

REFERÊNCIAS DO JOVEM MARX À LIBERDADE: INTRODUÇÃO À ÉTICA MARXISTA

REFERENCES OF YOUNG MARX TO FREEDOM: INTRODUCTION TO MARXIST ETHICS

Olegna Guedes 1

Resumo: Pretende-se, neste artigo, ampliar reflexões teóricas sobre a categoria liberdade em extratos da produção teórica do jovem Karl Marx, no período de 1841 a 1844. Este artigo foi construído por meio de revisão bibliográfica e retomou uma publicação anterior com mesma temática, publicada no ano de 2011, com o objetivo de ampliá-la para evidenciar, com maior contundência, a lógica do percurso teórico desse filósofo em relação à apreensão da categoria liberdade em algumas de suas primeiras publicações. Evidencia-se, no artigo, que preocupações como a relação entre liberdade e universalidade, a partir de uma base materialista histórico-dialética, estão presentes desde sua primeira publicação científica e sinaliza-se que tais reflexões orientam este artigo nas discussões sobre o necessário rompimento com ideário liberal que sustenta valores vinculados à propriedade privada e sobre a ética na perspectiva marxista.

Palavras-chave: Liberdade. Ética. Perspectiva Marxista.

Abstract: This article aims to extend theoretical reflections on the freedom category in extracts from the theoretical production of the young Karl Marx, from 1841 to 1844. This article was elaborated by means of a bibliographic review and resumed a previous publication with the same theme, published in 2011, with the objective of expanding it to demonstrate, with greater bluntness, the logic of this philosopher's theoretical path in relation to the apprehension of freedom category in some of his first publications. It becomes evident in the article that worries such as the relationship between freedom and universality, based on a historical-dialectical materialist basis, have been present since its first scientific publication and it is signaled that such reflections guide this article in discussions on the necessary break with a liberal ideology that supports values linked to private property and about ethics in the Marxist perspective.

Keywords: Freedom. Ethic. Marxist Perspective.

Introdução

Duas preocupações centrais levaram a pesquisadora a retomar um conjunto de reflexões teóricas já publicadas, no ano de 2011: aprofundar aspectos da concepção da liberdade em alguns dos escritos do jovem Marx e sinalizar a centralidade dessa concepção nas reflexões sobre ética na perspectiva marxista. Para que sejam retomadas, destaca-se a fundamental importância de um ponto de partida: a tese sustentada e demonstrada por Lukács (2012) de que os enunciados concretos de Marx, “se interpretados corretamente [...] são ditos, em última análise, como enunciados diretos sobre certo tipo de ser, ou seja, são afirmações puramente ontológicas” (LUKÁCS, 2012, p. 279).

Procura-se, em uma primeira sessão, situar alguns aspectos do debate da liberdade no ideário liberal em sua gênese no século XVII haja vista que, nesse período, tal debate emergia como problema a ser enfrentado frente à sociabilidade fundada na acumulação capitalista que têm como um de seus pilares a propriedade privada. Dentre os expoentes desse debate, o liberal se destaca na validação ideológica da burguesia nascente e se reatualiza com diferentes roupagens, no decorrer dos séculos, sempre na perspectiva de tal validação. Na segunda sessão, procura-se trazer aspectos da crítica de Marx à concepção de liberdade construída no ideário do Estado de direito, mas, antes, retomam-se algumas reflexões que esse filósofo faz sobre um dos expoentes da filosofia materialista do século III que sustenta a possibilidade da liberdade no movimento de interação entre o ser humano e a natureza. Considera-se que, nessas reflexões, estão suas primeiras aproximações com a temática da liberdade.

Na sequência, apresenta-se uma breve análise do debate da liberdade nos Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844, para se sinalizarem reflexões que Marx faz da liberdade na sociabilidade burguesa a partir da relação entre trabalho e propriedade privada. Ao longo desta sessão, apontam-se aspectos ontológicos sob os quais se sustenta a possibilidade de se afirmar que há uma ética marxista. E, nas considerações finais, sinaliza-se tal possibilidade por meio de breves alusões a reflexões de G. Lukács sobre a análise das relações entre o por teleológico e a causalidade. Ao evidenciar a teleologia como “um por” cuja gênese está no trabalho, no qual se dá o salto ontológico que dá origem ao ser social, esse filósofo evidencia o rompimento que as reflexões de K. Marx revelam em relação às bases ontológicas que sustentavam reflexões filosóficas que o precederam e sinalizam aspectos que concorrem para uma nova ética cuja centralidade está na práxis que associa liberdade às possibilidades de ampliação do gênero humano.

Aspectos do debate da liberdade do século XVII: gênese da tradição liberal

No contraponto à defesa do direito divino dos reis¹, John Locke (1632-1704), na sua obra “2º. Tratado do Governo Civil”, constrói um conjunto de argumentos que convergem para a afirmação de um componente essencial da modernidade: a separação entre aspectos que são associados à esfera privada e os que são atribuídos ao poder político atribuído ao Estado. Locke explicita que pretende construir argumentos para sustentar os limites do poder político ao

[...] direito de fazer leis com pena de morte e, conseqüentemente, todas as penalidades menores para regular e preservar a propriedade e de empregar a força da comunidade na execução de tais leis e na defesa da comunidade de dano exterior; e tudo isso tão só em prol do bem público (LOCKE, 1978, p. 34)

¹ No século XVII, no período em que a Inglaterra vivia uma crise política crítica marcada por um cenário em que se reaqueciam antigos conflitos entre o Parlamento e a monarquia e que seus grandes pilares, dois partidos, os tories (partidários do rei) e os Whigs (que resistiam às políticas da Coroa), foi impresso pelos primeiros, um tratado escrito antes por Sir Robert Filmer cujo título era claro: “Patriarca: uma defesa do poder natural dos reis contra a liberdade natural de um povo”. As reflexões de Locke, no segundo tratado do governo civil, se afirmam como contraponto a esse tratado.

Interessa a esta pesquisadora sinalizar apenas os argumentos desenvolvidos nos primeiros capítulos dessa obra e que convergem para a afirmação da intrínseca relação entre liberdade e propriedade, o que será basilar para se sustentar a defesa do ideário liberal. O ponto de partida, nesses primeiros capítulos, é um fictício estado de natureza no qual o autor identifica uma condição de igualdade que seria originária dos homens. Ao caracterizar essa condição, ele defende a possibilidade da propriedade e associa sua gênese ao trabalho que, em sua argumentação, tem como fonte o próprio corpo e a própria racionalidade humana.

Os homens seriam, nesse estado originário, iguais em relação à possibilidade de agir e de dispor de posses e de pessoas em conformidade com os limites da lei da natureza; teriam igual possibilidade em relação ao poder de jurisdição, mas com algumas ressalvas; contariam com a liberdade limitada no que tange à autodestruição e, além desse limite, essa liberdade deveria ser orientada pela razão que diferencia os seres humanos dos outros animais, contudo esses limites não ultrapassariam os inconvenientes do estado de natureza, originário da condição humana. Ao refletir sobre eles, Locke sistematiza argumentos sobre a necessidade do poder político e, ao mesmo tempo, sinaliza os limites desse poder à execução de medidas que venham a assegurar os direitos fundamentais, sobretudo, o da propriedade. Na defesa desses direitos, ele associa a liberdade à inviolabilidade da propriedade que, para ele, é uma dádiva (divina) do mundo, mas sob a condição do bom uso da razão associado ao trabalho. Em suas palavras,

Deus deu o mundo aos homens em comum, também lhes deu razão para o utilizassem para maior proveito da vida e da própria conveniência. Concedeu-se a terra e tudo quanto ela contém ao homem para sustento e conforto da existência [...]. Embora a terra e todas as criaturas sejam comum a todos os homens, cada homem tem uma propriedade em sua própria pessoa; a esta ninguém tem qualquer direito senão ele mesmo. O trabalho do seu corpo e a obra de suas mãos, pode dizer são propriamente dele. **Seja o que for que ele retire do estado que a natureza lhe forneceu e no qual o deixou, fica-lhe misturado ao próprio trabalho,** juntando-se-lhe algo que lhe pertence, e, por isso mesmo, tornando-o dele (LOCKE, 1978, p. 45, grifo nosso).

Observa-se que, na relação entre trabalho e natureza, esta última é considerada a fonte de onde se deve retirar algo que se torna individual; o trabalho geraria, assim, o direito de posse. Este, entretanto, é associado ao direito natural limitado à razão e faz parte dessa limitação o necessário cuidado com o excedente, ou seja, qualquer um poderia usá-lo, antes que ele viesse a estragar, caso contrário, ele “ultrapassa a parte que lhe cabe e pertence a terceiros” (LOCKE, 1978, p. 47). É, possível, contudo, que aquele através do trabalho gerou excedente venha a acumular posse, haja vista que “O que toma posse da terra pelo trabalho, não diminui, mas aumenta as reservas comuns da Humanidade” (p. 49).

Se o trabalho que “provoca a diferença de valor em tudo o que existe” e pode gerar, inclusive, o excedente, como limitar racionalmente tal excedente e garantir a acumulação? Tal possibilidade se concretiza, diz Locke, com o uso do dinheiro que é “algo duradouro que os homens pudessem guardar sem estragar-se, e que, por consentimento mútuo recebessem em troca de sustentáculos da vida, verdadeiramente úteis, mas perecíveis” (LOCKE, 1978, p. 53).

Com esses aspectos do ideário liberal, ainda restritos aos primeiros capítulos de uma das obras de John Locke, buscou-se evidenciar a associação da defesa da liberdade à propriedade privada que se destaca como um dos limites do poder político, o que é basilar para a análise dos contornos ideopolíticos do Estado Moderno e para a análise da moralidade burguesa. Serão sistematizados, a seguir, aspectos da crítica marxiana que, fundada em aspectos materiais e históricos do movimento da realidade social, evidenciam a propriedade privada como avesso da liberdade e que são fundamentais para a crítica da moralidade burguesa que é, de fato, avessa à ética.

A compreensão da liberdade para o jovem Marx: elementos para a crítica de sua associação à propriedade privada

No século III a.C, no contexto da desagregação da cidade Grega², reflexões sobre a liberdade frente à ordenação natural inauguram um novo marco no debate da ética na cultura ocidental. Sob a perda da hegemonia política das cidades-Estados diante da dominação estrangeira, a centralidade de reflexões sobre as condutas dos cidadãos, construídas sob a intrínseca relação entre ética e política, dão lugar às que se centram na relação entre o homem e a natureza. Destacam-se nesse marco, sobretudo, duas grandes perspectivas denominadas de estoicismo e epicurismo nas quais se evidenciam os contornos de um universalismo ético. Para Brum (1986/1987), ambas se sustentam em sistemas fundados em dada concepção *physis*, sob a qual se levantam a ética e a logos e se defendem diferentes concepções de liberdade³.

Da pólis para o cosmopolitismo: eis um dos contornos do novo paradigma para o debate da ética na Antiguidade que se delinea com as reflexões construídas nessas escolas do século III. Ou seja, sem os contornos das cidades gregas e do modo de produção escravocrata a partir do qual estas se organizavam, as insígnias dos grandes filósofos⁴ – “Em cada um de nós estão presentes as mesmas partes e caracteres que na cidade” (PLATÃO, 1986, p. 435) e “Não é apenas para viver juntos, mas sim para bem viver juntos que se fez o Estado” (ARISTÓTELES, 1991, p. 45) – as reflexões filosóficas voltam-se à subjetividade e às reflexões que vinculam as condutas humanas à organização do cosmos e ao movimento da matéria. E é à análise da gênese de uma dessas escolas, o epicurismo, que Karl Marx se dedica nos estudos de sua tese cujo título é “Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro”⁵ e que foi apresentada na Universidade de Viena em 1841. Nessa tese encontram-se os primeiros registros da análise que Marx faz sobre a liberdade.

Para Marx, essas escolas filosóficas da era alexandrina, marcada, entre outros aspectos, pelo ecletismo no pensamento filosófico, estão em um marco em que a filosofia grega, “depois de ter alcançado o mais elevado florescimento com Aristóteles, [decaiu] imediatamente” (MARX, 1979, p. 17). E adverte:

A morte dos heróis assemelha-se ao pôr do sol e não ao rebentar de uma rã que tenha inchado. Mas ainda: o nascimento, o desenvolvimento e a morte são representações

2 A diluição tem como um de seus marcos o pós-Batalha de Queroneia (338 a.C). Inserindo-se no grande organismo político dos macedônios, a cultura grega se difunde de forma a tornar-se “patrimônio comum a todos os países do mediterrâneo”. Nasce a cultura helenística e o centro da investigação filosófica passa a ser Alexandria. Em 323 a.C, observa-se a derrocada da liberdade política, participação que o cidadão helênico conheceu no curto período da democracia ateniense (Pessanha, 1994).

3 Para os estoicos, a universalidade da natureza deve conduzir ao ideal da apatheia, do qual deriva a compreensão da liberdade como circunscrita ao conhecimento que cada sujeito deve ter em relação a seu lugar na natureza, na ordem universal. Para os epicuristas, tal universalidade deve conduzir à preponderância das escolhas individuais sobre a certeza de que a ordem natural, universal não se tece sob o império da ação de deuses estranhos a essas escolhas; liberdade é, então, construção diária, nos limites do tempo da existência, de escolhas desvinculadas de excessos estranhos aos prazeres humanos e naturais

4 Platão e Aristóteles fundaram, embora por vias contrárias, a reflexão da ética a partir de sua associação com a política. Na formulação platônica, esse fato pode ser constatado na associação das condutas individuais à formação do caráter virtuoso, que é estritamente vinculada à possibilidade de se alcançar o bem, ideal da cidade justa ou, ainda, na formulação aristotélica com relação à construção da mediania e do ideal da eudaimonia (bem comum), perspectiva que se põe como imperativa ao homem que, na condição de animal político, necessariamente se associa com os outros homens para viver bem

5 Marx, ao tratar da relação entre as teses de Demócrito e Epicuro, considera que as discussões “suscitadas pelo atomismo constituíram-se em temas clássicos da tradição filosófica” (OLIVEIRA, 2008, p. 252), mas a importância histórica atribuída por Marx ao tratamento dessa temática deve-se, também, ao ambiente filosófico alemão no qual ele estava inserido. Discutia-se, no final do século XVIII, acerca dos “princípios fundamentais da realidade e do conhecimento” e no “movimento jovem hegeliano, do qual Marx fazia parte, pesquisava-se sobre a possibilidade de explicar o real a partir de um princípio universal” (OLIVEIRA, 2008, p. 254). Marx busca, então, na filosofia atomista grega, esse princípio, a partir de uma base material e não pela perspectiva abstrato-especulativa do idealismo. Parte de um contraponto a pensadores clássicos que, na tradição filosófica, se posicionaram criticamente em relação à apropriação que Epicuro faz da filosofia de Demócrito e distancia-se desse contraponto ao apresentar, entre outros aspectos, a diferenciação genérica de aspectos fundamentais que sustentam os sistemas físicos propostos por esses filósofos.

muito genéricas, demasiado vagas, nas quais tudo pode ser introduzido, mas que não dão a conhecer as particularidades de coisa alguma. A própria morte se forma a partir do vivo; a figura da morte deveria, então, tal como a da vida, ser compreendida como caráter específico” (MARX, 1979, p. 17.18).

Marx reitera, com esses argumentos, uma perspectiva de análise materialista e dialética a partir da qual destaca a importância histórica desses sistemas (estoicismo, epicurismo e ceticismo). Para Lukács (2007, p. 126), nesses estudos, Marx apresenta críticas que se dirigem a aspectos importantes da concepção hegeliana de história e demarcam a diferença da sua interpretação em relação à construída por Hegel sobre a filosofia nesse período helenístico. Para Lukács (2007), Marx, ao contrário de Hegel, que atribuía importância secundária do estoicismo e epicurismo frente ao ceticismo, considera que a contribuição filosófica de Epicuro é superior à dos cétricos, sobretudo, pelo seu propósito de libertar o “homem do temor dos Deuses”. Epicuro, entre outros argumentos a esse respeito, dizia: “Não atribuas a ela [a divindade] nada que seja incompatível com a sua imortalidade, nem inadequado à bem-aventurança; pensa a respeito dela tudo o que for capaz de conservar-lhe a felicidade e imortalidade” (EPICURO, 2002, p. 23).

Dois aspectos fundamentais dessa tese de Marx sobre as diferenças do atomismo de Demócrito e Epicuro, que esta pesquisadora considera importantes para a temática central deste artigo, são a forma como esses filósofos se posicionam com relação à possibilidade do conhecimento (logos) e a particularidade de sua concepção do movimento dos átomos em relação à concepção de Demócrito (fysis). São aspectos em que se evidencia a possibilidade da liberdade na física epicurista e que são basilares para a concepção ética deste filósofo.

No que se refere ao conhecimento, Marx interpreta, referenciado em Diógenes de Laércio, a tendência ao ceticismo de Demócrito, quando de sua interpretação da relação do átomo com o mundo dos fenômenos sensíveis, uma tendência que o leva a reduzir “o mundo sensível à aparência subjetiva”. Por outro lado, considera que Epicuro faz do mundo sensível um fenômeno objetivo (MARX, 1979, p. 23). A partir dessas diferenças, sinaliza para a “disparidade da energia e da prática científica de ambos” (MARX, 1979, p. 24). Para Demócrito,

Para quem o princípio não se tornou fenômeno e permanece sem realidade e sem existência, tem, pelo contrário à sua frente, como mundo real e concreto, *o mundo da percepção sensível*”. Esse mundo é, com efeito uma aparência subjetiva e, por isso mesmo, separada do princípio e abandonada em sua realidade independente; mas é simultaneamente o único objeto real que tem enquanto valor e significado. Por esse motivo Demócrito é impelido à observação empírica. Não encontrando plena satisfação na filosofia precipitou-se nos braços do *conhecimento positivo*.

Por outro lado, Epicuro “encontra a satisfação e a felicidade na filosofia”. Será necessário – diz – “que sirvas à filosofia para que obtenhas a verdadeira liberdade. Quem se lhe dedica e entrega não precisa esperar; é imediatamente emancipado, pois servir à filosofia significa liberdade”. Além disso, aconselha: “despreza as ciências positivas: elas não contribuem em nada para a verdadeira perfeição” (MARX, 1979, p. 25) ⁶.

Outro aspecto importante dessa análise refere-se à “reflexão que representa a relação entre o pensamento e o ser”, ademais, considera que Demócrito utiliza a necessidade como forma de reflexão da realidade efetiva. Para Epicuro, ao contrário, a necessidade não existe.

Seria preferível seguir o mito dos deuses que ser escravo do destino dos físicos, pois aquele deixa-nos a esperança da misericórdia por havermos honrado os deuses, enquanto este apresenta a inexorável necessidade, Todavia, deve **admitir-se**

6 Grifos originais da tradução utilizada para este artigo.

o **acaso** e não Deus, contrariamente ao que julga a multidão. Seria uma desgraça viver na necessidade, mas viver nela não é uma necessidade. Por **todo o lado se abrem as vias, numerosas, curtas e fáceis, que conduzem à liberdade**. Agradecemos, pois a Deus o fato de ninguém ter quaisquer limites na vida. É inclusive permitido dominar a própria necessidade (MARX, 1979, p. 26, grifo nosso).

Ao identificar esses contrapontos, Marx salienta a rejeição de Epicuro ao determinismo e, ao mesmo tempo, as aproximações que este em relação à autonomia do sujeito frente à natureza. Para Lukács, dentre os propósitos de Marx, ao sinalizar tais contrapontos, ressalta-se o de evidenciar que, enquanto Demócrito, restrito ao conhecimento da necessidade mecânica, nega o acaso, a filosofia epicurista já apresenta “elementos iniciais de uma concepção dialética do acaso, que abria ao homem o caminho para a liberdade” (LUKÁCS, 2007, p. 128).

Ao empirismo rígido de Demócrito, levanta-se o contraponto do ideal da ataraxia, ponto culminante na trajetória da relação entre o homem e a natureza, erigida no ideário epicurista (LUKÁCS, 2007). Estão postos por Epicuro, na interpretação de Marx, argumentos que concorrem para afirmação da relação entre o conhecimento da natureza e a libertação do homem:

Na medida em que reconhecemos a natureza como algo racional, desaparece a nossa dependência em face dela. Ela não mais atemoriza nossa consciência [...]. Somente dando livre curso à natureza é que a razão consciente, considerando a natureza como razão em si mesma, dela se apropria inteiramente (MARX apud LUKÁCS, 2007, p. 129).

Ressalta-se aqui apenas mais uma demarcação que Marx realiza sobre as diferenças que faz do atomismo de Demócrito e o de Epicuro: as que se referem ao movimento dos átomos, no qual se inscreve a possibilidade da liberdade:

Epicuro admite um triplo movimento dos átomos no vazio. O primeiro é a *queda em linha reta*; o segundo produz-se porque o átomo se desvia da linha reta, e o terceiro deve-se à repulsão átomos entre si. Ao admitir e o terceiro movimentos, Epicuro está de acordo com Demócrito; mas Epicuro diferencia ainda a *declinação* do átomo de sua linha reta (MARX, 1979, p. 34)

Na interlocução crítica com debates filosóficos sobre os argumentos de Epicuro no que tange ao movimento dos átomos e na esteira das análises do epicurista Lucrécio, Marx volta-se ao exame do que Epicuro considera desvio. Sinaliza que, para este filósofo, o átomo em seu movimento de linha reta é determinado pelo espaço; “é-lhe atribuído um ser aí relativo e sua existência constitui uma pura existência material” (MARX, 1979, p.35); mas que tal filósofo considera, também, “outro aspecto do átomo: a sua forma pura, a negação de toda relatividade, de toda relação com outro ser aí” (MARX, 1979, p. 35), ou seja, o átomo tem, ao mesmo tempo, uma existência relativa e uma existência imediata. Epicuro “objetiva ambos os momentos que se contradizem realmente, mas que estão contidos no conceito do átomo” (MARX, 1979, p. 35). A esses argumentos, Marx acrescenta uma questão: “Como pode Epicuro realizar a determinação puramente formal do átomo, chegar ao conceito da pura singularidade que nega todo ser aí determinado por outro ?” (MARX, 1979, p. 35) e responde:

Posto que seu pensamento se move no domínio do ser imediato, todas as determinações são imediatas. Também as determinações contrárias se opõem como realidades imediatas. Porém a existência relativa que se opõe ao átomo, o ser aí que ele deve negar, é a linha reta. A negação imediata desse movimento é outro movimento, isto é, e representando-o espacialmente, a declinação da linha reta (MARX, 1979, p. 35).

Ou seja, tal como afirmava Lucrécio, a declinação nega as determinações e constitui “no coração do átomo esse algo que pode lutar e resistir” (MARX, 1979, p. 35). Não se trata de uma particularidade apenas da física de Epicuro:

A declinação do átomo de sua linha reta não é (...) uma determinação particular que acontece por acaso na física de Epicuro. A lei que ela expressa é uma constante em toda a filosofia de Epicuro, de tal modo que a encontramos sempre que o exige a esfera onde é aplicada (MARX, 1979, p. 37).

Marx, como afirma Lukács (2007), estabelece uma interlocução crítica com o conceito de “liberdade universal”, formulada no sistema hegeliano, e, ainda que nesse momento não tenha ultrapassado o idealismo desse sistema, faz demarcações que caracterizam o seu percurso inicial em direção ao materialismo. Dentre estas, está a identificação de elementos dialéticos na perspectiva materialista metafísica de Epicuro. Lukács (2007) afirma, também, que Marx estabelece contrapontos com tal perspectiva e neles formula uma concepção universal da história sobre uma nova base material; está, portanto, construindo uma interlocução crítica com a concepção idealista de Hegel sobre a universalidade da história.

Nessa interlocução, é possível se verificar elementos da construção de uma nova perspectiva ontológica no debate da relação entre necessidade e liberdade. Marx ressalta, por exemplo, que o atomismo de Epicuro não se restringe à física, mas se estende a toda a filosofia deste na qual a ética se destaca como um de seus aspectos fundantes.

Dois anos após a conclusão dessa tese de doutorado (1841), a crítica de Marx ao idealismo hegeliano se explicita, com mais contundência, no debate que ele faz da obra “Princípios da Filosofia do Direito”, de Hegel, e que foi publicada em dois volumes: “Crítica do princípio da filosofia do direito de Hegel” e “Crítica do princípio da filosofia do direito de Hegel - introdução”. No decorrer dessa crítica, Marx procura evidenciar a lógica racional e idealista construída por Hegel para explicar a constituição e desenvolvimento das relações Estado e sociedade civil que seriam inscritas em um movimento dialético da evolução do Espírito. No bojo desse movimento, Marx mostra que, para Hegel, o Estado, fonte de racionalidade, seria a esfera de liberdade universal que conteria a particularidade das esferas da família e da sociedade civil.

Um primeiro argumento analisado por Marx refere-se à caracterização de Hegel o Estado como uma necessidade externa e superior das esferas do direito privado, do bem privado, da família e da sociedade civil. Além disso, para Hegel, o Estado tem “sua força na unidade de seu fim último geral e no interesse particular dos indivíduos, na medida em que tais indivíduos têm deveres perante ele assim como, ao mesmo tempo tem direitos” (HEGEL, apud MARX, 2006, p. 27). Na crítica a esse argumento, Marx sinaliza que, neste, compreende-se que a liberdade concreta estaria na identidade “do sistema de interesses particulares (da família e da sociedade civil) com o interesse geral do Estado” e considera que haveria, no argumento Hegel, uma relação:

De dependência interna ou da determinação (Bestimmung) essencial do direito privado etc. pelo Estado; mas, ao mesmo tempo, ele subsumi essa dependência na relação da “necessidade externa” e a contrapõe, como o outro lado, à outra relação, em que família e sociedade civil se comportam em relação ao Estado como seu “fim imanente (MARX, 2006, p. 28).

Para Marx, ao explicitar a finalidade do Estado, Hegel chega a uma antinomia: “De um lado, necessidade externa; de outro, fim imanente unidade do fim *último* geral do Estado e dos interesses particulares dos indivíduos deve consistir em que seus deveres para com o Estado e seus direitos em relação a ele sejam idênticos” (MARX, 2006, p. 28).

Ao explicar essa identidade, Hegel atribui ao Estado à esfera da liberdade, de eticidade, que contemplaria as liberdades particulares:

Uma vez que o *dever* é, primeiramente, a relação *perante* algo para mim *substancial*, algo em si e para si geral, e o direito é, pelo contrário, a *existência* em geral dessa substancialidade e, com isso, o lado de sua *particularidade* e de minha liberdade *particular*, ambos aparecem, assim, nos níveis formais, divididos em lados ou pessoas distintos. O Estado, como fato da eticidade (*Sittlichkeit*), como interpenetração da substancialidade e do particular, estabelece que minha obrigação perante a substancialidade é, ao mesmo tempo, a existência de minha liberdade particular, quer dizer, no Estado dever e direito estão *unidos em uma e na mesma ligação*.

Na crítica a esse argumento, Marx mostra a idealidade da divisão do Estado em família e sociedade civil e considera que se trata de uma perspectiva ideal, na qual não é o próprio “curso da vida” que as une ao Estado, mas

é o curso de vida da Ideia que as discerniu de si; e, com efeito, elas são a finitude dessa Ideia, elas devem a sua existência a outro espírito que não é o delas próprio; elas são determinações postas por um terceiro, não autodeterminações; por isso, são também determinadas como “finitude”, como a finitude própria da “Ideia real” (MARX, 2006, p. 30).

Na sequência argumentativa de Marx, torna-se possível observar que, para Hegel,

A passagem da família e da sociedade civil ao Estado político consiste [...] em que o espírito dessas esferas, que é em si o espírito do Estado, se comporte agora, também, como tal em relação a si mesmo e que ele seja, quanto a sua interioridade, real em si. A passagem não é, portanto, derivada da essência particular da família etc. e da essência particular do Estado, mas da relação universal entre necessidade e liberdade (MARX, 2006, p. 32).

Nessas críticas iniciais, como no decorrer de todo o debate de Marx nessa obra, observam-se percursos iniciais do método materialista histórico-dialético por ele construído. Marx situa, por exemplo, a sociedade civil como esfera na qual se inscreve a troca material entre os indivíduos em determinada fase do desenvolvimento das forças produtivas e considera que é, a partir da dinâmica desta esfera, de seu movimento de defesa e operacionalização de seus interesses e negócios, que se põe a necessidade do Estado, interpretado como instância garantidora da liberdade nos limites da liberdade de mercado, e a universalidade nos limites da particularidade burguesa.

Na perspectiva de ultrapassar a lógica da relação entre o Estado e os interesses particulares da burguesia, traduzidos de forma idealizada como interesses universais, Marx, na introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel, considera que é necessário que “uma seção da sociedade civil” venha a emancipar-se e alcançar o domínio universal, ou seja, que determinada classe empreenda, a partir da sua situação particular, “uma emancipação geral da situação”. Além disso, defende que o desempenho desse papel dá-se apenas quando uma classe for capaz de

[...] despertar em si e nas massas, um momento de entusiasmo em que se associe e misture com a sociedade em liberdade, se identifique com ela e seja sentida e reconhecida como a representante geral da referida sociedade [...]. Só em nome dos interesses gerais da sociedade é que uma classe particular pode reivindicar a supremacia geral. Para alcançar esta posição libertadora e a direção política de todas as esferas da sociedade, não bastam energia e a consciência revolucionárias. Para que a revolução de um povo e a emancipação de uma

classe particular da sociedade civil coincidam, para que um estamento seja reconhecido como o estamento de toda sociedade, um estamento particular tem de ser o estamento de repúdio geral, a incorporação dos limites gerais. Uma esfera particular terá de olhar-se como crime notório de toda a sociedade, a fim de que a libertação de semelhante esfera surja como autolibertação geral (MARX, 2006, p. 154).

Marx se refere, nesse contexto, ao proletariado como uma classe capaz de protagonizar o que, naquele momento, denomina de interesses gerais. Embora ainda não identifique o trabalho como constitutivo do ser social, já associa a universalidade e a liberdade à superação dos limites inerentes aos interesses individuais. Nesse sentido, ressalta a importância do protagonismo de uma classe:

[...] que [possui] caráter universal porque os seus sofrimentos são universais e que não exige uma reparação particular porque o mal que lhe é feito não é um mal particular, mas o mal em geral, que já não posso exigir um título de histórico, mas apenas o título humano; de uma esfera que não se oponha a consequências particulares, mas que se oponha totalmente aos pressupostos do sistema político alemão; por fim, de uma esfera que não pode emancipar-se a si mesma nem se emancipar de todas as outras esferas da sociedade sem emancipá-las todas – o que é, em suma, a perda total da humanidade, portanto, só pode redimir-se a si mesma por uma redenção total do homem (MARX, 2006, p. 156).

Situa-se, aqui, a gênese da construção de uma nova tradução da liberdade. Sem se afastar da base materialista, mas analisando-a a partir de sua historicidade, para além da crítica de seus interlocutores mais próximos, os jovens hegelianos⁷ que entendiam ter encontrado, na crítica à religião, o contraponto para a redenção humana, Marx volta-se à análise da liberdade a partir da relação entre sociedade civil e Estado. Considera que, a partir dessa base real, se criam as situações ilusórias, dentre estas, a religião, que devem ser superadas para a inversão do movimento humano, uma inversão, na qual o homem possa deixar de guiar-se por um sol ilusório - “aja e organize sua realidade como um homem desenganado que recobrou a razão a fim de girar em torno de si mesmo e, portanto, de seu verdadeiro sol” (MARX, 1969, p. 106).

Cabe à filosofia, no movimento histórico, “desmascarar a auto alienação humana nas suas formas não sagradas, agora que ela foi desmascarada na sua forma sagrada” (MARX, 2006, p.146). Ou seja, para Marx, trata-se de um momento histórico em que se deve passar da “crítica da religião para a crítica do direito, e [da] crítica da teologia [para a] crítica da política” (MARX, 2006, p. 146-147). Na perspectiva dessa inversão, em outro percurso teórico, publicado com o título “A questão judaica” (1843)⁸, Marx, no exame da crítica de Bruno Bauer em relação à reivindicação dos judeus pela emancipação política, em um primeiro momento, mostra o equívoco do ponto de partida deste autor:

7 Para uma análise sobre os jovens hegelianos, consultar “Ludwig Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã”, publicado por F. Engels em 1888. Há diversas traduções em português; neste artigo foi utilizada a 3ª edição, publicada pela Editorial Estampa, 1975.

8 Em meados do século XIX, o Estado alemão era cristão e os judeus, por não partilharem do cristianismo, não tinham direitos políticos. O debate da então Questão Judaica era presente entre os jovens hegelianos e consistia exatamente em posicionamentos com relação à emancipação política dos judeus. “A Questão Judaica”, redigida no final de 1843 em Kreuznach e publicada em 1844, juntamente com a “Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel” nos anais franco-alemães, tem como objeto imediato o escrito homônimo de Bruno Bauer em que este autor reflete e se posiciona contrário à reivindicação dos judeus pela emancipação política. Marx interpreta os argumentos e as conclusões de Bauer com relação aos que pretendem serem emancipados e em relação ao Estado para apresentar contrapontos aos limites teóricos e políticos dessas reflexões em relação à emancipação humana, a concepção de Estado Cristão, e à posição de Bauer quanto à reclamação dos judeus por não terem direitos frente aos direitos humanos.

Não se trata de investigar, apenas, quem há de emancipar e quem deve ser emancipado. A crítica tem que indagar-se, além disso, outra coisa: de que espécie de emancipação se trata; quais são as condições implícitas da emancipação que se postula. A própria crítica da emancipação política era, de rigor a crítica final da questão judaica e sua verdadeira dissolução no problema geral da época (MARX, 1969, p. 19).

Marx mostra, então, que a questão judaica tem diferentes fisionomias, conforme os diferentes estados nos quais vivem os judeus, e que a religião é um fenômeno secular e não um problema teológico. Assim, o problema da emancipação política que aparece na reivindicação dos judeus traz à tona outra questão que é fundamental: o problema das relações da emancipação política com a emancipação humana. Passa, assim, a examinar a concepção universal sobre a qual se constrói a idealização da igualdade formal no Estado de direito e, no âmbito dessa investigação, mostra a vinculação entre a liberdade, que seria assegurada pelo Estado aos cidadãos, e a defesa da propriedade privada, uma relação que assegura interesses que, de fato, são contrários à universalidade, porque se inscrevem na dicotomia entre igualdade formal (política) e desigualdade real (que nasce de uma sociedade que se organiza a partir de interesses privados).

Volta-se, então, ao debate sobre o Estado. Considera que as leis que deste derivam figuram como construto abstrato na defesa de um interesse comum idealizado, como um “mediador entre o homem e sua liberdade” e, na realização desse papel, o Estado “anula, a seu modo, as diferenças de nascimento, de status social, de cultura e de ocupação do homem como diferenças não políticas” (MARX, 1969, p. 24-25). Contudo,

[...] deixa que a propriedade privada, a cultura e a ocupação atuem a seu modo, isto é, como propriedade privada, como cultura e como ocupação, e façam valer sua natureza especial. Longe de acabar com estas diferenças, o Estado só existe sobre tais premissas, só se sente Estado político e só faz valer sua generalidade em contraposição a estes elementos seus (MARX, 1969, p. 25).

Ao Estado, continua Marx, é atribuída, à semelhança do que as religiões atribuem a Deus, a defesa de uma igualdade irrealizável. Os interesses individuais, egoístas, permanecem intocáveis. Além disso, inscreve-se, com o Estado, a sacralização de uma vida dupla: o homem vive (tanto no plano do pensamento como no da realidade), concomitantemente, na esfera política e na sociedade civil. O Estado político figura-se, portanto, com uma “sofística” que lhe é inerente e nela ancora-se à defesa do cidadão - ou seja, este nasce a partir da abstração da sociedade burguesa -, além disso, estabelece, em relação à sociedade civil, uma mediação tão idealizada quanto a que é retratada pela religião e não suprime, ao contrário, contempla o individualismo burguês.

Para indicar esse individualismo, Marx (1969) adverte, entre outros aspectos, para a forma pela qual a liberdade se inscreve na defesa da “Declaração dos Direitos Humanos e dos Cidadãos”. Nesta, a liberdade é atrelada à esfera de direitos e se restringe ao “direito de fazer e empreender tudo aquilo que não prejudique os outros”, em uma imposição de limites legais e não de possibilidades de convivência entre os homens. Posta nesses termos, a liberdade torna-se uma “mônada isolada, dobrada sobre si mesma” e indica uma perspectiva de direito que “não se baseia na união do homem com o homem, mas pelo contrário, na separação do homem em relação a seu semelhante. A liberdade é o direito a esta dissociação, o direito do indivíduo delimitado, limitado a si mesmo” (MARX, 1969, p. 42).

A liberdade torna-se, então, o direito à propriedade privada e é associada ao direito de “desfrutar” o patrimônio que lhe é próprio, o que evidencia sua representação nos limites da sociedade burguesa. A liberdade é interpretada na perspectiva de um suposto estado natural em que se prima pela “necessidade e [pelo] interesse particular” e pela conservação de propriedades e de “individualidades egoístas” (MARX, 1969, p. 45).

Esse percurso teórico de Marx se assenta, sobretudo, na crítica à perspectiva política que ancorava o sistema hegeliano e na apropriação que as críticas construídas pelos jovens hegelianos faziam desse sistema. Trata-se de um percurso no qual a discussão da liberdade está vinculada à construção de uma perspectiva política crítica em relação à concepção de Estado como portador dos interesses de toda sociedade, mas as bases desse debate são redimensionadas por meio do debate que Marx estabelece com os economistas políticos, sobretudo Adam Smith e Ricardo, e que orienta um novo percurso teórico que subsidia as reflexões que estão publicadas sob o título “Manuscritos econômico-filosóficos”, em 1844. O próprio Marx, em uma obra posterior, explica:

Minha investigação desembocou no seguinte resultado: relações jurídicas, tais como as formas de Estado, não podem ser compreendidas nem a partir de si mesmas, nem a partir do assim chamado desenvolvimento geral do espírito humano, mas, pelo contrário, elas se enraízam nas relações materiais de vida, cuja totalidade foi resumida por Hegel, sob o nome de sociedade civil. (bürgerliche Gesellschaft), seguindo os ingleses e franceses do século XVIII, mas que a anatomia da sociedade burguesa (bürgerliche Gesellschaft) deve ser procurada na Economia Política (MARX, 1978, p. 129).

Já nesses manuscritos, Marx volta-se às condições materiais de existência, delinea, a partir delas, um novo marco na análise da liberdade. Esta é identificada como atributo constitutivo do ser social e, como tal, inerente ao gênero humano e não aos indivíduos sociais atomizados em esferas que o limitam ao horizonte da propriedade privada que inverte o sentido do que constitui a sociabilidade humana: o trabalho. Marx também estabelece as bases de uma nova ontologia que demarca o rompimento com a metafísica clássica e que traduz a necessária relação entre a liberdade e a construção de uma nova sociabilidade, possível apenas com a superação da propriedade privada. Tratar-se-á desse novo marco na sessão subsequente.

A análise da liberdade nos “Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844”

Para Lukács (2016), nos “Manuscritos Econômico-Filosóficos” de 1844, estão delineados aspectos fundamentais para a construção da ontologia do ser social. Nestes, “pela primeira vez na história da filosofia, as categorias econômicas aparecem como categorias da produção e reprodução da vida humana, tornando-se, assim, possível uma exposição ontológica do ser social sob bases materialistas (LUKÁCS, 2012, pp. 284.285). O próprio Marx explica seu ponto de partida nessa obra: “uma análise inteiramente empírica, fundada num meticuloso estudo crítico da economia nacional” (MARX, 2014, p.20). E, ao longo desse estudo crítico, mostra que os economistas políticos enaltecem o valor do trabalho para a construção da riqueza social, mas não consideram o processo de desumanização sofrido pelo trabalhador no modo de produção capitalista, no qual o trabalho torna-se mercadoria e é submetido ao valor de troca em detrimento de suas peculiaridades humanas e sociais.

Na análise das leis da oferta e da procura, Marx mostra a diferença dos impactos destas para os trabalhadores e para os capitalistas. Enquanto, para estes, as oscilações de preço do mercado são controláveis, para os trabalhadores, elas geram a miséria e o encurtamento da vida. Nessa lógica, as aspirações humanas são substituídas pelo consumo e pela produção que se tornam pilares de uma liberdade ilusória e que se afirmam como conquistas individuais associadas à propriedade. Trata-se de um modo de produção cuja lógica retira dos sujeitos sociais a sua própria condição de sujeitos para transformá-los em objetos e em mercadorias, portanto, uma lógica avessa à possibilidade da liberdade.

Argumentos reiterativos de Marx, ao longo dessa análise crítica às teses defendidas pela economia política com relação ao produto do trabalho, ao valor da natureza, à divisão do trabalho e à relação do capitalista com a sociedade, revelam que, para essa ciência, o trabalho gera riquezas e poder de compra. Por outro lado, a realidade evidencia que o produto do trabalho traz, àquele que o produziu, apenas o necessário para garantir sua existência como

operário. Esses argumentos de Marx evidenciam, também, que, se a divisão do trabalho eleva a força produtiva do trabalho e o desenvolvimento da sociedade, “empobrece o operário até à condição de máquina” (MARX, 1994, p. 18-19) que necessita de manutenção para o seu funcionamento. Sob tal condição, o trabalhador vive para a garantia de sua sobrevivência física, seu trabalho figura como “atividade de ganha-pão”, *erwerbshätigkeit*, e esse sujeito é reconhecido como “animal de trabalho” reduzido às necessidades corporais.

Ainda na perspectiva de levantar contrapontos à economia política, Marx se propõe a analisar a gênese da propriedade. Considera que a economia política parte da propriedade privada, mas não a esclarece. Ao analisá-la, a partir de aspectos históricos concretos, percebe que ela se vincula ao trabalho estranhado, ou seja, ela nasce da inversão da objetivação do homem na natureza. O que seria fruto de projeção teleológica torna-se domínio do objeto sob tal projeção e sob as ações que nela se inscrevem. A objetivação humana, transferência de si no objeto, sob a forma de produção que a expropria, torna-se servidão. Ao contrário dos animais, cuja ação no todo se dá a partir de aspectos biológicos, os seres humanos objetivam-se a partir de respostas provocadas por necessidades concretas.

Tal é base ontológica construída por Marx no debate sobre o trabalho em suas reflexões sobre a gênese da propriedade privada. Ele ressalta a peculiaridade das projeções teleológicas no trabalho humano em relação à teleologia natural em que as finalidades são postas pelo ciclo vital da natureza, contudo adverte que, nas condições de trabalho que o tornam mercador, o trabalhador submete sua capacidade de ação na natureza às possibilidades de uso dessa capacidade por parte dos donos dos meios de produção e o faz em troca da garantia de meios de subsistência, ao mesmo tempo em que sustenta uma forma de ser estranha à que ele constrói no processo produtivo. Esses meios de subsistência tornam-se, portanto, perda de capacidade de objetivação na natureza e da condição de ser que constitui uma ordem social. Inverte-se a ordem ontológica: o ser humano existe, primeiro, “como trabalhador, e, segundo, como sujeito físico” (MARX, 1994, p. 63). Tal inversão, que inviabiliza o reconhecimento de suas próprias necessidades humanas e sociais, gera diferentes formas de alienação. Uma delas está na possibilidade de os trabalhadores poderem se reconhecer no produto de seu trabalho. O “objeto que o trabalho produz, o seu produto, enfrenta-o como um ser estranho, como um ‘poder independente’ do produtor”. O produto do trabalho torna-se “trabalho que se fixou num objeto, se coisificou” (MARX, 1994, p. 62). O trabalhador põe sua vida no objeto, porém ela não lhe pertence porque é transferida para o objeto.

[...] quanto maior é esta atividade, mais privado de objeto fica o operário [...]. O produto do seu trabalho é. Ele não é. O desapossamento do operário no seu produto tem o significado, não só de seu trabalho se tornar um objeto, uma existência ‘exterior’, mas também de que ele existe ‘fora dele’, independente e estranho a ele, de que a vida, que ele emprestou ao objeto, o enfrenta de modo estranho e hostil (MARX, 1994, p. 63).

Se o produto do trabalho é desapossamento, a própria atividade produtiva também o é. O trabalhador, sem poder reconhecer-se nela, não tem possibilidades de exercê-las livremente. Ao contrário, nessa atividade, ele

Não se sente bem, mas infeliz, não desenvolve qualquer energia livre física ou espiritual, antes mortifica o seu físico e arruína o seu espírito [...] o seu trabalho não é voluntário, mas forçado, trabalho forçado. Ele não é, portanto a satisfação de uma necessidade, mas é apenas um meio [...]. O trabalho exterior no qual o homem se desapossa, é um trabalho de auto sacrifício, de mortificação (MARX, 1994, p. 65).

Sem a possibilidade da liberdade, ou seja, sem desenvolver a atividade livre, não há como o trabalhador se afirmar como ser consciente. Sob tal lógica, ele “só se sente livremente ativo nas suas funções animais – comer, beber e procriar, quando muito ainda habitação, ador-

no etc. – e já só como animal nas suas funções humanas” (MARX, 1994, p. 65). Se a objetivação está, por um lado, associada à possibilidade de reconhecimento no resultado do trabalho, por outro lado, está associada ao desenvolvimento da atividade livre. O não reconhecimento de si no desenvolvimento dessa atividade e das relações sociais que dela derivam é uma segunda forma de alienação.

Outro aspecto relevante para a análise da liberdade, nessa crítica de Marx, refere-se à associação que faz entre a universalidade e o domínio da natureza inorgânica em que o homem vive. Ou seja, a universalidade está associada às ações dos seres humanos que, em seu curso, concorrem para construção do gênero humano, na qual a base natural perde peso: “o homem vive da natureza inorgânica, e quanto mais universal do que o animal o homem é, tanto mais universal é o domínio da natureza inorgânica que ele vive” (MARX, 1994, p. 66); “na medida em que [o homem] se comporta para consigo como gênero vivo, presente, na medida em que se comporta para consigo próprio como ser universal, por isso livre” (MARX, 1994, p. 66).

Observa-se a relação que Marx estabelece entre liberdade e possibilidade de reconhecimento de pertencimento ao gênero humano e que evidencia que os limites postos pela propriedade privada inviabilizam o reconhecimento de necessidades reais, o desenvolvimento da consciência e, portanto, da possibilidade da liberdade. Para Marx, ao terem esse domínio sob o natural retirado por um modo de produção que impõe atividades mecânicas e associadas a ideais criados pelo consumo e produção, os homens só podem se reconhecer como indivíduos atomizados, ou seja, não podem se ver como pertencentes ao gênero humano, como seres que, a partir da atividade na natureza, tornam objeto seu o seu gênero, como seres que, ao objetivarem-se na natureza, podem se comportar para consigo como gênero vivo, o que é condição de liberdade. Nesta terceira forma de alienação, Marx refere-se ao trabalho como construção do ser social que tem como base primária a relação intrínseca entre o homem e a natureza e considera que, se o homem vive na natureza, esta é o seu corpo, mas se o trabalho, em sua realização, é alienado, ele também aliena o homem:

1) a natureza, 2) ele próprio, a sua função ativa, sua atividade vital, assim ele aliena ao homem o gênero, torna-lhe a vida genérica meio da vida individual. Primeiro, aliena a vida genérica e a vida individual e, segundo, torna a última na sua abstração objetivo da primeira, igualmente na sua forma abstrata e alienada. Pois, em primeiro lugar, o trabalho, a atividade vital, a própria vida produtiva, aparece ao homem apenas como um meio para a satisfação da necessidade de manutenção da existência física. Mas a vida produtiva é a vida genérica. É a vida que gera vida. No modo de atividade vital reside todo o caráter de uma species, o seu caráter genérico e a atividade livre e consciente [...]. A própria vida aparece apenas como meio de vida (MARX, 1994, p. 67).

Transformada em meio de se garantir a existência física, a vida do homem torna-se carregada de determinações alheias à sua escolha e ele se confunde com elas e se distancia da possibilidade de escolhas autônomas, ou seja, instaura-se um processo de autoalienação. Uma condição fundamental para a consciência é o reconhecimento como ser genérico, precisamente porque o homem é um ser genérico: “O gerar prático de um mundo objetivo, a elaboração da natureza inorgânica, é a prova do homem como um ser genérico consciente, isto é, um ser que se comporta para com o gênero como sua própria essência ou para consigo como ser genérico” (MARX, 1994, p. 68).

Com essas análises, Marx conclui que a propriedade privada é “a consequência necessária do trabalho desapossado, da relação exterior do operário com a natureza e consigo próprio” e que “resulta do trabalho desapossado, da vida alienada, do homem alienado”; ela é o “meio através do qual o trabalho se desapossa, a realização deste desapossamento” (MARX, 1994, p. 71). Ela não é, portanto, resultado da relação entre trabalho e liberdade, como propõe o ideário liberal, ao contrário, é a negação do trabalho livre.

A liberdade está, portanto, associada à possibilidade do reconhecimento da própria

humanidade que nasce da relação do homem com a natureza, estabelecida a partir de necessidades, de fato, humanas e que concorrem para fundar o gênero humano. A partir desta premissa, defende-se uma perspectiva política que não inverta essa ordem ontológica, ou seja, uma perspectiva em que necessidades mercantis não se imponham sobre o reconhecimento das próprias necessidades humanas e sociais. Por esta via, Marx considera, nesses manuscritos, que se faz necessária a “abolição positiva da propriedade privada” que, para ele, estaria na consolidação do comunismo. Tal fato seria a condição de liberdade porque possibilitaria o retorno do homem a si mesmo como um ser “social”, isto é, realmente humano, “um regresso completo e consciente e advindo dentro de toda a riqueza do desenvolvimento até agora” (MARX, 1994, p. 92).

Sem a propriedade privada, o homem pode se reconhecer como ser social, ou seja, “apropriar-se da própria existência”. Nos termos de Marx, “O que eu faço de mim, o faço para a sociedade e com a consciência de mim enquanto ser social”. A possibilidade da liberdade não está, portanto, associada a interesses individuais, mas à “consciência da universalidade” que é, apenas, “uma expressão ‘teórica’ daquela cuja forma ‘viva’ é a comunidade real” (MARX, 1978, p. 10). Conforme Marx foi necessário, entretanto, reduzir o homem à absoluta pobreza, para que esse processo “pudesse dar à luz a sua riqueza interior partindo de si” (MARX, 1994, p. 97). A liberdade pode, então, traduzir-se como conquista da autonomia, como possibilidade de criação da própria vida, sem ter “um fundamento fora de si”, sem não ser a apropriação de outro, estranho.

Para que se possa ultrapassar esse “dever ser” posto pela economia política, faz-se necessário se superar as condições materiais sobre as quais aquele se estrutura, o que implica a superação da conformação dos limites da liberdade aos limites desse dever ser. Não é na conformação ao dever ser posto pelo Estado que está a possibilidade da liberdade, não é na defesa de direitos individuais, inalienáveis, que está a garantia da liberdade; ao contrário, esta só é possível com a superação de um modo de produção que retira a possibilidade de escolhas, de fato, humanas, porque movidas pela lógica do consumo.

Considerações Finais: aproximações da ética marxista

Das breves alusões à inquietude de Marx frente ao materialismo atomista de Epicuro, no qual se ressalta a possibilidade da liberdade inscrita em determinado movimento material (dos átomos), más, também, breves alusões à sua crítica do Estado como fonte de eticidade na concepção idealista hegeliana, situa-se, neste artigo, um primeiro movimento filosófico e político de Marx que tem como um de seus resultados a vinculação entre a liberdade e o protagonismo de uma classe, o proletariado, que é portadora dos interesses universais. Entende-se, neste artigo, que partir desse movimento, Marx se aproxima da crítica à estrutura do Estado burguês e da liberdade ilusória, fundada na defesa da conjugação entre a individualidade e a defesa da propriedade privada, que estaria sob a proteção desse estado. Por fim, indica-se que o debate deste filósofo sob liberdade se redimensiona na obra “Manuscritos Econômico-Filosóficos”, de 1844, na qual se torna possível se situar aspectos fundantes da ontologia do ser social. Contudo, nesse redimensionamento, tal filosófico não abandona a preocupação central entre liberdade e universalidade sob uma base material e histórica. Ao contrário, nessa obra, tal preocupação tem como ponto de partida a crítica às premissas defendidas pela economia política, sobretudo, com relação ao trabalho como fonte de valor. A partir destas, a categoria trabalho torna-se central para a associação da possibilidade da liberdade a uma nova ordem societária, haja vista que a lógica mercantil, no capitalismo, se impõe sobre a realização de finalidades humano-genéricas.

Considera-se que uma categoria relevante para se pensar a ética na perspectiva marxista e que Marx começa a apreender, nessa obra, refere-se ao por teleológico constitutivo do trabalho que torna possível o distanciamento da natureza e a gênese do ser social. Nessa obra, o trabalho se revela como fundante em toda atividade humana. E ao refletir sobre este fato, esse autor ressalta a peculiaridade da posição teleológica no trabalho dos seres humanos, a possibilidade do por de um fim, e mostra que essa possibilidade se inscreve em propriedades

reais de processos materiais.

Lukács (2013) reflete que o por teleológico, nessa análise de Marx é limitado ao trabalho e não “elevado à uma categoria cosmológica universal” como se observa na história da filosofia. Essa elevação, como lembra Lukács, sustenta “uma insolúvel antinomia entre causalidade e teleologia” (LUKÁCS, 2013, p. 48). Para Marx, ao contrário dessa tradição filosófica “o trabalho não é uma das muitas formas fenomênicas da teleologia em geral, mas o único ponto onde se pode demonstrar ontologicamente um por teleológico como um momento real da realidade material” (LUKÁCS, 2013, p. 51). Causalidade e teleologia coexistem no movimento dialético dessa realidade material. Sem dúvida, diz Lukács,

“estas permanecem opostas, mas apenas no interior de um processo real unitário, cuja mobilidade é fundada na interação desses opostos e que, para tornar real essa interação, age de tal modo que a causalidade, sem ver atingida a sua essência, também se torna posta” (LUKÁCS, 2013, p. 52).

Assim, toda práxis social, que tem no trabalho o seu modelo, contém o caráter contraditório desse movimento entre teleologia e causalidade. Práxis é uma decisão entre alternativas concretas - “todo indivíduo singular, sempre que faz algo, deve decidir se o faz ou não” a partir de conhecimento das propriedades e coisas reais. O ato social nasce, portanto, de uma decisão acerca de posições teleológicas futuras que se inscrevem como ações conscientes. Sem o esforço consciente, causalidades aparecem como fatos dados e que perpetuam a defesa de uma sociabilidade fundada na desigualdade, em que não há possibilidade de escolhas autônomas. De fato,

A necessidade social só pode se afirmar por meio da pressão que exerce sobre os indivíduos (frequentemente de maneira anônima), a fim de que as decisões deles tenham uma determinada direção. Marx delineia corretamente essa condição, dizendo que os homens são impelidos pelas circunstâncias a agir de determinado modo ‘sob pena de se arruinares’. Eles devem, em última análise, realizar por si as próprias ações, ainda que frequentemente atuem contra sua própria convicção (LUKÁCS, 1997, p. 20).

Para Lukács, tal é a condição ineliminável dos homens que vivem em sociedade e da qual derivam os problemas reais do complexo que se denomina de liberdade. Ratifica-se, assim, a necessária superação da defesa da liberdade abstrata, individual, vinculada aos limites postos por uma universalidade abstrata fundada em máximas morais e em formulações jurídicas. Ao mesmo tempo, estão postos aspectos fundantes para uma perspectiva em que a ética é práxis, haja vista que a liberdade não se constrói sob os limites impostos pela esfera do sagrado ou determinismos alheios ao por teleológico.

É nessa direção que se pretende reiterar, com as reflexões aqui apresentadas, que a defesa da liberdade está associada a uma perspectiva ontológica que a inscreve como constitutiva da relação dialética entre teleologia e causalidade. E, no âmbito dessa relação, liberdade implica na decisão entre alternativas; se inscreve na possibilidade de construir valores opostos aos que são reproduzidos cotidianamente pela sociabilidade burguesa e que reproduzem a associação entre a defesa da liberdade individual e a propriedade privada. Não há, portanto, como se pensar no horizonte da ética sem desvencilhar-se das ciladas postas pelo ideário liberal que interpreta a liberdade como subjugada a limites para escolhas individuais. Ao contrário, ética é uma forma de práxis em que as escolhas humanas, singulares se inscrevem na relação com a universalidade do gênero humano. Não há, também, como se dissociar a análise ética do debate político que ela impõe: uma nova ordem societária.

Referências

- ARISTÓTELES. **A política**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- _____. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Abril, 1978. (Coleção Os Pensadores).
- BRUN, J. **O estoicismo**. Lisboa: Edições 70, 1986. (Biblioteca Básica de Filosofia).
- _____. **O epicurismo**. Lisboa: Edições 70, 1987. (Biblioteca Básica de Filosofia).
- EPICURO. **Carta sobre a felicidade – A Meneceu**. São Paulo: Editora da Unesp, 2002.
- GUEDES.O.S. **A liberdade em obras do Jovem Marx: referências para reflexões sobre ética**. Florianópolis. 2011. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1414-49802011000200002&script=sci_abstract&tlng=pt. Acesso em: 20 dez. 2020.
- LOCKE, J. **Segundo tratado sobre o governo**. São Paulo: Abril, 1978. (Coleção Os Pensadores).
- LUKÁCS, G. **O jovem Marx e outros escritos de filosofia**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007.
- LUKACS, G. **Para uma ontologia do Ser Social I**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2012.
- _____. **Para uma ontologia do Ser Social II**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.
- _____. As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem. In: **Ontologia Social, Formação Profissional e Política**. São Paulo: Cadernos NEAM; Editora da PUC; 1997.p.8-44.
- MARX. K. **A questão judaica**. Rio de Janeiro: Laemmert, 1969.
- _____. **Da diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro**. São Paulo: Editora Global, 1979.
- _____. **Manuscritos econômico-filosóficos de 1844**. Lisboa: Edições Avante, 1994.
- _____. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo, 2006.
- _____. **Para a crítica da economia política**. São Paulo. Editora Abril, 1978. 2ª. edição (Coleção Os Pensadores).
- OLIVEIRA. R. A. Considerações acerca da liberdade e da ética na tese “A diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro” de Karl Marx. Polymatheia. **Revista de Filosofia**, Fortaleza, v. 4, n. 6, p. 251-265, 2008. Disponibilidade em: <http://seer.uece.br/?journal=PRF&page=article&op=view&path%5B%5D=490>. Acesso em: 08 jan. 2021.
- PLATÃO. **A República**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1986.
- PESSANHA. J.A.M. As delícias do Jardim. In: **Ética**. NOVAES, A (Org.). São Paulo: Cia das Letras, 1994, p. 57-85.