

RENATO CAMPOS PORDEUS

A LINGUAGEM COMO FUNDAMENTO DA ÉTICA
uma perspectiva marxista da moral

Recife, setembro de 2009

RENATO CAMPOS PORDEUS

A LINGUAGEM COMO FUNDAMENTO DA ÉTICA
uma perspectiva marxista da moral

Dissertação apresentada à Universidade
Federal de Pernambuco como requisito
parcial para obtenção do título de mestre
em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Fernando Jader de
Magalhães Melo

Recife, setembro de 2009

Pordeus, Renato Campos

A linguagem como fundamento da Ética : uma perspectiva marxista da moral / Renato Campos Pordeus.

-- Recife: O Autor, 2009.

98 folhas.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. Filosofia, 2009.

Inclui: bibliografia.

1. Filosofia. 2. Ética. 3. Materialismo histórico. 4. Linguagem. 5. Liberdade. I. Título.

**1
100**

**CDU (2.
ed.)
CDD (22. ed.)**

**UFPE
BCFCH2009/103**

TERMO DE APROVAÇÃO

RENATO CAMPOS PORDEUS

Dissertação de Mestrado em Filosofia **aprovada**, pela Comissão Examinadora formada pelos professores a seguir relacionados, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia, pela Universidade Federal de Pernambuco.

Dr. FERNANDO JADER DE MAGALHÃES MELO


ORIENTADOR

~~Dr.~~ **MICHEL ZAIDAN FILHO**


1º EXAMINADOR


Dr. WASHINGTON LUIZ MARTINS DA SILVA

2º EXAMINADOR

RECIFE/2009

A minha mãe Maria do Carmo, por todo suporte e
a minha avó Jandyrá, por sempre acreditar.

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Fernando pela compreensão e a Márcio por toda contribuição.

Até o momento, os homens sempre fizeram representações falsas de si mesmos, daquilo que eles são ou devem ser. Eles organizaram suas relações de acordo com suas representações de Deus, do homem normal e assim por diante. Os produtos de sua cabeça tornaram-se independentes. Eles, os criadores, curvaram-se diante de suas criaturas. (Karl Marx)

RESUMO

Analizamos nesta dissertação a ética em uma perspectiva materialista histórica, utilizando como base a *Ideologia alemã* de Karl Marx e Friedrich Engels e *Marxismo e a filosofia da linguagem* de Mikhail Bakhtin. Procuramos demonstrar que o modo de produção material tem relação direta com os costumes humanos e que não é o indivíduo que faz sua ética, mas sim sua condição histórica. Dessa forma, a liberdade humana não é advinda do consciente humano, mas da dialética entre a vontade do homem e o contexto histórico que este estar inserido. Assim, é a relação com a natureza que determinará o modo de produção do homem. Ele servirá de infraestrutura para a criação das relações sociais humanas. As relações sociais advindas do modo de produção geram a necessidade de comunicação entre os indivíduos, daí o surgimento da linguagem. A linguagem é a necessidade física de se relacionar com o outro, é ela que proporciona ao homem tornar-se um ser social. Para Marx, a linguagem é a consciência real prática, pois existe para os outros homens. A linguagem como representação material das relações sociais humanas não pode ser desassociada de uma ética que vise a uma mudança real da sociedade.

Palavras-chave: ética, linguagem, materialismo histórico e liberdade.

ABSTRACT

This dissertation analyses ethics in a materialism historic perspective, taking Karl Marx's *German ideology* and Mikhail Bakhtin's *Marxism and the philosophy of language* as base. We aim to demonstrate that the material way of production have a direct relationship with the human costumes and that it is not the individual who makes his/her ethics, but his/her historical condition. Human freedom does not come from human consciousness, but from the intercourse between humans' will and the historical context that he/she is part of. It is his/her relation with nature and the form of this relation that it is going to determinate the humans' way of production. And this serves as an infra-structure to human social relations. Those relations will create the necessity of communication between the individuals when language surges. Language is the physics necessity of relationship, it generates the possibility of human being to become social, therefore to Marx language is the real practical conscience, because it exists for the others humans. The language as a material representation of human social relations cannot be disassociated of an ethics that wants a real change to society.

Keywords: ethics, language, historic materialism and freedom.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO, 10

2 *ETHOS* VERSUS ÉTICA, 16

2.1 FUNDAMENTOS DA ÉTICA, 16

2.1.1 Ética como ciência do *ethos*, 17

2.2 DO *ETHOS* À ÉTICA: UMA ABORDAGEM DO PENSAMENTO GREGO, 21

2.2.1 A palavra como base da cultura grega, 21

2.2.2 A ética materialista em Epicuro, 26

2.3 ÉTICA MEDIEVAL, 29

3 A ÉTICA MARXISTA: UMA PERSPECTIVA MATERIALISTA HISTÓRICA, 32

3.1 PENSADORES DE UMA ÉTICA MARXISTA, 32

3.1.1 Teoria da necessidade e a formação de uma ética marxiana, 33

3.1.1.1 A influência de Kant em uma possível ética da necessidade em Marx, 33

3.1.1.2 Agnes Heller e a teoria da necessidade, 37

3.1.2 Erich Fromm e a ética humanística, 42

3.1.3 O conceito materialista de essência, 45

3.1.4 Materialismo histórico e a herança cultural, 49

3.1.5 Sánchez Vázquez e o pensamento ético em Marx, 50

3.1.6 Karl Kautsky: ética e marxismo, 55

3.1.7 Macpherson: uma teoria democrática contemporânea, 60

4 A LINGUAGEM COMO FUNDAMENTO DA ÉTICA MARXIANA, 64

4.1 CRÍTICA AO IDEALISMO ALEMÃO E A CONSTRUÇÃO DE UMA BASE MATERIAL PARA UMA ÉTICA, 65

4.1.1 *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, 65

4.1.2 *Os manuscritos econômico-filosóficos*, 67

4.1.3 *Sobre o suicídio*, 69

4.2 DA CRÍTICA DA ECONOMIA POLÍTICA AO MATERIALISMO HISTÓRICO, 72

4.3 PARA A CRÍTICA DA ECONOMIA POLÍTICA, 73

4.3.1 Modo de produção e formação das estruturas políticas e éticas, 75

4.3.2 Relação entre ética e materialismo histórico, 78

4.4 ÉTICA E FILOSOFIA DA LINGUAGEM, 80

4.4.1 Ética como signo, 82

4.4.2 A relação entre a infraestrutura e a superestrutura, 85

4.4.3 A divisão do trabalho e os diferentes índices de valor, 90

5 CONCLUSÃO, 94

REFERÊNCIAS, 96

1 INTRODUÇÃO

O leitor apressado poderá encontrar com certeza nessa gigantesca *opera omnia* algumas afirmações ou deduções de meu trabalho. O qual é, por outra parte, inevitável, posto que Marx, como veremos, mesmo em suas obras principais não se serve de uma terminologia precisa e expõe inclusive ideias válidas só momentaneamente, dando assim margem com frequência a interpretações diversas. Estou convencida de que não é possível nenhuma interpretação de Marx que não possa ser “refutada” com citações. Porém, “refutar” não está por acaso entre aspas. O que me interessa é a tendência principal – com frequência as tendências principais – de seu pensamento, que tentei examinar com referência ao problema (HELLER, 1986, p. 20, tradução nossa).

A obra de Karl Marx norteou transformações sociais, políticas e econômicas e a sua aplicabilidade foi discutida em vários ramos do conhecimento. No entanto, ao longo do seu trabalho, não há referências explícitas ou qualquer tratamento sistemático dedicado à ética. Nossa pesquisa busca mostrar como Marx, implicitamente, trabalhou essa questão.

Partindo da concepção de ética como signo ideológico – e por isso capaz de gerar consequências materiais na medida em que é a representação externa dos costumes dos homens –, é possível afirmar que a ética como uma estrutura ideológica pode ser percebida através dos símbolos da linguagem. Assim, a nossa intenção é procurar entender a ética marxiana como signo que pode ser interpretado e estudado pela filosofia da linguagem, notadamente a de Mikhail Bakhtin. A linguagem surge da necessidade física de relacionar-se com o outro e é capaz de proporcionar ao homem a condição de ser social. Para Marx, a linguagem é a consciência real prática, porquanto existe para os outros homens. A linguagem como representação material das relações sociais humanas não pode ser desvinculada de uma ética que vise a uma mudança real da sociedade (mudança da infraestrutura). Isso pode ser interpretado na obra marxiana, relacionando o materialismo histórico às questões da moral e da ética.

Marx deixa claro na *Ideologia alemã* que o homem está condicionado a trabalhar, produzir e agir de acordo com as condições materiais do seu meio, indiferente a sua vontade. É a maneira como o homem produz materialmente que determina o indivíduo. Nesse sentido, os indivíduos não são como eles se veem e se entendem, ou como a alteridade os representam. Através da linguagem, o homem manifesta sua

produção humana de ideias, costumes e políticas. Tudo isso está intrinsecamente relacionado a sua produção material e à linguagem.

A linguagem, segundo Marx, também manifesta a produção espiritual do homem, o que se percebe na moral, na religião, nas leis e na política de um povo. Essa produção espiritual também está condicionada às forças produtivas, à produção material do homem, enfim; ou seja, todas essas linguagens se constroem e se manifestam em um relacionamento intrínseco com o materialismo histórico. Para Marx, “A consciência [*Bewusstsein*] não pode jamais ser outra coisa do que o ser consciente [*bewusste Sein*], e o ser dos homens é seu processo de vida real” (MARX e ENGELS, 2007, p. 93-4). Daí que o ser trabalhador é o ser de consciência, mas nunca o ser ideológico.

Para Marx, não é a consciência que transforma a vida, mas a vida que transforma a consciência. Essa conclusão tem como premissas o desenvolvimento real do homem – real no sentido de que é empiricamente percebível em certas condições, como a atividade do homem – e sua produção, que não é determinada (única), porque muda de acordo com suas condições de produção e com a natureza em que se encontra.

Esses fatos nos levam a indicar a ética em Marx como proveniente de sua origem grega, do *ethos*, e como tal formada pelas necessidades humanas de sobrevivência. O *ethos* em Marx pode assim ser definido: o hábito de agir de certa maneira reflete em uma ação que pertence ao domínio do “agente e que exprime sua *autárkeia*, o seu domínio de si mesmo, o seu bem.” (VAZ, 1993, p. 12). O *ethos* como espaço para a construção do hábito é formado a partir da práxis humana para sua realização como homem. Assim, a práxis humana é ação ética.

A permanência do homem sobre a terra também depende de sua morada, que lhe garante um *habitat* seguro e condições de vida perante a natureza. Morada como metáfora para *ethos* nos propicia uma visão dele como criação de costumes para a vida do homem. *Ethos* é construído, portanto, pelo homem em um processo dialético material, pois se transforma de acordo com as necessidades de sobrevivência humana.

Marx compreende a existência humana em um contínuo processo dialético – e porque não dizer marcado pela ética –, pois antes mesmo da morada, o homem providencia a subsistência, produzindo os meios – e essa é a primeira premissa para toda existência da história da humanidade. Esse ato, ressaltam Marx e Engels (2007, p. 31), deve ser observado em todo seu significado e em toda sua dimensão, pois só assim é possível compreender sua real importância, indiferente à concepção histórica usada.

Conseguindo os meios para sobreviver, o homem busca a satisfação, oriunda do resultado da produção dos meios para suprimento das necessidades. A partir daí, promove o segundo ato histórico: produzir novas necessidades ao satisfazer necessidades anteriores.

O terceiro ato histórico é a formação da família, resultante dos dois primeiros. Na família, são estabelecidas as relações de procriação humana, além de ser o primeiro espaço de relação social do homem. Em seguida, com o desenvolvimento da produção, surgem novas relações sociais e, conseqüentemente, o crescimento das necessidades.

O modo de produção do homem depende da natureza posta e dos meios de vida a reproduzir. Esse modo de produção não deve ser entendido apenas no sentido físico de reprodução do homem – a atividade (trabalho) é a expressão de vida. Os homens são aquilo que produzem e como produzem. O que eles são depende diretamente de suas condições de produção. A ética surge em um relacionamento direto com o modo de produzir.

Em uma análise, compreende-se que os três atos que fundamentam a existência da história acontecem simultaneamente desde o início da humanidade e são percebidos até o momento. O homem sempre precisou da linguagem e, a cada momento histórico, demonstrou uma ética. Com isso, esta pesquisa tem mais um objetivo: mostrar a ética como signo criado em sociedade e, conseqüentemente, uma ideologia que muda de acordo com as necessidades de cada época.

Pensando a ética como signo, podemos dizer que ela representa uma realidade e que também reflete e refrata outra, com a possibilidade de estar sendo fiel a esta realidade, sobre um ponto de vista específico ou distorcendo-a. Por outro lado, a ética como signo ideológico gera também conseqüências materiais, na medida em que é a representação externa dos costumes dos homens. Assim, podemos estudar a realidade da ética de forma objetiva, utilizando uma metodologia objetiva: a filosofia da linguagem.

Para começarmos a entender a ética, não temos de colher exemplos de ideologias desligadas ou invertidas, mas da realidade produtiva material humana, do materialismo histórico. A formação ética de certo período é produto dos modos de produção; ela se torna, assim, exemplo histórico.

Verifica-se, pois, que é difícil pensar em ética como algo que somente pertence ao mundo da consciência, do interior humano. Ela passa a existir quando toma significado, quer dizer, quando ganha corpo em forma de signo. Para que um signo seja reconhecido, é condição indispensável um processo de interação social, porque é

necessária uma correspondência entre indivíduos sobre o valor de um símbolo para que ganhe a fertilidade de interpretação de um signo.

A palavra é a representação mais clara e básica da comunicação social; é nela que se tem o mais puro dos signos. Além de pura e básica, a palavra pode ser considerada neutra, já que pode ser utilizada com qualquer função ideológica. Por ser formada sem a utilização de qualquer instrumento extracorporal, Bakhtin (2004, p. 25) afirma ser a palavra “material semiótico da vida interior, da consciência” e, assim, a língua revela sua importância como a materialização da criação ideológica.

Tendo-se uma concepção de ética como signo ideológico, é evidente que se fez necessário a linguagem para sua compreensão. A linguagem surge da necessidade de sobrevivência e de comunicação do homem em sociedade, ele precisa se relacionar socialmente com seus pares. A formação ética se deve às relações de comunicação do indivíduo para com o outro. Daí o surgimento de uma ética advinda da interação linguística.

A ética não pode ser considerada como algo imanente ao indivíduo, ela não pode derivar da consciência pura – esta surge de um movimento dialético entre a sociedade e a consciência individual. A ética só pode tomar forma e existência nos signos criados por um grupo organizado no curso de suas relações sociais. São os signos que vão suprir a consciência individual, fornecendo matéria para que esta possa se desenvolver.

É possível afirmar que a ética faz parte do mundo exterior – mas também do mundo interior, consciência –, como um signo; é interpretada e somente ganha significado socialmente. Ao compreender as relações sociais em uma concepção marxista, esta pesquisa tenta atingir outro objetivo: demonstrar a ligação dialética entre o modo de produção de uma sociedade e sua ética.

Alguns marxistas e não marxistas negam a ética em Marx. Esse fato pode ser justificado pela relação ambígua encontrada no conjunto de sua obra sobre alguns princípios, como independência, justiça, fraternidade etc. No entanto, a questão não é simples, e é difícil admitir a inexistência de uma ética marxiana apenas porque não há um estudo sistemático de Marx sobre o tema. A hermenêutica permite extrair uma ética diretamente dos textos de Marx e que essa ética está vinculada à linguagem. Assim, a pesquisa chega a seu ponto principal: mostrar a pertinência da filosofia da linguagem como instrumento para análise de uma ética marxiana.

As leituras aqui utilizadas foram de diversas extrações, mas relevantes para o esclarecimento do tema. Nenhuma leitura caminha sem um propósito; tem sempre um destino, que pode ser “a busca, a assimilação, a retenção, a crítica, a comparação, a verificação e a integração de conhecimentos”. (GAGLIANO apud LAKATOS e MARCONI, 2001).

De acordo com Lakatos e Marconi (2001), a leitura promovida é uma espécie de aproveitamento ou desenvolvimento formativo, e esse tipo de leitura tem como finalidade aprender algo de novo ou aprofundar conhecimentos adquiridos anteriormente. É um tipo de trabalho efetuado através de bibliografia especializada em que o leitor empreende atenção e concentração.

Nossa análise será sempre uma interpretação, ou seja, uma “desleitura”. “Trata-se da *expropriação reparadora* do texto, uma espécie de cumplicidade à distância com o autor” (MAGALHÃES, 2006, p. 9, grifo do autor). Todo ato de leitura é uma interpretação do que o texto significa e que deve respeitar os limites impostos pela época do autor. Procurando compreender o pensamento do autor estudado em seu contexto, o público ao qual se dirige, sem deslocá-lo de seu tempo, promove uma apropriação renovadora de suas ideias para entendê-las à luz da Era Contemporânea. A hermenêutica, dessa forma, permite a compreensão e interpretação dos textos.

A estrutura do trabalho está montada em três capítulos. No primeiro, é apresentado o que se entende por ética, a ética geral e a moral, a partir do trabalho de filósofos como Aristóteles, Epicuro, Adolfo Sánchez Vázquez, entre outros. Essa abordagem se faz necessária uma vez que a pesquisa é desenvolvida a partir da concepção de que a ética varia de acordo com o momento histórico, com a produção da sociedade daquele momento específico.

O segundo capítulo apresenta como os autores tratados durante este texto discutem a ética em Marx. Apesar de o filósofo alemão não deixar explícito seu conceito de ética, são vários os estudos que tentam demonstrar a existência de uma ética no pensamento marxiano. Por outro lado, o marxismo tradicional dá margens a que comentaristas de Marx trabalhem com a tese de que não há um pensamento ético na concepção materialista da história.

O terceiro capítulo expõe o ponto central proposto pelo trabalho. A partir de textos de Marx, procuramos elaborar um estudo para “desvelar” a ética marxiana e o esforço de afirmar a hipótese levantada: de que a filosofia da linguagem é um instrumento válido para fundamentação de uma ética a partir de Marx. O tópico aborda

questões de ética e linguagem, firmando uma ligação entre ambas, e trabalha a hipótese de que a palavra é objeto fundamental para o estudo da ética. A filosofia da linguagem – concebida como filosofia do signo ideológico – é de fundamental importância para se compreender a estrutura teórica da ética em Marx.

2 ETHOS VERSUS ÉTICA

Não constitui novidade o estudo da ética nos diversos campos do conhecimento, inclusive na esfera do marxismo. Desse modo, como forma de limitar o objeto de estudo desta dissertação, pretendemos, neste capítulo, indicar em que ponto se encontra o estudo da ética (ressaltando o limite de tempo e pertinência da escolha de alguns autores que abordam o tema), algumas definições e, finalmente, apresentar o conceito que será utilizado nos próximos capítulos.

2.1 FUNDAMENTOS DA ÉTICA

A ética tem sido entendida como teoria que explica, esclarece ou investiga uma determinada realidade e elabora conceitos a ela correspondentes. Conforme o tempo, porém, a realidade moral varia historicamente, e assim seus princípios e suas normas. A ambição de criar princípios e normas universais, sem considerar a realidade da moral histórica, afastaria a teoria da prática (realidade), quando deveria explicá-la. Uma moral que não está conectada à sociedade, que é independente dos fins, se torna uma modalidade da “teologia natural”. Pois se não quisermos retornar à Idade Média ou às tábuas da salvação, devemos colocar a moral como um produto do desenvolvimento social, ou seja, ela nada tem de imutável, porque serve aos interesses de uma sociedade historicamente específica (Cf. TROTSKI, 1978, p. 8 e 14).

Para Adolfo Sánchez Vázquez (1992, p. 11),

A ética é teoria, investigação ou explicação de um tipo de experiência humana ou forma de comportamento dos homens, o da moral, considerado porém na sua totalidade, diversidade e variedade. O que nela se afirma sobre a natureza ou fundamento das normas morais deve valer para a moral da sociedade grega, ou para a moral que vigora de fato numa comunidade humana moderna.

É essa conexão com a realidade que garante a ética como teoria, evitando a sua redução a um caráter de disciplina normativa ou pragmática. A teoria ganha importância no momento em que explica aquilo que estuda. Ela procura entender o comportamento

moral de certa época e elaborar conceitos correspondentes - e não criar normas ou ditames com o intuito de regular ações em situações concretas.

As éticas tradicionais e os seus conceitos normativistas geraram uma necessidade nos últimos tempos de reduzir o estudo da ética a problemas da linguagem e do raciocínio moral; elas evitaram entrar em questões como a essência da moral, a consciência moral, o que é bom etc. As questões de linguagem, natureza e significado dos juízos são de extrema importância e não podem ser separadas dos estudos fundamentais da ética, que são o comportamento moral (da moral efetiva em todas as suas manifestações). O comportamento moral aparece como forma de ação do homem, e é responsabilidade da ética explicá-lo, o que torna a prática moral da humanidade, na sua história, objeto de sua elaboração. Seguindo esse pensamento, podemos dizer que a ética é a interpretação daquilo que foi ou é, não pode se limitar à descrição:

Não lhe cabe formular juízos de valor sobre a prática moral de outras sociedades, ou de outras épocas, em nome de uma moral absoluta e universal, mas deve, antes, explicar a razão de ser desta pluralidade e das mudanças de moral; isto é, deve esclarecer o fato de os homens terem recorrido a práticas morais diferentes e até opostas (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 1992, p. 11).

A ética tem como ponto inicial a variedade de morais no tempo, pois parte da premissa da existência da história da moral. Perante a impossibilidade de sustentar a ação moral a partir de princípios últimos ou mesmo de ideias metafísicas como justificativa, resta-nos o esforço de encontrar as percepções morais que resultam da respectiva formação histórica da sociedade no intuito de identificar as normas morais nela vigentes (cf. FLICKINGER, 2003, p. 39). Dessa forma, cada moral, no seu contexto, tem os seus respectivos princípios, valores e normas. Além da explicação das diferenças das morais, a ética deve entendê-las nos seus movimentos e desenvolvimentos.

2.1.1 Ética como ciência do *ethos*

A definição de ética é extremamente problemática devido à variedade de conceitos e concepções encontradas na história da filosofia desde os antigos gregos,

passando pelos pensadores medievais, pelos filósofos da modernidade até chegar ao pensamento contemporâneo. Portanto, procuraremos nesta seção, através da discussão com diversos autores, delimitar o conceito de ética que será utilizado na dissertação.

A problemática que segue a ética (ciência do *ethos*), desde os seus primórdios como teoria, surge do fato de duas exigências que, ao primeiro olhar, parecem incompatíveis: a do seu surgimento a partir da prática humana e o seu *logos* prático do dever ser e a exigência do *logos* teórico que aponta para a universalidade, ou seja, para a imobilidade do *é*. A práxis humana, formadora e portadora do *ethos*, colocada como forma de *logos* da ciência, remete a dois extremos de necessidade: a da essência e a do fim. Para que o *ethos* possa ser pensado de acordo com as normas do conhecimento da epistemologia, “será necessário referi-lo seja ao espaço de racionalidade da *physis*, seja ao espaço da racionalidade da *téchne*, sem que seja suprimida a sua originalidade. Tal o problema que se coloca nas origens da ciência do *ethos*” (VAZ, 1993, p. 61).

A problemática teórica se expõe ao considerarmos o *ethos* como uma consequência histórica e ao levarmos em conta que ele se mostra dotado de uma racionalidade própria. A problemática fundamental de uma ciência do *ethos* (ética) é pensada da seguinte forma:

[...] que tipo de correspondência é possível estabelecer entre a racionalidade do *logos* formalizada na *episthémé* ou no discurso demonstrativo e a racionalidade fenomenológica do *ethos* histórico? O postulado dessa correspondência é essencial à Ética como ciência ou à Filosofia moral. Resta definir as leis dessa correspondência, e é em torno dessa definição que se delineiam os grandes modelos de pensamento ético (VAZ, 1993, p. 62).

A práxis colocada como objeto da ciência do *ethos* é inerente à práxis como ação ética, intermédio do *ethos* como costume pelo *ethos* como hábito. Dessa forma, a questão do surgimento da ciência do *ethos* se apresenta como a “passagem do costume (*ethos*) à ação ética (práxis) pela mediação do hábito (*hexis*), na estrutura de um discurso demonstrativo (*logos apodeiktikós*)” (VAZ, 1993, p. 62). A ética como ciência deverá estudar a configuração racional, que é a qualidade da universalidade do *ethos* como costume.

A ciência do *ethos*, assim como construiu a tradição clássica, se estrutura em três aspectos de racionalidade, determinados de acordo com a relação de três aspectos fundamentais da práxis humana. Em primeira instância, a relação entre as formas de

racionalidade científica e a racionalidade retirada do *ethos* histórico que deve ser colocada na linguagem da ciência. A segunda, o relacionamento entre uma possível universalidade do *ethos* em sua razão universal e a peculiaridade da experiência da práxis que está colocada de acordo com seu contexto circunstancial: “Postula-se aqui a possibilidade da transposição da *praxis* empírica numa *praxis* racional (ou sensata) que seria propriamente a *praxis* ética” (VAZ, 1993, p. 68). A última relação é entre a linguagem da ciência do *ethos*, enquanto teoria da práxis, e a práxis em si, enquanto teoria racional. Coloca-se, dessa forma, o caráter prático da ciência do *ethos* ou da Ética.

Adolfo Sánchez Vázquez (1992, p. 12) define a ética como “*a teoria ou ciência do comportamento moral dos homens em sociedade*. Ou seja, é a ciência de uma forma específica de comportamento humano.” Essa definição coloca o caráter científico da ética e a moral como objeto de estudo de tal disciplina.

A ética estuda a moral, não a cria. Também não podemos confundi-las. A ética, como disciplina, encontra uma moral existente dentro de um contexto histórico-social e, a partir desse estudo, procura

[...] determinar a essência da moral, sua origem, as condições objetivas e subjetivas do ato moral, as fontes da avaliação moral, a natureza e a função dos juízos morais, os critérios de justificação destes juízos e o princípio que rege a mudança e a sucessão de diferentes sistemas morais (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 1992, p. 12).

O caráter científico que é dado à disciplina ética corresponde a uma abordagem científica das questões morais. A ética tem um objeto próprio, a moral, e, enquanto ciência, inicia sua pesquisa a partir de fatos, visando clarear-lhes os princípios gerais. Embora parta de dados empíricos, a ética não deve se contentar em apenas descrever ou registrar a moral efetiva da sociedade que é estudada, mas utilizar conceitos, hipóteses e teorias em sua análise.

Como foi dito antes, a ética é a ciência da moral e não se deve confundir a teoria com seu objeto: ética e o mundo moral. As proposições da ética devem conter o rigor, a coerência e a fundamentação das proposições científicas. Já os juízos morais não podem ter um caráter científico, pois são as vivências humanas sociais que vão determinar tais juízos. A experiência histórica moral nos mostra como são contraditórias as morais vigentes em certas épocas quando comparadas com o conhecimento científico, seja social ou da natureza. Por isso, podemos falar de uma ética científica e não de uma moral científica (Cf. SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 1992, p. 13). Essa evidência

não exclui, contudo, a possibilidade da ética servir para dar base a uma moral, sem ser em si mesma normativa ou preceptiva.

Essa compreensão da ética enquanto ciência se opõe à concepção tradicional, que entende a ética como uma simples parte da filosofia especulativa. A ética, vista como criação de normas e de juízos de valores, não pode ser objetivamente válida. Porém, esse tipo de afirmação se aplica a um tipo de ética: a normativa, que tem como papel fundamental criar uma série de normas e prescrições morais. Essa objeção não se enquadra em uma teoria ética que tenha como pretensão explicar a natureza, os fundamentos e as condições da moral, relacionando-a com as necessidades sociais dos homens:

Um código moral, ou um sistema de normas, não é ciência, mas pode ser explicado cientificamente, seja qual for o seu caráter ou as necessidades sociais às quais corresponda. A moral [...] não é científica, mas suas origens, fundamentos e evolução podem ser investigadas [sic] racional e objetivamente; isto é, do ponto de vista da ciência. Como qualquer outro tipo de realidade – natural ou social – a moral não pode excluir uma abordagem científica (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 1992, p. 15).

Ao objetar a relação entre ética e ciência, procura-se caracterizar a ética exclusivamente como parte da filosofia especulativa. Uma ética sem base científica se preocupa em atingir concordância com princípios filosóficos universais, em vez da realidade moral, em seu desenvolvimento histórico e real, “donde resulta também o caráter absoluto e apriorístico das suas afirmações sobre o bom, o dever, os valores morais, etc.” (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 1992, p. 15).

Apesar de a história da filosofia estar repleta desse tipo de ética, vivemos em um contexto em que temos as ciências sociais, a história, a antropologia e a psicologia que municiam de materiais riquíssimos a pesquisa do fato moral. Fica, então, difícil justificar a existência de uma ética puramente especulativa ou dedutiva, separada da ciência e, principalmente, da realidade moral.

A afirmação de que a ética é uma disciplina que tem métodos científicos e de que busca embasamento em disciplinas científicas não exclui sua relação com a própria filosofia, que trouxe e traz importantes contribuições nesse âmbito. Uma ética científica necessita de um entendimento filosófico imanentista e racionalista do mundo e do homem que acaba com fatores extramundanos, irracionais ou super-humanos: “As questões éticas fundamentais – como, por exemplo, as que concernem às relações entre

responsabilidade, liberdade e necessidade – devem ser abordadas a partir de pressupostos filosóficos básicos, como o da dialética da necessidade e da liberdade” (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 1992, p. 17). Assim, a ética científica é contrária a qualquer cosmovisão universal e totalizadora. Mesmo nesse problema filosófico, a ética científica deve buscar uma filosofia estreitamente ligada às ciências e jamais buscar uma filosofia especulativa que tenha a pretensão de deduzir de princípios absolutos a solução de problemas éticos.

Por tratar de uma forma específica do comportamento do homem, a ética não pode deixar de ter como base uma concepção filosófica do homem:

O comportamento moral é próprio do homem como ser histórico, social e prático, isto é, como um ser que transforma conscientemente o mundo que o rodeia; que faz da natureza externa um mundo à sua própria medida humana, e que, desta maneira, transforma a sua própria natureza (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 1992, p. 17).

Não podemos conceber que o homem como ser histórico, em eterna mudança tenha uma moral imutável, universal; mas uma moral que está sempre em processo de mudança, de acordo com a história da humanidade. A moral e suas transformações fundamentais fazem parte da história do homem.

Essa inseparável ligação entre a prática do homem e a moral faz da ética uma práxis humana que necessita de fundamentação filosófica para não se tornar uma ética pragmática ou analítica. A ética envolve uma série de conceitos que dependem de um prévio esclarecimento filosófico, tais como “os de liberdade, linguagem, necessidade, valor, consciência, sociabilidade, etc.” (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 1992, p. 17).

Podemos ver que a ética, mesmo como uma disciplina científica, não pode ser separada da filosofia e de seus conceitos; todavia, não podemos nos esquecer do objeto específico da ética que é a moral, ou o comportamento moral.

2.2 DO *ETHOS* À ÉTICA: UMA ABORDAGEM DO PENSAMENTO GREGO

2.2.1 A palavra como base da cultura grega

A palavra, no contexto histórico pré-filosófico, tinha uma força política fundamental. Os reis-juizes e os poetas-cantores tinham sua autoridade baseada no uso da palavra como forma de exercer influência e fascínio sobre aqueles que os cercavam. Os discursos desses personagens tinham repercussão sobre a ordem e o destino da Grécia.

Os reis garantiam, com o uso persuasivo das palavras, uma ordem que, para os gregos, era tanto pública quanto cósmica. Já o poeta *formava* a “consciência que a comunidade tem de si e de suas conquistas, e presentifica para essa comunidade os seus Deuses e as dimensões do cosmos”¹ (trabalho não publicado). A palavra é que molda as forças de produção e, conseqüentemente, o destino do homem, pois a palavra tem força divina.

Faltava-lhes uma noção conceitual sistematizada de ordem social e de uma ordem natural. Pensavam simplesmente em uma ordem única que vigorava mais poderosa que qualquer outra manifestação. A justiça grega era baseada no uso correto e eficaz da palavra, e o rei que tinha esse domínio procurava utilizá-la para a manutenção do equilíbrio, da justiça e de um futuro rico.

A justiça social era mantida com base na ideia de que, caso não fosse respeitada, “acarretaria distúrbios nas forças produtivas e na ordem da natureza: peste e esterilidade nos rebanhos, escassez nas colheitas, penúria e fome”² (trabalho não publicado). Ela ultrapassa a fronteira da ordem civil, pois envolve as tragédias naturais e as forças produtivas. O poder era dividido em duas ordens: a do rei e a dos poetas. Estes, por também terem o poder da palavra, exerciam grande influência na população em geral: “a realeza como tal seja sempre para os reis uma delegação de Zeus, pois que este é a Realeza Suprema, aos cantores e só a eles cabe o patrocínio de Apolo”³ (trabalho não publicado).

Homero e Hesíodo são os grandes representantes da cultura narrativa que predominava entre os gregos desse período. Apesar de ambos serem próximos cronologicamente e também de utilizarem o mesmo estilo e forma de verso épico, Homero dirige sua literatura à aristocracia grega e é conhecido como o educador da Grécia. Já Hesíodo tem uma perspectiva voltada para a população grega em geral.

¹ Texto não publicado da professora Marta Guerra.

² Idem.

³ Idem.

Hesíodo se preocupa com a organização do mundo dos mortais, e uma de suas narrativas se volta para os colegas agricultores. Tenta explicar a origem dos mortais e de suas atribuições ao fundamentar a “condição humana”.

Na Grécia pré-filosófica, não havia separação entre os acontecimentos do cosmos, da natureza e das ações humanas. A justiça entre os homens era condição para o funcionamento correto do mundo como um todo. Eles temiam, por exemplo, que se agissem injustamente, provocariam o caos e a fúria dos deuses já que a Justiça era a deusa - a filha de Zeus - que garantia o equilíbrio no mundo dos mortais, dependendo das ações justas ou injustas deles. A Justiça tinha o papel de observar e julgar os homens e de recorrer a seu pai no caso de necessidade de punição dos mortais.

A passagem do pensamento pré-filosófico dos mitos e das narrativas homéricas ao pensamento sistematizado da filosofia gerou, no âmbito das relações com o conhecimento científico, um conjunto de princípios teóricos que fundamentam, avaliam e sintetizam a miríade de ciências particulares. Contribuiu também de forma direta e indispensável para o surgimento e desenvolvimento de muitos ramos do saber, como a ética, por exemplo, que ganha importância com Aristóteles.

Aristóteles é considerado o primeiro filósofo a colocar a ética como um saber autônomo. Para ele, em *Ética a Nicômaco*, seria insensata a tentativa de provar a existência do *ethos* como uma forma primeira de manifestação do ser. O *ethos* é a afirmação da *physis* através da ação humana (práxis) e, consequentemente, das formas de estruturas histórico-sociais. Ele dá sentido (razão) à *physis*, pois representa mudança. A necessidade prática (práxis) faz com que o *ethos* busque liberdade; ele se sobrepõe à *physis* no intuito de alcançar o bem. O hábito decorrido da práxis do *ethos* recoloca, através da constância dos costumes, o *ethos* na natureza. Então, para Aristóteles, o *ethos* é demonstrável a partir da práxis de hábitos, e não de uma necessidade da *physis*. A práxis advém da razão, ou seja, de uma ciência do *ethos*, que é a proposta de Aristóteles (cf. VAZ, 1993, p. 11-2).

O pensamento moral de Aristóteles está exposto em *Ética a Nicômaco*, *Ética a Eudemo* e a *Grande ética*. A ética, nas obras aristotélicas, é considerada como uma parte ou um capítulo da política, que antecede a própria política. Ela diz respeito ao indivíduo, enquanto a política considera o homem em sua dimensão social.

O intuito manifesto e declarado do autor na *Ética a Nicômaco* é prático, e não de “especulação pura”. Além disso, a conexão entre as éticas e as políticas é pelo próprio Aristóteles expressamente sublinhada, designadamente nos capítulos primeiro

do “Livro I” e final do “Livro X” (o último) da *Ética a Nicômaco*. Procura-se na ética o máximo Bem. Mas ele depende da ciência suprema e “arquitetônica” por excelência, a Política, à qual todas as demais se subordinam, e que de todas as demais se serve em uma Cidade (Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, I, 1.)

Aristóteles trata da moral em três *Éticas*. Consoante sua doutrina metafísica fundamental, todo ser tende necessariamente à realização de sua natureza, à atualização plena de sua forma: e nisso está o seu fim, o seu bem, a sua felicidade, e, por consequência, a sua lei. Visto ser a razão a essência característica do homem, realiza ele sua natureza, vivendo racionalmente e sendo disso consciente. E assim consegue ele a felicidade e a virtude, isto é, consegue a felicidade mediante a virtude, que é precisamente uma atividade conforme à razão, isto é, uma atividade que pressupõe o conhecimento racional. Logo, o fim do homem é a felicidade, a que é necessária à virtude, e a esta é necessária a razão. A característica fundamental da moral aristotélica é, portanto, o racionalismo, visto ser a virtude ação consciente segundo a razão, que exige o conhecimento absoluto, metafísico, da natureza e do universo, natureza segundo a qual e na qual o homem deve operar.

As virtudes éticas, morais, não são mera atividade racional, como as virtudes intelectuais, teóricas; mas implicam, por natureza, um elemento sentimental, afetivo, passional, que deve ser governado pela razão, e não pode, todavia, ser completamente resolvido na razão. A razão aristotélica governa, domina as paixões, não as aniquila e destrói, como queria o ascetismo platônico. A virtude ética não é, pois, razão pura, mas uma aplicação da razão; não é unicamente ciência, mas uma ação com ciência.

Uma doutrina aristotélica a respeito da virtude que teve muita prática, popular, embora se apresente especulativamente assaz discutível é aquela pela qual a virtude é precisamente concebida como um justo meio entre dois extremos, isto é, entre duas paixões opostas: porquanto o sentido poderia esmagar a razão ou não lhe dar forças suficientes. Naturalmente, esse justo meio, na ação de um homem, não é abstrato, igual para todos e sempre; mas concreto, relativo a cada qual, e variável conforme as circunstâncias, as diversas paixões predominantes dos vários indivíduos.

Pelo que diz respeito à virtude, tem, ao contrário, certamente, maior valor uma outra doutrina aristotélica: precisamente a da virtude concebida como hábito racional. Se a virtude é fundamentalmente uma atividade segundo a razão, mais precisamente é ela um hábito segundo a razão, um costume moral, uma disposição constante, reta, da vontade, isto é, a virtude não é inata, como não é inata a ciência; mas se adquire

mediante a ação, a prática, o exercício e, uma vez adquirida, se estabiliza, se mecaniza; se torna quase uma segunda natureza e, logo, torna-se de fácil execução – como o vício.

Como já foi mencionado, Aristóteles distingue duas categorias fundamentais de virtudes: as *éticas*, que constituem propriamente o objeto da moral, e as *dianoéticas*, que a transcendem. É uma distinção e uma hierarquia que têm uma importância essencial em relação a toda a filosofia e especialmente à moral. As virtudes intelectuais, teóricas, contemplativas, são superiores às virtudes éticas, práticas, ativas. Em outras palavras, Aristóteles sustenta o primado do conhecimento, do intelecto, da filosofia sobre a ação, a vontade, a política.

É importante contextualizar brevemente a raiz semântica do *ethos* como forma de esclarecer o argumento aristotélico citado acima:

A palavra *ética* tem duas origens, a primeira

[...] (com *eta* inicial) designa a morada do homem (e do animal em geral). O *ethos* é a casa do homem. O homem habita sobre a terra acolhendo-se ao recesso seguro do *ethos*. Este sentido de um lugar de estada permanente e habitual, de um abrigo protetor constitui a raiz semântica que dá origem à significação do *ethos* como costume, esquema praxeológico durável (VAZ, 1993, p. 12-3).

A permanência do homem sobre a terra depende de sua morada, que vai lhe propiciar um *habitat* seguro e condições de vida perante a natureza. Morada como metáfora nos propicia uma visão do *ethos* como a criação de costumes para a vida do homem. Dessa forma, *ethos* não é uma coisa dada e sim algo construído pelo homem, que necessariamente se modifica de acordo com as necessidades humanas de sobrevivência.

A segunda origem da palavra *ethos*

[...] (com *épsilon* inicial) diz respeito ao comportamento que resulta de um constante repetir-se dos mesmos atos. É, portanto, o que ocorre freqüentemente ou quase sempre (*pollákis*), mas não sempre (*aei*), nem em virtude de uma necessidade natural. Daqui a oposição entre *ethei* e *physei*, o habitual e o natural. O *ethos*, nesse caso, denota uma constância no agir que se contrapõe ao impulso do desejo (*órexis*). [...] O modo de agir (*trópos*) do indivíduo, expressão da sua personalidade ética, deverá traduzir, finalmente, a articulação entre o *ethos* como caráter e o *ethos* como hábito (VAZ, 1993, p. 14).

Assim, o hábito de agir de certa maneira reflete uma ação que pertence ao

domínio do “agente e que exprime sua *autárkeia*, o seu domínio de si mesmo, o seu bem.” O *ethos*, como espaço para a formação do hábito, é formado a partir da práxis. Portanto, a práxis é ação ética.

2.2.2 A ética materialista em Epicuro

Para pensarmos a *autárkeia* em Epicuro, temos de entender a relação entre conhecimento da *physis* (esta como sendo a natureza de todas as coisas) e o conhecimento da natureza do homem. O termo *autárkeia* também pode ser traduzido como “independência”, “autossuficiência”, “bastar-se a si mesmo”. Para o homem agir em direção a sua independência, necessita de um saber metafísico que sustente as ações e as reflexões. Dessa forma, “agir de acordo com a natureza (*katá phýsis*) define a relação entre a *physiología* e a ética na medida em que explicita o sentido do proceder filosófico em busca da compreensão necessária à fundamentação da ação sábia” (SILVA, 2003, p. 87).

A *autárkeia* é a qualidade ativa do *sophós-phronéo*, e a *physiología* permite ao homem entender suas limitações perante o universo e seu mundo. Isso possibilita a tranquilidade da alma em ocupar-se de problemas que são possíveis de experimentação e de conhecimento do homem. Assim, o ser autárquico busca, na medida do possível, seu máximo prazer, que é sua felicidade, e essa busca é a prática de sua liberdade de agir por si e com o fim que não castra a natureza do homem, que sempre deseja prazer. O entre vírgulas – “na medida do possível” – é importante porque o homem, conhecendo suas limitações, não cria ilusões de conseguir o inalcançável e, portanto, se livra da angústia de nunca se realizar. Também o faz distinguir promessas fantasiosas e opiniões vazias que são tão comuns às multidões e aos políticos.

E nós estimamos que a *autárkeia* é um grande bem, não para que façamos uso de pouco, de um modo geral, mas afim de que façamos uso de pouco se não temos abundância, verdadeiramente persuadidos de que gozam a magnificência com mais prazer aqueles que menos necessitam dela, e que tudo o que é fundado na natureza se adquire facilmente, e o que é vazio (vão) é difícil de se obter (EPICURO apud SILVA, p. 70).

Tendo o gozo do prazer como um bem a ser alcançado, Epicuro nos dá o sentido que a *autárkeia* representa para a formação do homem feliz. Aquele que busca o alcançável realiza seu desejo. Já o que busca o inalcançável vai sofrer sempre com a falta desse bem inexistente ou ilusório.

O domínio de si não está para Epicuro no sentido de repressão, sofrimento, castração. Muito pelo contrário, é de entender o impossível, o que traz sofrimento e, conseqüentemente, não querer e procurar gozar o máximo dos prazeres naturais, possíveis e alcançáveis. Outra interpretação que se pode ter da *autárkeia* é a acomodação, mas Epicuro ressalta o agir sábio como a possibilidade de se alcançar os prazeres, eles não estão dados, porém podem ser alcançados na ação em confluência com a natureza.

Procurar compreender esse conceito em Epicuro é aprofundar-se em uma filosofia que busca a realização do homem em sua relação de conhecimento de si, do mundo em que vive e da inter-relação entre o mundo e o si. A *autárkeia* não é um voltar-se para si mesmo, supondo-se um ser completo de consciência plena de tudo e que, sendo assim, não necessita agir. É na verdade uma prática que precisa provar e viver os prazeres para que se realize. O domínio de si é estar sempre vivendo, agindo, experimentando os prazeres e a “*phrónesis* que conduz este processo, porque ela dá ao homem o poder de refletir acerca do que é natural e necessário saber, tanto do ponto de vista prático, quanto teórico.” (SILVA, 2003, p. 74).

Ao definir a natureza humana como algo material, finito e formado de átomos, como qualquer outro corpo do universo, Epicuro repudia qualquer possibilidade de algo fantasioso, extraviado, que possa trazer algum bem para o homem. Se o prazer é o bem a ser perseguido, esse bem é algo possível, pois o prazer é algo que pertence à esfera humana e pode ser alcançado por todos. Porém, somente com reflexão filosófica sobre a prática (*phrónesis*) é que é possível prolongar o prazer o máximo possível.

Pensando a política como algo criado pelo homem, mas que, como um deus, tomou vida e o domina – pois o homem a coloca como algo pertencente a uma estrutura dada –, Epicuro entende que somente afastando-se dela o homem pode viver e refletir sobre sua natureza, evitando interferências externas que são prejudiciais à saúde da alma. Ao se deixar dominar pela política, o homem perde o domínio de si e o divide com homens que têm fins diferentes do prazer, da felicidade, que estão em busca de bens inalcançáveis, fantasiosos que apenas perturbam a alma e adoecem o corpo.

Entender como a saúde do corpo e da alma propicia uma vida bela, equilibrada e prazerosa e como esses bens são de domínio do homem, parece-nos algo bastante pertinente a ser estudado.

Epicuro, no século III a.C., nos indica uma *terapia* que leva em consideração a “satisfação do (seu) desejo (epithumía) necessária ao seu bem-estar a um só tempo físico e psíquico (eustatheía kai ataraxía) mediante o poder (dýnamis) que expressa a sua liberdade (eleuthería).” (SILVA, 2003, p. 81). Daí a importância do estudo de um filósofo que, vários séculos antes de Freud, via o mal-estar da civilização e refletia sobre os desejos de prazeres e a satisfação desses desejos como o *logos* do homem.

A *physiología* epicúrea define que o universo é composto por átomos e vazio. Os átomos são os elementos “mais simples possíveis, invisíveis, indivisíveis, plenos e imorredouros” (SILVA, 2003, p. 82). Já o entendimento do vazio é importante na medida em que, com a ausência de matéria, a ideia de movimento dos átomos se torna possível, pois por eles estarem no vazio têm espaço para se movimentarem. Os átomos se movem sem nenhuma determinação, esse movimento possibilita o encontro entre eles; o encontro pode ser harmonioso se os átomos forem de natureza semelhante, ou conflituoso, caso sejam de natureza diversa. O encontro harmônico entre átomos leva à formação do corpo. Então o corpo é formado por um aglomerado de átomos de natureza semelhante e, claro, vazio. Os corpos sendo finitos dependem do movimento dos átomos para se formarem. Por mais que os átomos semelhantes tendam para junção, átomos de natureza díspares continuam existindo e se movimentando por entre os vazios, podendo vir a se chocar com átomos formadores do corpo, o que gera uma ruptura da harmonia, conseqüentemente, a destruição deste. Daí surge, então, o entendimento da finitude dos corpos.

Ao utilizar como parâmetro a *physiología*, Epicuro procura conhecer e explicar a *physis* do homem com o propósito de que, com esse conhecimento, o homem possa encontrar seu *pathos*, entendido como uma vida boa, de prazeres e felicidade. Para isso, o homem só depende de si. O conhecimento de si como homem lhe dá a possibilidade de liberdade; esta, a opção de ação gerada pelo conhecimento.

Ao buscar entender a natureza do homem, Epicuro percebe que o corpo como um todo contém dois conjuntos de aglomerados de átomos que podem ser estudados separadamente por sua distinção, mas que essa distinção é complementar, e um não poderia existir sem o outro. Para ele, o homem como corpo é o composto entre psique e *sarkós*.

A busca do conhecimento da natureza do *sarkós* só é possível se em conjunto com a reflexão de sua origem e composição, ter a *phrónesis* ou “sabedoria prática” de utilizar esse conhecimento para obter a harmonia, equilíbrio, e mais especificamente saúde do *sarkós*, que “nos remete aos cuidados que é preciso ter com o corpo-carne, tanto no sentido de evitar as carências e os excessos, que provocam as doenças, quanto no de curá-las.” (SILVA, 2003, p. 49). Esse conhecimento está diretamente relacionado à medicina hipocrática que influenciava a todos da época. A *eustatheía* (equilíbrio do *sarkós*) é pensada na relação harmoniosa entre “as diversas partes do corpo vivo”, sendo o ponto alto do equilíbrio do *sarkós* (BRUN apud SILVA, 2003, p. 53).

Nessa mesma lógica de conhecimento da *physis*, é pensada *psiché*, que seria formada por átomos mais suaves e rápidos que o *sarkós* e por isso mais complexa e necessitando de um conhecimento mais abstrato devido a sua natureza invisível.

A alma assim como o “corpo-carne” necessita de exercício para o desenvolvimento de seu equilíbrio. Aí entra o papel da filosofia, como uma prática de reflexão e conhecimento que fortalece a *psiché*, proporcionando-lhe saúde. A *phrónesis* é o ponto de ligação entre a teoria filosófica e a prática, para o alcance da *ataraxía*. Esta é necessária à realização da filosofia na vida prática, ou seja, a ação sábia (*phrónesis*) perante o mundo que se vive. Então, provando os sabores do mundo, a *psiché* sábia procura o prazer e o encontra na *ataraxía* que é a imperturbabilidade desta.

A *eustatheía* e a *ataraxía* formam as qualidades de um homem autárquico que não sofre com o desequilíbrio da carne e que detém a sabedoria da alma para buscar a partir de si o prazer.

2.3 ÉTICA MEDIEVAL

Seria contraditório abordarmos a ética com uma visão histórica sem passarmos pelo cristianismo e pela Idade Média, pois não podemos falar de uma ética ocidental moderna ou contemporânea sem delinear a importância que essa fase de nossa história teve para os princípios morais e, conseqüentemente, para a própria ética.

A ética cristã tem como pressuposto que Deus é “um ser pessoal, bom, onisciente e todo-poderoso. O homem, como criatura de Deus, tem seu fim último em Deus, que é o seu bem mais alto e o seu valor supremo” (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 1992,

p. 243-4). Então, todo o comportamento humano está direcionado para uma aproximação com um ser supremo e não com a comunidade humana. Sua felicidade, seu amor, fica subordinado ao divino, já que “a ordem sobrenatural tem a primazia sobre a ordem natural humana” (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 1992, p. 244).

O cristianismo introduz um pensamento de extrema riqueza moral ao afirmar que todos os homens são criaturas de Deus e, sendo assim, iguais perante ele. Daí a ideia de que “todos os homens são iguais sem distinção – escravos e livres, cultos e ignorantes – são chamados a alcançar a perfeição e a justiça num mundo sobrenatural” (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 1992, p. 244).

No medievo, a realidade social é de extrema desigualdade devido ao sistema feudal de produção, e a ética cristã medieval é complacente com o sistema de castas vivido na época - utilizando a justificativa de que a igualdade e a justiça seriam conquistadas no após vida, em um mundo ideal. Não devemos, com isso, simplificar o problema da realidade da Europa à Idade Média sem levar em conta o contexto histórico em que ela se encontrava - sob soberania da Igreja. Isso porque o cristianismo trouxe de fato para o pensamento ocidental a ideia de igualdade entre os homens. Pela primeira vez, foram incluídos “os mais oprimidos e explorados, porém não existiam condições reais, sociais de uma igualdade efetiva, que – como hoje sabemos – passa historicamente por uma série de eliminações de desigualdades concretas (políticas, raciais, jurídicas, sociais e econômicas)” (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 1992, p. 245).

Essas contradições inerentes a qualquer religião (sobrenatural e real) despertaram, dentro da própria Igreja, pensadores com preocupações éticas, que utilizavam a razão como forma de esclarecer questões advindas da teologia. Porém, é importante ficar claro que esses pensadores procuravam enquadrar seu pensamento dentro dos moldes da Igreja, das verdades de Deus e dos dogmas, tornando a filosofia, e suas disciplinas como a ética, subordinada à teologia.

Na modernidade, há um pensamento mais independente que busca uma fundamentação para a ética fora da religião. Esse afastamento significa uma retomada da concepção grega de *ethos*, especialmente de Aristóteles. Um estudo da vida política e dos costumes daqueles povos garantiria, de algum modo, refazer todo o percurso dos medievais, como Agostinho e Tomás de Aquino, e portanto construir uma nova concepção de ética que correspondesse aos interesses contemporâneos. Oferecer um resumo da história da ética no pensamento moderno não seria nada fácil e estaria fora dos nossos objetivos neste texto. Propomo-nos, no entanto, interpretar a ética em Marx,

como representante desse período, a partir dos textos *A ideologia alemã* e *Manuscritos econômicos e filosóficos*.

3 A ÉTICA MARXISTA: UMA PERSPECTIVA MATERIALISTA HISTÓRICA

Apesar de Marx não ter tratado substancialmente de ética, são vários os estudos que tentam dar provas da existência de uma ética no pensamento marxiano⁴. Por outro lado, o marxismo tradicional dá margens para que comentadores⁵ trabalhem com a tese de que não há um pensamento ético na concepção materialista da história.

3.1 PENSADORES DE UMA ÉTICA MARXISTA

Por mais de um século o marxismo ortodoxo permaneceu em negação sobre a ética, aproveitando o desprezo que o próprio Marx desferia ao discurso moral. Porém o antimoralismo de Marx é primordialmente estratégico, pois seu intuito de fazer uma análise com base claramente científica o impedia de utilizar argumentos morais contra o capitalismo ou a favor do socialismo. Marx afirmava que invariavelmente a moral é utilizada para afirmação da classe social dominante, e qualquer tentativa de criticar o *status quo* cai na falácia de ir contra a moral. A suspeita sobre o discurso moral levou à convicção de que o socialismo deveria ter uma teoria científica e não utópica. A consciência muda com a transformação das relações sociais, as ideias predominantes de cada época são as dos grupos dominantes de cada época. Assim, a moral é o reflexo do interesse da classe dominante. É afirmado no *Manifesto comunista* que, apesar das modificações na moral e no pensamento filosófico que ocorrem com o desenvolvimento da história, temas como justiça e liberdade são recorrentes em toda a história. Na realidade, a persistência dessas ideias estaria no fato de que todo desenvolvimento histórico tem acabado com certas formas de exploração e toda forma comum de consciência que surge daí irá desaparecer quando terminarem os conflitos de classe.

Se a suposição de que Marx não trabalhou a ética por questões estratégicas é correta, significa que ela é contingente em condições particulares. Lawrence Wilde (2001, p. 2) afirma que se a consciência de classe dos trabalhadores não se desenvolveu

⁴ Essa compreensão é defendida em autores como MAGALHÃES em seu projeto para estágio de pós-doutorado, FROMM, MARCUSE, HELLER, entre outros.

⁵ Ver LESSA, STALIN entre outros.

da forma como Marx supunha, então a questão da consciência estaria aberta para uma discussão independente que iria incluir a discussão do porquê o socialismo seria superior eticamente ao capitalismo.

Existem instâncias em que Marx critica outras posições socialistas porque estas eram progressivas para certos momentos da história, mas ficavam defasadas com uma nova realidade advinda da derradeira luta de classe. Apesar de criticarem o socialismo utópico, Marx e Engels o elogiam pelos ataques aos princípios da sociedade vigente por fornecerem materiais para a união da classe trabalhadora.

Essa forma seria bastante útil no início e se tornaria irrelevante quando a luta de classe amadurecesse. Mas se o desenvolvimento da luta de classe gera um inesperado desenvolvimento como a pacificação de grande parte da classe trabalhadora ou como a emergência de ditaduras que se dizem marxistas, então para Wilde (2001, p. 3) a objeção ao pensamento utópico – e por extensão ao discurso ético – não pode ser baseada com referência ao realismo histórico.

A realidade do stalinismo e o fracasso da revolução socialista no ocidente levaram alguns marxistas a desafiar a ortodoxia e a examinar a questão central da liberdade humana. Esses pensadores tiveram o apoio da publicação da maioria dos primeiros escritos de Marx.

Para Wilde, o ponto central dos primeiros escritos de Marx foi o conceito de alienação, e a essência da criatividade social do homem era negada à massa de trabalhadores devido ao processo de acumulação capitalista que gera a alienação. Enquanto a exploração continuar, a liberdade humana não pode ser alcançada. A luta por uma sociedade socialista era a luta por uma sociedade consciente, em que a existência humana está em harmonia com sua essência.

3.1.1 Teoria da necessidade e a formação de uma ética marxiana

3.1.1.1 A influência de Kant em uma possível ética da necessidade em Marx

Afirmar que Aristóteles influenciou Marx não é novidade. Há também alguns estudiosos que admitem a existência de um “relacionamento” entre Marx e Kant, que

este teria influenciado aquele. Porém poucos aceitam que Marx tenha sido influenciado pela ética kantiana, pelo menos na extensão que Kain propõe em *Marx and ethics* (1991, p. 15). De acordo com Kain, não podemos chamar Marx de kantiano no máximo podemos afirmar que ele utiliza parte do pensamento de Kant para fins próprios, mas rejeita outra. A importância dessa suposta relação é a de que ambos concordam de forma significativa no uso do imperativo categórico. Kain deixa claro que Marx não aceita várias acepções de uso do imperativo categórico que aparecem nos escritos éticos de Kant (*Fundamentos da crítica da metafísica dos costumes* e *Crítica da razão prática*). Eles focam primariamente o que significa *ser moral* e parecem assumir a moralidade como exclusivamente ligada ao indivíduo. O indivíduo seria livre e, portanto, deveria agir de forma moral, incondicionalmente.

Essa posição de Kant não se reflete em seus escritos sobre política e filosofia da história. Nesses textos, as coisas não são deixadas para o indivíduo, pois a escolha individual não seria suficiente para gerar uma moral. O desenvolvimento histórico da cultura e das instituições sociais é um predicado necessário para uma possível moralidade e assim para a ação dentro do imperativo categórico. É nesse contexto que achamos a similaridade entre Marx e Kant. Marx procura um agente histórico que possibilita a realização da moral, e é nessa procura que é influenciado pelo que Kant tem a dizer sobre o tipo de agente (Cf. KAIN, 1991, p. 16).

A principal preocupação de Marx não é explicar o que é a moral, mas explicar como ela pode ser realizada no mundo. Para podermos compreender sua perspectiva, temos de ter um entendimento básico do que a moral significa para Marx e, assim, apreendermos seu conceito de universalização para, então, começarmos a enxergar a aproximação com o conceito do imperativo categórico.

Para a moral kantiana, o indivíduo é livre de fato e a moral é baseada na liberdade. Mas é a subjetividade que é livre; o indivíduo decidiria suas ações de acordo com a razão. O indivíduo não é necessariamente livre para realizar suas ações morais. O mundo pode apresentar obstáculos para sua execução, sem com isso, de acordo com Kant, afetar a liberdade moral do indivíduo. Para Kant, o fato empírico, seja ele um empecilho ou um facilitador, é irrelevante para a liberdade. Os sentimentos também não fazem parte, eles não precisam estar de acordo com a ação para que ela seja moral e livre. Nossa liberdade não é afetada se nossos sentimentos forem de encontro com as ações morais. Já para Marx, a liberdade somente é realizada quando o mundo externo (objetivo) e nossos sentimentos estão de acordo, cabem e dão suporte à liberdade

subjetiva racional do indivíduo. Leis e instituições, sentimentos e costumes e a racionalidade individual têm de formar o Estado (KAIN, 1991, p. 17).

Essa é a base para a rejeição de Marx do *dever ser* em favor do *é*. A moral nos diz o que devemos fazer, ou seja, ela ainda não foi realizada. Ética não envolve dever ser, a vida ética existe e assim é realizada.

Segundo Kain (1991, p. 19), a liberdade para Marx demanda três coisas: que o indivíduo seja determinado por princípios racionais e universais; que as leis e as instituições do estado também sejam racionais para que, ao obedecermos às leis civis, estejamos obedecendo às leis de nossa própria razão; e que os costumes e os sentimentos sejam moldados para que concordem e deem suporte às leis racionais.

Qualquer coisa é um aspecto da essência humana se tal coisa é necessária para o ser humano. A presença da necessidade indica que sua existência é essencial para o ser, e sem ela o ser não pode ter uma existência satisfeita. Se a necessidade é frustrada ou não pode ser satisfeita ou se sua satisfação frustra outra necessidade, então a existência está em desacordo com a essência, e a alienação está presente.

Kain (1991, p. 25) afirma que para Marx a essência humana se desenvolve e o conceito de necessidade é uma importante ferramenta para a compreensão desse desenvolvimento. Novas necessidades surgem e são transformadas em contexto que envolve condições e relações sociais. Conquanto, novas necessidades apontam para tarefas individuais específicas e requerem transformações do mundo, isso se a necessidade está para ser satisfeita. Ao seguir e entender a recíproca transformação da necessidade e do mundo, podemos delinear o desenvolvimento da essência humana. Necessidades como, por exemplo, alimentação, interações humanas ou educação não são satisfeitas da mesma forma e pelo mesmo processo cultural em todos os tempos. Elas têm diferentes conteúdos e objetos, e suas satisfações envolvem diferentes tipos de atividades. Para Marx, as necessidades são todas diferentes. Até necessidades básicas são diferentes necessidades em diferentes períodos históricos (Cf. *Manuscritos econômicos e filosóficos*). Ao entender qual o ponto particular da história que é experimentado como necessidade em sua específica qualidade e qual o processo requisitado para satisfação da necessidade, podemos entender o nível em que a essência humana se desenvolveu e o grau no qual a existência foi transformada para caber no nível em que a essência chegou. Assim, podemos avaliar a situação moralmente. Kain (1991, p. 26) cita o exemplo de que ao determinar um caráter específico de necessidades geradas em uma sociedade particular, as forças produtivas e os processos sociais

disponíveis para a satisfação de tais necessidades, começamos a descobrir em que extensão as necessidades são satisfeitas. Podemos mensurar isso de encontro com o grau em que necessidades podem ou deveriam ser satisfeitas. Podemos descobrir, portanto, em que extensão a existência corresponde à essência.

Necessidades existentes apontam não somente para o passado, mas também para o futuro. Elas continuamente indicam como a existência deve ser transformada para encontrar nossas necessidades e realizar nossa essência. A transformação bem sucedida na existência para a satisfação da necessidade vai transformar a necessidade e permitir a nova necessidade ser sentida. Isso vai gerar novas demandas para uma transformação da existência mais profunda. Os seres humanos sempre têm objetivos morais, eles sempre estão envolvidos em transformar existência para caber sua essência.

Marx argumenta que quando uma teoria está plenamente desenvolvida ela inevitavelmente se torna prática. Quando a essência de algo se desenvolveu ao ponto de poder ser conceituada e formulada universalmente, ela se volta para o mundo na forma de atividade prática. Essência essa referente à de um estado ou à de um povo em um período específico da história. Quando essa essência está plenamente desenvolvida, ela entra em uma perspectiva universal. Quando esse nível teórico é alcançado, a teoria começa a comparar todas as existências particulares com a essência. Passa a criticar e a definir a tarefa prática de transformar a existência para que caiba na essência. Para Marx, esse argumento resulta da compreensão de que o mundo é feito filosoficamente e transformado de acordo com a teoria. Assim, a filosofia se torna universal, pois estaria engajada e funcionaria no mundo (KAIN, 1991, p. 26-7).

Podemos abstrair desse processo o desenvolvimento da subjetividade. O sujeito internaliza a teoria, engaja-se na crítica e transforma o mundo. O indivíduo não encontrará uma unidade entre teoria e realidade, ao contrário, confrontará a teoria com o mundo e, então, desenvolverá tanto a teoria quanto o mundo real. Portanto, podemos afirmar que os indivíduos são produzidos historicamente, são criados pela cultura. Os homens internalizam o espírito de seu tempo, os valores, a filosofia, os desejos e as necessidades de seu mundo. Eles adquirem educação e cultura socialmente. O indivíduo é a cristalização do mundo objetivo em subjetividade. Mas o indivíduo remodela os valores culturais internalizados, os modifica e os desenvolve, ou mesmo dá-lhes uma nova direção ou significado. A ação do indivíduo produz e transforma a cultura que o produziu. A interação entre a cultura e o indivíduo faz com que ambos se desenvolvam e se tornem mais ricos (KAIN, 1991, p. 27).

Kain (1991, p. 27-8) indaga se podemos julgar se a essência e a existência de uma lei objetiva estão de acordo. É nessa questão que Marx demonstra sua influência kantiana e como seus conceitos de liberdade e essência estão conectados com seu conceito de universalização. Para Marx, a resposta à pergunta acima é comparar forma e conteúdo. O conteúdo de uma lei não pode contradizer sua forma. O conteúdo objetivo da lei surge de uma necessidade natural, da vida real do objeto em questão. Tanto para Marx, quanto para Kant a universalidade é a forma própria que qualquer lei deve ter. O conteúdo da lei deve ser capaz de ter uma forma universal sem contradições. O Estado e as leis devem representar fins universais e nunca interesses de grupos ou classes particulares, pois, se assim for, o conteúdo contradiz a forma universal de tal lei.

3.1.1.2 Agnes Heller e a teoria da necessidade

Para Simon Torney (WILDE, 2001, p. 169), Heller é talvez a mais conhecida teórica que emergiu da “Escola de Budapeste”, formada por Georg Lukács nos anos 1960. Apesar de os membros da Escola se considerarem marxistas, isso não quer dizer que suas preocupações eram desenvolver ou aplicar uma teoria marxista. Marxista era, acima de tudo, uma posição política, em vez de uma ligação filosófica, com o significado de estar-se declarando fidelidade a um projeto não acabado, e não no sentido de um par de lentes com o qual o mundo devesse ser visto.

Agnes Heller, estudante de filosofia, teve pouca oportunidade de estudar o trabalho de Marx, porque ele era considerado pelas autoridades comunistas um economista político ou um cientista social e não “meramente” um filósofo. Os primeiros trabalhos de Heller estão no domínio da ética, particularmente de Aristóteles e das implicações éticas de certos textos literários, em particular de Chomsky, como nos informa Torney (WILDE, 2001, p. 170). Heller considerava Marx apenas uma fonte de pesquisa entre outras que tinham grande significado para o estudo da vida social, incluindo Hegel, Aristóteles, Kant e os filósofos da existência, Heidegger, Kierkegaard e mais tardiamente Nietzsche. É só nos trabalhos do começo da década de 1970, particularmente em *A teoria da necessidade em Marx*, que podemos observar uma forma distintiva de marxismo se desenvolvendo (TORNEY apud WILDE, 2001, p. 170).

O objetivo de Heller nesse trabalho seria contrapor o que ela chamava de a agenda de Engels e a emboscada do estruturalismo de Althusser e seus seguidores. Agenda essa que buscava suplantar o caráter ontológico das análises de Marx sobre a sociedade capitalista. Heller suspeitava particularmente do reducionismo da história a tendências e, conseqüentemente, o reducionismo do homem a mero resultado da lógica dessas tendências. A superioridade da metodologia marxiana não estava na negação da categoria do valor; pelo contrário, estava na conexão explícita de uma hierarquia de valores em que o ideal do homem rico em necessidades aparece no topo.

A satisfação da necessidade constitui a condição *sine qua non* para qualquer mercadoria. Não existe nenhum valor (valor de troca) sem valor de uso (satisfação de necessidades), porém podem existir valores de uso (bens) sem valor (valor de troca), se bem satisfazem necessidade (segundo sua definição). Que fique claro desde agora que Marx costuma definir mediante o conceito de necessidade, mas não define nunca o conceito de necessidade nem sequer descreve que deve se entender com tal termo (HELLER, 1986, p. 21, tradução nossa).

A explicação social aparece nesse sentido em como suplantar um sistema ético por outro, da particularidade da ética da economia política burguesa para o universalismo, da essência da espécie da ética comunista. A necessidade do comunismo não estava, para Heller, no sentido considerado como uma necessidade histórica, e mina completamente o propósito de apelo de Marx para o proletariado. A necessidade de transformar teoria em práxis seria apenas uma necessidade ética, porque só sob o comunismo é que a sociedade de classe pode ser suplantada. Nenhum outro valor além daqueles do comunismo serve aos interesses da humanidade, o comunismo é a única forma racional que a ideologia pode tomar. Além do mais, precisamente porque Marx trata o “valor” como uma categoria universal da ontologia social é que o indivíduo, como matéria da ética, deve ser considerado como instigador da práxis, não a classe e muito menos o partido, atuando no interesse da classe. Marx diz que o comunismo só pode triunfar se recorrer e ganhar o suporte de indivíduos empiricamente existentes.

Interesses seriam uma categoria que pertence a uma sociedade alienada, pois existem apenas em sociedades de classes. Como o comunismo é o movimento que busca a abolição das classes, não pode ser considerado o interesse de alguns. Comunismo é a expressão da universalidade humana de nossa essência como espécie e transcende a particularidade de interesses em si. Sem essa base, ele apenas imita outras ideologias, privilegiando os interesses particulares de uma classe sobre outra,

garantindo a não abolição da existência alienada da sociedade, mas o encurrala dentro da transição.

Em consequência, as necessidades radicais conduzem exclusivamente à completa reestruturação do sistema de necessidades; sobre isso Marx não tem dúvida nenhuma. O sistema de necessidades capitalista pertence ao capitalismo; apesar de ele ser precisamente essa sociedade “pura” a que desenvolve as forças produtivas até o ponto de superar a divisão do trabalho; assim mesmo pode criar, e cria, necessidades pertencentes a seu ser, mas não a seu sistema de necessidades. Por ele só as necessidades radicais podem motivar que os homens para satisfazê-las realizem uma formação social radicalmente distinta da precedente, cujo sistema de necessidades – radicalmente novo – se diferenciará dos passados (HELLER, 1986, p. 117, tradução nossa).

Mesmo como uma defensora dessa forma de leitura do conceito de valor em Marx, Heller deixa uma pista do motivo por que ela mais tarde rejeitaria o marxismo como a base genuína de uma política libertária: seria a inconsistência na maneira que Marx trata a necessidade e a mensagem que ele passa para seus seguidores no que se refere à forma da transição; também a respeito do comunismo como a única forma ética universal que a sociedade pode tomar e como a única alternativa ao capitalismo, assim a única opção que o proletariado pode aceitar para salvar a si mesmo e a humanidade. Nesse sentido, Marx entraria em conflito com sua própria ontologia da práxis em que tanto insiste na disponibilidade de opções para o ator histórico. Esse foi um erro crucial, aponta-nos Heller, porque devido à longevidade do capitalismo, ao fato de a capacidade do capitalismo integrar o proletariado e também ao fato de desenvolver livremente as forças de produção. Os pronunciamentos de Marx servem para sabotar a dimensão ética de suas críticas ao capitalismo e serviriam às forças políticas reacionárias. Quanto mais o estruturalismo permitir desumanizar o marxismo, mais irrelevante o marxismo se torna, porque é apenas o humanismo ou a dimensão ética que continua válida. No contexto em que a burguesia sairia de pauta indefinidamente por causa da crise final do capitalismo, seriam as mensagens moral e ética do marxismo que teriam validade, e não os aspectos sistemáticos ou o suposto cientificismo.

A dimensão ética da análise de Heller ao marxismo é mais profundamente sustentada na *Teoria das necessidades em Marx*. Nela sua principal preocupação é proliferar o que pode ser considerado uma deontologização da análise de Marx da necessidade que, para ela, a maioria dos marxistas ortodoxos subordina ao superestimado conceito de necessidade social. Isso implica que as necessidades

individuais são meramente o reflexo das necessidades de classe ou da coletividade a que os indivíduos pertencem. Estes não teriam suas próprias necessidades porque o que o indivíduo necessita já estaria constituído pelo sistema de produção dominante, e o lugar do indivíduo estaria dentro da divisão do trabalho. A implicação é que sob o socialismo um sistema racional de produção e de distribuição permitiria o estabelecimento de uma verdadeira ou genuína necessidade social, em oposição a falsas necessidades sociais encontradas no modo de produção capitalista. Em uma crítica devastadora à ortodoxia marxista, Heller tira uma parte da análise que Marx faz da necessidade e revela uma ontologia originária subjetiva. Ela argumenta que Marx apenas agrega necessidades individuais, o que significa que ele nunca discute necessidades sociais, com exceção para destacar como a necessidade se tornou alienada dentro das condições contemporâneas.

Marx entende unicamente necessidades dos indivíduos. Pode-se calcular ou avaliar uma média das necessidades individuais (como nos casos das “necessidades necessárias”), porém estas continuam sendo em todo momento individuais. Somente para a descrição do fetichismo Marx se serve da categoria da necessidade no sentido fetichista (para contrapô-la então às necessidades dos fetichistas, ou individuais). Pense-se no parágrafo de *O capital* já citado, em que define a alienação capitalista como aquela em que possuem caráter decisivo nas necessidades de desenvolvimento do trabalhador, senão nas “necessidades de valorização do capital”, expressão utilizada aqui em sentido claramente fetichista. De fato, se bem a necessidade de valorização constitui sempre a necessidade de um capitalista particular, também o capitalista é uma potência alienada (HELLER, 1986, p. 79-80, tradução nossa).

Com a superação da alienação, o modelo de necessidade social é substituído pelo modelo do homem rico em necessidades que representa a inversão da forma alienada da subjetividade encontrada no capitalismo. A distinção entre necessidade verdadeira e falsa – é encontrada na Segunda Internacional e podemos adicionar teóricos marxistas como Gorz e Marcuse (TORNEY apud WILDE, 2001, p. 174) – não pode ser achada no trabalho de Marx. Pois as únicas necessidades que existem são as dos sentidos dos homens. Nenhuma sociedade que espera desenvolver a riqueza humana pode ser fundamentada em uma produção racional que seja baseada em necessidades reais, mas somente na base da satisfação do indivíduo rico. Assim, qualquer tentativa de subordinar as necessidades do indivíduo ao do coletivo tem de ser resistida para que ao indivíduo seja permitido desenvolver sua própria riqueza.

Marx especula para um futuro com homens aos quais essas necessidades de satisfação só possíveis socialmente aparecem *ab ovo* como necessidades conscientes e pessoais e cuja satisfação será tão importante que por si mesmos limitarão outras necessidades. Sabemos bem que na opinião de Marx somente na sociedade dos “produtores associados” é de onde outras necessidades põem limite às necessidades humanas. Quando termina o domínio das coisas sobre o homem, quando as relações inter-humanas não aparecem já como relações entre coisas, então toda necessidade é governada pela “necessidade de desenvolvimento do indivíduo”, a necessidade de autorrealização da personalidade (HELLER, 1986, p. 84-5, tradução nossa).

Por outro lado, Heller não argumenta que Marx falha em distinguir entre necessidades alienadas e não alienadas, pois um sistema que respeita os indivíduos como tais deve ser um sistema em que a expressão de necessidades não seja mediada por um filtro burocrático erigido, mas que pelo menos reconheça a expressão de todas as necessidades como legítimas. Isso implica que a revolução é vista por Marx como legítima quando é a expressão – como chama Heller – de necessidades radicais do proletariado e não como necessidades verdadeiras, como são interpretadas pelos revolucionários. Para Marx, o capitalismo está condenado, porque empobrece o indivíduo ao produzir uma quantidade massiva de novas necessidades e ao remover a possibilidade do proletariado lucrar com essa grande riqueza.

É esse fato e não qualquer objetividade ou condição sistemática que Marx enxergava como base da revolução social total. Tal revolução representaria a erupção de indivíduos contra o sistema que nega a eles suas individualidades, não o resultado lógico de alguma tendência objetiva.

Aqui vemos alguns motivos-chave para a crítica de Heller não só à Segunda Internacional, mas também ao curso do socialismo realmente existente. A tendência marxista de subordinar o indivíduo dentro da coletividade é, segundo Heller, equivalente a negar ao indivíduo sua essência como sujeito. Falar em verdadeira ou falsa necessidade e igualmente de interesse objetivo e subjetivo é insinuar que necessidades e sentimentos de pessoas de verdade são desconsiderados em nome do socialismo. Nesse caso, questiona Heller, para quem é o socialismo? Quem ou o que é o sujeito do socialismo? A resposta estava clara para Heller, pois suas análises eventualmente a levaram para o exílio pelo regime húngaro. Heller argumenta que tal posição representa uma traição a Marx e em particular a sua visão de uma revolução

popular que levaria a uma democracia radical da sociedade em que as pessoas normais – e não burocratas e especialistas – controlariam a existência coletiva.

3.1.2 Erich Fromm e a ética humanística

No entender de Lawrence Wilde (2001, p. 71), Erich Fromm tinha a convicção de que uma revolução seria necessária para a humanidade atingir a liberdade. Diferentemente de autores da teoria social que se concentravam na objetividade das condições econômicas e políticas para atingir seus fins, Fromm estaria interessado nas pré-condições da subjetividade. Ele estava preocupado em como os seres humanos responderiam a mudanças estruturais no plano do inconsciente, e particularmente em como grupos sociais diferentes adotam certas características para se ajustarem a certas mudanças de circunstâncias.

Em primeiro lugar, deve notar-se que Marx, como Spinoza e mais tarde Freud, achava que a maioria do que os homens pensam conscientemente é uma percepção “falsa”, é ideologia e racionalização; que as verdadeiras molas mestras das ações do homem são inconscientes para este. Segundo Freud, elas têm suas raízes nos anseios libidinosos do homem; segundo Marx, em toda a organização social do homem que norteia sua percepção para certas direções e o impede dar-se conta de determinados fatos e experiências. (FROMM, 1964, p. 30)

A ambição a longo termo das pesquisas de Fromm pode ser vista no texto do pronunciamento de abertura do Instituto de Psicanálise de Frankfurt em 1929. Ele argumenta que a psicanálise pode levar para a sociologia *insights* da psique humana e por isso deveria ser considerada como fator causal no desenvolvimento social, assim como fatores técnicos e econômicos. Em contrapartida, a sociologia pode trazer para a psicanálise o conhecimento do contexto social em que o desenvolvimento da psicanálise se encontra, em particular o contexto de que a família é um produto do sistema social e de como a condição social muda a forma pela qual a família influencia a formação do aparato psíquico do indivíduo.

A ética que Fromm articula na obra *Man for himself* difere do tipo de filosofia moral que tem prevalecido desde o iluminismo – que enfatiza os princípios e as regras

pelos quais o indivíduo regula sua conduta perante outros indivíduos. Fromm revive uma forma mais antiga de entender a ética, utiliza o conceito aristotélico de *eudaemonia*, que diz que o verdadeiro propósito da vida humana é a realização do potencial da essência humana com ênfase no caráter virtuoso ou vicioso e na natureza boa ou má da sociedade. Como na teoria moral de Aristóteles, a tarefa da ética é trabalhar como a essência humana pode atingir seu fim ou propósito pelo exercício de virtudes. Como socialista, Fromm rejeita a afirmação aristotélica de uma sociedade marcada por defeitos. Ele está preocupado com o tipo de sociedade em que o bem-estar e a integridade possam ser realizados por todos, com ênfase nas virtudes requeridas para a realização dos potenciais que são inatos aos seres humanos.

Para Kant, perseguir a própria felicidade é apenas um desejo natural e nisso não há nenhum valor ético positivo, pois a satisfação da moral suprema só pode ser encontrada no cumprimento do dever. Os kantianos iriam afirmar que o que Fromm diz ser ética – perseguição da felicidade universal – não é nada mais do que um interesse pessoal, portanto não é uma atividade moral. Liberdade também nesse tipo de visão seria algo amoral, pois sua natureza é algo comum entre todos. Na perspectiva de Fromm, temos uma propensão natural à felicidade e à liberdade; porém temos de aprender a desenvolvê-las, em particular, transformar as estruturas sociais para proporcionarem seu desenvolvimento em estruturas que satisfaçam nossas necessidades essenciais.

É importante reconhecer que esta teoria não pretende contestar a realidade ou o poderio das idéias e ideais. Marx fala de percepção, não de ideais. É exatamente a cegueira do pensamento consciente do homem que lhe impede tomar conhecimento de suas verdadeiras necessidades humanas e de ideais nele arraigados. Só se a falsa percepção é transformada em verdadeira, isto é, só se tomamos conhecimento da realidade, ao invés de deturpá-la por meio de racionalizações e ficções, podemos também dar-nos conta de nossas necessidades reais e verdadeiramente humanas. (FROMM, 1964, p. 31)

Há uma suspeita da natureza humana por trás da visão kantiana de moral, e o imperativo categórico trata as pessoas como fins nelas mesmas e serve de instrumento para corrigir o que naturalmente faríamos se fôssemos apenas buscar nossos próprios interesses. Isso é um anátema para Fromm, para quem o amor a si mesmo e ao outro é um atributo inerente ao ser humano. Amor é a força pela qual nos relacionamos com o mundo e nos apropriamos dele, e só encontramos completude e felicidade na

solidariedade e afinidade com os outros. Com esse comprometimento com a unidade da natureza e da racionalidade, Fromm está ampliando a seguinte passagem da *Sagrada Família*: “se entendido corretamente interesse é o princípio de toda moralidade, o interesse privado do homem deve ser feito de forma que coincida com o interesse de toda humanidade”. Tal resultado depende de nossa habilidade de superar a natureza alienada de nossa sociedade.

Como Aristóteles e Marx, o ponto de partida de Fromm é a definição do que nos faz essencialmente homens, nos termos que nos distingue dos outros animais. Para Fromm, a consciência de si, a razão e a imaginação são os fatores que perturbam a harmonia que caracteriza a natureza animal. O ser humano faz parte da natureza e a transcende, motivo que nos leva a formas sem fins para novas soluções de problemas que nunca cessam de surgir – no âmbito da necessidade.

O potencial do homem, para Marx, é um potencial dado; o homem é, por assim dizer, a matéria-prima humana que, como tal, não pode ser modificada, tal como a estrutura do cérebro tem permanecido a mesma desde a aurora da história. Contudo, o homem *de fato* muda no decurso da história: ele se desenvolve, se transforma, é o produto da história; assim como *ele* faz a história, ele é seu próprio produto. A História é a história da auto-realização do homem; ela nada mais é que a autocriação do homem por intermédio de seu próprio trabalho e produção (FROMM, 1964, p. 36).

A vida do homem é um inevitável desequilíbrio, e não pode existir um retorno a uma condição pré-humana de harmonia com a natureza, mas somente o desenvolvimento da razão perante o domínio da natureza, incluindo a natureza humana. Reconhecer o significado único da vida que é dado aos homens pela vida produtiva é a possibilidade de atingir a felicidade pela realização plena das faculdades que são peculiares aos homens – razão, amor e trabalho produtivo. Fromm confirma o pensamento de Marx em *O capital* como fundamental para distinguir natureza humana em geral e natureza humana modificada, de acordo com cada época histórica. Fromm louva Marx por prover a mais significativa definição da característica da espécie humana nos *Manuscritos econômicos e filosóficos*, quando sumariza que “liberdade é atividade consciente.” Tanto para Fromm quanto para Marx, a completude de nosso potencial enquanto seres sociais criativos é imperativa. Na verdade, Fromm torna explícita a dimensão ética do trabalho de Marx, focando a luta para superar a alienação humana com o propósito de conseguir o reino da liberdade em que a realização pessoal se torna

possível para todos os seres humanos.

Para Fromm, a ética humanística é baseada no princípio de que bem é o que é bom para os seres humanos e mal é o que é deteriorante; o critério único ou valor ético é o bem-estar do homem. O que é bom para nós é a afirmação da vida pelo revelar de nossas forças, assegurando que esse fortalecimento não aconteça à custa dos outros. Fromm indica que produtividade e orientação produtiva são necessárias para o desenvolvimento completo das capacidades humanas – a criatividade, o amor e a razão. O fracasso de viver dessa forma resulta em disfunção e tristeza para o indivíduo, e que se isso acontece em escala maior, o resultado é um defeituoso padrão social. Ao contrário do pensamento kantiano, Fromm consideraria isso eticamente errado. O contraste entre as orientações de caráter produtivo e não produtivo são fundamentais na ética de Fromm para que possa ser considerada prática.

3.1.3 O conceito materialista de essência

Para Ian Fraser, o pensamento de Marcuse está permeado pelo imperativo ético que afirma que nossa existência deve estar em conformidade com nossa essência. Esse imperativo representa a acusação da sociedade burguesa que persistentemente impede a realização de nossa essência humana. É importante ressaltar que Marcuse usa os termos *ético* e *moral* indiferentemente, mas é preciso distingui-los para revelar a verdadeira natureza de seu discurso normativo. O termo *ético* pode ser relacionado com a questão de Sócrates, colocada por Platão “como um dever viver”, ao passo que a moralidade pode ser relacionada com uma noção kantiana de regras gerais que os agentes abstraem de situações particulares e são obrigados a obedecer. Para o marxismo, a ética é geralmente preferida à moral, porque esta rapidamente se torna sinônimo do tipo de individualismo abstrato promovido pela sociedade capitalista. Nessa medida, a ética marxista se aproxima da teoria ética aristotélica que tenta se basear no bem-estar e em uma vida digna de viver de acordo com o contexto social.

O esboço do modelo clássico do pensamento dialético, que se segue, poderá preparar o terreno para uma análise das particularidades contrastantes da racionalidade tecnológica. Na Filosofia clássica grega, Razão é a faculdade cognitiva para distinguir o que é

verdadeiro e o que é falso, na medida em que a verdade (e a falsidade) é primordialmente uma condição do Ser, da Realidade – e somente nesse terreno uma propriedade das *proposições*. Verdadeiramente *é* – distintamente daquilo que *parece* ser (real), a Verdade é um valor, porquanto Ser é melhor do que Não-Ser. Este último não é simplesmente o Nada; é uma potencialidade e uma ameaça de Ser – destruição. A luta pela verdade é uma luta contra a destruição, porque a “salvação” do Ser (um esforço que parece ser ele próprio destrutivo se ataca uma realidade estabelecida como sendo “inverídica”: Sócrates contra a Cidade-Estado ateniense). Na medida em que a luta pela verdade “salva” a realidade da destruição, a verdade compromete e empenha a existência humana. É o projeto essencialmente humano. Se o homem tiver aprendido a ver e a conhecer o que a realidade é, agirá em concordância com a verdade. Epistemologia é, agirá em concordância com a verdade. Epistemologia é, em si, ética, e ética é epistemologia. (MARCUSE, 1982, p. 126 e 127)

Ao desenvolver seu próprio conceito materialista de essência, a preocupação de Marcuse é oferecer um caminho para a inteligibilidade do mundo sobre o qual ele constrói a possibilidade de mudança. Assim, posiciona essência como um problema dos homens em que a distinção entre potencialidade e realidade, entre o que o homem e as coisas podem ser e o que eles são de fato são cruciais para sua teoria. Para Marcuse, a disjunção entre potencialidade e realidade incita o conhecimento a afastar-se da prática de transformação da vida do homem real.

A noção de essência do homem pode servir de exemplo. Analisando na condição em que ele se acha no seu universo, o homem parece estar de posse de certos poderes e faculdades que lhe permitiriam levar uma “boa vida”, isto é, uma vida ao máximo possível independente da labuta, dependência e feiúra. Alcançar tal vida é conseguir a “melhor vida”: viver de acordo com a essência da natureza ou do homem. A concepção grega já coninha o elemento histórico – a essência do homem é diferente no escravo e no cidadão livre, no grego e no bárbaro. A civilização superou a estabilização ontológica dessa diferença (pelo menos na teoria). Mas esse acontecimento ainda não invalida a distinção entre natureza essencial e natureza contingente, entre formas verdadeira e falsa de existência – bastando, somente, que a distinção se derive de uma análise lógica da situação empírica e compreenda tanto seu potencial como sua contingência. (MARCUSE, 1982, p. 128)

O valor de buscar a raiz do problema da essência na prática social é que nos direciona para a consideração de nossa essência humana. Focar a essência humana revela uma desproporção histórica entre essência e aparência, entre potencialidade real e potencialidades que não são realizadas. Como Marcuse nota, isso implica que elementos críticos e éticos entram no conceito de essência devido à consideração do ser autêntico

pelo inautêntico e do que deveria e pode ser pelo que é. Ao endossar a crítica de Marx à economia política, Marcuse percebe que resolver a disparidade entre existência e essência resulta no comunismo que revoluciona a história humana e a definição de seu ser. Os homens realizam sua essência objetivamente pelo trabalho que é ele mesmo a forma em que a existência humana é realizada e confirmada. Como espécies, os homens são universais e livres na medida em que podem desenvolver e moldar o mundo externo para fazer parte de sua própria essência. Dessa forma, os homens podem transcender circunstâncias existenciais e realizar por eles mesmos tudo. A existência imediata que não está de acordo com nossa essência humana pode consequentemente ser transcendida pelo início do trabalho, ou seja, pela criatividade, pela expressão da afirmação da vida na liberdade humana.

Contudo, essa dinâmica tem seus limites inerentes na medida em que o caráter antagônico da realidade, sua explosão em modalidades verídicas e inverídicas de existência, pareçam constituir uma condição ontológica imutável. Há modalidades de existência que jamais podem ser “verdadeiras” porque jamais podem *assentar* na realização de suas potencialidades, na *satisfação* de ser. Na realidade humana, toda existência que se desgasta procurando os requisitos da existência é, assim, uma existência “inverídica” e não livre. Obviamente, isso reflete a condição, que nada tem de ontológica, de uma sociedade baseada na proposição de que a liberdade é incompatível com a atividade de procurar as necessidades da vida, de que essa atividade é a função “natural” de uma classe específica, e de que a cognição da verdade e da existência verdadeira implica liberdade de toda a dimensão de tal atividade. (MARCUSE, 1982, p. 129)

Marcuse, em acordo com Marx, entende que a essência humana não é abstrata e universalmente válida pelos tempos, mas é definida pelo desenvolvimento histórico. Isso não significa que a essência humana possa ser simplesmente identificada com a existência imediata. Existência e essência têm-se separado na alienação da sociedade capitalista. A disjunção e a perversão da essência humana são tantas que dão início à necessidade de uma revolução radical do estado de existência. Tal revolução é, no entanto, um processo social que tem como premissa a liberação da sociedade com uma totalidade. Então, para Marcuse (1982, p. 134), a totalidade do mundo social nos aparece como uma estrutura multidimensional em que alguns fenômenos são parte central do mecanismo e outros estão perto da superfície dessa estrutura. Essência, como o que é essencial, é a totalidade desse processo social em um período histórico. O que não é essencial são os fenômenos que podem ser compreendidos apenas em relação com

o total desse processo social. De um lado, temos a essência como universal e, do outro, temos essência como aparecimento em forma particular. Aplicando suas análises ao capitalismo, Marcuse percebe como o fenômeno central desse sistema aparece para os indivíduos não como ele realmente é, mas de uma forma mascarada ou pervertida. O modo como as relações de trabalho ou a instituição de justiça aparecem esconde suas funções originais e verdadeiras que é manter o sistema capitalista. Essas formas pervertidas são manifestações do nível fundamental que Marcuse afirma ser a economia. E esses conceitos devem ser entendidos dialeticamente para que a realidade social dada possa ser transcendida. Tais conceitos contêm sua própria negação: uma acusação e um imperativo. Uma vez cumprido o imperativo, a prática cria uma nova organização social, uma nova essência humana aparece na realidade. A história atual de antítese entre essência e aparência desaparece. Porém, Marcuse (1997, p. 181) aponta que a distinção entre essência e aparência, potencial e existência imediata não vão terminar. A natureza continua a ser um reino de necessidades. As necessidades ainda têm de ser superadas, mas serão feitas de outra maneira, não mais baseadas em um sistema antagônico de produção. O impulso teórico que tem sido dominado pela procura do conhecimento válido, absoluto e universal terá de provar para si na prática de indivíduos associados.

Para Marcuse, fazer da essência humana objeto de investigação significa que as pessoas devem ser libertadas da necessidade e da miséria reais para conquistar a libertação e tornarem-se elas mesmas. A realização de tal potencialidade, porém, é determinada por um número de fatores. Ele cita a medida de controle sobre produção natural e social, o nível de organização do trabalho, o desenvolvimento das necessidades em relação com a possibilidade de sua satisfação e a disponibilidade da riqueza cultural de valores em todas as áreas da vida. Com base nesse fato, os homens podem determinar sua essência em condições presentes, mas também em termos de seu potencial: de modo que podem ser diferentemente do jeito que são. Essa demanda polêmica sugere que a teoria da essência de Marcuse aponta o caminho do mal estado real da humanidade para uma forma de organização humana que distribui bens de acordo com verdadeiras necessidades da comunidade. Qual seria a característica dessa sociedade? As relações econômicas baseadas em competições seriam eliminadas em detrimento de um planejamento mais racional da vida social. Os produtores não estariam separados do labor, e o poder sobre os produtores seria abolido. O trabalho seria o sentido da vida e não a vida posta a serviço do trabalho. Os valores culturais não

seriam mais reduzidos a um privilégio ou a um objeto de um tempo livre, mas fariam parte comum da existência.

Marcuse rejeita qualquer noção de aspecto utópico desses ideais ao enfatizar a existência de meios concretos para sua realização, que já estão a caminho na sociedade existente. Esses momentos de essência estão presentes na miséria, no sofrimento humano e na luta para superá-los, em vez de formar conceitos de pensamentos puros ou sistemas universais de valores. A verdade pode ser afirmada apenas pela ação histórica, e sua concretude só pode resultar após a luta. A teoria materialista da essência se contrasta com todas as teorias filosóficas quando interesses particulares buscam na organização da vida o destino do indivíduo não mais depender de chances nem da necessidade cega de uma economia descontrolada, mas quando o destino do indivíduo depender de uma potencialidade social compartilhada planejada.

As condições materiais para a vida agora podem ser incorporadas no plano geral, que é organizado pela essência do indivíduo como liberdade social. A noção de essência de Marcuse é uma demanda ética para a transformação da sociedade existente.

3.1.4 Materialismo histórico e a herança cultural

Vincent Geoghegan (WILDE, 2001, p. 52) afirma que uma razão para que Bloch ganhe importância é sua luta com certas formas de marxismos que ele compara com a exploração contemporânea das inadequações do racionalismo. Bloch rejeita os marxistas que pelo cientificismo superficial ficam cegos para a riqueza do conteúdo vivo do fenômeno condenado como irracional, supersticioso ou reacionário. A forma ultrarracional do iluminismo rouba a humanidade de sua herança cultural e serviu para os grupos conservadores e fascistas que foram capazes de manipular essas áreas irracionais que ficaram vagas por essas teorias negligentes. A alternativa, para Bloch, não seria unilateral nem tampouco um aprofundamento em uma teoria obscura não racional, mas uma apropriação das nuances dos valores que ainda perduram, independentes do tempo e do local da civilização humana. É dessa perspectiva que Geoghegan considera a obra enciclopédica de inteligível e de grande contribuição.

Como marxista, Bloch afirma que o materialismo histórico fornece uma estrutura explanatória para o entendimento de como a humanidade tem transmitido seu

excedente cultural pelas épocas e como cada época tem a capacidade de pesquisar na história para renovar essa herança. Bloch utiliza a percepção compartilhada entre Hegel e Marx de como os períodos primários eram totalmente incapazes de compreender a natureza de suas atividades, não para produzir uma imagem simplista de momentos progressivos e reacionários, mas para acentuar a complexidade da experiência histórica. A tarefa da época atual é completar o projeto humano pré-configurado nas épocas primárias. Ele estaria satisfeito em aliar-se aos grandes pensadores morais e filósofos do passado que estavam investindo em algo que não podiam materializar devido às condições de seu tempo. Nesse sentido, a sociedade sem classe é na verdade o que tem sido desejado por tanto tempo em nome da moralidade. A autêntica atividade socialista tem o propósito que podemos chamar legitimamente ético e que transcende os interesses de classe; o marxismo por isso tem não só intenção epistemológica, mas também ética.

Geoghegan (WILDE, 2001, p. 53) afirma que o trabalho de Bloch está conectado com a tradição do pensamento ético e critica o tratamento inadequado que essa tradição tem no marxismo. O marxismo se preocupa com a exploração e consequentemente, de acordo com a tradição do pensamento utópico, com a felicidade. Tem rejeitado temas como degradação, injúria e dignidade, que veem sendo desenvolvidos notavelmente na tradição naturalista. Apesar de o próprio Marx estar isento dessa rigidez, Geoghegan percebe que Bloch não consegue achar o eco perfeito para suas preocupações em Marx e, nos últimos anos de vida dele, sugere que a crítica de Marx ao liberalismo ajudou a reforçar o autoritarismo do lenismo-marxista.

3.1.5 Sánchez Vázquez e o pensamento ético em Marx

De acordo com Sánchez Vázquez (2007, p. 5), Marx descreve o sumo de sua obra em suas famosas *Teses sobre Feuerbach*, especialmente na tese XI, que diz: “Os filósofos têm apenas *interpretado* o mundo de maneiras diferentes; a questão, porém, é *transformá-lo*” (grifos do autor). A tese está dividida em duas partes, mas que estão estritamente ligadas entre si. O mundo é referência nas duas partes, porém em duas perspectivas diferentes, e não contrapostas: como objeto de interpretação na primeira parte e como objeto de transformação na segunda. A uma e outra perspectiva correspondem, respectivamente, dois modos de relação com o mundo, o teórico e o

prático. Essas relações (interpretação e transformação) não são excludentes e se tocam necessariamente. Marx não está rejeitando a necessidade de interpretar ou pensar o mundo. O que está criticando é o limitar-se a interpretá-lo, à margem da prática para transformá-lo. Marx considera a interpretação indispensável, pois para poder mudar o mundo é necessário pensá-lo. Mas não obstante essa relação, que não pode ser posta de lado, o prioritário e determinante nela é o momento da transformação, como se estabelece inequivocamente na segunda parte da *Tese* – “a questão, porém, é *transformá-lo*” (grifo do autor). E justamente trata-se disso, porque a transformação do mundo é prioritária e determinante. Marx critica os filósofos (ou teóricos em geral) que se limitam a interpretá-lo. Não se aponta, portanto, toda a teoria, mas a que se limita a interpretar; vale dizer, a que, não se integrando ao processo de transformação, deixa o mundo como está.

Existe em Marx uma centralidade da práxis, entendida – de acordo com a primeira *Tese sobre Feuerbach* – como uma atividade subjetiva e objetiva, teórica e prática. A práxis é central para Marx, justamente porque se trata de transformar o mundo.

Assim, tendo sempre como eixo essa centralidade da práxis, Sánchez Vázquez (2007, p. 6) destaca que em Marx existem quatro aspectos essenciais que iremos rapidamente mostrar.

A obra de Marx é, em primeiro lugar, uma crítica da realidade e, em particular, do capitalismo: crítica de seus problemas sociais que são produzidos necessária ou estruturalmente por ele, o que pressupõe certos valores a partir dos quais se exerce. Tratar dos problemas sociais que se critica tem como pressuposto os bens sociais que encarnam esses valores – morais e não morais – que o capitalismo realmente nega.

A obra de Marx é, em segundo lugar, um projeto de emancipação social ou de uma nova sociedade como alternativa em que desaparecem os males criticados. É um projeto de uma nova sociedade em que os homens livres da opressão e da exploração – em condições de liberdade, igualdade e dignidade humana – dominam suas condições de existência. Um projeto por sua vez desejável, possível e realizável, mas que sua realização não é inevitável. *Desejável*: pela superioridade de seus valores sobre os que regem o capitalismo e por responder ao interesse e às necessidades de toda a sociedade. *Possível*: se na realidade se dão as condições históricas e sociais necessárias para sua realização. *Realizável*: se dadas essas condições os homens tomam consciência da

necessidade e da possibilidade da nova sociedade, se organizam e atuam para instaurá-la. Portanto, nem o capitalismo é eterno nem o socialismo é inevitável.

A obra de Marx é, em terceiro lugar, conhecimento da realidade a transformar e das possibilidades de transformação inscritas nela, assim como das condições necessárias das forças sociais e dos meios adequados para levar a cabo essa transformação. Ainda que o conhecimento por si não garanta que essa transformação se cumpra, garante-se – ao inserir-se no correspondente processo prático – que o projeto não se converta em um simples sonho, impossível de realizar, ou em uma aventura condenada ao fracasso.

Finalmente, o marxismo distingue-se por sua vontade de realizar o projeto, isto é, por sua vinculação com a prática, pois não basta criticar o existente nem projetar uma alternativa para ele, como tampouco basta o conhecimento da realidade a ser transformada. É necessário todo um conjunto desses atos efetivos que constituem a prática e, em especial, a prática política destinada a realizar o projeto de emancipação. Nenhum dos quatro aspectos mencionados pode ser separado dos demais, ainda que haja um deles – a prática – que, sendo determinante, mantém todos em sua unidade (Cf. SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 2007, p. 7).

Levando em consideração a teoria de Marx como filosofia da práxis, Sánchez Vázquez volta à questão das relações entre ética e marxismo – ou também entre marxismo e moral – para analisar como a moral entra em sua crítica do existente, em seu projeto de nova sociedade – como objeto de conhecimento – e, por último, na prática política transformadora.

A crítica do marxismo ao capitalismo tem um significado moral, ainda que certamente não se reduza a ele, pois o capitalismo é criticável também por não satisfazer às necessidades vitais da maioria da humanidade. Na verdade, esse sistema não conseguiu oferecer os bens materiais e sociais de acesso às condições humanas indispensáveis – alimentação, moradia, saúde, segurança ou proteção social. O capitalismo de ontem e de hoje pode e deve ser criticado pela profunda desigualdade na divisão da riqueza social, pelas injustiças que daí derivam, pela negação ou limitação das liberdades individuais e coletivas ou pela redução delas – quando são reconhecidas – a um plano retórico ou formal e por tratar os seres humanos – na produção e no consumo – como simples meios ou instrumentos. Tudo isso limita os valores morais correspondentes: igualdade, justiça, liberdade e dignidade. O capitalismo pode e deve ser criticado moralmente ou pela alienação, que submete o trabalhador, desumanizando-

o e convertendo-o em simples objeto ou mercadoria – como critica Marx em suas obras de juventude –, ou pela exploração que impõe o capitalista ao forçar o trabalhador a vender sua força de trabalho e apropriar-se da mais valia que cria – como critica Marx em suas obras de maturidade. Existe em Marx uma crítica moral do capitalismo que pressupõe os valores morais a partir dos quais ela é feita, valores negados no sistema social que se critica, mas próprios da sociedade alternativa que propõe substituí-lo. Sánchez Vázquez (2007, p. 9) afirma a presença da moral no projeto de uma nova sociedade que, livre da alienação e da exploração do homem pelo homem, assegure liberdades individuais e coletivas efetivas a seus membros: a igualdade social e a justiça – que se caracteriza na primeira fase pela distribuição dos bens produzidos, conforme o trabalho aportado pelos produtores, e na segunda fase superior, comunista, de acordo com as necessidades dos indivíduos.

Estamos, então, diante de uma sociedade livre, justa, igualitária que permitirá realizar o valor moral mais alto – postulado por Kant: a autorrealização do homem como fim. Assim, pois, para o marxismo, a moral é um componente essencial de seu projeto de emancipação social.

Quanto ao marxismo como conhecimento ou como vocação científica, Sánchez Vázquez (2007, p. 10) mostra que a moral é objeto de reflexão da ética, ou seja, que é uma teoria desse comportamento específico – individual e coletivo – que se dá histórica e socialmente. Aqui se colocam os problemas determinados por sua natureza ideológica, histórica e social. E justamente pela natureza dessa forma específica de comportamento humano, a ética marxista, ou de inspiração marxiana, se distingue das éticas individualistas, formais ou especulativas que pretendem explicar a moral à margem da história e da sociedade, ou dos interesses dos grupos ou classes sociais. Todavia, a moral não só entra no marxismo como objeto a ser explicado, mas também em um sentido normativo, como moral (socialista) de uma nova sociedade, justificando sua necessidade, desejo e possibilidade, após a crítica da moral dominante sob o capitalismo. Há então lugar no marxismo tanto para uma ética que tente explicar a moral realmente existente, como para uma ética normativa que postule uma nova moral, necessária, desejável e possível quando se deem as bases econômicas e sociais necessárias para construir a nova sociedade na qual essa moral há de prevalecer. Finalmente, se o marxismo como “filosofia da práxis” se caracteriza fundamentalmente por sua vocação prática e particularmente por sua vinculação com a prática política necessária para transformar o mundo presente em uma direção emancipadora, é

necessário esclarecer o lugar da moral nessa prática na qual se conjugam indissoluvelmente os fins e valores que persegue e aspira realizar com os meios necessários e adequados para alcançá-los.

Assim entendida, a prática política tem relação com a moral (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 2007, p. 11-2). Pelo conteúdo moral dos fins e valores: igualdade e desigualdade (respectivamente, nas duas fases da nova sociedade, antes mostradas), liberdades individuais e coletivas efetivas, justiça, dignidade humana e autorrealização do homem. Tratam-se de fins e valores propriamente morais, ainda que a prática política persiga também outros.

Pelo conteúdo moral do uso dos meios necessários para alcançar esses fins e valores, se os meios forem considerados instrumentalmente, ou seja, por sua eficácia, devem ser julgados também por critérios que impõem limites a seu uso, mesmo sendo eficazes.

Pelos valores morais – como os da lealdade, da solidariedade, da sinceridade, ou do altruísmo etc. – que não de reger a participação dos indivíduos nas ações propriamente políticas, descartando portanto tudo aquilo que os nega: deslealdade, traição, egoísmo etc.

E, por fim, pelo peso do fator moral na motivação da prática política. Certamente, a participação de indivíduos e grupos nos atos coletivos correspondentes, pode estar motivada legitimamente pelo cálculo das vantagens ou benefícios que a dita participação pode acarretar, sobretudo quando se trata de obter melhores condições de vida. Essa motivação inspirou – e continua inspirando – as lutas sindicais na sociedade capitalista. Agora quando se trata de lutas políticas destinadas a transformar o próprio sistema social, já não basta o cálculo dos benefícios – sobretudo, dos imediatos – que possam aportar, mas que também entram riscos que em situações limites possam significar o sacrifício da liberdade, inclusive da própria vida. Nesses casos, somente uma motivação moral, ou seja, não só a consciência da necessidade de realizar certos fins ou valores, mas também do dever de contribuir para realizá-los pode impulsionar a atuar, sem esperar vantagens ou benefícios, correndo riscos e sacrifícios, em algumas situações extremas.

3.1.6 Karl Kautsky: ética e marxismo

Karl Kautsky é um dos poucos marxistas que dedicaram todo seu trabalho especificamente a questões éticas. Tony Burns (WILDE, 2001, p. 15) afirma que a obra *Ética e a concepção materialista da história* não é de forma alguma um grande trabalho. Burns observa que esse texto contém várias inconsistências lógicas, o que demonstra a incapacidade do autor de lidar sistematicamente com assuntos filosoficamente complexos. Apesar da inconsistência lógica, podemos dizer que é de considerável interesse para qualquer um que queira trabalhar a ética em Marx.

Considerado um grande defensor dos princípios ortodoxos marxistas, Kautsky é geralmente relacionado com uma interpretação determinista, cientificista e positivista do marxismo (WILDE, 2001, p. 15). Porém um olhar mais próximo da *Ética e a concepção materialista da história* demonstra que as coisas não são tão simples como colocadas acima. A afirmação de que o método como Kautsky elabora questões éticas seja a de um marxista ortodoxo está baseada em uma leitura seletiva desse texto em particular, pois adota uma postura de ignorar qualquer evidência que se mostre contrária a essa afirmação.

Um dos principais objetivos de Kautsky na *Ética e o conceito materialista da história* é uma explanação científica das relações éticas entre os seres humanos. Ele faz uma apresentação da história da ética anterior a Marx e procura estabelecer uma explicação científica para o fato de os homens sempre estarem engajados em busca de uma vida ética. Kautsky assume que a vida ética dos homens está associada a uma conduta que envolve obediência a qualquer manifestação concreta de leis morais: “Assim vemos que na filosofia grega, desde a época das guerras médicas, a ética, vale dizer a indagação desse misterioso princípio regulador das ações humanas, da lei moral, tem importância predominante” (KAUTSKY, 1980, p. 8). De acordo com Kautsky, é possível elaborar essas leis morais, tal qual Kant com referência ao imperativo categórico. Mas isso não é realmente necessário, pois esse princípio não é de forma alguma novo. Kautsky sugere uma tradução filosófica particular da regra de ouro que já existia para os antigos: fazer aos outros o que faríamos a nós mesmos.

E daí tiramos a seguinte “lei fundamental da razão prática pura”. “Age de maneira que a máxima de tua vontade sempre possa valer ao

mesmo tempo com princípio de uma legislação universal”. Esse princípio não é algo extraordinariamente novo, senão a tradução filosófica do velho refrão: não faças aos outros o que não queres que façam a ti. Nova é somente a declaração segundo a qual este refrão seria uma revelação do mundo inteligível (KAUTSKY, 1980, p. 35, tradução nossa).

Na forma kantiana, essa máxima constitui uma versão do princípio de igualdade que requer que aqueles que são iguais devam tratar uns aos outros como iguais em circunstâncias similares, um pressuposto que Kant interpreta como todos os seres humanos sendo de fatos iguais. Esse princípio ético, para Kautsky (1980, p. 35), seria reconhecido em todas as sociedades. Na história da ética, teriam existido apenas três escolas principais de pensamento que tentaram prover uma explicação para a vida ética, entendida como envolvendo obediência a essa lei moral. A primeira seria a do idealismo filosófico, Platão e Kant. A segunda seria o materialismo filosófico que estaria associado a Epicuro e aos materialistas do século XVIII. A terceira seria a de Darwin no século XIX.

Kautsky (1980, p. 38) associa o idealismo ético aos filósofos Platão e Kant, e haveria apenas pequenas diferenças entre as respectivas posições que os dois filósofos adotam, apesar da distância que os separa. Platão aborda a vida ética em consequência de sua insatisfação com a visão científica da filosofia pré-socrática. Essa filosofia natural está baseada na conexão necessária entre causa e efeito de eventos na ordem da natureza. Já a ética de Platão lida com a vontade e a obrigação do homem e também com os fins e as obrigações por que o homem luta. Pela percepção da ética idealista, a existência da lei moral, e nossa motivação para obedecê-la, não pode ser explicada por meios naturais. Ela deve ser explicada pela sugestão de que o homem, entendido como um ser ético, vive de alguma forma fora da natureza, que ele é essencialmente uma alma fora do corpo, que nele age uma força sobrenatural ou não natural.

[...] Seu conceito de deus não nascia da necessidade de explicar a natureza que nos rodeia, senão da necessidade de explicar a íntima vida ética e espiritual do homem. Para isso, necessitava supor a existência de um espírito fora e acima da natureza, portanto fora do tempo e do espaço, de um espírito que formaria a quintessência de toda moralidade e que dominaria a natureza material, assim como os filósofos aristocráticos dominavam a massa destinada ao trabalho manual (KAUTSKY, 1980, p. 11, tradução nossa).

Para Kautsky, fica claro que esse argumento também é adotado pela ética kantiana. A diferença entre Kant e Platão é simplesmente a de que Kant tem um comprometimento mais explícito de que a ética idealista tem com a noção de liberdade da vontade. Para Kant, é impossível fazer uma conexão necessária entre a lei moral e a natureza. Consequentemente, a explicação da ética requer outro mundo, sem tempo e espaço, do espírito puro, um mundo de liberdade em contraste com o mundo material que é regido pela necessária cadeia de causa e efeito. Porém, como no caso de Platão, o resultado inevitável do comprometimento com o livre-arbítrio é um sistema ético que é baseado na aceção de uma essência espiritual ou de natureza teológica. No caso de ambos, o idealismo ético vai contra uma das aceções fundamentais de qualquer visão genuinamente científica, que a existência de todos os fenômenos, incluindo assim a vida ética do seres humanos, pode ser explicada com referência a sua base de causas naturais (Cf. KAUTSKY, 1980, p. 32).

Um dos pontos fortes da concepção idealista é, para Kautsky (1980, p. 41-2), se negar explicar a vida ética com referência a uma visão da natureza humana que enxergue o homem como sendo necessariamente individualista e egoísta. Com ênfase no princípio de consciência e obrigação, reconhece implicitamente a natureza social do homem, ou a natureza essencial do homem, como seres éticos. Nesse aspecto, é superior a adotada por todas as concepções do materialismo antigo da época de Epicuro ao iluminismo. Por outro lado, a aceção idealista de ética é fraca porque, com o propósito de estabelecer princípios, sente a necessidade de postular uma rígida separação entre dois aspectos da natureza do homem. Ela divide o ser humano em duas partes separadas, a natural e a sobrenatural, a animal e outra angelical (KAUTSKY, 1980, p. 47), corpo e alma. E vai identificar o lado ético da natureza humana com a parte espiritual e mais elevada da natureza – que é considerada parte integral da essência humana. Como resultado, a vida ética se torna algo misterioso, pois está associada à atividade de um ente sem corpo, que a existência não pode ser empiricamente estabelecida.

Kautsky afirma que o principal representante do materialismo da Grécia antiga é Epicuro. No mundo moderno, a partir do período do iluminismo, essa abordagem da ética é associada aos escritos dos materialistas franceses, Le Mettrie, D'Holbach e Helvetius, que representam um novo epicurismo. O ponto alto dessa teoria, para Kautsky, é seu entendimento da natureza humana, especificamente sua tentativa, nesse caso de Epicuro, de explicar a vida ética ao referir-se à busca por prazer ou felicidade de cada indivíduo.

A fundação da ética na aspiração individual de prazer ou felicidade, ou no egoísmo, e a concepção materialista do mundo se concebiam e se apoiavam reciprocamente. A conexão de ambos os elementos se manifesta de maneira mais cabal em Epicuro (341-270 a.C.). Sua filosofia materialista da natureza se funda diretamente de uma finalidade ética. A concepção materialista da natureza, segundo sua opinião, é a única capaz de nos livrar do temor que desperta em nós uma tonta superstição e nos dá essa autêntica tranquilidade de ânimo sem a qual resulta impossível uma verdadeira felicidade (KAUTSKY, 1980, p. 10, tradução nossa).

Nos tempos modernos, o novo epicurismo é manifesto na doutrina do utilitarismo, que novamente vê a fundação da lei moral na necessidade individual pelo prazer e pela felicidade. Para Kautsky (1980, p. 28), como na doutrina de Epicuro, o utilitarismo também é uma ética do egoísmo, da utilidade ou do prazer. A grande força da abordagem do materialismo antigo da ética, na visão de Kautsky, está no fato de que se reconhece a importância do material da natureza humana para nosso entendimento do que é o ser humano e para a explicação da vida ética. Essa abordagem da ética não tem tempo para a noção da alma ou da ideia de que o homem está para ser identificado com um espírito que, em princípio, pode existir independente do corpo. Ela explica a vida ética com referência ao fato de que os homens são seres físicos ou naturais. Por esse ponto de vista, a vida ética dos seres humanos tem uma implícita base natural ou psicológica, e como resultado a sua existência é aceitável para uma investigação ou explicação científica.

O amor à vida e aos prazeres, próprios da burguesia ascendente ou pelo menos de seus integrantes mais adiantados, vale dizer seus intelectuais, agora se sentiam bastante fortes para apresentarem-se abertamente e acabarem com qualquer véu hipócrita que até este momento os tinha dominado. [...] a ética do egoísmo, o útil ou o prazer estava em estreita ligação lógica com uma filosofia materialista. O mundo tal qual nos mostra a experiência se manifestava como o único que pudesse ser tomado em consideração (KAUTSKY, 1980, p. 28, tradução nossa).

Kautsky (1980, p. 10-1) observa que esse materialismo antigo dá ampla oportunidade de ataques. Talvez a mais significativa dessas fraquezas esteja no fato de que se veem os seres humanos de uma maneira típica do liberalismo iluminista, ou seja, como tendo uma natureza que é fundamentalmente não social ou antissocial. Não se reconhece a sociabilidade natural do homem ou a existência de qualquer princípio de

altruísmo que pode ser motivador de uma conduta ética. Reduz-se essa conduta a um resultado de um cálculo racional – no que diz respeito a egoístas isolados que não têm preocupação com outros seres humanos. Assim, é-se incapaz de explicar como a lei moral surge como uma força de ordem moral, percebendo os seres humanos em primeiro lugar. Kautsky (1980, p. 11) insiste que é possível para nós sentirmos uma obrigação moral, mesmo em casos em que a mais generosa interpretação não possa achar qualquer prazer ou utilidade, de que o perseguir dessa obrigação possa ser deduzido.

Por essa razão, o materialismo antigo e o idealismo são capazes, apenas em parte, de lidar com as problemáticas não resolvidas da lei moral. Para essa explicação, nem a dedução a partir do prazer nem a partir do senso moral bastam. Porém, percebe Kautsky (1980, p. 130), antes do século XIX essa forma de materialismo aparece como a única a oferecer uma explicação, de causa natural, para a vida ética, que aparenta ser possível.

Uma abordagem genuinamente científica para o entendimento do fenômeno da vida ética tem de reconhecer a importância da lei moral, da operação da consciência e da obrigação como forças motivadoras que influenciam a conduta ética dos seres humanos. Deve basear-se nesses princípios de uma forma mais adequada para o entendimento da natureza humana do que a proposta pelos idealistas como Platão e Kant e pelos materialistas anteriores ao século XIX. Seria necessária uma terceira visão que tenha os pontos fortes dessas teorias anteriores e nenhuma de suas fraquezas. Essa terceira visão tem de aceitar que a vida ética propriamente entendida deve estar associada ao princípio do altruísmo, deve estar baseada em uma percepção da natureza humana que veja os homens como seres sociais, deve entender a natureza essencial humana como a de um animal social ou ético e ao mesmo tempo associar esses princípios com a atividade dos homens que precisamente por serem animais éticos possuem uma existência física ou corpórea, o que traz o fato da vida ética ao alcance da investigação científica.

3.1.7 Macpherson: uma teoria democrática contemporânea

Procuraremos aqui delinear a relação de Macpherson com Marx e com uma ética marxista pelo prisma da teoria democrática. Essa teoria foi em parte uma resposta ao crescimento da ciência política positivista sem valores que procurou servir de ligação entre postulados fatuais e normativos. Apesar de Macpherson não ter ficado satisfeito com a ideia de que a teorização da democracia deveria continuar no nível científico ou descritivo (TOWNSHEND apud WILDE, 2001, p. 144-5). Para ele, tal teorização tinha de ter, mesmo em sua aparência positivista, um objetivo normativo. Essa resposta amarra sua preocupação com o relacionamento entre democracia e propriedade. Esse relacionamento era integrado à crítica que Macpherson fazia à teoria e à prática da democracia liberal e a sua proposta alternativa de uma democracia participatória. Ele argumenta que a teoria da democracia convencional, científica e liberal enxergava a democracia apenas como um sistema de governo que ou protegia a vida dos cidadãos e a propriedade do estado ou o mercado constituinte em que as partes eram análogas a empresários e eleitores, e que o objetivo último era evitar a tirania. O fim ou a função da prática da democracia liberal também era a proteção das relações de propriedade privada pelo ofuscamento das questões de classes. Os partidos políticos com o propósito de obter cargos tinham de fazer apelações acima de sua classe constituinte. Sua elegibilidade era basicamente determinada por competência econômica em administrar a economia capitalista.

Em sua visão de democracia, elemento que Macpherson percebeu no liberal John Stuart Mill, é concebido como substancial um fim ético tido como uma forma de sociedade em que todos os cidadãos poderiam exercer, aproveitar e desenvolver seus poderes individuais. Ele via a democracia como um fim e também um meio normativo. A democracia seria um “conjunto de propósitos ou fins de que essas instituições são apenas meios” (MACPHERSON, 1965, p. 404, tradução nossa). O objetivo normativo da democracia consistia em “uma humanidade igual para cada indivíduo, a crença de que cada ser humano tem o direito a viver plenamente de acordo com suas capacidades, claro que sempre consistindo com os outros, tendo os mesmos direitos. Democracia como um fim significa acesso igual aos meios de desenvolvimento próprio” (MACPHERSON, 1965, p. 404, tradução nossa). Esse fim democrático não poderia coexistir com a instituição da propriedade privada. Apesar de o direito formal

democrático existir, uma “concentração moderna de riqueza e poder econômico distorceu o processo democrático. O poder político ainda tende seguir a propriedade, apesar da completa franquia democrática” (MACPHERSON, 1965, p. 407, tradução nossa). Isso ocorre através do controle da imprensa, da habilidade de financiar partidos políticos e de pressionar grupos. Essa concentração de riqueza permitiu prevenir igualdade de oportunidade e igualdade de consideração perante a esfera econômica individual (MACPHERSON, 1965, p. 406). Então, o centro de uma sociedade democrática seria a transformação das relações de propriedade tanto na prática, quanto na teoria.

Segundo Townshend (WILDE, 2001, p. 146), Macpherson ousadamente anuncia que todas as estradas levam à propriedade (MACPHERSON, 1973, p. 121). As relações de propriedade privada eram obviamente apropriadas para uma sociedade de mercado possessiva, mas algum tipo de relação de propriedade socializada iria requisitar para a sociedade uma rede de transferência de poderes ou a ausência de poderes excludentes. Seu argumento era de que a relação de propriedade capitalista, que foi desenvolvida no século XVII em diante, foi caracterizada pela direito individual ou corporativo de excluir os outros do uso ou do benefício de algo. A propriedade privada também serviu como incentivo ao trabalho e também como meio para o exercício das capacidades humanas (MACPHERSON, 1973, p. 122). O tipo de relação de propriedade necessária a uma sociedade totalmente democrática iria requerer uma volta ao conceito de propriedade pré-capitalista com um direito à renda derivada do trabalho, ou como era chamada, propriedade comum. Por traz dessa ideia, há uma inspiração aristotélica de que a propriedade não poderia ser um fim em si mesma, mas um meio para o exercício de uma das capacidades do homem. O tipo de capacidade que ele visionava incluía aquele:

Para o entendimento racional, para o julgamento e a ação moral, para a criação ou contemplação estética, para as atividades emocionais de amizade e amor e algumas vezes para experiência religiosa... para transforma o que é dado pela Natureza... para curiosidade ou espanto... para risada,... para atividade física/mental/estética controlada (MACPHERSON, 1973, 53-4, tradução nossa).

A propriedade teria de envolver a noção de não se estar excluindo os homens dos meios de sobrevivência e trabalho, para se desenvolver e se manter essas capacidades. Além de essa propriedade significar o direito a uma vida humana

completa, envolve o direito de compartilhar o poder político que controla a produção social de bens e o direito de participar de um conjunto de satisfação nas relações sociais, além do acesso às coisas materiais. A transição para esse tipo de propriedade agora seria exequível por causa das possibilidades de abundâncias criadas pela tecnologia. A propriedade privada como incentivo ao trabalho seria redundante devido à necessidade do trabalho cada vez ser menos significativo. Portanto, o controle democrático sobre a produção social de bens seria necessário para assegurar o direito igual ao desenvolvimento.

Macpherson considera o marxismo uma metodologia valiosa e substancial que proporciona uma base significativa para a estrutura do seu trabalho. Ele estava preparado para combinar marxismo com o liberalismo de John Stuart Mill e o pensamento de clássicos como Aristóteles. Um comprometimento humanístico, afirma Macpherson, não envolve uma aliança inquestionável com quaisquer “ismos”. Ele não tinha nenhuma intenção de conciliar o liberalismo com o socialismo.

Para Townshend (WILDE, 2001, p. 148), as análises social, histórica e ideológica de Macpherson estariam baseadas nas seguintes proposições: a primazia histórica do desenvolvimento das forças produtivas do homem, a ênfase na relação entre estrutura econômica e superestrutura política, ideológica e moral e entre o ser social e a consciência.

Townshend (WILDE, 2001, p. 149-50) afirma que metodologicamente existe uma grande afinidade entre Marx e Macpherson, ambos distinguem essência e aparência. Macpherson era oposto ao empirismo, que fica preso a um mundo de aparência, pois não podia penetrar nas relações ocultas entre as pessoas ou entre as coisas ou entre as pessoas e as coisas. Os escritos de Macpherson fazem várias alusões à “essência” humana, relações essenciais, expressando um radicalismo marxista que significa chegar à “raiz das coisas”. Porém se ambos tendem a uma metodologia essencialista, não significa que abandonaram a noção de contingência. O que proporciona uma variação do que seriam necessidades e comportamentos humanos.

Podemos observar que o conceito “individualismo possessivo” de Macpherson foi inspirado em Marx, pois a autoimagem dos seres humanos como consumidores infinitos e a de proprietários que não deviam nada à sociedade, a não ser o próprio interesse, era para Macpherson o funcionamento do mercado capitalista. Sociedade que consiste nesses proprietários atomizados, livres e iguais. Discutivelmente, o “individualismo possessivo” derivou do conceito marxista de “fetichismo”. Esse

conceito sugere que a interdependência social, através das relações capitalistas de troca, aparece como uma relação impessoal entre mercadorias, ou seja, entre coisas. Todos os indivíduos são tratados formalmente como donos de mercadorias e trabalhadores como proprietários de seu poder de trabalho. Em tal mundo de trocas competitivas, o senso não social, obsessivo em mercadorias, é inevitável (Cf. WILDE, 2001, p. 150).

Uma das apostas argumentativas de Macpherson se apoia na “crítica imanente” marxista, que demonstra que os meios não são consistentes com os fins. A implicação desse método de argumento é que um sistema de valor não pode ser julgado superior a outro, e assim evitando a implicação que um conjunto de valores deveria ser substituído por outro. O argumento de Macpherson contra os valores individuais e liberais não os supunha como errados, mas que eram contraditórios com o desenvolvimento dos potenciais humanos. Na tentativa de evitar imposições de valores, ele argumenta que a variante do individualismo possessivo liberal estava no processo de ficar historicamente redundante, pois o desenvolvimento tecnológico estava superando a carência material. Isso significa que o argumento do individualismo possessivo derivado da carência relativa não mais poderia servir como incentivo para o trabalho.

Podemos concluir que o trabalho analítico de Macpherson tem como base as forças e as relações de produção e uma ética humanitária. E que a realização de ideais éticos depende da resolução dos conflitos entre as forças e as relações de produção. Ele reconhece que o trabalho de Marx não foi somente uma estrutura fria e analítica, mas de um conteúdo ético forte. Macpherson sugere que a força propulsora de todo pensamento de Marx era a crença de que o homem buscava tornar-se um ser livre e criativo.

4 A LINGUAGEM COMO FUNDAMENTO DA ÉTICA MARXIANA

Neste capítulo, analisamos a ética em alguns textos de Marx, sobretudo a obra *A ideologia alemã*, escrita em parceria com Friedrich Engels, e concluiremos relacionando essa ética marxiana à filosofia da linguagem de Mikhail Bakhtin.

Procuraremos mostrar que o modo de produção material tem relação direta com os costumes humanos e que não é o indivíduo que faz a sua ética, mas sim a sua condição histórica. Dessa forma, a liberdade humana não é advinda do consciente humano, mas da dialética entre a vontade do homem e o contexto histórico em que ele está inserido.

Uma das grandes dificuldades para se estudar seriamente uma teoria ética em Marx é a falta de qualquer discussão sistemática ou contínua do assunto em qualquer parte da sua obra. É especialmente importante para o entendimento do alcance ético dos trabalhos de Marx a sua tese de doutorado (1841), a *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (1843), a contribuição para os *Anais franco-alemães*, em 1844, *Questão judaica* (1844), os *Manuscritos econômico-filosóficos* (1844), *A sagrada família* (1845) e *Sobre o suicídio* (1846). É à luz desses escritos que muitos pensadores modernos concordam que a ética que perpassa a obra de Marx é melhor entendida, embora as ênfases dadas em vários períodos à sua obra sejam ainda motivo de disputas e controversas. Há, sobretudo, fortes desentendimentos quanto à continuidade do desenvolvimento do pensamento de Marx, mas isso já pode ser abordado com muito mais seriedade e conhecimento se considerarmos os *Esboços da crítica da economia política*, escritos numa notável linguagem filosófica. Eles ajudam a provar que o Marx da maturidade aproveitou os seus pontos de vistas filosóficos da juventude sobre economia.

Podemos afirmar que Marx, em 1846, dois anos após ter publicado *Para a crítica da economia política*, continua a se preocupar em demonstrar as contradições das relações humanas dentro do capitalismo em *Sobre o suicídio*. Ele recorre a um autor da literatura francesa, Jacques Peuchet, que descreveu as relações sociais da época, vistas não por um socialista, mas por um literato da burguesia. Isso confirma a importância que Marx dava não somente à economia política como modo de produção, mas como formação das relações sociais humanas. Segundo ele, a economia política deveria se preocupar tanto com o modo de produção quanto com as consequências para o homem.

4.1 CRÍTICA AO IDEALISMO ALEMÃO E A CONSTRUÇÃO DE UMA BASE MATERIAL PARA UMA ÉTICA

4.1.1 *Crítica da filosofia do direito de Hegel*

Na sua crítica à obra hegeliana, Marx combate a ideia de que o Estado e o seu príncipe teriam primazia sobre a sociedade civil e as famílias. Ao entender o Estado como a Ideia real, o Espírito, Hegel inverte a relação sujeito-predicado: “a condição torna-se o condicionado, o determinante torna-se o determinado, o produtor é posto como o produto de seu produto” (MARX, 2005, p. 30-1). Marx diria que esse texto (a Crítica) seria um marco na sua estrada para o materialismo histórico.

Marx procura expor o idealismo de Hegel e as críticas de Bruno Bauer e Max Stirner, que teriam cometido um engano contrário ao hegeliano ao procurarem expor as contradições do existente como algo inerente ao mundo humano, à prática sensível, e desprezá-las ao comparar o mundo humano com um mundo perfeito, da esfera do Espírito.

Já “a crítica verdadeiramente filosófica da atual constituição do Estado não indica somente contradições existentes; ela *esclarece* essas contradições, compreende sua gênese sua necessidade [...] em seu significado específico” (MARX, 2005, p. 108). Uma crítica real filosófica do Estado compreende a sua constituição e a necessidade das suas contradições. Ao entender como foi constituído o Estado, a filosofia obtém munição para poder fazer uma crítica da gênese dele e ir à raiz para então atacá-la e mudar as necessidades e as contradições aí existentes.

Em um artigo (*Debates sobre a lei punitiva do roubo de lenha*), Marx continua a empreender sua crítica ao Estado como soberano. O exemplo da proibição da população pobre de apanhar galhos secos caídos das árvores em terrenos de propriedade privada, mostra o Estado preocupado em garantir o direito da propriedade, indo de encontro aos costumes básicos dos homens que necessitavam dos galhos para se aquecer e sobreviver. O Estado ao manter o direito da propriedade privada defende a ética da sociedade burguesa que se sobrepõe à necessidade da classe pobre. A ética da maioria da população é esmagada pela força do Estado.

Nesse artigo, podemos enxergar claramente a preocupação de Marx com os costumes e com a liberdade do homem, a contradição entre Estado e sociedade civil. Seria a falta de uma qualidade política, estatal, que originaria a pobreza, e essa falha seria superada no acolhimento, pelo Estado, do direito da classe pobre. Acontece que, nesses termos, a argumentação marxiana, apesar de sua clara preocupação com o homem, é comodista ao se manter no direito positivo do Estado e com isso assumir todas as suas consequências. Ainda assim, Marx se distanciava do pensamento de Hegel ao afirmar o direito da classe pobre contra o privilégio da propriedade privada.

A problemática encontrada em Hegel não estaria em sua lógica, mas no uso incorreto e na necessidade de ratificação dela. A insuficiência de Hegel se encontra na transformação da lógica em algo passível de uso. A lógica hegeliana é tornada esfera autônoma, separada e ontologicamente anterior ao seu objeto. Tal critério, desenvolvido no interior do próprio pensamento, produz apenas tautologias, razão pela qual ele deve ser procurado na realidade empírica. Em vez de ser considerado apenas uma manifestação da ideia lógica, o real deve ser reconduzido a sua posição originária como sujeito; o real é quem deve guiar o pensamento rumo a sua realização. A crítica de Marx não se concentra na questão metodológica de inverter a relação sujeito-predicado, mas investe sua análise exegeta sobre os pressupostos ontológicos dessa relação.

Ao tratar da questão da alienação política, Marx afirma que o Estado representa a separação do povo de sua própria essência, ou seja, o Estado não representaria a vontade genérica do povo. A base da constituição – do Estado – é o povo enquanto poder constituinte. A constituição é o resultado, o poder constituído. A alienação política ocorre no momento em que o povo perde seu significado como fundador constituinte e se submete a sua própria criação. Ocorre a separação e a oposição entre Estado e sociedade civil.

Como Estado não político, o povo é desprovido de sua vontade genérica e reduzido à massa, a uma matéria amorfa destinada a receber uma forma política do Estado. O poder executivo deixa de ser ferramenta submetida à vontade geral e passa a se impor como um poder independente, e a vontade genérica do povo é reduzida à condição de um poder particular do Estado.

A *Crítica da filosofia do direito de Hegel* mostra ainda o pensamento de um Marx que contrapõe a soberania do monarca (monarquia hegeliana) ao desenvolvimento da ideia de democracia. Para Marx, a verdadeira democracia seria um princípio político, significa a realização plena do Estado como universal concreto, a superação da oposição

entre sociedade civil e o Estado político. Vemos ainda um Marx radicalmente democrata que se esforça em demonstrar as contradições do Estado e da filosofia de sua época.

O que fica de mais importante é a preocupação de Marx em desenvolver uma forma de eliminar as diferenças entre as classes e a submissão dos homens a suas próprias construções, ou seja, ele estava preocupado com os relacionamentos sociais do homem e seus desdobramentos éticos. Em sua apresentação à *Crítica*, Rubens Enderle destaca a importância da obra para o amadurecimento do pensamento de Marx, pois foi nela que ele desenvolveu a noção de *autodeterminação da sociedade civil*: “Na crítica, Marx encontrou seu objeto. Faltava desvendar sua ‘anatomia’” (MARX, 2005, p. 26).

4.1.2 Os manuscritos econômico-filosóficos

Em os *Manuscritos*, Marx procura fundamentar a conexão entre a economia nacional e Estado, direito e moral – entre outros aspectos da vida civil –, pois afirma que a economia nacional abrange todos esses objetos. Ele argumenta contra os pressupostos da economia política vigente ao tratar da relação divisão do trabalho-propriedade privada-troca e ao perceber a problemática que o ser humano teria – teórica e praticamente – ao assumir como natural os conceitos das relações capitalistas de produção.

É pela concepção de alienação e estranhamento e pela aceitação do jogo de contradições (princípios que extrai de Hegel) – entendidas não só como metodologia, mas também como percepção da própria realidade que se movimenta em termos de forte oposição e alteridade – que Marx mostra a incoerência interna da propriedade privada e todas as consequências do estranhamento do trabalho, que abrangem o produto do trabalho, a produção, a identidade entre os produtores e a identidade do trabalhador consigo mesmo. O trabalho subordinado ao capital é o pressuposto para o estranhamento genérico do ser humano.

O argumento de que todos os nossos valores e crenças são procedentes de uma atividade que emana de todo e qualquer conceito de dever ser é utilizado em favor da fundamentação lógica da defesa da liberdade humana. A defesa da liberdade do homem é moral ou ética, mas o fundamento para sua legitimação é um valor nascido e renascido

do trabalho. Todo trabalho gera um valor porque o trabalhador conhece o complexo causal que é objeto da atividade.

Sem o desenvolvimento contínuo dessa premissa (levada a efeito pela primeira vez com a elaboração dos Manuscritos econômico-filosóficos), é difícil acreditar que teria havido tamanha continuidade entre a obra de 1844 e as obras posteriores de Marx; isso sem excluir, é claro, as grandes obras “econômicas” da maturidade (MARX, 2004, p. 14).

Os estudos de economia política, iniciados por Marx, começam a aparecer e a dar frutos em *Os manuscritos*, nos quais é feita uma análise fundamentada do modo de produção capitalista. Essa análise o leva a desenvolver e a expor que a formação do ser social se dá efetivamente através do trabalho. É nela que o modo de produção ganha importância porque todas as formas de existência social humana dele dependem. É ao analisar o trabalho como relação entre o homem e a natureza que se chega à conclusão de que é dessa relação que surge todo o processo de formação humana. O trabalho é a forma de o homem sobreviver e configurar o modo pelo qual ele mesmo define e orienta suas necessidades. São dessas necessidades que surgem novas formas de trabalho e consecutivamente novas necessidades que, com a sofisticação do trabalho e de novas forças produtivas, começam a ser não somente materiais, mas também espirituais (filosofia, ética, religião etc.). É a relação homem-trabalho-necessidade que define a própria consciência humana e leva à compreensão de que é o ser social que produz a consciência, e não o contrário.

Nesse texto de 1844, diferentemente de seus contemporâneos economistas políticos, Marx não se desloca da realidade para explicar princípios fundamentais da economia, ele parte de um fato político-econômico presente. Procura, através dos conhecimentos e da lógica dos economistas políticos, explicar as relações sociais vigentes no modo de produção capitalista. Desse arcabouço teórico econômico, ele demonstra como o modelo de produção atual fere a liberdade do homem, retirando dele sua conexão com o trabalho. A isso Marx chamou de *estranhamento do homem*, porque lhe tira a liberdade de se reconhecer no trabalho e conseqüentemente de desenvolver suas necessidades. O trabalho e, portanto, o trabalhador se tornam objeto do capitalista ou do dono da propriedade privada.

Sob o modo de produção capitalista, há a impossibilidade de superação do estranhamento humano, pois seu comando é determinado pela necessidade da

reprodução privada da apropriação do trabalho alheio e não por uma necessidade real do homem (trabalhador). O trabalho continua a ser o mediador universal entre a natureza e o homem, porém ele é submetido às exigências da troca capitalista, da propriedade privada e da divisão do trabalho.

Marx mostra que as consequências a que chegam os conceitos e os raciocínios dos economistas são humanamente escandalosas. Essa estratégia subsiste em suas obras da maturidade. Por mais cuidado que tenha tido em manter essas obras dentro da “pura ciência”, estão repletas de críticas morais que enobrecem, se não seu valor científico, ao menos sua eficácia política. Ao utilizar os economistas e citá-los com a maior rigorosidade, Marx torna evidentes as deduções amorais ou imorais a que levam suas análises. É necessário dizer que ele, com todo seu vigor, procura mostrar as contradições internas dos conceitos e de expressões advindas deles, tomadas como realidade.

Essa forma de analisar e criticar continua em suas obras da maturidade. Marx encontrou, desde 1844, sua singularidade como crítico da economia política. Evidenciar que os economistas raciocinam assim é evidenciar aonde leva a ciência econômica estritamente amoral: a manifestação do capitalismo. O que ele tentou fazer, desde o início, foi achar no movimento dos conceitos o esclarecer científico do devir do regime econômico.

4.1.3 Sobre o suicídio

Para muitos críticos de Marx, e também para vários marxistas, o autor alemão não estaria preocupado com a ética nem com a vida privada do homem. Como pensador economicista, estaria preocupado com questões de infraestrutura e deixava o pensamento sobre a ética e as relações humanas para os idealistas. Porém, ao entrarmos diretamente nas suas obras, verificamos que a sua preocupação fundamental é com o homem, com as relações sociais e com a natureza.

Marx primeiramente se dirigiu ao comunismo com interesse na liberdade. Na juventude, procurou se libertar da pressão exercida pelo estado de polícia alemã de Frederico Guilherme IV. Opôs-se à censura, ao autoritarismo e ao discurso vazio sobre o interesse nacional e a obrigação moral. Mais tarde, percebeu que tais pressões e tais

dependências humanas não poderiam ser eliminadas sem a destruição do capitalismo e de todo sistema de propriedade privada que o capitalismo havia desenvolvido.

[...] a condenação do capitalismo feita por Marx é fundamentalmente uma condenação moral. O sistema *está condenado* pela injustiça cruel que lhe é inerente e que se combina com a justiça “formal” completa e com honradez. O sistema está condenado porque, forçando o explorador a escravizar o explorado, priva ambos da liberdade. Marx não combatia a riqueza nem exaltava a pobreza. Ele odiava o capitalismo não porque promove a acumulação de riqueza mas por seu caráter oligárquico; ele o odiava porque nesse sistema a riqueza se traduz em poder político, no sentido de poder exercido por homens sobre outros homens. A força de trabalho se transforma em mercadoria; isso significa que os homens devem vender-se no mercado. Marx odiava o sistema porque ele se parecia com a escravidão (POPPER, 1980, p. 155).

Os primeiros escritos de Marx são importantes para a compreensão de uma possível ética marxiana e também de uma base ética nas suas futuras obras. A base de todo o seu trabalho, o impulso ético que o conduziu nos estudos, foram uma visão e uma teoria da liberdade humana, do homem como mestre de si mesmo, da natureza e da história. Era uma visão do homem totalmente social que teria desenvolvido todas as suas potencialidades, fazendo de si o propósito e a medida de todas as coisas, submetendo-as às suas necessidades e aos seus desígnios. Nesse texto de 1846 (*Sobre o suicídio*), ele aborda de forma categórica a sua preocupação com a vida privada e com as consequências de um modo de vida burguês e com a ética do homem que vive sob as relações de domínio do capitalismo.

Michael Löwy (2006, p. 17), na apresentação do texto, destaca que, para Marx ou Peuchet,

[...] a crítica da sociedade burguesa não se pode limitar à questão da exploração econômica – por mais importante que seja. Ela deve assumir um amplo caráter social e ético, incluindo todos os seus profundos e múltiplos aspectos opressivos. A natureza desumana da sociedade capitalista fere os indivíduos das mais diversas origens sociais.

Marx não confronta a sociedade com princípios morais – isso o distinguiu dos socialistas utópicos –, ele procura, ao contrário, identificar através de um caráter científico o funcionamento de dada realidade histórica. Códigos ou crenças morais não podem ser tratados como falsos ou verdadeiros, válidos ou inválidos em si, ou seja,

“soltos” como dogmas. Eles pertencem à história de um tempo particular, somente nesse contexto eles podem ser entendidos e estudados. É possível falar em nome da moral escrava, da moral feudal, da moral burguesa ou da moral proletária. Não é possível falar da moral *per se*.

Ao iniciar a obra *Sobre o suicídio*, Marx destaca a vantagem da crítica francesa da sociedade, já que retratava de forma veemente a realidade da vida burguesa e a sua ética. Mesmo quando ela não tratava das contradições entre classes, e abordava de forma unilateral a classe burguesa, o fazia de forma bastante rica “por suas descrições dotadas de um calor vital imediato, de uma visão rica, de uma acuidade mundana e de uma ousada originalidade, que procurariam em vão em outras nações” (MARX, 2006, p. 21).

É interessante notar que Marx, para entender o funcionamento da vida burguesa, se utiliza de escritores burgueses não socialistas (Peuchet e Balzac) preocupados em descrever criticamente a sociedade da sua época – sem os preconceitos de autores socialistas. Ele justifica a utilização do escritor Jacques Peuchet, antigo diretor dos Arquivos da Polícia sob a Restauração (Cf. MARX, 2006, p. 13), para basear o seu livro *Sobre o suicídio*.

Ao descrever os casos de suicídio, Marx levanta as contradições internas do sistema capitalista e seu reflexo na vida privada do homem. O primeiro caso é o do suicídio de uma jovem costureira que é castigada pelos pais que, incapazes de se contradizer, se tornam intolerantes e utilizam de sua autoridade para submeter a filha a julgamentos morais. Para Marx, o uso dessa autoridade é uma compensação para o servilismo e a subordinação aos quais essas pessoas estão submetidas na sociedade burguesa.

No segundo caso, Marx compara o amor de um ciumento e suas extravagâncias com a esposa ao de um proprietário por sua propriedade privada. No exemplo, a mulher tinha se tornado um objeto de pertence do esposo, e este poderia fazer o que bem direito lhe conviesse, pois estava protegido pelo código civil e pelo direito de propriedade. A jovem é trancada pelo marido até que, em desespero, comete o suicídio. O caso do poder patriarcal sobre as esposas é comparado por Marx ao de um senhor de escravos. As condições sociais e a natureza proprietária das leis permitem ao homem o direito de tratar sua mulher como o senhor trata seu escravo. A moderna família burguesa reflete a competição capitalista e a dominação patriarcal da propriedade.

4.2 DA CRÍTICA DA ECONOMIA POLÍTICA AO MATERIALISMO HISTÓRICO

Depois de um período que girou em torno da polarização entre a filosofia política clássica e Hegel, entre sociedade civil e Estado, que em um primeiro momento valorizou um polo em detrimento de outro e, em um segundo, refez o caminho oposto, Marx quebra com esse método de interpretação para realizar o que denomina de “anatomia da sociedade civil”. A abordagem da ideologia é um passo indispensável nessa anatomia, pois sujeita o conhecimento dessa própria abordagem às condições materiais de existência em que se baseia.

De acordo com Sader (2007, p. 11),

O acerto de Marx e Engels com sua herança filosófica conclui em *A ideologia alemã* um longo caminho – iniciado com os primeiros textos de Marx – e se dá ao mesmo tempo do amadurecimento de uma teoria alternativa. Tal teoria ganha corpo especialmente a partir dos *Manuscritos econômico-filosóficos* de Marx, quando se torna claro que o recurso à dialética hegeliana significa uma negação, uma incorporação e uma superação dessa herança, na direção da teoria materialista da história.

O sujeito tem lugar fundamental como processo de desalienação. A inversão da alienação religiosa guia a percepção de Marx sobre a alienação ainda nos *Manuscritos econômico-filosóficos*. A forma materialista da crítica à alienação em *A ideologia alemã* aparece como instante sem retorno no pensamento marxiano.

A economia política é o foco dos *Manuscritos de 1844*, e a alienação indica seu fundamento na categoria *trabalho*. O modo de produção capitalista representa para o proletariado seu empobrecimento como trabalhador e a transferência de valor do trabalho para a mercadoria. Existe relação direta entre a valorização do mundo das coisas com a depreciação do mundo dos homens. Ao mesmo tempo em que o trabalho produz mercadorias, enquadra o operário como mercadoria. O produto do trabalho se torna um objeto estranho para seu produtor. O operário, como produtor, não se sente sujeito e sim objeto de seu objeto. Em *A ideologia alemã*, ocorre a articulação desses elementos para construir uma teoria das condições históricas de produção e reprodução da vida dos homens.

Fica difícil, depois dessas leituras, afirmar que exista uma ruptura entre os escritos do jovem Marx e *A Ideologia alemã*, considerada por muitos sua primeira obra

da maturidade. O que podemos dizer é que existe um processo de transformações que recebe um novo corpo teórico, especialmente desde os *Manuscritos*, que apresentam a inclusão de conceitos como *trabalho* e *alienação*. A preocupação de Marx com a ética continua, implicitamente, nas *Teses sobre Feuerbach* e no capítulo que se encontra no interior de *A Ideologia alemã*, também sobre Feuerbach. Esses textos reproduzem os temas esboçados anteriormente, porém em um marco histórico com contornos mais sólidos.

4.3 PARA A CRÍTICA DA ECONOMIA POLÍTICA

Em seu escrito de “maturidade”, *Para a crítica da economia política*, Marx afirma que seu objeto de estudo em primeiro lugar é a produção material. Mantém o método de análise materialista histórico ao fazer uma análise do modo de produção em sociedade – no caso, capitalista – e suas consequências.

Marx toma como ponto de partida a premissa de que a produção dos indivíduos é determinada socialmente, indivíduos produzindo em sociedade. Faz uma crítica a economistas como Smith e Ricardo e ao filósofo Rousseau, que partiriam do indivíduo para chegar à sociedade e que criam um indivíduo ideal que não teria sido resultado da história, mas como ponto de partida dela. Esquecem que esse indivíduo do século XVIII é o produto da decomposição do modo de produção feudal e do surgimento do novo modo de produção que se desenvolve a partir do século XVI. O indivíduo não teria se formado historicamente, mas teria sido criado pela natureza. Porém, nessa sociedade de livre concorrência (século XVIII), o indivíduo está cada vez mais solto de seus laços naturais. A sociedade passa a representar para ele um simples meio de atingir seus fins privados; as relações sociais permitem ao homem isolar-se, porém dentro da sociedade.

O homem é, no sentido mais literal, um *zoon politikon*, não só animal social, mas animal que só pode isolar-se em sociedade. A produção do indivíduo isolado fora da sociedade – uma raridade, que pode muito bem acontecer a um homem civilizado transportado por acaso para um lugar selvagem, mas levando consigo já, dinamicamente, as forças da sociedade – *é uma coisa tão absurda como o desenvolvimento da linguagem sem indivíduos que vivam juntos e falem entre si.* (MARX, 2005, p. 26) (Grifo nosso).

Assim, para Marx, a produção do homem, seja ela material ou ideológica, só acontece em sociedade. E quando se fala em produção, é a de uma determinada época histórica e de um determinado desenvolvimento social. Para se tratar da produção em geral, é necessário seguir o processo de desenvolvimento e suas diferentes fases. A produção burguesa moderna é a época que Marx aborda na obra *Para a crítica da economia política*.

Todos os modos de produção, entretanto, têm alguns pressupostos comuns, sem eles não haveria nenhuma produção, “pois se as linguagens mais desenvolvidas têm leis e determinações comuns às menos desenvolvidas, o que constitui seu desenvolvimento é o que as diferencia desses elementos gerais e comuns” (MARX, 2005, p. 27). Para fazer uma teoria dos modos de produção, o sujeito é a humanidade e o objeto, a natureza. Marx afirma que não pode haver produção sem um instrumento de produção, nem que esse instrumento seja apenas a mão. Nem é possível produção sem trabalho anterior acumulado, que primariamente pode ser a habilidade ganha com a repetição do uso da mão como instrumento. Portanto, o capital é um instrumento de produção e também trabalho passado, acumulado. “Logo, o capital é uma relação natural, universal e eterna. Mas o é com a condição de deixar de lado precisamente o que é específico, o que transforma o ‘instrumento de produção’ ‘trabalho acumulado’ em capital” (MARX, 2005, p. 27).

Não é possível falar em uma produção geral, pois a produção é sempre um viés particular da produção (Marx cita como exemplo a agricultura, a pecuária, a manufatura etc.). A produção não é somente uma produção particular, mas um corpo social, sujeito social, e que as diferentes atividades de produção formam a sua totalidade.

Quando a produção é representada como sendo regida por leis naturais, eternas, independentes do contexto histórico, há a possibilidade de representação das relações sociais como leis naturais, eternas.

Na distribuição, ao contrário, os homens permitir-se-iam, de fato, toda classe de arbitrariedade. Abstraindo a brutal disjunção da produção e da distribuição, e de sua relação efetiva, é de todo evidente, à primeira vista, que por diversificada que possa ser a distribuição nos diferentes graus da sociedade, deve ser possível tanto nesta como na produção buscar determinações comuns, do mesmo modo que é possível confundir e extinguir todas as diferenças históricas em leis *geralmente humanas* (MARX, 2005, p. 28).

São dois os pontos principais que os economistas colocam como leis universais, a propriedade e a proteção da propriedade pela lei, pela política. Marx responde a esses pontos afirmando que toda produção é apropriação da natureza pelo indivíduo, dentro de um determinado contexto de sociedade, então é uma tautologia afirmar que a propriedade é uma condição da produção. O que é diferente de afirmar que a propriedade privada seja condição, até porque leva a uma antinomia da não propriedade como condição. Marx toma exemplos históricos de sociedades em que há propriedade comum como forma primitiva entre os hindus, os eslavos, os antigos celtas etc. Esse tipo de propriedade desempenhou um importante papel sob o modo de produção dessas sociedades.

Já a questão da proteção da propriedade privada pela justiça como direito universal, desenvolve a problemática de que cada modo de produção tem como reflexo suas formas de justiça, direito, ética, formas de governo etc. Então colocar a propriedade privada como um direito inquestionável e eterno é declarar o fim da história, colocar o modo de produção do homem como algo acabado ou o homem como um ser completo que não está sujeito a mudanças. É o reino do céu na terra, é o capitalismo como o modo de produção perfeito.

4.3.1 Modo de produção e formação das estruturas políticas e éticas

A concepção materialista da história mostra que códigos e crenças morais são dependentes do homem, nascem da situação social humana e variam de acordo com ela. Como não existe homem em geral e sim homens específicos que pertencem a determinadas classes sociais, não existe uma moralidade generalizada. Existem apenas morais específicas que refletem interesses específicos e que entram em conflito com as diferentes classes. Códigos morais não podem ser tratados como falsos ou verdadeiros, válidos ou inválidos; pertencem a um tempo particular da história e expressam as preocupações de um grupo particular, somente nesse contexto podem ser entendidos e avaliados.

A rejeição de qualquer apelação ao uso de princípios morais abstratos foi uma das mais importantes características do trabalho de Marx e Engels. O marxismo se diferenciava do socialismo utópico exatamente pelo seu caráter científico, pela sua

negação em confrontar a sociedade com princípios e apelações morais. Marx estudou as leis de movimento que ditam as mudanças sociais.

Analisando a construção da concepção materialista da história, podemos verificar a vertente científica dessa teoria e a sua preocupação em relacionar as mudanças dos modos de produção com as mudanças sociais e, conseqüentemente, as relações morais entre os homens.

A compreensão dos homens acontece na “organização corporal desses indivíduos e, por meio dela, sua relação dada com o restante da natureza” (MARX e ENGELS, 2007, p. 87). O homem não é algo dado, único, determinado; seu comportamento depende de sua organização perante a natureza; sua ética está diretamente relacionada com sua forma de produzir. O modo de produção do homem depende da natureza posta e dos meios de vida a reproduzir. Esse modo de produção não deve ser considerado apenas no sentido físico de reprodução do homem: a atividade (trabalho) do homem é a expressão de sua vida. Dessa forma, os homens são aquilo que eles produzem e como produzem. O que os homens são depende diretamente das suas condições de produção (Cf. MARX e ENGELS, 2007, 86-7).

Cada nova força produtiva criada tem como consequência uma nova constituição da divisão do trabalho. As diferentes formas de trabalho determinam as relações entre os indivíduos no que diz respeito ao material, ao instrumento e ao produto do trabalho: “O fato é, portanto, o seguinte: indivíduos determinados em determinadas relações de produção, que são ativos na produção de determinada maneira, contraem entre si estas relações sociais e políticas determinadas. [...] A estrutura social e o Estado provêm constantemente do processo de vida de indivíduos determinados [...]” (MARX e ENGELS, 2007, p. 93).

Os indivíduos não são como eles se representam ou se idealizam, são na verdade “tal como atuam, como produzem materialmente e, portanto, tal como desenvolvem suas atividades sob determinados limites, pressupostos e condições materiais, independentes de seu arbítrio (MARX e ENGELS, 2007, p. 93). A produção humana de ideias, costumes, políticas, está intrinsecamente relacionada com “a atividade material e com intercâmbio material dos homens, com a linguagem da vida real” (MARX e ENGELS, 2007, p. 93). Segundo Marx, a vida espiritual do homem, tal como o pensar, é reflexo de sua vida material.

[...] O mesmo vale para a produção espiritual, tal como ela se apresenta na linguagem da política, das leis, da moral, da religião, da metafísica etc. de um povo. Os homens são os produtores de suas representações, de suas idéias e assim por diante, mas os homens reais, ativos, tal como são condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e pelo intercâmbio que a ele corresponde, até chegar às suas formações mais desenvolvidas. A consciência [*Bewusstsein*] não pode jamais ser outra coisa do que o ser consciente [*bewusste Sein*], e o ser dos homens é o seu processo de vida real (MARX e ENGELS, 2007, 93-4).

O ser de consciência é o ser trabalhador, que age no mundo, e nunca o ser ideológico, que para o autor está de cabeça para baixo, pois é analisado não pela sua história, mas por aquilo que deveria ser - partindo do espiritual para enfim chegar ao material ou “real”. Na concepção materialista histórica, não se parte do que o homem imagina de si, do que diz ser, do que representa, do que é narrado dele, mas do que de fato produz materialmente, do homem ativo. Como reflexo de suas atividades materiais, surgem os “ecos ideológicos” desse processo de vida: a moral, a religião, a metafísica.

Para Marx, não é a consciência que transforma a vida e sim a vida que transforma a consciência: “O sistema de produção dos meios materiais de existência condiciona todo o processo de vida social, política e intelectual. Não é a consciência dos homens que determina sua existência, porém, pelo contrário, é a sua existência social que lhes determina a consciência” (FROMM, 1964, p. 197). Ele ainda afirma que: “Não têm história, nem desenvolvimento; mas os homens, ao desenvolverem sua produção e o seu intercâmbio materiais, transformam também, com esta sua realidade, seu pensar e os produtos de seu pensar” (FROMM, 1964, p. 94). Essa conclusão tem como premissa o desenvolvimento real do homem - real no sentido de que seja empiricamente percebível em certas condições -, ou seja, a atividade do homem - sua produção, que não é determinada (única) porque muda de acordo com suas condições de produção e do estágio em que se encontra a natureza. O homem é o que ele produz, o conhecimento real é o que pode ser analisado em um processo histórico e não algo ideal. Ele modifica as circunstâncias em que está posto. Uma modificação em sincronia com a modificação da prática humana “só pode ser apreendida e racionalmente entendida como *prática revolucionária*” (MARX e ENGELS, 2007, p. 538).

Quando não há a possibilidade de especulação *a priori*, tem-se início uma ciência real e contributiva que vai ter como base o desenvolvimento prático do homem. Então, para começarmos a entender a ética, temos de colher exemplos históricos da

realidade humana de produção material e utilizar o materialismo histórico - não ideologias desligadas ou invertidas - como instrumento para entendê-la. A formação ética de certo período, portanto, é produto de seus modos de produção.

4.3.2 Relação entre ética e materialismo histórico

Para Marx, a filosofia não resolve e nunca resolveu a questão da liberdade do homem, pois para ele o homem nunca teria sido preso por palavras e nunca houve avanço na humanidade por terem sido resolvidas questões como substância, bem e autoconsciência. O homem só consegue liberdade no mundo real se for por meios reais,

[...] que a escravidão não pode ser superada sem a máquina a vapor e a *Mule-Jenny*, nem a servidão sem a melhora da agricultura, e que, em geral, não é possível libertar os homens enquanto estes forem incapazes de obter alimentação e bebida, habitação e vestimenta, em qualidade e quantidade adequadas (MARX e ENGELS, 2007, p. 29).

A libertação do homem não se dá na cabeça, na ideia; é, na verdade, um ato histórico e ocorre na indústria, no comércio, na agricultura etc. A cada etapa do desenvolvimento material histórico, o homem cria ideologias que justificam seu modo de produção e, nesse momento, destrói as velhas ideologias e passa a criar novas com a mesma facilidade. Dessa forma, “para o materialista *prático*, isto é, para o *comunista*, trata-se de revolucionar o mundo, de enfrentar e de transformar praticamente o estado de coisas por ele encontrado” (MARX e ENGELS, 2007, p. 30).

Uma filosofia que tem por ética a contemplação, do homem, do mundo sensível é uma filosofia estagnada e uma ética seletiva, pois não tem como objetivo a mudança fática do mundo e do homem real, mas do homem ideal. (Marx critica Feuerbach por fazer uma filosofia *para* o alemão.) O homem real é resultado de um momento histórico e não de uma eternidade fixa. O mundo sensível não é um mundo eterno, igual, imutável; é o resultado do modo de produção de dado momento histórico em que se encontra tal sociedade. A natureza sensível se encontra de uma forma porque o homem ainda não interagiu com ela, no momento em que o homem a percebe ela passa a fazer parte da história humana. Não há natureza fixa, pois a história da natureza

coincide com a história humana: “Como se sabe, a cerejeira, como quase todas as árvores frutíferas, foi transplantada para nossa região pelo comércio, há apenas alguns séculos e, portanto, foi dada à ‘certeza sensível’ de Feuerbach apenas *mediante* essa ação de uma sociedade determinada numa determinada época” (MARX e ENGELS, 2007, p. 31).

Marx, ao examinar a relação do homem com a natureza, traz um forte argumento para a sua concepção materialista. Questiona se a natureza é algo separado da história do homem ou se a história da natureza pode existir sem o homem. Este sempre se depara com uma natureza dada, porém sempre está em relacionamento com ela, e esse relacionamento gera mudanças tanto na natureza como no próprio homem. Não é possível pensar a natureza e o homem como uma unidade fixa; esta unidade existe, porém é momentânea, histórica e varia com o desenvolvimento da indústria, do comércio, ou seja, conforme o método que o homem procura modificar a natureza para seu desenvolvimento material (Cf. MARX e ENGELS, 2007, p. 31).

O naturalismo de Marx nunca foi completamente finalizado; por trás do seu tratamento materialista do homem, o Marx maduro ainda lutou para manter a sua crença da juventude de que tudo devia ser entendido a partir do homem.

Ao tratar da ética em bases materialistas, Marx não nega a compreensão do homem como ser sensível, porém faz ressalvas quanto a essa constatação. Para o autor, o homem é um ser em atividade sensível, que se forma percebendo o mundo em que vive; ao mesmo tempo em que a sensibilidade o permite reconhecer o mundo, também o faz querer mudá-lo. Ao constatar a realidade em que vive, o homem é capaz de se sensibilizar com as condições atuais de vida e, assim, criticar essa realidade e procurar mudá-la.

A existência do homem não é a realização de alguma concepção super-humana nem o trabalho do próprio homem. Não há uma lógica descontínua entre o homem e o seu meio. Também não há essência verdadeiramente humana e incondicionada, nem real ou ideal, contra a qual toda existência humana empírica devesse ser situada e julgada. Natureza humana, propósitos humanos e concepções humanas são produtos de qualquer estágio dado ou qualquer lugar dado, da continuada interação entre existência de fato do homem e seu meio. Não devem ser entendidos apenas em termos do homem nem do meio isoladamente. O homem nem é autônomo nem heterônomo; ele nem é o seu trabalho nem o trabalho do outro, em qualquer período da história. Enquanto pudermos dizer que há certas características do homem que pouco se modificaram e

outras que mudaram drasticamente nos últimos três ou quatro milênios, não haverá base para proclamar e determinar a existência de uma natureza humana contínua que persista em todas as mudanças.

4.4 ÉTICA E FILOSOFIA DA LINGUAGEM

A primeira premissa para a existência da história é a subsistência humana, isto é, o suprimento de necessidades básicas: comida, bebida, moradia, vestimenta etc. Para Marx, o primeiro ato histórico é

a produção dos meios para a satisfação dessas necessidades, a produção da própria vida material [...] A primeira coisa a fazer em qualquer concepção histórica é, portanto, observar esse fato fundamental em toda a sua significação e em todo o seu alcance e a ele fazer justiça (MARX e ENGELS, 2007, p. 33).

A segunda premissa é a satisfação provinda do resultado da produção dos meios para o suprimento das necessidades humanas. É essa satisfação que leva à formação de novas necessidades, e é a partir dessa produção de novas necessidades que surge o primeiro ato histórico.

A terceira premissa, advinda das duas anteriores, é a origem de relação de procriação. A família é, inicialmente, a única relação social do homem, porém, com o desenvolvimento da produção, surgem novas relações sociais e, conseqüentemente, o crescimento das necessidades.

Vale ressaltar que essas três premissas não podem ser caracterizadas como partes diferentes, mas sim como momentos que existem simultaneamente desde o início da história e que podem ser constatados até o momento atual.

A produção da vida, tanto da própria, no trabalho, quanto da alheia, na procriação, aparece desde já como uma relação dupla – de um lado, como relação natural, de outro como relação social –, social no sentido de que por ela se entende a cooperação de vários indivíduos, sejam quais forem as condições, o modo e a finalidade (MARX e ENGELS, 2007, p. 34).

Para Marx, a forma das relações sociais está ligada ao desenvolvimento de um modo de produção. E esta é a forma fundamental da história humana desde sua existência até os dias de hoje e tem de acontecer todos os dias para que possa haver a manutenção da vida. Marx considera que o homem tem consciência, mas não uma consciência *a priori* à atividade, não uma consciência pura.

O “espírito” sofre, desde o início, a maldição de estar “contaminado” pela matéria, que, aqui, se manifesta sob forma de camadas de ar em movimento, de sons, em suma, sob a forma de linguagem. A linguagem é tão antiga quanto a consciência – a linguagem é a consciência real, prática, que existe para os outros homens e que, portanto, também existe para mim mesmo; e a linguagem nasce, tal como a consciência, do carecimento, da necessidade de intercâmbio com outros homens. Desde o início, portanto, a consciência já é um produto social e continuará sendo enquanto existirem homens. (MARX, 2007, p. 34-5)

Assim, a linguagem surge da necessidade física de se relacionar com o outro; é ela que torna o homem um ser social. Para Marx, a linguagem é a consciência real prática, pois existe para os outros homens. A linguagem como representação material das relações sociais humanas não pode ser desassociada de uma ética que vise a uma mudança real da sociedade (mudança da infraestrutura). Para se entender a ética em Marx é preciso compreender o conceito grego da palavra *ethos*, anteriormente tratado de forma mais completa no primeiro capítulo. O *ethos*, como espaço para a construção do hábito, é formado a partir da práxis humana. Esta é, portanto, ação ética. A permanência do homem sobre a terra depende de sua morada, o que lhe propicia um habitat seguro e condições de vida perante a natureza. *Ethos*, entendido como morada, nos propicia uma visão de criação de costumes para a vida do homem. Dessa forma, *ethos* não é uma coisa dada, mas algo construído pelo homem e que, necessariamente, se modifica de acordo com as necessidades de sobrevivência dele (VAZ, 1993, p. 12-3).

A ética pensada como um problema da consciência faz com que a análise de suas problemáticas se reduza a questões ideológicas irreais porque, quando nos abstraímos do material e criamos figuras metafísicas para explicar realidades materiais, invertemos a ordem da história e colocamos as invenções dos homens antes dele próprio.

Por isso, a importância da língua, como realidade material específica da criação ideológica para podermos apreciar um estudo de forma concreta da ética. É da necessidade de sobrevivência e de comunicação que o homem procura o relacionamento

social com seus pares. É desses relacionamentos que surge a linguagem como algo material, social e, conseqüentemente, pertencente ao mundo exterior. A formação ética se deve às relações de comunicação do indivíduo para com o outro. Daí o surgimento de uma ética advinda da interação linguística.

Para começar, as bases de uma teoria marxista da criação ideológica – as dos estudos sobre o conhecimento científico, a literatura, a religião, a moral, etc. – estão estreitamente ligadas aos problemas de filosofia da linguagem [...] Tudo que é ideológico possui um *significado* e remete a algo situado fora de si mesmo (BAKHTIN, 2004, p. 31).

A ética como uma estrutura ideológica pode ser percebida através dos símbolos da linguagem e enquanto signo, pode ser interpretada e estudada pela filosofia da linguagem. O signo é rico em significado e, seguindo a lógica de Bakhtin, dá origem a outros, mas que pode, ou deve, ser estudado como tal.

4.4.1 Ética como signo

A ética se encontra no domínio da ideologia e está, inclusa no domínio dos signos. Se tudo o que é ideológico, como diz Bakhtin, possui um valor semiótico, então, ao pensar a ética como signo, podemos dizer que ela representa uma realidade que reflete e refrata outra, sendo-lhe fiel ou a distorcendo, sob um determinado ponto de vista. Como reflexo da realidade, a ética gera conseqüências materiais na medida em que é a representação externa dos costumes dos homens. Assim podemos estudar a realidade da ética de forma objetiva, utilizando uma metodologia objetiva, a filosofia da linguagem. Atualmente podemos dizer que a filosofia tem se preocupado com a palavra como a filosofia do século XVII preocupava-se com a ideia, esta já foi o objeto principal dos estudos filosóficos, pois representavam a ligação do cogito cartesiano com o mundo exterior (HACKING, 1999, p. 158).

Assim é importante ressaltar que a ética faz parte do mundo exterior (como também do mundo interior, consciência), pois como um signo é interpretado e somente ganha significado socialmente. As filosofias que colocam a ética como algo somente da consciência:

[...] esquecem que a própria compreensão não pode manifestar-se senão através de um material semiótico (por exemplo, o discurso interior), que o signo se opõe ao signo, que *a própria consciência só pode surgir e se afirmar como realidade mediante a encarnação material em signos*. Afinal, compreender um signo consiste em aproximar o signo apreendido de outros signos já conhecidos; em outros termos, a compreensão é uma resposta a um signo por meio de signos (BAKHTIN, 2004, p. 33-4).

É impossível pensar a ética como algo somente pertencente ao mundo da consciência, do interior humano. Na verdade, ela passa a existir quando ganha significado, ou melhor, quando ganha corpo em forma de signo. Para que um signo seja reconhecido como tal, é condição *sine qua non* um processo de interação social, uma vez que é necessária a existência de uma correspondência entre indivíduos do valor de um símbolo para que ele ganhe a fertilidade de interpretação de um signo.

A consciência individual só existe quando está carregada de conteúdo ideológico, que, por sua vez, só existe num processo de interação social. A consciência individual está repleta de signos. O conteúdo ideológico é introduzido na consciência individual que é formada sem suporte algum da realidade. Essa consciência fica na especulação do tudo ou nada; para os idealistas, no entanto, é tudo:

[...] com a pretensão de verdade o individuo relaciona-se pela linguagem com a natureza externa, o que permite opor o mundo público do ser (Sein) ao mundo privado da opinião ou aparência (Shein); com a pretensão de correção o individuo relaciona-se pela linguagem com o mundo social, permitindo a oposição entre regularidades empíricas observáveis, o ser (Sein), e normas vigentes a serem obedecidas, o dever ser (Sollen); e com a pretensão de verdade ou sinceridade, o individuo se relaciona com sua natureza interna, suscitando a oposição entre a essência individualizada do sujeito (Wesen) e a maneira como ele se mostra aos outros (Erscheinung) (COSTA, 2003, p. 53).

O signo só aparece nas relações entre indivíduos, mas não só – porque seria muito básico. Ele depende também de uma organização social, de um grupo, para daí então um sistema de signos ser formado. A ética, nessa perspectiva, é definida objetivamente pela ordem sociológica. Não pode ser considerada como algo imanente ao homem, pois não deriva da consciência pura, que surge de um movimento dialético entre a sociedade e a consciência individual. Ela só pode existir e tomar forma nos signos criados por um grupo organizado no curso das suas relações sociais. São eles que vão suprir a consciência individual e lhe fornecer matéria para que possa se

desenvolver; “ela reflete sua lógica e suas leis. A lógica da consciência é a lógica da comunicação ideológica, da interação semiótica de um grupo social” (BAKHTIN, 2004, p. 35-6).

Na discussão atual, o discurso público substituiu o discurso mental. Se não fosse por causa de alguns detalhes técnicos, os filósofos hoje em dia iriam dizer sobre a “sentença” o que Port Royal uma vez disse sobre as “idéias”, que a palavra é simples demais para ter definição. A sentença é o objeto simples visto como fundamental na explicação da verdade, significado, experimento e realidade (HACKING, 1999, p. 159).

A realidade de uma ética é a realidade objetiva dos signos sociais de um determinado momento. A lógica da comunicação semiótica é a mesma que forma uma ética e essa lógica é derivada do conjunto de leis econômicas e sociais. A realidade ética é uma superestrutura que está localizada logo acima da base econômica. Portanto, o indivíduo não poder ser arquiteto de toda uma infraestrutura econômico-social, muito menos formador, ou criador, de uma ética.

Ao separar a ética da consciência individual, ligamos a primeira às condições e às formas da comunicação social. Por isso,

A existência do signo nada mais é do que a materialização dessa comunicação. É nisso que consiste a natureza de todos os signos ideológicos.

Mas esse aspecto semiótico e esse papel contínuo da comunicação social como fator condicionante não aparecem em nenhum lugar de maneira mais clara e completa do que na linguagem (BAKHTIN, 2004, p. 36).

A representação mais clara e básica da comunicação social é a palavra e é nela que se tem o mais puro dos signos. Além de pura e básica, a palavra, podemos dizer, é neutra, pois pode ser utilizada com qualquer função ideológica. É formada sem a utilização de qualquer instrumento extracorporal. Ela serve como material flexível, veiculável para a consciência se desenvolver. A palavra pode ser vista como um signo interior e pode não ter expressão externa.

Porém é preciso entender a palavra como signo social para poder entender a sua função como instrumento da consciência. É nesse papel de “excepcional instrumento da consciência que a palavra funciona como elemento essencial que acompanha toda criação ideológica”.

Assim, a ética como uma construção (criação) ideológica é acompanhada pela palavra, pois, como já dissemos essa última é o principal instrumento da reflexão interior humana. O processo de compreensão das problemáticas éticas depende, naturalmente, do discurso interior:

Nenhum signo cultural, quando compreendido e dotado de um sentido, permanece isolado: torna-se parte *da unidade da consciência verbalmente constituída*. [...] Toda *refração ideológica do ser em processo de formação*, seja qual for a natureza de seu material significante, é *acompanhada de uma refração verbal*, como fenômeno obrigatoriamente concomitante. A palavra está presente em todos os atos de compreensão e em todos os atos de interpretação (BAKHTIN, 2004, p. 36).

A palavra é fundamental para o estudo da ética. E a linguagem (interpretação do signo ideológico) é de fundamental importância para um aprofundamento das estruturas ideológicas da ética a partir de Marx.

4.4.2 A relação entre a infraestrutura e a superestrutura

Uma das críticas mais veementes que o marxismo tem sofrido é a problemática da relação entre a infraestrutura e a superestrutura (ideologia). A resposta a esse problema quando dada de forma simplista e genérica, como a afirmação de que a infraestrutura é a causa da superestrutura, faz com que a teoria materialista histórica ganhe uma conotação mecanicista, como ainda é enxergada por alguns autores da atualidade. Oliveira (2001, p. 358), por exemplo, diz que:

[...] o marxismo é incapaz de cumprir a tarefa própria da filosofia: tematizar os princípios e os fundamentos últimos da teoria e da ação dos homens, pois em ambos os casos são necessárias sentenças sintéticas *a priori*, o que é algo impensável para uma ontologia e uma teoria do conhecimento materialistas, que consideram o ser material, empiricamente descritível, como a primeira e fundamental ou mesmo a única realidade.

Essa resposta mecanicista, ainda entendida por correntes positivistas da escola naturalista, vai de encontro radicalmente com os fundamentos do materialismo dialético e pode ser vista em outra passagem do texto de Oliveira (2001, p. 359):

Tal ambiguidade se mostra, com toda clareza, quando se considera a questão ética. Na verdade, o marxismo não escapa à falácia naturalista de Hume, pois qual é para ele a instância de legitimação da ação humana? O marxismo levanta a pretensão de ser uma postura crítica diante da realidade, consequentemente não pode tomar a realidade fática enquanto realidade presente como instância de legitimação.

A importância de se analisar essa relação baseia-se em que a ideologia é representada materialmente pela linguagem, ou melhor, a ideologia é linguagem. Procurar responder à relação entre um processo ideológico – como a ética –, tomando-o desconectado de seu contexto ideológico total que o representa, e a infraestrutura (modo de produção) é uma forma bastante precária que não permite obter nenhum conhecimento. É impossível entender o significado da mudança de um elemento dentro do conjunto ideológico se a mudança infraestrutural altera todo o conjunto que é único e indivisível. Assim, pode-se entender que toda explicação tem de levar em consideração a disparidade quantitativa entre os setores que sofrem influência recíproca para buscar em cada movimento as fases da transformação. “Apenas sob esta condição a análise desembocará, não na convergência de dois fenômenos fortuitos e situados em planos diferentes, mas num processo de evolução social realmente dialético, que procede da infra-estrutura e vai tomar forma nas superestruturas.” (BAKHTIN, 2004, p. 39-40).

O estudo do material linguístico torna claro o problema da relação entre infraestrutura e as superestruturas. O cerne desse problema, entender a ética do ponto de vista marxista, é a questão de compreender como a realidade determina a ética e como a ética, enquanto signo, reflete e refrata a realidade em transformação. As qualidades da palavra, tida como signo ideológico, fazem dela um dos mais apropriados materiais para orientar a discussão do problema. A palavra se encontra presente em todas as relações entre indivíduos e, consequentemente, em todas as questões morais.

As palavras são tecidas a partir de uma multidão de fios ideológicos e servem de trama a todas as relações sociais em todos os domínios. É portanto claro que a palavra será sempre o *indicador* mais sensível de todas as transformações sociais, mesmo daquelas que apenas despontam, que ainda não tomaram forma, que ainda não abriram

caminho para sistemas ideológicos estruturados e bem formados (BAKHTIN, 2004, p. 41).

Para Bakhtin, a palavra constitui o meio pelo qual se produzem as mudanças que não tomaram uma forma ideológica acabada, que, por serem novas e em formação, não tiveram uma reflexão histórica definida. Assim, ela registra as etapas de transformações mais ínfimas, mais delicadas das mudanças sociais.

A interação verbal materializa ou realiza a relação entre a estrutura sociopolítica e a ideologia. A psicologia do corpo social, como estudo dessa interação, não pode se basear em conceitos metafísicos, como “o inconsciente coletivo”, nem se situar internamente como na “alma” dos indivíduos. Ela é totalmente exteriorizada à medida que se torna real através da expressão linguística, e a linguagem está na superfície, na troca, é material e principalmente material verbal.

Todos os meios e formas de comunicação entre indivíduos são consequências das relações de produção e da estrutura sociopolítica que delas derivam. E através das condições, formas e tipos da comunicação verbal derivam os temas e as formas dos atos de fala.

O meio ambiente inicial dos atos de fala de toda espécie é o que Bakhtin chama de psicologia do corpo social, e é nesse elemento que se encontram submersas todas as formas e aspectos de criação ideológica. A psicologia do corpo social se mostra fundamentalmente nos mais diferentes aspectos da enunciação, tomando a forma de diferentes modos de discurso, sejam eles interiores ou exteriores. Todas as manifestações linguísticas estão, por certo, ligadas aos demais tipos de manifestação e interação de natureza semiótica.

As formas de comunicação estão estreitamente ligadas às condições sociais e reagem a todas as mudanças da esfera social. É na materialização da psicologia social, pela palavra, que ocorrem as mudanças ínfimas que vão encontrar depois sua expressão nas produções ideológicas acabadas, como a ética de determinado contexto histórico.

O processo de interação entre indivíduos socialmente organizados tem como resultado o signo, então a ética (como signo) é condicionada tanto pela organização social de tais indivíduos como pelas condições em que a interação acontece. Qualquer alteração dessas formas ocasiona certa modificação no como a ética é concebida. O estudo da modificação social, e consequentemente do significado da ética, é uma das tarefas da ciência das ideologias.

Só esta abordagem pode dar uma expressão concreta ao problema da mútua influência do signo e do ser; é apenas sob esta condição que o processo de determinação causal do signo pelo ser aparece como uma verdadeira passagem do ser ao signo, como um processo de refração realmente dialético do ser no signo (BAKHTIN, 2004, p. 44).

Para se estudar a ética como resultado de um movimento entre a interação de indivíduos e a infraestrutura que condiciona tal organização social – e aqui estamos de acordo com Bakhtin –, temos de obedecer a estas regras metodológicas: não separar a ética da realidade material do signo, não separar o signo das formas concretas da comunicação social e não dissociar a comunicação e suas formas de sua base material. Ao realizar-se no processo de relação social, todo signo ideológico, e portanto também a ética, está marcado pelo contexto social de uma época e de um coletivo social determinado.

Por exemplo, se uma época se imagina determinada por motivos puramente “políticos” ou “religiosos”, embora “religião” e “política” sejam tão-somente formas de seus motivos reais, então o historiador dessa época aceita essa opinião. [...] Quando a forma rudimentar em que a divisão do trabalho se apresenta entre os hindus e entre os egípcios provoca nesses povos o surgimento de um sistema de castas próprio de seu Estado e de sua religião, então o historiador crê que o sistema de castas é a força que criou essa forma social rudimentar (MARX e ENGELS, 2007, p. 44).

Assim, buscamos entender que a forma da ética é determinada pelas formas de interação social e a partir de agora procuraremos tratar a questão do conteúdo do signo e da medida de valor que afeta o conteúdo.

Em cada época da história da sociedade, encontramos diferentes reuniões de objetos específicos que tomam a consideração valiosa do corpo social. Os signos terão origem a partir desses grupos de objetos específicos e valorados.

As necessidades econômicas essenciais de um grupo irão determinar a valorização de determinados objetos e dessa valoração perante o grupo social é que fará com que o objeto tenha o desencadeamento e tome um significado semiótico e ideológico. Essa necessidade econômica essencial é a base da existência material desse grupo social.

Evidentemente, o arbítrio individual não poderia desempenhar aqui papel algum, já que o signo se cria entre indivíduos, no meio social; é

portanto indispensável que o objeto adquira uma significação interindividual; somente então é que ele poderá ocasionar a formação de um signo. Em outras palavras, *não pode entrar no domínio da ideologia, tomar forma e aí deitar raízes senão aquilo que adquiriu um valor social* (BAKHTIN, 2004, p. 45, grifo do autor).

Assim, a moral como um índice de valor com características ideológicas forma índices sociais de valor e tem como objetivo o consenso social, e em busca do consenso é que eles se exteriorizam no material ideológico.

A ética invariavelmente tem um índice de valor social que impregna a consciência individual. Ao absorver esses índices como seu, o indivíduo torna a ética um índice individual de valor, porém seu surgimento não se dá na consciência individual. A ética e seus índices de valor são por natureza, como nos diz Bakhtin, interindividual. “O grito do animal, enquanto pura reação de um organismo individual à dor, é despido de índice de valor. É um fenômeno puramente natural. O grito não depende da atmosfera social, razão pela qual ele não recebe sequer o esboço de uma formalização semiótica.” (BAKHTIN, 2004, p. 45)

A realidade social com seus índices de valores e as condições de organização e interação social não podem ser separadas, e nem diferenciadas a não ser didaticamente, pois em última instância, são as mesmas condições que dão vida a ambos. As condições econômicas é que agregam um novo elemento da realidade ao espaço social, e o tornam socialmente concernente. A realidade social e as formas da criação ideológica crescem juntas e compõem essencialmente a mesma coisa.

Ora, se na concepção do curso da história separarmos as idéias da classe dominante e as tornarmos autônomas, se permanecermos no plano da afirmação de que numa época dominaram estas ou aquelas idéias, sem nos preocuparmos com as condições da produção nem com os produtores dessas idéias, se, portanto, desconsiderarmos os indivíduos e as condições mundiais que constituem o fundamento dessas idéias, então poderemos dizer, por exemplo, que durante o tempo em que a aristocracia dominou dominaram os conceitos de honra, fidelidade etc., enquanto durante o domínio da burguesia dominaram os conceitos de liberdade, igualdade etc. (MARX e ENGELS, 2007, p. 48).

No momento em que as ideias dominantes são separadas dos relacionamentos que surgem dos estágios do modo de produção, a ideologia torna-se abstrata e o ideal de indivíduos de uma classe dominante ganha uma conotação universal.

4.4.3 A divisão do trabalho e os diferentes índices de valor

A consciência é um produto social e sempre será enquanto existirem homens. A consciência é a percepção do meio sensível mais próximo e a consciência do vínculo com outros indivíduos e coisas exteriores ao homem. A consciência da natureza se apresenta inicialmente como um poder estranho com que o homem se relaciona de modo instintivo, como qualquer animal. Da consciência da necessidade de formar relações com os indivíduos mais próximos e da consciência animal de relacionamento com a natureza, surge a consciência de que o homem vive dentro de uma sociedade. Para Marx, esse começo da consciência humana se aproxima da vida do animal e se diferencia pelo fato de que no homem a consciência substitui o instinto – ou o instinto é um instinto consciente. A partir do aumento populacional e consequentemente do aumento da produtividade e do incremento das necessidades, a consciência se desenvolve e se aperfeiçoa.

Com isso, desenvolve-se a divisão do trabalho, que originalmente nada mais era do que a divisão do trabalho no ato sexual e, em seguida, divisão do trabalho que, em consequência de disposições naturais (por exemplo, a força corporal), necessidades, casualidades etc. etc., desenvolve-se por si própria ou “naturalmente”. A divisão do trabalho só se torna realmente divisão a partir do momento em que surge uma divisão entre trabalho material e [trabalho] espiritual (MARX e ENGELS, 2007, p. 35).

É da divisão entre trabalho espiritual e trabalho material que a consciência deixa de representar a práxis existente e pode passar a representar algo sem representar algo real. Assim, a consciência se distancia do mundo e ganha condições de criar teorias desconectadas da realidade como a filosofia, a moral e a teologia puras. Quando as relações sociais existentes estão em contradição com as forças produtivas, as teorias entram em contradição com as relações existentes. Para Marx esses três momentos, a força de produção, o estado social e a consciência, podem e devem entrar em contradição entre si, pois a divisão do trabalho possibilita que o consumo, a produção, o trabalho e a fruição estejam à disposição de diferentes indivíduos. A consciência que está em contradição com o modo de produção não só leva à criação de teorias desligadas da realidade, mas também à criação de Estados contraditórios com as relações sociais existentes.

Originariamente, na divisão do trabalho da família e depois na separação da sociedade em diversas famílias contrárias umas às outras, a divisão do trabalho leva à distribuição desigual tanto do produto, quanto do trabalho.

[...] portanto, está dada a propriedade, que já tem seu embrião, sua primeira forma, na família, onde a mulher e os filhos são escravos do homem. A escravidão na família, ainda latente e rústica, é a primeira propriedade, que aqui, diga-se de passagem, corresponde já à definição dos economistas modernos, segundo a qual a propriedade é o poder de dispor da força de trabalho alheia. Além do mais, divisão do trabalho e propriedade privada são expressões idênticas – numa é dito com relação à própria atividade aquilo que, noutra, é dito com relação ao produto da atividade (MARX e ENGELS, 2007, p. 37).

Com a divisão do trabalho surgem também as contradições entre os interesses coletivos e os individuais, o interesse coletivo existe como dependência entre os indivíduos cujo trabalho está dividido. É dessa contradição que surge o Estado como representante autônomo do interesse coletivo. Enquanto a divisão do trabalho se dá natural e não voluntariamente, a ação do homem é um poder que lhe é estranho, um poder que o condiciona.

A força de produção que nasce da cooperação entre os indivíduos através da divisão do trabalho se mostra para eles não como um poder conjunto, mas como uma potência estranha, pois a cooperação é natural e não voluntária. Então eles não têm controle sobre essa força “e que, pelo contrário, percorre agora uma seqüência particular de fases e etapas de desenvolvimento, independente do querer e do agir dos homens e que até mesmo dirige esse querer e esse agir” (MARX e ENGELS, 2007, p. 38).

A maneira como funciona o intercâmbio, subjugado pelo poder das forças de produção em toda história e que as condiciona, tem como pressuposto a sociedade civil, que é fundamentada pela família e depois pela tribo. Assim, Marx demonstra que a sociedade civil é o verdadeiro ponto e cenário da história, e que é impossível pensar a história como apenas as ações de príncipes e dos Estados.

O Estado, as tribos como coletivos de indivíduos que utilizam um único e mesmo código de comunicação não se confundem com as classes sociais que estão dentro desses coletivos e utilizam-se da mesma língua. Dentro da mesma comunidade ideológica, há uma contradição entre os índices de valor que formam os signos ideológicos. As ideias da classe dominante acabam sobrepondo os índices de valores das classes dominadas, pois quem domina os meios de produção dominam também os

meios de produção espirituais. É no signo que acontece a luta de classes, pois é dessa diferença de valores que o signo se torna vivo e dinâmico.

Os índices de valores da classe dominante nada mais são do que o reflexo ideológico das relações materiais dominantes que, como foi dito anteriormente, é dessa valoração perante o grupo social que fará com que o objeto tenha o desencadeamento e tome um significado semiótico e ideológico.

Se não levarmos em conta a tensão das diferenças sociais, se separarmos as ideias da classe dominante dos meios de produção dessa classe que geraram seus índices de valor e tomarmos a ideologia dominante como única, o signo perderá sua dinamicidade e se tornará uma alegoria, afastada do material, torna-se abstrata e ganhará uma conotação de universalidade, apresentada como as únicas racionais, universalmente válidas.

A divisão entre trabalho material e trabalho espiritual, dentro da própria classe dominante faz com que apareçam os “pensadores dessa classe, como seus ideólogos ativos, criadores de conceitos, que fazem da atividade de formação da ilusão dessa classe sobre si mesma o seu meio principal de subsistência” (MARX e ENGELS, 2007, p. 48). O signo ideológico ganha a qualidade de “ideal”, incontestável e fora de seu contexto originário, o que esconde as diferenças entre as classes sociais e seus índices de valores.

Ora, se na concepção do curso da história separarmos as idéias da classe dominante da própria classe dominante e as tornarmos autônomas, se permanecermos no plano da afirmação de que numa época dominaram estas ou aquelas idéias, sem nos preocuparmos com as condições da produção nem com os produtores dessas idéias, se, portanto, desconsiderarmos os indivíduos e as condições mundiais que constituem o fundamento dessas idéias, então poderemos dizer, por exemplo, que durante o domínio da burguesia dominaram os conceitos de liberdade, igualdade etc. (MARX e ENGELS, 2007, p. 48).

Toda classe dominante tende a apresentar seus interesses como o interesse comum de todos os indivíduos da sociedade, por isso a expressão do signo ideológico como uma forma ideal e acima das diferenças de classe. Assim, sobrepõem seus valores como moralmente universais – éticos –, encobrendo o real conflito entre os índices de valores das classes dominadas, que se tornam revolucionárias por seus valores se defrontarem com os valores dominantes de certa época. Pois o signo ideológico vivo é

sempre dialético e é exposto nas crises sociais, onde os valores vigentes são questionados.

5 CONCLUSÃO

Com a leitura de diversos autores da filosofia prática, procuramos investigar o entendimento que se tem sobre a palavra *ética*. Por lidar diretamente com a vida cotidiana do ser humano e conceituar valores de comportamento, estudar o objeto ética é uma tarefa bastante árdua, pois cada filósofo em seu tempo, com metodologia própria e em sua subjetividade entende a forma e o conteúdo desse objeto diferentemente. Determinar o que é ética seria a pretensão de enjaular a atividade de um ser em um tempo congelado e em um espaço ideal. Por isso, buscamos apoio de alguns clássicos da filosofia antiga que trabalharam teoricamente como o comportamento humano deveria se dar com base em valores que logicamente seriam universais, tais como a vida boa, pacífica.

Mais intimamente, a leitura que alguns pensadores da contemporaneidade fazem do materialismo histórico para fundamentar suas próprias teorias éticas, e construir de forma sistemática a lacuna que Marx optou por não adentrar diretamente (teoria ética), ele estava combatendo diretamente os valores de sua época. Falar em ética seria, portanto, falar dos valores dominantes. Ao procurar construir um pensamento marxista ético, esses autores abordam o tema não como algo ideal, de fato, mas como uma maneira de construir um pensamento sobre os valores humanos sem perder de vista o pensamento crítico.

Ao entrar diretamente nos textos de Marx, percebemos que ele trata dos costumes e dos hábitos dos homens, daí a pertinência de buscar a raiz semântica do termo *ethos* como uma maneira interpretativa para desvelar a ética do pensamento marxiano. Em Marx, é impossível separar os costumes e os hábitos do modo de produção. Por meio da linguagem, conseguimos fazer uma análise das ideologias de forma material, sem fazer a separação entre ideia e matéria.

As formas de comunicação estão estreitamente ligadas às condições sociais e reagem a todas as mudanças da esfera social. É na materialização da psicologia social, pela palavra, que ocorrem as mudanças ínfimas que vão encontrar depois sua expressão nas produções ideológicas acabadas, como a ética de determinado contexto histórico.

O processo de interação entre indivíduos socialmente organizados tem como resultado o signo, então a ética (como signo) é condicionada tanto pela organização social de tais indivíduos como pelas condições em que a interação acontece. Qualquer

alteração dessas formas ocasiona certa modificação no como a ética é concebida. O estudo da modificação social, e consequentemente do significado da ética, é uma das tarefas da ciência das ideologias.

Marx é primordialmente estratégico, pois seu intuito de fazer uma análise com base claramente científica o impedia de utilizar argumentos morais contra o capitalismo ou a favor do socialismo. Marx afirmava que invariavelmente a moral é utilizada para afirmação da classe social dominante, e qualquer tentativa de criticar o *status quo* cai na falácia de se estar indo contra a moral. A suspeita sobre o discurso moral levou à convicção de que o socialismo deveria ter uma teoria científica, e não utópica.

A forma de encarar o ser humano como algo que não pode ser enquadrado – porque está sempre em movimento, sempre em mudança (dialeticamente) – leva Marx a fazer afirmações categóricas que mais tarde entram em contradição. Porém, ao enxergar seus textos de fora, percebemos que há congruência em sua metodologia materialista histórica. Ela permite abordar diferentes temas que, a princípio, seriam contraditórios, tais como a filosofia e a economia – como alguns autores separam o jovem Marx do maduro. Então, falar da ética em Marx é abordar esse tema de forma materialista histórica, e a filosofia da linguagem seria a ferramenta que permitiria essa análise.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- ARON, Raymond. **O marxismo de Marx**. São Paulo: Arx, 2005.
- BAKHTIN, Mikhail. **Marxismo e a filosofia da linguagem**. São Paulo: Hucitec, 2004.
- COSTA, Claudio. **Filosofia da linguagem**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.
- FROMM, Erich. **Conceito marxista do homem**. Rio de Janeiro: Zahar, 1964.
- FLICKINGER, Hans-Georg. **Em nome da liberdade: elementos da crítica ao liberalismo contemporâneo**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.
- HACKING, Ian. **Por que a linguagem interessa à filosofia?** São Paulo: UNESP, 1999.
- HELLER, Agnes. **Teoría de las necesidades en Marx**. Barcelona: Península, 1986.
- KAIN, Philip J. **Marx and ethics**. Oxford: Clarendon, 1991.
- KAMENKA, Eugene. **Marxism and ethics**. London: St. Martin's, 1970.
- KAUTSKY, Karl. **Ética y concepción materialista de la historia**. Ediciones Pasado y Presente: México, 1980.
- LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Marina de Andrade. **Metodologia do trabalho científico**. 5. ed. São Paulo: Atlas, 2001.
- MACPHERSON, C. B. **Democratic theory: essays in retrieval**. Oxford: Oxford University: 1973.
- _____. **The real world of democracy**. Oxford: Oxford University: 1965.
- MAGALHÃES, Fernando. A ronda perpétua. Um Espectro Assombra o Capitalismo Tardio In: **Desafios Éticos e Políticos da Cidadania**.

_____. **O legado do pensamento de Marx: A Presença do Marxismo na Sociedade Pós-moderna.** In: Novos Rumos

MARCUSE, Herbert. **A ideologia da sociedade industrial.** Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

_____. **Cultura e sociedade.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

MARX, Karl. **Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro.** Lisboa: Presença, 1972.

_____. **Manuscritos econômico-filosóficos.** São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. **Sobre o suicídio.** São Paulo: Boitempo, 2006.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã.** São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. **A sagrada família.** São Paulo: Boitempo, 2003.

_____. **Crítica da filosofia do direito de Hegel.** São Paulo: Boitempo, 2005.

_____. **Para a crítica da economia política. Do capital. O rendimento e suas fontes.** São Paulo: Nova Cultural, 2005. (Coleção os Pensadores)

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **A filosofia na crise da modernidade.** São Paulo: Loyola, 2001.

_____. **Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea.** São Paulo: Loyola, 1996.

POPPER, Karl R. **A lógica da investigação científica. Três concepções acerca do conhecimento humano. A sociedade aberta e seus inimigos.** São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção os Pensadores)

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo. Ética e marxismo. En publicación: **A teoria marxista hoje**. Problemas e perspectivas Boron, Atilio A.; Amadeo, Javier; Gonzalez, Sabrina. 2007. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/campus/marxispt/cap. 12.doc>. Acesso em: 10 ago. 2009.

_____. **Ética**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1992.

SILVA, Markus Figueira da. **Epicuro, sabedoria e jardim**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

TROTSKI, Leon. **Moral e revolução**: A nossa moral e a deles. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de filosofia II**: ética e cultura. São Paulo: Loyola, 1993.

_____. **Escritos de filosofia IV**: introdução à ética filosófica 1. São Paulo: Loyola, 1999.

WEST, Cornel. **The ethical dimensions of Marxist thought**. New York: Monthly Review, 1991.

WILDE, Lawrence. **Marxism's ethical thinkers**. New York: Palgrave, 2001.