

ÉTICA E EMANCIPAÇÃO NO SÉCULO XXI: O JOVEM MARX E A DIALÉTICA DO FLORESCIMENTO HUMANO

ETHICS AND EMANCIPATION IN THE XXI CENTURY: THE YOUNG MARX AND THE DIALECTIC OF HUMAN FLOURISHING

Ricardo Rojas Fabres*

RESUMO

O trabalho analisa a existência de um estatuto ético-normativo na obra do jovem Marx e argumenta que em sua fundação estão os postulados aristotélicos e kantianos – no que diz respeito à essência humana e ao imperativo categórico. Para isso, discute inicialmente a compatibilidade entre uma teoria ética e o materialismo histórico, apresentando, em seguida, os traços ontológicos do ser social e o movimento que, a partir disso, conduz Marx a um conceito normativo de natureza humana. Assim, argumenta-se que o jovem Marx colocou no centro de seu projeto teórico a ideia de “dignidade humana” e que, desse modo, o comunismo pode ser compreendido tanto como um imperativo moral quanto como um parâmetro normativo. Por fim, sugere-se a interpretação que Marx apresenta um critério absoluto de avaliação moral, pelos quais se pode julgar os arranjos sociais e fornecer critérios para a elaboração de novos arranjos sociais.

PALAVRAS-CHAVE: Marxismo; Ética; Emancipação; Teoria Crítica

ABSTRACT

The paper analyzes the existence of an ethical-normative status in the work of the young Marx and argues that in its foundation are the Aristotelian and Kantian postulates - with regard to the human essence and the categorical imperative. For this, initially discusses the compatibility between ethical theory and historical materialism, presenting then the ontological features of the social being and the movement that leads Marx to a normative concept of human nature. Thus, it is argued that the young Marx put at the center of his theoretical project the idea of "human dignity" and thus communism can be understood as both a moral imperative and as a normative parameter. Finally, the paper it suggests the interpretation that Marx presents an absolute criterion of moral evaluation, by which one can judge the social arrangements and provide criteria for the development of new social arrangements.

KEYWORD: Marxism; Ethics; Emancipation; Critical theory
Marxism, ethics, emancipation, critical theory

* Mestre em Filosofia (UFPel) e Doutorando em Filosofia (UFRGS). E-mail: ricardorojasfabres@gmail.com

1. INTRODUÇÃO

É parte constitutiva do desenvolvimento teórico do jovem Marx a herança deixada pela filosofia burguesa, a julgar não apenas pela influência exercida por autores como Hegel e Kant, mas também pelo modo como ele adere a uma tradição filosófica que impõe como categóricas as questões relativas à liberdade humana. Marx também foi um pensador iluminista que inegavelmente procurou, desde o começo, operar seu projeto teórico-prático nos termos de uma exigência de racionalidade – como se pode notar na tentativa de diferenciar o “socialismo utópico” do “socialismo científico”. No entanto, essa dívida que o autor sempre possuiu com a teoria burguesa não o impediu de ultrapassá-la - admitindo seus ganhos e explicitando suas falhas. Isso porque Marx supôs que aquela tradição teórica havia chegado ao seu limite no momento em que impôs universalmente princípios normativos que, por conta da natureza intrínseca ao modo de produção que a concebeu, seriam irrealizáveis.

Esse é um ponto de partida consideravelmente produtivo para o debate sobre Marx e o marxismo: a ideia de que Marx procura realizar os princípios abstratos da tradição teórica que o antecedeu. Isto é, Marx se pôs imediatamente de acordo com a crença iluminista de que a forma e o conteúdo dos direitos e deveres relacionados ao homem necessitariam ser determinados mediante a racionalidade, cujas leis fundamentais são a universalidade e o valor absoluto da humanidade. Ele também se pôs de acordo com a ideia hegeliana de que a liberdade é produto da evolução histórica e, como tal, integra um processo dialético de superação das barreiras para sua realização plena – motivo pelo qual as revoluções burguesas, segundo ele, devem ser consideradas conquistas numa perspectiva histórica, pois constituem “a forma definitiva da emancipação humana dentro da ordem mundial vigente até aqui”.

Desse modo, o trabalho que segue pretende argumentar que a revitalização do projeto marxista pode estar numa guinada normativa - a partir de uma teoria crítica propositiva em relação às experiências de injustiça e, ao mesmo tempo, orientada para a emancipação humana. Sendo assim, o artigo procura elucidar os elementos que possibilitam atestar a existência de uma teoria ética fundamentada nos primeiros escritos de Marx. O que se pretende, de uma forma geral, é explorar três aspectos da questão ética presentes na

obra:

- i) A coerência (entre o materialismo histórico e uma teoria ética);
- ii) O fundamento (os pressupostos teóricos que possibilitam essa teoria);
- iii) As implicações (o modo pelo qual a referida teoria se articula com a totalidade da obra marxiana). Para essa abordagem, a investigação assume pesquisas anteriores realizadas durante o desenvolvimento da dissertação “Os princípios filosóficos da Revolução Social na obra do Jovem Marx: considerações sobre a fundação ética do pensamento marxista”¹.

Assim, o trabalho explora as reflexões ontológicas de Marx (2004) sobre o ser do homem – aquilo que Lukács (1973) denomina ontologia do ser social. Nesse sentido, apresentamos a possibilidade de uma fundamentação ética a partir da gênese ontológica do ser social e seus complexos sociais, argumentando que a questão central da moralidade no jovem Marx diz respeito ao valor que ele atribui para a dignidade humana. Depois, será discutido como o comunismo representa a superação positiva da lógica interna do modo capitalista de produção, responsável por garantir que a existência humana assuma atributos verdadeiramente humanos. Por fim, na tentativa de sintetizar as questões anteriores, será apresentada a ideia de “dialética do florescimento humano”, como núcleo característico de uma teoria ética fundamentada em Marx e cujas influências mais marcantes são Aristóteles, Kant e Feuerbach.

2. ÉTICA E MATERIALISMO HISTÓRICO

O debate sobre a existência de um estatuto ético-normativo na obra marxiana é um episódio marcante para o marxismo no século XX. Na década de 80, em especial no mundo de língua inglesa, desenvolveu-se uma série de trabalhos nesse sentido, dentre os quais se destacam os de KAIN (1991), WOOD (1981; 2004), GERAS (1984), NIELSEN (1988), PEFFER (1990, 2014); BRENKERT (1983, 2013) e ELSTER (1986, 1992). Uma

¹ Dissertação desenvolvida durante a realização do mestrado em filosofia na Universidade Federal de Pelotas, sob a orientação do prof. dr. Jovino Pizzi.

característica desses estudos é que, com raras exceções, eles buscam interpretar diretamente os textos de Marx no sentido de discutir a compatibilidade entre o método materialista elaborado pelo autor e as questões éticas, morais e de justiça. Antes disso, no entanto, esse debate já se estabelecia a partir de, no mínimo, duas teses antagônicas representadas nas posições de Althusser e Lukács (desenvolvidas, também, pelos seus respectivos discípulos, Etienne Balibar e István Mészáros).

Althusser, de sua parte, não apenas rejeitou completamente a existência de um componente moral na obra marxiana como a considerou o “par fundamental” do economicismo enquanto “concepção de mundo burguesa desde as origens da burguesia” (ALTHUSSER, 2004, p.9). A essa abordagem se contrapõe a construção teórica de Lukács, para quem a *Ontologia do Ser Social* se configurava “como pano de fundo de uma vasta pesquisa consagrada aos problemas da Ética” (TERTULIAN, 1984, p.61). Uma terceira via interpretativa foi explorada entre outros, por Karl Popper. Segundo ele, retornando ao último Engels, existe em Marx uma “teoria moral historicista” (POPPER, 1974, p.211) que faz Marx aderir ao sistema moral da classe que decidiu apoiar (POPPER, 1974, p.210) – supondo, então, a existência de uma moral de classe do proletariado, superior à moral capitalista.

Com base nisso, consciente dos ricos intrínsecos a toda simplificação, poderíamos resumir a relação entre Marx e a filosofia moral a partir de três teses hegemônicas: i) uma negação em sentido forte (a inexistência de qualquer aspecto normativo); ii) uma negação em sentido fraco (a existência de um relativismo moral); iii) uma afirmação (a existência de uma moral fundamentada ontologicamente e cujos valores são universais). A partir de agora, serão assumidas algumas premissas das teses (ii) e (iii), admitindo que no estudo sociológico que Marx faz sobre a moral está presente, de forma clara, o componente histórico (ii). Por outro lado, Marx também supõe a existência de valores morais absolutos, como a dignidade humana, que influenciam diretamente o seu juízo de valor sobre o modo capitalista de produção (iii).

Desse modo, é possível afirmar que a origem de uma negação (no sentido forte e fraco) encontra respaldo na postura anti-especulativa de Marx, que marca a transição do idealismo alemão para o materialismo histórico. É nesse contexto que se pode compreender a afirmação do autor sobre a ideia de que os fenômenos pertencentes a esfera

superestrutural são considerados “sublimações necessárias de seu [do homem] processo de vida material, processo empiricamente constatável e ligado a pressupostos materiais” (MARX, 2007, p.94), algo que o faz afirmar:

a moral, a religião, a metafísica e qualquer outra ideologia, bem como as formas de consciência a elas correspondentes, são privadas, aqui, da aparência de autonomia que até então possuíam (MARX, 2007, p.94).

Significa, pois, que a moral está relacionada com a forma de organização das forças produtivas, com o grau de desenvolvimento das mesmas e, por consequência, com os interesses de classe envolvidos nesse processo. Isto é, conclui-se que a moral normatiza as relações e condições em concordância com os interesses dominantes de uma sociedade. No curso da história, diferentes formas de produção material desenvolveram, simultaneamente, diferentes tipos de organização social e, por consequência, diferentes concepções de mundo – o que incide diretamente nos padrões morais dessas sociedades. A produção espiritual da sociedade, dessa forma, tende a se harmonizar às reivindicações morais do grupo ou classe que mantém a hegemonia econômica da sociedade. Como mostra Marx:

toda nova classe que toma o lugar de outra que dominava anteriormente é obrigada, para atingir seus fins, a apresentar seu interesse como o interesse comum de todos os membros da sociedade, quer dizer, expresso de forma ideal: é obrigada a dar às suas ideias a forma da universalidade, a apresentá-las como as únicas racionais, universalmente válidas (MARX, 2007, p.48).

O que Marx está dizendo, em suma, é que os padrões éticos variam conforme as modificações estruturais da sociedade e, estabelecidos como hegemônicos, tornam-se universalmente válidos por conveniência da classe dominante. Historicamente, em todas as sociedades cujas configurações sociais se basearam na divisão de classe, a moral possuiu igualmente um caráter classista – ainda que escondido sob a fachada do interesse geral. Não por acaso, ao empreender, por meio das revoluções burguesas, uma modificação nos mecanismos políticos, jurídicos e ideológicos, reorganizando as forças sociais com a eliminação dos resquícios feudais, a emancipação levada a cabo pela burguesia europeia representou as promessas da libertação política, da prosperidade e da igualdade entre todos os homens. Na prática, no entanto, o movimento emancipatório, por conta de suas próprias contradições internas, pôde apenas concluir a emancipação política, ou seja, a burguesia

não foi capaz igualmente de criar “as condições reais de uma moral universal, válida para toda a sociedade” (VÁZQUEZ, 1969, p.274).

Desse modo, Marx atesta a limitação do empreendimento político da burguesia, garantindo que a emancipação humana “é a única capaz de superar as contradições da sociedade civil-burguesa, porque é a *Aufhebung* do conflito entre a existência individual sensível e a existência genérica dos homens” (LOWY, 2002, p.97). Ao caracterizar a universalidade dessa emancipação, Marx admite aquilo que Vázquez (1969) denomina a conquista de uma moral verdadeiramente humana e universal (VÁZQUEZ, 1969, p.274). Isso porque, quando no processo de superação da auto-alienação humana o homem toma conhecimento de que “o homem é o ser supremo para o homem”, cria-se então o “imperativo categórico de subverter todas as relações em que o homem é um ser humilhado, escravizado, abandonado, desprezível” (MARX, 2010a, p.151-152).

Assim, se ao longo da história diferentes grupos impuseram com validade universal suas concepções de mundo, a natureza dessa imposição reside, justamente, na existência de grupos antagônicos. O comunismo, por sua vez, enquanto emancipação da humanidade, destitui o caráter classista da moral porque destitui todas as classes. É por esse motivo que a revolução social se torna um imperativo moral para Marx, pois é motivada pela situação prática em que o ser humano é um ser “humilhado, escravizado, abandonado, desprezível” (idem), no sentido de que sua *humanidade* está em flagrante desacordo com seu *modo efetivo de vida*. Assim, diz Marx,

a classe possuinte e a classe do proletariado representam a mesma auto-alienação humana. Mas a primeira das classes se sente bem e aprovada nessa auto-alienação, sabe que a alienação é seu próprio poder e nela possui a aparência de uma existência humana; a segunda, por sua vez, sente-se aniquilada nessa alienação, vislumbra nela sua impotência e a realidade de uma existência desumana. Ela é, para fazer uso de uma expressão de Hegel, no interior da abjeção, a revolta contra essa abjeção, uma revolta que se vê impulsionada necessariamente pela contradição entre sua natureza humana e sua situação de vida, que é a negação franca e aberta, resoluta e ampla dessa mesma natureza (MARX, 2003, p.48).

É nesse contexto que se pode compreender o imperativo categórico marxiano, cuja fundamentação se dá objetivamente na gênese ontológica do ser social. Como se percebe no trecho citado, o jovem Marx não adere à “moral proletária”, como supôs POPPER (1974), mas sim à uma moral humana comum, *veiculada* pela classe proletária em um período

histórico específico de negação do capitalismo. Isto é, embora saliente a estrita relação entre o ambiente histórico e suas respectivas prescrições normativas, Marx supõe a existência de um conjunto de valores cuja validade é universal e trans-histórica. Esse conjunto de valores, como será mostrado a seguir, constitui a dignidade humana e apenas pode ser afirmado e negado pela *práxis humana* - sendo que, segundo o autor, sua *negação* é a característica determinante do modo capitalista de produção e sua *afirmação* é a motivação determinante da revolução social que inaugura a “Emancipação Humana” - nos termos do jovem Marx.

3. A DIGNIDADE HUMANA COMO VALOR MORAL NO JOVEM MARX

Muitas vezes é negada pelos intérpretes de Marx a ideia de que ele possuía uma postura essencialista sobre o ser humano. Geralmente, apoiando-se na sexta tese que o autor dedica a Feuerbach (MARX, 2007, p.515)², adota-se a premissa de que o ser humano, sendo um conjunto de relações sociais, é definido pelo ambiente sócio-histórico ao qual está submetido e, portanto, não possui uma “essência”. De fato, por um lado o jovem Marx se opôs radicalmente à existência de uma essência humana abstrata e transcendental, como propunha a tradição filosófica que o antecedeu. Por outro lado, o autor estabeleceu critérios de análise baseados em uma espécie de reconciliação do homem com sua natureza criativa, obstaculizada no curso histórico da humanidade. A revolução social, como já foi mencionado, seria para ele impulsionada pela contradição entre a *natureza humana* do proletariado e sua situação de vida, “que é a negação franca e aberta, resoluto e ampla dessa mesma natureza” (MARX, 2007, p.48, grifo nosso). O comunismo, por sua vez, é descrito pelo autor como “apropriação efetiva da *essência humana* pelo e para o homem” (MARX, 2004, p.105, grifo nosso).

Isso porque Marx não rejeitou a ideia de uma “natureza humana”, pelo contrário, aderiu a um conceito filosófico de ser humano que se contrapõe à noção metafísica, mas apresenta, igualmente, traços normativos no que diz respeito à constituição de determinadas

² Feuerbach dissolve a essência religiosa na essência humana. Mas a essência humana não é uma abstração intrínseca ao indivíduo isolado. Em sua realidade, ela é o conjunto das relações sociais (MARX, 2007, p.515).

disposições potenciais comuns ao gênero humano. Há, portanto, um rompimento explícito com os modelos filosóficos do conflito (HÖFFE, 2003, p.76)³. Assim, Hobbes, Locke e Kant, por exemplo, que se baseiam em definições negativas da personalidade humana e suposições comportamentais que, via de regra, buscam justificar um determinado ordenamento jurídico e político. Em contrapartida, Marx estabelece como ponto de partida de sua análise os homens “reais, ativos, tal como são condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas” (Marx, 2007, p.94). Dessa forma, o autor afirma:

Os pressupostos de que partimos não são arbitrários, nem dogmas. São bases reais das quais não é possível abstração a não ser na imaginação. São os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida, tanto aquelas por eles já encontradas, como as produzidas por sua própria ação (MARX, 2007, p.86).

O argumento de Marx é que suas reflexões se originam nos seres reais que possuem uma existência concreta e sobre os quais se torna impossível teorizar sem levar em conta os aspectos históricos da atividade prática - suas condições materiais de vida, “tanto aquelas por eles já encontradas, como as produzidas por sua própria ação” (MARX, 2007, p.86). E como consequência disso, deve-se admitir que “o pressuposto de toda a história humana é, naturalmente, a existência de indivíduos humanos vivos” (MARX, 2007, p.87). Aos “indivíduos humanos”, por sua vez, só se pode atribuir o estatuto “humano” tão logo se diferenciem dos animais e esses “começam a se distinguir dos animais tão logo começam a produzir seus meios de vida” (MARX, 2007, p.87). Desse modo, o *salto ontológico* responsável pela transformação de um “ser natural” em um “ser natural humano” se dá pelo modo como esse ser produz os seus meios de vida: o trabalho.

O trabalho inaugura um novo tipo de ser, cuja realidade natural elevada e única não possui estatuto semelhante na natureza, imputando-lhe, portanto, uma dignidade. Esse ser, o “ser social” possui sua particularidade ontológica em um “pôr teleológico” (Lukács, 2010), isto é, na capacidade de idealizar previamente uma objetivação e, ainda, a consequência da objetivação. A capacidade de eleição envolvida nesse processo (cuja gênese é alcançada por

³ Essa posição é assumida pelas tradições contratualistas, como aponta HÖFFE (2003). Segundo o autor, tal contrato assume o rosto de um “contrato político, sem o qual seria impossível justificar um sistema jurídico e estatal”.

abstração), reproduz-se no plano prático, onde nota-se a distinta relação do “ser natural” e do “ser social” em relação às suas necessidades. O primeiro está preso às necessidades vitais impostas por sua determinação essencial (comer, beber, habitar, procriar), de modo que sua interação com a natureza coincide com a satisfação dessas necessidades biológicas. O segundo, por conta de sua capacidade de elaborar previamente o mundo objetivo, posiciona-se para além dos limites impostos pela natureza no que diz respeito às necessidades biológicas.

Assim, o ser social cria o novo, possuindo um número cada vez maior de objetivações no sentido de uma “universalização prática do homem” que, por consequência, gera uma “universalização espiritual” como “tendência evolutiva do conhecimento humano” (MÁRKUS, 1974, p.40). Deste modo,

o círculo das relações objetivas, que cresce continuamente, sendo potencialmente infinito, torna acessíveis ao pensamento do homem — quando estas penetram na atividade humana — novas relações e novas propriedades objetivas: propriedades e relações que não são estranhas à essência do objeto, dado que não existe de modo algum uma essência em si, enigmática e inatingível, incapaz de ser um dia conquistada. (MÁRKUS, 1974, p.60).

Baseado em Marx, MÁRKUS (1974) e mais tarde HELLER (1985) assumem a premissa de que essa condição ontológica particular desenvolve uma essência humana cuja realização é histórica e gradual. Essa essência, marcada por quatro componentes fundamentais (consciência, liberdade, sociabilidade e universalidade) se apresenta na condição de possibilidades imanentes, cuja realização está vinculada ao ambiente social em que se encontra o indivíduo. Representa, também, em termos tradicionais, as funções propriamente humanas que desenvolvem a exigência moral de realizá-las, como aponta Marx: “o homem rico é simultaneamente o homem carente de uma totalidade da manifestação humana da vida” (MARX, 2004, p.112)

O autor relaciona a referida riqueza com a “totalidade da manifestação humana da vida” (idem), fazendo dessa manifestação o valor moral por excelência. Ou, em outras palavras, refere-se ao nível de humanização do indivíduo humano no sentido da realização plena (ideal) de suas possibilidades. Podemos afirmar, portanto, que para Marx o valor moral do ser humano é constituído por um conjunto de elementos que formam uma totalidade – a “totalidade da manifestação humana”. Não por acaso, conclui Mészáros, para

Marx “nada é digno de aprovação moral a menos que contribua para a realização da atividade vital do homem como necessidade interior” (2002, p.169). Desse modo, tendo sua compreensão da dignidade humana centrada nos poderes e capacidades para o livre desenvolvimento das faculdades humanas, Marx estabelece, como observa Mészáros, que na avaliação moral de qualquer sociedade humana não pode “haver outra medida do humano que não o próprio homem” (MÉSZAROS, 2002 b, p.158).

Nesse sentido, ainda que esse valor humano seja próprio do ser social em todas as sociedades, independente da configuração econômica, social e cultural dessas sociedades, a validade para-si do valor não é possível nas sociedades hegemônicas pelo trabalho alienado e pela alienação. Nesse contexto, as sociedades de classe, como mostra Márkus (1974a, p.64), o valor humano possui um caráter “em-si”, abstrato. Como afirma Marx:

O comunismo na condição de suprassunção (Aufhebung) positiva da propriedade privada, enquanto estranhamento de si (Selbstentfremdung) humano, e por isso enquanto apropriação efetiva da essência humana pelo e para o homem. Por isso, trata-se do retorno pleno, tornado consciente e interior a toda riqueza do desenvolvimento até aqui realizado, retorno do homem para si enquanto homem social, isto é, humano. (MARX, 2004, p.105).

Desse modo, pode-se concluir que, “*enquanto apropriação efetiva da essência humana pelo e para o homem*”, Marx estabelece que o comunismo cria condições para que o homem exerça sua superioridade ontológica em relação aos outros seres naturais. E quando o faz, nas condições mais compatíveis com a sua natureza, “o homem se apropria de sua essência unilateral de uma maneira unilateral, portanto como um homem total” (MARX, 2004, p.110) – isto é, o homem retoma para si a sua dignidade humana perdida no processo histórico de alienação e manutenção do capital. O resultado, naturalmente, é, como vemos no trecho mencionado, o “*retorno do homem para si enquanto homem social, isto é, humano*”.

4. O COMUNISMO COMO AFIRMATIVA MORAL

No que diz respeito ao modo como o ordenamento social se relaciona com a dignidade humana, Marx assume duas posições: por um lado, via negação, ele demonstra como as leis internas da sociedade burguesa se articulam impedindo a realização dessa dignidade. Por outro, na crítica ao modo capitalista de produção, Marx assume uma crítica baseada no estabelecimento de um parâmetro normativo que aponta para uma alternativa virtuosa de sociedade emancipada. Nesse sentido, vale destacar, como aponta Marcos Nobre (2004), a orientação para a emancipação é o primeiro princípio de uma teoria crítica. Isto é,

é a própria perspectiva da emancipação que torna possível a teoria, pois é ela que abre pela primeira vez o caminho para a efetiva compreensão das relações sociais. Sem a perspectiva da emancipação, permanece-se no âmbito das ilusões reais criadas pela própria lógica interna da organização social capitalista (NOBRE, 2004, p.32).

Reconstruindo a argumentação de Marx, desde sua analítica sobre o ser social, percebe-se que ao rejeitar a ideia de que o capitalismo e seus desdobramentos na vida cotidiana representam dados antropológicos fixos, o autor possibilita uma crítica cujo horizonte normativo está para além das contradições próprias do modo capitalista de produção. Quer dizer, se a tradição filosófica liberal-burguesa fundamenta a organização política e seus atributos coercitivos a partir da suposta insociabilidade natural ou inclinação natural para o conflito, ela "supõe como um fato dado e acabado [...] o que deve explicar" (Marx, 2008, p.80). Marx, por outro lado, ao reconstruir as conexões materiais que demonstram o caráter sócio-histórico do ser humano pôde, de outra forma, assegurar que o objetivo da emancipação não é *asfixiar* os atributos essenciais do homem, mas realizá-los em sua plenitude. Desse modo, como mostra Márkus (1974)

para Marx, o comunismo é uma transformação e uma disposição das relações e situações sociais que possibilita um autodesenvolvimento ininterrupto, irreprimido da produção material e espiritual, das relações de tráfego, das forças essenciais da humanidade e dos homens mesmos (MÁRKUS, 1974, p.75).

Por isso, Fromm (1975) afirma que “a filosofia de Marx é uma filosofia de protesto:

é um protesto imbuído de fé no homem, em sua capacidade para liberar-se e realizar suas potencialidades” (p.7-8). Mais do que a “fé no homem”, a justificação do projeto emancipatório está na determinação ontológica do ser do homem – cuja negação prática é verificável por sua concordância inconsciente com as leis contraditórias do modo capitalista de produção. Nesse caso, todos os traços característicos das “forças essenciais da humanidade” são reduzidas ao estranhamento: o *trabalho* se torna “forçado, trabalho obrigatório” (MARX, 2004, p.83), a *sociabilidade* é reduzida à politicidade formal que faz do homem um “membro imaginário de uma soberania fictícia” (MARX, 2010c, p.40), a *liberdade* é transformada no direito de atuar como “mônada isolada recolhida dentro de si mesma” (Marx, 2009, p.49), de modo que, por fim, o homem é encarado como “uma atividade abstrata e uma barriga” (MARX, 2004, p.26).

Quando se emancipa enquanto indivíduo e gênero, a sociedade humana dispõe de um relativo amadurecimento qualitativo das forças produtivas e, por consequência, da capacidade de satisfazer necessidades cada vez mais sofisticadas que são desenvolvidas por meio do trabalho humano. Nesse estágio histórico, ao abolir a separação entre riqueza particular e riqueza social, o homem pode apropriar-se não apenas daquilo que cria mas, principalmente, daquilo que o seu gênero cria. Disso resulta que, na medida em que as marcas da atividade humana modelam o mundo, cada vez mais complexa se torna o metabolismo social entre o homem e a natureza e, por isso mesmo, mais complexas são as exigências individuais em relação aos sentidos humanos. Assim, a razão de ser da emancipação humana é a “emancipação completa de todas as qualidades e sentidos humanos” (MÉSZÁROS, 2002b, p.185).

Significa, portanto, que o comunismo preserva a evolução proporcionada pelo capitalismo e, a partir de suas limitações verificáveis no plano real, o supera dialeticamente. O jovem Marx, desse modo, esclarece que o comunismo só é possível como “evolução”, “superação”, “progresso” do capitalismo – material e espiritualmente. Assim, nega igualmente qualquer “retorno à simplicidade não natural do ser humano pobre e sem carências que não ultrapassou a propriedade privada e nem mesmo até ela chegou” (MARX, 2004, p.104). Na interpretação de Marcuse (1969):

O homem é livre somente se todos os homens são livres e existem como “seres universais”. Quando se alcance essa condição, a vida será conformada pelas

potencialidades do gênero humano, que inclui as potencialidades de todos os indivíduos (MARCUSE, 1969, p.11).

Marx será enfático ao afirmar que essa autorrealização coletiva apenas pode se realizar plenamente com a superação do trabalho alienado e os fenômenos sociais dele decorrente. Desse modo, o imperativo categórico sugerido por Marx sugere que a realização dos princípios kantianos apenas podem ser factíveis quando em outro contexto social, conforme a interpretação de Ernst Bloch:

Enquanto exista a sociedade classista, uma sociedade essencialmente anti-universal e antiética, é impossível um princípio de legislação moral concreto-universal. Razão pela qual a coletividade moral só possui sentido em uma coletividade sem classes; e então o volitivo moral não precisará de nenhuma casuística para seu juízo válido com validade universal (...). A efetividade moral do imperativo categórico pressupõe justamente uma sociedade já não dividida em classes (BLOCH, 2007, p.59).

Disso resulta a ideia da superioridade moral de uma organização social situada historicamente para além da hegemonia do Capital e da exploração dele decorrente. Isso porque essa nova forma de coletividade é “a única que garante a dignidade de todas as pessoas, a única que, ao mesmo tempo, garante a nova pessoa real uma coletividade sem opressão” (idem). Desse modo, o mesmo ocorre do ponto de vista político, segundo o qual a emancipação humana se dá quando o homem “não mais separar de si mesmo a força social na forma da força política” (MARX, 2010c, p.54). O ser humano recupera para si suas forças próprias, em um movimento cuja afirmação se dá pela identidade entre a liberdade e a sociabilidade, pois “na comunidade real, os indivíduos obtêm simultaneamente sua liberdade na e por meio de sua associação” (MARX, 2007, p.74).

Como mostra, KOWARZKI (2002), essa perspectiva marxiana aponta para a realização da liberdade e da eticidade e “precisa ainda ser conquistada pelo movimento revolucionário dos reprimidos e desprivilegiados sociais, numa derrubada das relações de produção capitalistas” (p.52). O que reafirma, pois, a motivação revolucionária como, essencialmente, humanista: a revolução social é o movimento pela atribuição do valor humano, da dignidade humana, ao ser humano. Não por acaso, Marx vai afirmar em sua maturidade que o capitalismo é o último estágio da pré-história da humanidade, pois apenas com a realização do comunismo o ser humano é, efetivamente, humano. Por isso, nas

palavras de Gajo Petrovic, a revolução

não é somente uma mudança no homem, é uma mudança no universo, a criação de um modo essencialmente diferente de ser, um ser livre e criativo, que difere de todo ser não-humano, anti-humano e ainda-não-completamente-humano (PETROVIC, 1976, p.267).

O comunismo, segundo Marx, se apresenta historicamente como a única forma concreta em que a existência humana assume realmente os atributos verdadeiramente humanos, “suas faculdades em todos os sentidos” (Marx, 2007, p.64), que lhe imputam o caráter digno de sua posição na natureza. O homem, desse modo, retoma para si não apenas o trabalho e o produto dele resultante, mas as suas forças próprias, alienadas no curso histórico. Assim, o comunismo é objeto de uma afirmação moral: é a emancipação universal da humanidade e a base imprescindível para o estabelecimento de uma relação adequada entre o homem e sua natureza humana. Em outras palavras, o comunismo é a validação da dignidade humana, não no seu sentido abstrato e transcendente, mas no sentido prático: o homem concreto, *o ser essencialmente humano*.

5. O JOVEM MARX E A DIALÉTICA DO FLORESCIMENTO HUMANO

O movimento dialético do florescimento humano, no jovem Marx, apresenta três influências marcantes: (i) a ideia aristotélica de essência humana; (ii) o imperativo categórico kantiano; e (iii) a antropologia materialista de Feuerbach. É de posse desses elementos, somados às leituras dos economistas ingleses, que Marx pôde afirmar o movimento concreto que vai do salto ontológico entre o ser natural e o ser social até o desenvolvimento pleno das capacidades humanas. Nesse sentido, a arquitetura conceitual elaborada por Marx, tomando como base a particularidade da objetivação humana da natureza, relaciona o processo produtivo com a aquisição de novos poderes, habilidades e necessidades no sentido progressivo de desenvolvimento da criatividade genuinamente humana.

Como se sabe, é parte fundamental do projeto marxiano a ideia de que a vida

determina a consciência e, mais especificamente, que o modo de apropriação da natureza determina a atividade prático-espiritual dos indivíduos. No entanto, esse intercâmbio entre o homem e a natureza não se encerra numa relação mecânica e reflexiva, sobre a qual repousa a história. Pelo contrário, ao romper com a “generalidade muda” dos animais (LUKÁCS, 1979, p.141), o indivíduo humano transforma a relação biológico-vital com a natureza em uma “relação tríplice de reciprocidade dialética” (MÉSZÁROS, 2002b, p.100) entre ele, a sociedade e a natureza. Essa relação, na qual o homem possui à disposição não apenas o seu progresso material e espiritual, mas o progresso de todo o gênero humano, não se configura como uma particularidade histórica e sim ontológica, de modo que sua realização essencial será tanto maior quanto mais desenvolvidas as forças sociais que a orienta.

Precisamente por isso, no modo de produção comunista, segundo Marx, o homem rearticula tanto a sua relação com a natureza quanto sua relação com os outros homens, modificando radicalmente todo o metabolismo social – orientado, agora, não pela ganância e pelo individualismo, mas pelo progresso material e espiritual de toda coletividade humana. É nesse contexto que a realização progressiva da essência humana corresponde ao “desenvolvimento do homem total, universal” (MARCUSE, 1969, p.53), de modo que para isso o “homem tem que se emancipar da influência paralisante da especialização” (MARCUSE, 1969, p.53). Marx ilustra de forma esclarecedora essa questão da seguinte forma:

na sociedade comunista, onde cada um não tem um campo de atividade exclusivo, mas pode aperfeiçoar-se em todos os ramos que lhe agradam, a sociedade regula a produção geral e me confere, assim, a possibilidade de hoje fazer isto, amanhã aquilo, de caçar pela manhã, pescar à tarde, à noite dedicar-me à criação de gado, criticar após o jantar, exatamente de acordo com a minha vontade, sem que eu jamais me torne caçador, pescador, pastor ou crítico. (MARX, 2007, p.38).

O comunismo trata-se de um estágio histórico onde as forças produtivas se colocam, consciente e livremente, à disposição da comunidade, visto que nesse caso a atividade produtiva humana não pressupõe a necessidade de recompensas externas, quer dizer, essa se torna responsável por uma experiência universal de autorrealização coletiva. Nas palavras de Marx, o comunismo é “a supressão positiva da propriedade privada

enquanto apropriação da vida humana” (MARX, 2004, p.106). Se nesse ponto podemos atestar a influência aristotélica em Marx, para quem a gênese da ideia de revolução social está em grande parte na contraposição entre a essência do homem e sua condição de vida⁴, há de se destacar, também, que o autor aborda a revolução como uma exigência racional, a ponto de operá-la como um imperativo categórico nos termos kantianos. Ao investigar a gênese ontológica do ser social, Marx concluiu um importante passo no sentido de colocar as categorias econômicas na raiz do processo de produção e reprodução da vida social, mas é só em um segundo momento que ele pode elevar essa descrição ao nível prescritivo – no sentido de conceber a revolução social como um imperativo categórico (MARX, 2008). Como mostra KAIN (1991),

[Para Marx] assim como para Kant, os seres humanos devem ser tratados como fins em si. Todas as instituições que tratam os seres humanos apenas como meio devem ser transformado de uma forma revolucionária. Se esta revolução é realizar o imperativo categórico de que os humanos sejam tratados como fins em si, então a teoria, os ideais filosóficos da filosofia alemã, deve se tornar uma força material (KAIN, 1991, p.40)

De outro modo, Marx compreende a transformação do capitalismo como um princípio que todos os seres humanos adotariam em condições de exercer sua racionalidade. É também porque identifica a essência humana com o gênero, que Marx pode universalizar suas premissas, dando ênfase, via negação, a exigência racional de conceber o homem como um fim em si e não como um objeto para a realização de interesses individuais [tanto nas relações de produção, onde o homem é concebido “como animal de trabalho, como uma besta reduzida às mais estritas necessidades corporais” (MARX, 2004, p.31), quanto nas relações sociais, onde o homem “encara as demais pessoas como meios, degrada a si próprio à condição de meio e se torna um joguete na mão de poderes estranhos a ele” (MARX, 2010c, p.40)]. Como foi visto, essa reivindicação baseia-se na adoção de um valor moral capaz de ser universalizado na forma de um imperativo categórico: a dignidade humana. Por isso, como afirma Mészáros, esse é “o critério que deve ser aplicado a

⁴ Tampouco se pode negar que a abordagem marxiana, nesse ponto, assemelha-se a tradição do direito natural. KAIN (1991) destaca três pontos que sustentam essa afirmação: (i) a existência de um terreno moral independente capaz de julgar a validade das leis civis; (ii) uma estreita relação entre as leis descritivas da natureza e essas leis como normas sociais prescritivas; (iii) Marx sustenta uma doutrina de essência muito parecida com a de Aristóteles (p.30). Por outro lado, se afastará dessa tradição ao defender a mutabilidade dessas leis naturais, visto que considera a historicidade um traço característico do ser social.

avaliação moral de toda relação humana e não há outros critérios além dele” (2002b, p.168).

Por outro lado, em que pese o desenvolvimento das capacidades e habilidades individuais (ou seu impedimento) esteja no centro da apreciação ética operada por Marx, sua universalização só é possível ao passo em que o autor descobre na sociabilidade uma determinação essencialmente humana, destacando a coletividade como elemento fundamental do processo de apropriação da essência humana para e pelo homem. A liberdade, desse modo, característica constitutiva do ser do homem, só pode realizada plenamente junto à sua coletividade genérica (MARX, 2010b, p.76-77)⁵. Por isso, afirma o autor:

é somente na comunidade [com outros que cada] indivíduo tem os meios de desenvolver suas faculdades em todos os sentidos; somente na comunidade, portanto, a liberdade pessoal torna-se possível [...] Na comunidade real, os indivíduos obtêm simultaneamente sua liberdade na e por meio de sua associação (MARX, 2010c, p.64).

Essa associação a qual Marx se refere é conscientemente dirigida pela própria comunidade, ao passo em que o ser social reconhece no seus companheiros de interação as mesmas características que o compõe. Por isso, para Marx, assim como para Hegel, a emancipação humana “trata-se da realização da liberdade e eticidade na unidade da vontade individual e geral” (KOWARZIK, 2002, p.52), no entanto, para o primeiro “essa unidade só pode ser alcançada ali, onde forem suspensas as contradições sociais e as diferenças de classe, gestadas pelo modo capitalista de produção” (KOWARZIK, 2002, p.52). Assim, o argumento de Marx pode ser reconstruído, do ponto de vista moral, da seguinte forma: Marx herda de Feuerbach a ideia de que o ser humano é um ser natural e, ao reconstruir a gênese ontológica desse ser humano, conclui que ele possui uma essência (histórica). Como Aristóteles, Marx supôs que essa essência deve ser realizada progressivamente – de modo que se criem as condições para o florescimento humano. Com base nisso, o autor estabelece um princípio de racionalidade fundamentado ontologicamente e, aproximando-se de Kant, define a revolução social como um imperativo categórico, motivado pelo fato de que (a) o

⁵ Nas palavras de Marx, “uma revolução social se situa do ponto de vista da totalidade porque [...] ela é um protesto do homem contra a vida desumanizada, porque parte do ponto de vista do indivíduo singular real, porque a comunidade, contra cuja separação o indivíduo reage, é a verdadeira comunidade humana, é a essência humana”.

homem deve ser tratado como um fim em si e (b) essa é uma aspiração universal e não de classe.

6. À GUISA DE CONCLUSÃO

Como herdeiro da tradição filosófica que o antecedeu, Marx foi responsável por elevar o formato de crítica ao extremo, estabelecendo como prioridade metodológica a compreensão de todos os aspectos dos fenômenos que constituem a realidade social. Não por acaso, ao problematizar o modo capitalista de produção e as leis internas da sociedade burguesa, o autor comprometeu-se com uma abordagem ontológica que, de pronto, desenvolveu as bases fundamentais de um projeto radicalmente humanista. Assim, foi ao relacionar a economia com a análise filosófica e antropológica que Marx pôde estabelecer as premissas que, mais tarde, o fariam afirmar que a burguesia “fez da dignidade pessoal um simples valor de troca”. Esse julgamento, quando articulado com as premissas anteriores, mostra-se menos panfletário e mais moral – no sentido de que sua crítica possui um respaldo ético previamente elaborado.

Assim, o materialismo histórico tal qual concebido por Marx, a nosso ver, não implica uma necessária rejeição dos postulados éticos, morais e de justiça. Pelo contrário, Marx estabelece, por meio de seu método, a possibilidade de um estudo sociológico da moral, de sua origem e do modo como ela se articula na realidade social. Ao mesmo tempo, o jovem Marx fundamenta objetivamente um valor moral por excelência (a dignidade humana), que será a medida de todas as ações humanas e responsável pela afirmação de que a revolução social é um “Imperativo categórico” capaz de reconduzir o ser humano ao seu estatuto verdadeiramente humano. Desse modo, ao explicar os motivos pelos quais o homem afasta-se de sua humanidade, sob as condições capitalistas de produção, Marx demonstra o modo como o capitalismo se coloca em flagrante contraste com seus postulados éticos.

Por isso, nossa primeira consideração é que (I) o núcleo central dos escritos juvenis de Marx diz respeito à tentativa de decifrar o modo como as leis internas da sociedade capitalista se articulam em uma interconexão dialética que impossibilita a realização da

dignidade humana. Com base nisso, consideramos que (ii) para Marx, a transformação do metabolismo sócio-econômico do capitalismo é objeto de um imperativo moral, visto o flagrante desacordo entre suas leis e a dignidade humana. Percebe-se, aqui, a influência marcante de Aristóteles, Kant e Feuerbach, cujas teorias conduzem Marx à três constatações nucleares para a sua teoria: (a) o ser humano é um ser natural, finito e carente de necessidades; (b) o ser humano possui uma essência, que desenvolve a exigência moral de realizá-la; (c) essa exigência moral é universal e se baseia no fato de que o ser humano é um fim em si.

A terceira consideração a se fazer, nesse sentido, é que (iii) Marx apresenta um critério absoluto de avaliação moral, pelos quais se pode julgar os arranjos sociais e fornecer critérios para a elaboração de novos arranjos sociais. E esse critério, como vimos, se refere ao modo como a sociedade promove (ou não) as faculdades humanas em todos os sentidos. É por esse motivo que, segundo Marx, o comunismo se apresenta como uma afirmativa moral: pois cria as condições para que o homem exerça sua superioridade ontológica em relação aos outros seres naturais e, com isso, garante que a existência humana assuma os atributos verdadeiramente humanos. Nesse sentido, concluímos que (iv) O comunismo pode ser considerado, também, um parâmetro normativo de avaliação dos arranjos sociais.

REFERÊNCIAS

- ALTHUSSER, Louis. **La revolución teórica de Marx**. México: Siglo XXI, 1967.
- ANDERSON, Perry. **Considerações sobre o marxismo ocidental**. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- BLOCH, Ernst. **El principio esperanza, tomo II**. Madrid: Editorial Trotta, 2007.
- BOTTOMORE, Tom. **Dicionário do pensamento marxista**. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.
- BRENKERT, George G. **Marx's Ethics of Freedom**. Routledge, 2013.
- CHASIN, José. A determinação ontonegativa da politicidade. **Revista Ensaio Ad Hominem**, n. 1, p.5-78, 2000.

- CHASIN, José. **Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica**. São Paulo: Boitempo, 2009.
- ELSTER, Jon. Auto-realização no trabalho e na política: a concepção marxista da boa vida. **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**, n. 25, p.61-101, 1992.
- FEUERBACH, Ludwig. **Preleções sobre a essência da religião**. Belo Horizonte; Papyrus, 1989.
- FROMM, Erich. **Marx y su concepto del hombre**. México: Fondo de Cultura Económica, 1975.
- GERAS, Norman. **The controversy about Marx and justice**. New left review, v. 150, n. 3, p.1, 1985.
- HABERMAS, Jürgen. **Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa**. Rio de Janeiro: tempo Brasileiro, 2003.
- HARVEY, David. **Os limites do capital**. São Paulo: Boitempo, 2013.
- HELLER, Agnes. **O cotidiano e a história**. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1985.
- HOBSBAWM, Eric. **Como mudar o mundo**. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2012.
- HÖFFE, Otfried. **O que é justiça?** Porto Alegre: Edipucrs, 2003.
- KAIN, PJ. **Marx and Ethics**. Oxford University Press, New York: 1991
- KAMENKA, Eugene. **The ethical foundations of Marxism**. Frederick A. Praeger, 1962.
- KANT, Immanuel. **Idea de una historia universal desde un punto de vista cosmopolita**. Prometeo Libros, 2007.
- KOLAKOWSKI, Leszek; RUBIO, Jorge Vigil. **Las principales corrientes del marxismo: su nacimiento, desarrollo y disolución**. Alianza Editorial, 1980.
- KOWARZIK, Wolfdietrich Schmied. **Práxis e responsabilidade**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo civil e outros escritos: ensaio sobre a origem, os limites e os fins verdadeiros do governo civil**. São Paulo: Vozes, 2006.
- LÖWY, Michael. **A teoria da revolução no jovem Marx**. São Paulo: Vozes, 2002.
- LUKÁCS, György. **Ontologia do ser social: os princípios ontológicos fundamentais de Marx**. São Paulo: Ciências Humanas, 1979.

- LUKÁCS, György. **Para uma ontologia do ser social I**. São Paulo: Boitempo, 2012.
- LUKÁCS, György. **Prolegômenos para uma ontologia do ser social**. São Paulo: Boitempo, 2010.
- LUKÁCS, György. In: HOLZ, Hans Heinz, Leo KOFLER, and Wolfgang ABENDROTH. **Conversando com Lukács**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.
- MACPHERSON, Crawford Brough. **A teoria política do individualismo possessivo, de Hobbes até Locke**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- MARCUSE, Herbert. **Marx y el trabajo alienado**. Barcelona: Editora Carlos Peres, 1969.
- MÁRKUS, György. **Marxismo y antropología**. Barcelona: Grijalbo, 1974.
- MARX, Karl. **Manifesto Comunista**. São Paulo: Boitempo, 1998.
- MARX, Karl. **A Sagrada Família**. São Paulo: Boitempo, 2003.
- LUKÁCS, György. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004.
- MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo, 2005.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.
- MARX, Karl. **Contribuição para a Crítica da Economia Política**. São Paulo: Boitempo, 2008.
- MARX, Karl. **Contribuição à crítica da Filosofia do Direito de Hegel - Introdução**. São Paulo: Expressão Popular, 2010a.
- MARX, Karl. **Glosas Críticas Marginais ao Artigo “O Rei da Prússia e a Reforma Social” de um Prussiano**. São Paulo: Expressão Popular, 2010b.
- MARX, Karl. **Sobre a questão judaica**. São Paulo: Boitempo, 2010c.
- MÉSZÁROS, I. **Para além do capital**. São Paulo: Boitempo, 2002
- MÉSZÁROS, I. **A teoria da alienação em Marx**. São Paulo: Boitempo, 2002b.
- NIELSEN, Kai. Marx y el Proyecto de la Ilustración. **Critical Review**, 1988. Disponível em: http://www.cepchile.cl/dms/archivo_1000_1199/rev37_nielsen.pdf
- NOBRE, Marcos. **A teoria crítica**. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

PEFFER, Rodney G. **Marxism, morality, and social justice**. Princeton University Press, 2014.

PETROVIC, Gajo. **Necesidad de un concepto filosófico de revolución**. In: La filosofía y las ciencias sociales. Grijalbo. 1976

POPPER, Karl. **A sociedade aberta e seus inimigos**. São Paulo: EDUSP, 1974.

SANDEL, J. Michael. **O que o dinheiro não compra. Os limites morais do mercado**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira 2012.

TERTULIAN, Nicolas. Uma apresentação à Ontologia do ser social, de Lukács. **Crítica Marxista**, 1984: p.54-69.

VAN PARIJS, Philippe; VEEN, Robert J. A capitalist road to communism. **Theory and Society**, v. 15, n. 5, p.635-655, 1986.

VAN PARIJS, Philippe; ARNSPERGER, Christian. Ética econômica e social. Edições Loyola, 2002.

VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. **Ética**. Barcelona: Grijalbo, 1969.

VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. **Después del derrumbe: estar o no a la izquierda**. Dialéctica, Vol 23 - 24, pp.61-76, 1993.

WOOD, Allen. Marx contra la moralidad. **Compendio de Ética**. Madrid: Alianza Editorial, 2007.