peixe, cuja essência seria a água do rio. Marx dirá: “Mas essa água deixa de ser a sua ‘essência’ e transforma-se num meio de existência que não lhe convém, a partir do momento em que passa a ser utilizada pela indústria e fica poluída por corantes e outros desperdícios, a partir do momento em que o rio é percorrido por barcos a vapor ou em que o seu curso é desviado para canais onde é possível privar o peixe do seu meio de existência pelo simples ato de cortar a água.”^[67]

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

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

É a partir do contato com Rodolfo que Flor-de-Maria passa do que Marx caracteriza como sendo uma atitude “ao mesmo tempo estóica e epicurética, o princípio humano de uma mulher livre e forte”^[68], a um julgamento cristão, que lhe indica, não a desumanidade do meio em que vive, mas sim a sua própria baixaza, tornando-a desprezível aos seus próprios olhos. Ao analisar a trajetória da personagem, Marx observa: “É preciso que o padre a suje a seus próprios olhos, que arraste na lama suas faculdades naturais e espirituais, os meios da graça, a fim de que ela se torne acessível ao meio sobrenatural que ele promete, o batismo.”^[69]

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

A crítica à moral cristã se dá, primeiramente, pelo fato de que esta submete os homens a um julgamento que não é humano, mistificando assim o caráter humano dos sentimentos. É preciso desacreditar na bondade, na misericórdia humanas, para atribuí-las a Deus. Aliada a isto, Marx faz também a denúncia da hipocrisia que se esconde na moralidade cristã, diante da situação de miséria na qual a sociedade está mergulhada. Assim, ele diz a respeito do procedimento do padre que reeduca Maria: “O padre hipócrita sabe perfeitamente que estas almas caridosas de Paris passam despercebidas, a todo momento e nas ruas mais animadas, ao lado das meninas de 7 a 8 anos que até à meia-noite vendem fósforos e outros objetos análogos, como o fazia outrora Maria, e cuja sorte futura será, quase sem exceção, a mesma de Maria.”^[70]

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

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

Um aspecto interessante levantado por Marx é a forma como a filosofia especulativa atribui legitimidade ao existente. Ao tratar da punição de Rodolfo a uma outra personagem, o mestre-escola, a quem Rodolfo manda cegar, Marx comenta que não se trata mais de uma universalidade da ordem, mas de leis e penas empíricas que seriam justificadas especulativamente pela filosofia hegeliana. Ao referir-se a esse procedimento legitimador do empírico realizado por Hegel e, no seu entender, de forma ainda mais acrítica, por seus seguidores, Marx

tem em mente a reflexão de cunho materialista que serve de fundamento aos princípios socialistas. A referência explícita é a Owen, “que vê na pena e na recompensa a santificação das diferenças sociais e a expressão perfeita de uma depravação servil.”^[71]

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

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

O encaminhamento que o autor dá a essa determinação começa pelo reconhecimento da natureza da filantropia. Ele constata que “a própria miséria humana, a infinita depravação, se ela se vê forçada a aceitar a esmola, ela se vê constrangida a servir como jogo de diversão para a aristocracia do dinheiro e da cultura, ela deve servir para satisfazer seu amor-próprio, a apaziguar sua tentação de orgulho.”^[72] Ou seja, a filantropia é vista como, por um lado, um dever cristão da aristocracia em relação ao proletariado, e, por outro lado, como uma forma de apaziguamento da consciência. Da forma como é pintada por Marx, chega a ter, inclusive, um sentido de divertimento, quase que um pretexto para a vida social.

Mais à frente Marx constata o condicionamento social do pensamento de Rodolfo a partir das reflexões que este tece em relação à sorte de uma outra personagem, Louise Morel. Louise Morel é uma criada, corrompida por seu amo, e que, no decorrer do romance, comete um infanticídio, pelo qual é presa. Rodolfo, em suas reflexões, se dá conta que o criminoso, que ao fim e ao cabo levou a jovem a cometer um infanticídio, fica impune.

Marx faz o seguinte comentário: “Nestas reflexões, Rodolfo nem sequer chega a submeter a relação de domesticidade à sua augusta crítica. Pequeno príncipe, ele é grande protetor da domesticidade. Ainda menos ele conduz sua reflexão até compreender a desumanidade da condição universal da mulher na sociedade atual.”^[73]

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

A propósito de Rodolfo, idealizado por Szeliga como protótipo moral, Marx constata, de forma sintética: “A moral é a impotência colocada em ação. Todas as vezes que ela ataca um vício, ela fracassa. E Rodolfo nem sequer se eleva ao ponto de vista da moral autônoma, que pelo menos repousa sobre a consciência da dignidade humana. Sua moral repousa, ao contrário, sobre a consciência da fraqueza humana. Ele é a moral teológica.”^[74]

Vimos em artigo da *Anekdoty* que Marx ali se referia ao “grandes heróis intelectuais da moral”, reconhecendo a superioridade da moral autônoma assentada sobre a racionalidade do gênero humano. Aqui Marx observa que nem a esse ponto Rodolfo se eleva, na medida em que ele representa, enquanto personificação da moral, a moral teológica. Nesse trecho, ao reafirmar o “ponto de

vista da moral autônoma” como superior à moral teológica, isso não significa que Marx esteja se alinhando à perspectiva iluminista da autonomia moral, mas tão-somente demonstrando a mediocridade da personagem em questão, e, conseqüentemente, do propósito “crítico” de Szeliga em elevar tal personagem ao papel de educador moral.

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

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

Em *A Ideologia Alemã*, Marx volta a tratar dessa questão quando se debruça sobre a aparente autonomia das idéias e dos valores. Ali, ele desenvolve a seguinte reflexão: “Suponhamos que só nos interessa o fato de determinadas idéias dominarem numa certa época, abstraindo portanto dos indivíduos e das

circunstâncias mundiais que possam estar na base dessas idéias. Poder-se-á então dizer, por exemplo, que no tempo em que reinava a aristocracia, estava-se em pleno reinado dos conceitos de honra, de fidelidade, etc., e que no tempo em que reinava a burguesia existia o reinado dos conceitos de liberdade, de igualdade, etc. É o que pensa a própria classe dominante. Esta concepção da história é comum a todos os historiadores, principalmente com o fato de os pensamentos reinantes serem cada vez mais abstratos, adquirindo cada vez mais uma forma universal.”^[75]

Marx analisa nesse ponto o fato de que as idéias dominantes numa determinada época sejam as idéias da classe dominante e o fato de que isso se dá por um movimento de universalização dessas idéias. Afirma Marx: “Com efeito, cada nova classe no poder é obrigada, quando mais não seja para atingir os seus fins, a representar o seu interesse como sendo o interesse comum a todos os membros da sociedade ou, exprimindo a coisa no plano das idéias, obrigada a dar aos seus pensamentos a forma da universalidade, de os representar como sendo os únicos razoáveis, os únicos verdadeiramente válidos.”^[76]

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

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

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

Lukács chama a atenção para o fato de que quando Marx afirma que “não é a consciência dos homens que determina o seu ser; ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência”, temos que, “nesse trecho, o mundo das formas de consciência e seus conteúdos não é visto como um produto direto da estrutura econômica, mas da totalidade do ser social. A determinação da consciência pelo ser social, portanto, é entendida em seu sentido mais geral.”^[77]

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

Ainda que, em virtude de se relacionarem com a totalidade social, e não apenas de refletirem mecanicamente o modo de produção material, esses valores se dirijam em algum momento contra as solicitações do campo econômico, eles não têm, por si só, um potencial de transformação dessa realidade. Em *A Ideologia Alemã*, Marx critica a concepção idealista da história porque esta não se dá conta de que “não é a Crítica, mas sim a revolução que constitui a força motriz da história, da religião, da filosofia ou de qualquer outro tipo de teoria.”^[78]

O que Marx aponta é o fato de que o apelo moral é insuficiente, é impotente face a uma dada configuração econômico-social. Mais que isso, a moral é impotente porque, a seu modo, mesmo quando contraditória às solicitações da

“moral da economia”, para usarmos um termo dos *Manuscritos*, os seus valores são complementares aos da economia, só se justificam em virtude das exigências da forma de produção material. Trata-se assim, de valores que são, quando muito, disciplinadores, tais como a caridade, o devotamento, etc., que equilibrariam os valores mais diretamente remissíveis à base econômica, como a competência individual, o individualismo, etc.

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

O basear-se em argumentos morais desemboca no utopismo, como Marx demonstra a propósito do procedimento de Proudhon, em *A Miséria da filosofia*, ou ainda na *Ideologia Alemã*, na seção em que polemiza com Stirner.

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

De acordo com Marx, Stirner não faz mais do que exprimir as idéias pequeno-burguesas na busca de salvaguardar uma pretensa individualidade em meio à massificação social. A sua crítica às idéias comunistas não ultrapassaria, assim, os limites dessa visão de classe. O que Stirner identifica como o Eu verdadeiro, desvendado de sua máscara social, é o Eu que assume os seus

próprios interesse e o seu egoísmo, agora sem pudor, e tem neste egoísmo o ponto de partida para a compreensão de sua ação no mundo.

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

Nessa polêmica com Stirner, Marx deixa uma indicação fundamental no que se refere ao esclarecimento da natureza dos valores morais. Ele diz: “O *comunismo* é, para o nosso santo, verdadeiramente incompreensível, porque os comunistas, longe de pregarem o egoísmo contra o devotamento, ou o devotamento contra o egoísmo, em vez de considerarem esta contradição no plano teórico, na sua forma sentimental ou na sua forma ideológica, transcendental, demonstram, pelo contrário, a sua origem material, o que faz com que ela desapareça imediatamente. Aliás, os comunistas não pregam, de modo algum, qualquer espécie de *moral*, coisa que Stirner faz o mais que pode. Não propõem aos homens qualquer exigência moral, tal como amai-vos uns aos outros, não sejais egoístas, etc., sabem perfeitamente, pelo contrário, que o egoísmo assim como o devotamento é uma das formas e, em certas condições, uma forma necessária, de afirmação dos indivíduos.”^[79]

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

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

existência dos homens que esta ou aquela conduta será erigida em valor, em função de suas necessidades reais, sobre as quais não se pode especular.

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

Esta concepção é, para Marx, um total absurdo na medida em que os indivíduos “relacionavam-se não como Eus puros, mas como indivíduos chegados a um determinado estágio do desenvolvimento das suas forças produtivas e das suas necessidades...”^[80]

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

De acordo com Marx, a teoria de Stirner de que os homens se utilizam uns dos outros “perde todo o conteúdo positivo, é isolado de todas as relações reais e transforma-se simplesmente na ilusão que cada burguês em particular tem acerca da sua ‘inteligência’ para explorar o mundo.”^[81]

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

Temos novamente nessa seção a crítica que Marx faz à ilusão de que depende apenas da vontade individual a modificação de uma dada objetividade. Ele afirma, em relação ao ideal preconizado por Stirner de uma revolta individual face à ordem estabelecida:

“Quanto ao sentido da fórmula ‘libertar-se da ordem existente’, já o conhecemos. É a velha ilusão segundo a qual o Estado cai por si mesmo assim que os seus membros se retirem e o dinheiro perde o seu valor se todos os operários se recusarem a aceitá-lo. A forma hipotética da frase traduz, por si só, aquilo que este voto piedoso tem de ilusório e impotente. É a velha ilusão segundo a qual depende apenas da boa vontade das pessoas a modificação das condições existentes, sendo estas condições meras idéias. Querer transformar a consciência, uma consciência separada das condições reais, aquilo de que os filósofos fazem profissão, isto é *negócio*, eis ainda um produto, um elemento constitutivo, destas condições existentes. Elevar-se assim como idéia acima do mundo é a expressão ideológica da impotência dos filósofos perante o mundo. A sua presunção ideológica é desmentida todos os dias pela prática.”^[82]

O que nos indica essa passagem do texto de Marx é o seu empenho em desvendar a razão de ser de um conjunto de representações e valores, a partir da análise objetiva de sua origem. Não se trata, portanto, de uma crítica moralista à esta ou aquela teoria ética, mas do que Lukács apropriadamente denomina de uma análise objetivo-ontológica.

A desconsideração pela gênese objetiva das idéias e das representações leva os filósofos alemães, e Stirner não consegue escapar a esse equívoco, a considerarem as idéias na sua abstração da vida real, e, dessa maneira, atribuir a elas uma pretensa potencialidade transformadora. É o que Marx sintetiza ao afirmar que “a filosofia alemã, pelo fato de ter como único ponto de partida a consciência, devia perder-se necessariamente numa filosofia moral, no seio da qual os diferentes heróis terçam armas pela moral verdadeira.”^[83]

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

A mesma característica da tematização marxiana nós a encontramos na *Miséria da Filosofia*. Nessa obra, Marx critica a propensão idealista da filosofia de Proudhon a propósito de seu livro *Filosofia da Miséria*. De acordo com Marx, nesse texto Proudhon enunciaria a possibilidade da superação das contradições do modo de produção capitalista de uma forma ingênua, fantasiosa, apoiado em princípios morais, e não na análise dos dados objetivos da realidade. Proudhon pretenderia extrair da teoria econômica própria do liberalismo a possibilidade de uma redenção do proletariado.

As propostas que surgem desse exercício idealista se baseiam na consideração dos indivíduos enquanto seres abstratos e na suposição de um ideal de igualdade que presidiria o movimento histórico da economia.

Aveso a esse idealismo especulativo, Marx identifica em Proudhon uma tentativa reformista baseada mais em um apelo moral do que em uma fundamentação das condições objetivas de transformação da estrutura social.

Marx não faz uma análise moral dos valores, mas uma análise crítica, genética, dos mesmos. Dessa forma o que ele demonstra é o caráter não-moral de uma dada moralidade.

No interior da reflexão marxiana, podemos afirmar que, na emergência do homem como ser social, temos como fato ontologicamente primário a produção da sua vida material e o estabelecimento das relações sociais que lhe são correspondentes. Os valores morais, como forma específica de um dado modo de consciência, o moral, surgem em referência, direta ou indireta, imediata ou através de mediações, à base ontológica primária de um dado modo de ser social. O fato de que os valores morais por vezes se mostrem contraditórios com o caráter

essencial de uma dada forma de sociabilidade, faz parte do processo do desenvolvimento do ser social. O que há de se compreender é que esses valores são também produzidos no interior desse desenvolvimento, uma vez que esse desenvolvimento se faz através de uma dialética de explicitação crescente das faculdades humanas e, ao mesmo tempo, de um embrutecimento dessas mesmas faculdades.

Ao polemizar com Stirner, em *A Ideologia Alemã*, a respeito do que este considera o “inumano” no homem, Marx esclarece que, “se os filósofos declararam os homens inumanos, não foi porque não correspondessem ao conceito de homem, mas sim porque o conceito de homem que tinham não correspondia ao verdadeiro conceito do homem, ou, por outras palavras, porque eles não tinham consciência verdadeira do que é o homem.”^[84]

Diferentemente de Stirner, que pretende mudar o homem através de uma mudança no conceito de homem, Marx continua sua reflexão dizendo: “a sociedade evoluiu sempre no quadro de um antagonismo, o dos homens livres e dos escravos na antiguidade, dos nobres e dos servos na Idade Média, da burguesia e do proletariado nos tempos modernos. É isto que explica, por um lado, a maneira anormal, ‘inumana’, utilizada pela classe dominada para satisfazer as suas necessidades, e por outro lado, os limites que foram fixados ao desenvolvimento das relações e daí ao de toda a classe dominante; de tal modo que o progresso não é limitado apenas pelo fato de uma ser dele excluída, mas também por a classe que exclui estar igualmente fechada num quadro restrito e por o ‘inumano’ se encontrar igualmente na classe dominante. O que se assim se qualifica de ‘inumano’ é um produto das condições atuais tanto quanto o ‘humano’...”^[85]

Temos nesse trecho, que Marx desenvolve sua reflexão estritamente a partir do reconhecimento da primazia ontológica das condições objetivas em relação aos juízos de valor. Ou seja, ele afirma mais uma vez a autoconstrução social do homem, processo contraditório, gerado num quadro de antagonismo, de

onde derivam como produtos sociais as noções de humano e inumano. Portanto o “humano” e o “inumano” não são noções fixas, referentes a uma suposta essência humana, mas noções dinâmicas, que remetem à concretude das condições nas quais os homens se objetivam efetivamente. Dessa forma é que por “inumanas” que possam parecer aos olhos dos filósofos idealistas, Marx nos mostra que são muito humanas, enquanto produções sociais, as formas que o trabalhador encontra para satisfazer as suas necessidades. Essas formas refletem um estado objetivo de coisas, e, portanto, só podem ser modificadas, não pelo mero reconhecimento de sua inumanidade, por um julgamento moral, mas pelo estabelecimento de condições objetivas diversas.

Kamenka, em seu livro *Marxism and ethics* afirma que Marx traria, embutido em seu texto pretensamente objetivo, pressupostos idealistas, que vêm à tona quando ele supõe uma essência humana em contraposição à situação real dos homens, bem como um certo utopismo em relação ao desenvolvimento humano na sociedade socialista.

Não se trata de negar que Marx expressa determinados valores em sua análise, bem como abraça uma perspectiva de desenvolvimento das potencialidades humanas, uma vez desembaraçados os entraves colocados pelo modo de produção capitalista. No entanto, o que há de se distinguir é que a sua proposição teórica não se pauta por esses valores, nem a sua perspectiva de emancipação humana pode ser reduzida a um projeto ético. Isso porque o autor centra essa perspectiva em condições e possibilidades objetivas que lhe eram apontadas pelas contradições verificadas entre o desenvolvimento das forças produtivas e as relações sociais, a despeito da correção ou incorreção de sua análise.

Temos nos *Manuscritos* que Marx afirma: “o comunismo é a forma necessária e o princípio dinâmico do futuro imediato, mas o comunismo não constitui em si mesmo o objetivo da evolução humana – a forma da sociedade humana.”^[86]

Apresenta, portanto, o comunismo como *apenas* a forma necessária de sociabilidade para o futuro imediato, mas não como ponto final da evolução humana. E diferentemente do que afirma Kamenka, Marx não trabalha com a pressuposição idealista de uma “essência humana” a ser realizada, mas sim nos indica, a partir da determinação de que a essência humana “é o conjunto das relações sociais”^[87], um desenvolvimento em aberto, tanto no sentido de não estar colado a uma determinação natural, quanto no sentido de ser um processo infinito que se constitui pela crescente explicitação das “necessidades do homem” em “necessidades humanas”, para usar os termos do autor nos *Manuscritos*.

Como é característico de sua abordagem, ele não antecipa o caráter da consciência moral dos indivíduos no comunismo, mas indica a sua vinculação às novas condições e às novas relações reais entre os indivíduos que possam surgir a partir dessa nova forma de sociabilidade: “a consciência que os indivíduos terão das suas relações recíprocas terá também ela um caráter completamente diferente e portanto será tão distinta do ‘princípio do amor’ como do altruísmo ou do egoísmo.”^[88]

As contradições entre os valores sociais, incluindo-se os morais, e a base econômica são abordadas por Marx como intrínsecas à problemática da explicitação das faculdades humanas, que se dá por vias contraditórias no processo real da vida social. Os valores morais são a todo momento reconduzidos por Marx à sua gênese histórico-social no sentido de retirar a ilusão de sua autonomia e de sua suficiência enquanto móveis de transformação. Conseqüente com o reconhecimento do caráter prático da emancipação humana, ele demonstra a maneira superestimada com que os idealistas se referem à exigência moral, fundamentada neste ou naquele princípio.

Entretanto, o próprio Marx nos adverte que os valores morais não devem ser também negligenciados, uma vez que o acirramento das contradições podem indicar uma crise do modo de produção. É o que nos indica em *A Ideologia Alemã* quando afirma:

“Quanto mais a forma normal das relações sociais e, com ela, as condições de existência da classe dominante acusem a sua contradição com as forças produtivas avançadas, quanto mais nítido se torna o fosso cavado no seio da própria classe dominante, fosso que separa esta classe da classe dominada, mais natural se torna, nestas circunstâncias, que a consciência que correspondia originariamente a esta forma de relações sociais se torne inautêntica; dito por outras palavras, essa consciência deixa de ser uma consciência correspondente, e as representações anteriores que são tradicionais deste sistema de relações, aquelas em que os interesses pessoais reais, etc., eram apresentados como interesse geral, degradam-se progressivamente em meras fórmulas idealizantes, em ilusão consciente, em hipocrisia deliberada.”^[89]

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

De acordo com Lukács, pode-se identificar, no tratamento reservado à problemática dos valores, basicamente duas posições filosóficas, que seriam a do relativismo histórico e a do dogmatismo lógico-sistemático. Enquanto a primeira reduz os valores à uma expressão casuística, ligados de maneira linear à uma situação histórica determinada, a segunda tende a homogeneizá-los num sistema formal, passando por cima de sua especificidade ontológica que culmina na sua “desistoricização”. Segundo Lukács, o tertium datur para essa antinomia se encontra na concepção de “substancialidade” do processo histórico, “que se conserva em essência, mas de modo processual, transformando-se no processo,

renovando-se, participando do processo.”^[90] Nessa concepção os valores perdem a sua pretensão de eternidade, mas, por outro lado, também não são valores que se justifiquem por sua mera existência, mas sim em virtude de autenticamente corresponderem ao curso do processo social.

A tematização marxiana acerca dos valores morais lança novas luzes sobre o debate relativismo-universalismo, na medida em que se coloca equidistante dessas duas formas excludentes entre si de se considerar o fenômeno da moralidade. O universalismo dos valores fica de princípio excluído em função da dinâmica da existência social. Por outro lado, o relativismo moral também não pode ser afirmado a partir do texto marxiano, se considerarmos passagens nas quais ele afirma contra Feuerbach, uma não-coincidência entre a essência e a existência, ou contra os materialistas utilitaristas a forma acrítica com que estes aceitam os valores morais como meros “dados” de uma existência social, sem um questionamento desta existência. Dessa forma, há uma crítica de Marx que não se dirige a uma manifestação do espírito social de uma época, mas ao conteúdo social que sustenta tais manifestações. Nesse sentido, a equivalência das normas morais cai por terra, não como no primeiro momento de seu pensamento, em função de uma superioridade racional de uma norma em relação à outra, mas em função de uma possibilidade maior de expansão das forças humano-societárias presente em uma dada forma de sociabilidade em relação à outra.

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

O que procuramos demonstrar é que esta incompletude, esta não definição de princípios fundantes para uma moral, não é gratuita, nem poderia ser

qualificada como uma falha, mas se justifica pelo próprio caráter da investigação do autor.

BIBLIOGRAFIA:

MARX, Karl.

.Diferencia entre la filosofía democriteana y epicúrea de la naturaleza.

In: ROCES, Wenceslao (comp.). *Marx: Escritos de Juventud*. Col. Obras fundamentales de Marx y Engels. 1 vol, Primera reimpresión. México: Fondo de

Cultura Económica, 1987.

.Observaciones sobre la reciente Instrucción prussiana acerca de la censura.

In: ROCES, Wenceslao (comp.). *Marx: Escritos de Juventud*. Col. Obras fundamentales de Marx y Engels. 1 vol, Primera reimpresión. México: Fondo de

Cultura Económica, 1987.

.Los debates sobre la libertad de prensa y la publicación de los debates de la Dieta.

In: ROCES, Wenceslao (comp.). *Marx: Escritos de Juventud*. Col. Obras fundamentales de Marx y Engels. 1 vol, Primera reimpresión. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.

.El editorial del número 179 de la “Gaceta de Colonia”

In: ROCES, Wenceslao (comp.). *Marx: Escritos de Juventud*. Col. Obras fundamentales de Marx y Engels. 1 vol, Primera reimpresión. México: Fondo de

Cultura Económica, 1987.

.El manifiesto filosófico de la Escuela histórica del Derecho.

In: ROCES, Wenceslao (comp.). *Marx: Escritos de Juventud*. Col. Obras fundamentales de Marx y Engels. 1 vol, Primera reimpresión. México: Fondo de

Cultura Económica, 1987.

.Debates sobre la ley castigando los robos de leña.

In: ROCES, Wenceslao (comp.). *Marx: Escritos de Juventud*. Col. Obras fundamentales de Marx y Engels. 1 vol, Primera reimpressão. México: Fondo de Cultura Econômica, 1987.

.El proyecto de ley sobre el divorcio.

In: ROCES, Wenceslao (comp.). *Marx: Escritos de Juventud*. Col. Obras fundamentales de Marx y Engels. 1 vol, Primera reimpressão. México: Fondo de Cultura Econômica, 1987.

.*Crítica del Derecho del Estado de Hegel*.

In: ROCES, Wenceslao (comp.). *Marx: Escritos de Juventud*. Col. Obras fundamentales de Marx y Engels. 1 vol, Primera reimpressão. México: Fondo de Cultura Econômica, 1987.

.Glosas críticas al artículo 'El rey de Prusia y la reforma social. Por un prussiano'.

In: ROCES, Wenceslao (comp.). *Marx: Escritos de Juventud*. Col. Obras fundamentales de Marx y Engels. 1 vol, Primera reimpressão. México: Fondo de Cultura Econômica, 1987.

.*Manuscritos econômico-filosóficos*. In. MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Lisboa: edições 70, 1989.

.*A Questão judaica*. In. MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Lisboa: edições 70, 1989.

.*Teses ad Feuerbach*. In: MARX, K./ ENGELS, F. *A Ideologia Alemã – I – Feuerbach*. São Paulo: Hucitec, 1984.

.*Miséria da filosofia*. São Paulo: Grijalbo, 1976.

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

MARX, Karl./ ENGELS, Friedrich. *A Sagrada Família*. São Paulo: Moraes, 1987.

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

CHASIN, José. Marx: Estatuto ontológico e resolução metodológica.
In: TEIXEIRA, F.J.S. Pensando com Marx. São Paulo: Ensaio, 1995.
_____ A determinação ontonegativa da politicidade. Revista Ad Hominem
– tomo III, pp. 129-161. São Paulo: Ad Hominem, 2000.
KAMENKA, Eugene. Marxism and ethics. London: Macmillan and Co., 1979.
LUKÁCS, Georgy. Os princípios ontológicos fundamentais de Marx. São Paulo:
Ciências Humanas, 1979.
PESSANHA, J. A. M. Marx e os atomistas gregos. In MARX, K. Diferenças entre
as filosofias da natureza de Demócrito e Epicuro. São Paulo: Global, s/d.
ROSSI, Mario. La gênesis del materialismo histórico – 2. El joven Marx.
Madrid: Alberto Corazón, 1971.
VAISMAN, Ester. A determinação marxiana da ideologia. Belo Horizonte:
Faculdade de Educação da UFMG, 1996. (Tese, Doutorado em Educação)
VÁSQUEZ, A. S. Ética. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968

NOTAS:

* Síntese da dissertação de mestrado *Gênese, função e crítica dos valores morais nos textos de 1841 a 1847 de Karl Marx*, apresentada em 1999 junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFMG.

** Professora da PUC/MG e da rede municipal de ensino de Belo Horizonte. Grupo de Pesquisa: Marxologia, Filosofia e Estudos Confluentes - UFMG

[1] CHASIN, J. *Marx: Estatuto ontológico e resolução metodológica*, p.350

[2] VÁSQUEZ, A.S. *Ética*, p.257

[3] KAMENKA, E. *Marxism and ethics*, p.1

[4] MARX, K. *Diferencia entre la filosofía democriteana y epicúrea de la naturaleza*, p. 21

[5] *Ib.*, p. 24

[6] *Ib.*, p.24

[7] *Ib.*, p.30

[8] *Ib.*, p.32

[9] EPICURO apud MARX, K. *Diferencia entre la filosofía democriteana y epicúrea de la naturaleza*, p.27

[10] MARX, K. *Diferencia entre la filosofía democriteana e epicúrea de la naturaleza*, p.32

[11] *ib.*, pp. 31-2

[12] *ib.*, p. 34

[13] *ib.*, p. 35

[14] *ib.*, p. 35

[15] *ib.*, p. 36

[16] *ib.*, p. 18

[17] *ib.*, p. 37

[18] *ib.*, p. 40

[19] *ib.*, p. 43

[20] *ib.*, p. 45

[21] *ib.*, p. 45

[22] *ib.*, p. 45

[23] *ib.*, pp. 45-6

[24] *ib.*, p. 45

[25] *ib.*, p. 52

[26] *ib.*, p. 52

[27] *ib.*, p. 50

[28] *ib.*, p. 53

[29] *ib.*, p. 53

[30] *ib.*, p. 53

[31] *ib.*, pp. 43-4

[32] PESSANHA, J. A. M. Marx e os atomistas gregos. In MARX, K. *Diferenças entre as filosofias da natureza de Demócrito e Epicuro*, p. 13

[33] ROSSI, M. *La génesis del materialismo histórico- 2. El joven Marx*, p. 39

[34] MARX, K. *Diferencia entre la filosofía democriteana y epicúrea de la naturaleza*, p. 132

[35] *Ib.*, p. 77

* A esse respeito, ver o artigo de Celso Eidt, *A razão como tribunal da crítica: Marx e a Gazeta Renana*.

[36] *Ib.*, p. 238

[37] MARX, K. *El manifiesto filosófico de la Escuela histórica del derecho*, p. 238

[38] *Ib.*, p. 239

[39] MARX, K. *Observaciones sobre la reciente Instrucción prussiana acerca de la censura*, p. 158

[40] MARX, K. *Los debates sobre la libertad de prensa y la publicación de los debates de la Dieta*, p. 200

[41] *Ib.*, p. 201

[42] MARX, K. *El editorial del número 179 de la "Gaceta de Colonia"*, p. 235

[43] HEGEL apud MARX, K. *El proyecto de ley sobre el divorcio*, p. 290

[44] *Ib.*, p. 290

[45] CHASIN, J. *A determinação ontonegativa da politicidade*. Revista Ad Hominem-tomo III, pp.129-161.

[46] MARX, K. *Prefácio à Contribuição à crítica da economia política*, pp. 232-33

[47] MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Terceiro manuscrito, p. 195

[48] MARX, K. *A Questão Judaica*, pp. 56-7

[49] MARX, K/ ENGELS, F. *A Ideologia Alemã*- vol. 1, p. 25

[50] CHASIN, J. *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*, pp. 408-09

[51] MARX, K./ ENGELS, F. *A Ideologia Alemã*. -vol. 1, p. 25

[52] VAISMAN, E. *A determinação marxiana da ideologia*, p. 197

[53] *Ib.*, p. 241

[54] MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Terceiro manuscrito, pp. 210-11

[55] *Ib.*, p. 213

[56] *Ib.*, p. 212

[57] *ib.*, p. 212

[58] *ib.*, p. 212

* Sobre a questão da alienação, ver *A exteriorização da vida nos Manuscritos de 44*, de Mônica da H. M. Costa.

[59] *ib.*, p. 213

[60] MARX, K. / ENGELS, F. *A sagrada família*, p. 70

[61] *ib.*, p. 70

[62] *ib.*, p. 71

[63] *ib.*, p. 166

[64] *ib.*, p. 167

[65] *ib.*, pp. 170-01

[66] MARX, K. / ENGELS, F. *A Ideologia Alemã* – vol. 1, p. 54

[67] *ib.*, p. 55

[68] MARX, K./ ENGELS, F. *A sagrada família*, p. 165

[69] *ib.*, p. 168

[70] *ib.*, p. 168

[71] *ib.*, p. 182

[72] *ib.*, p. 188

[73] *ib.*, p. 189

[74] *ib.*, p. 194

[75] MARX, K./ ENGELS, F. *A Ideologia Alemã* – vol. 1, p. 57

[76] *ib.*, p. 57

[77] LUKÁCS, G. *Os princípios ontológicos fundamentais de Marx*, p.41

[78] MARX, K. /ENGELS, F. *A Ideologia Alemã* – vol. 1, p. 49

[79] MARX. K./ ENGELS, F. *A ideologia Alemã* –vol. 2, p. 17

[80] *ib.*, p. 300

[81] *ib.*, p. 265

[82] *ib.*, p. 211

[83] *ib.*, p. 192

[84] *ib.*, p. 289

[85] *ib.*, p. 291

[86] MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Terceiro manuscrito, p. 205

[87] MARX, K. *Teses ad Feuerbach*. Tese VI

[88] MARX, K./ ENGELS, F. *A Ideologia Alemã* – vol. 2, p. 302

[89] *ib.*, pp. 78-9

[90] LUKÁCS, G. *Os princípios ontológicos fundamentais de Marx*, p. 161