



Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Ciências Sociais
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Claudio Luis de Alvarenga Barbosa

O problema da felicidade no pensamento de Karl Marx

Rio de Janeiro

2008

Claudio Luis de Alvarenga Barbosa

O problema da felicidade no pensamento de Karl Marx



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Elena Moraes Garcia

Rio de Janeiro

2008

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/BIBLIOTECA CCS/A

M392 Barbosa, Claudio Luis de Alvarenga.
O problema da felicidade no pensamento de Karl Marx / Claudio Luis de
Alvarenga Barbosa . - 2008.
86 f.

Orientadora: Elena Moraes Garcia.
Dissertação (mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto
de Filosofia e Ciências Humanas.
Bibliografia: f. 82 - 86.

1. Marx, Karl, 1818-1883. 2. Felicidade - Filosofia – História – Teses. 3.
Capitalismo – Teses. 4. Filosofia moderna – Teses. I. Garcia, Elena Moraes. II.
Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas. III. Título.

CDU- 1715/20"

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação.

Assinatura

Data

Claudio Luis de Alvarenga Barbosa

O problema da felicidade no pensamento de Karl Marx

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do Título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Aprovada em : 30 de junho de 2008.

Banca Examinadora:

Prof^ª. Dr^ª. Elena Moraes Garcia (Orientadora)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UERJ

Prof. Dr. Olinto Antonio Pegoraro
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UERJ

Prof. Dr. Hilton Ferreira Japiassu
Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ

Rio de Janeiro

2008

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, Antonio e Lenira, à minha esposa Deleide e aos meus irmãos André e Fernando — amigos de todas as horas — pela compreensão, incentivo e solidariedade demonstradas durante a elaboração deste trabalho, e pela convivência amigável, pelo aprendizado da humildade e pelo exemplo de amor e fé.

À professora Elena Garcia, minha orientadora amigável, a presença segura, competente e estimulante, pelo incentivo constante para a elaboração e conclusão desta pesquisa.

Aos professores Hilton Japiassu e Olinto Pegoraro, pela amizade, incentivo e dedicação que demonstraram para o sucesso deste trabalho.

Aos funcionários da secretaria de Pós-Graduação em Filosofia pela presença amigável e a presteza demonstrada durante toda a nossa convivência.

Que ninguém hesite em se dedicar à filosofia enquanto jovem, nem se canse de fazê-lo depois de velho, porque ninguém jamais é demasiado jovem ou demasiado velho para alcançar a saúde do espírito. Quem afirma que a hora de dedicar-se à filosofia ainda não chegou, ou que ela já passou, é como se dissesse que ainda não chegou ou que já passou a hora de ser feliz. Desse modo, a filosofia é útil tanto ao jovem quanto ao velho: para quem está envelhecendo sentir-se rejuvenescer através da grata recordação das coisas que já se foram, e para o jovem poder envelhecer sem sentir medo das coisas que estão por vir; é necessário, portanto, cuidar das coisas que trazem a felicidade, já que, estando esta presente, tudo temos, e, sem ela, tudo fazemos para alcançá-la.

Epicuro

RESUMO

BARBOSA, Claudio Luis de Alvarenga. *O problema da felicidade no pensamento de Karl Marx*. 2008. 86 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

Desde os primórdios da filosofia, os gregos buscaram entender o significado da felicidade. De um modo geral, partiram da constatação de que todos os homens almejam a felicidade e conduzem suas vidas em função dessa noção. Mas isso, não significa que todos entenderam a felicidade da mesma maneira. Ao longo da história da filosofia surgiram várias concepções de felicidade que tentaram dar conta da complexidade dessa noção. E entre essas concepções, a engendrada pelo capitalismo parece direcionar de forma dominante a vida do homem contemporâneo. Desenvolvendo-se a partir da crítica à sociedade capitalista, a obra de Karl Marx acaba representando também, uma oposição à noção de felicidade desenvolvida nesse cenário. Assim, o objetivo inicial deste trabalho foi discutir o conceito de felicidade dominante na sociedade capitalista, à luz da obra de Marx. Tomando por base o pensamento desse autor, constituímos uma noção de felicidade a partir de sua perspectiva. Com os resultados desta pesquisa, acreditamos trazer contribuições que levem o homem a superar esse modo de produção depredatório, representado pelo capitalismo. A filosofia de Marx pode ajudar o ser humano a libertar-se de saberes preconcebidos — que o impossibilitam de se relacionar de uma forma diferente com o mundo — levando-o à constituição de uma vida feliz totalmente diferente da que lhe é permitida pelos limites de uma sociedade dividida em classes.

Palavras-chaves: Felicidade. Capitalismo. Karl Marx. Ética.

ABSTRACT

From the origins of the philosophy, the Greeks looked for to understand the meaning of the happiness. In general, they broke of the verification that all of the men long for the happiness and they drive their lives in function of that notion. But that doesn't mean that all understood the happiness in the same way. Along the history of the philosophy several conceptions of happiness that tried to give bill of the complexity of that notion appeared. And among those conceptions, engendered it by the capitalism seems to address in a dominant way the contemporary man's life. Growing starting from the critic to the capitalist society, Karl Marx's work ends up also acting, an opposition to the notion of happiness developed in that scenery. Like that, the initial objective of this work was to discuss the concept of dominant happiness in the capitalist society, to the light of Marx's work. Taking for base that author's thought, we constituted a notion of happiness starting from his perspective. With the results of this research, we believed to bring contributions that light the man to overcome that way of production depredatory, acted by the capitalism. Marx's philosophy can help the human being to free of you know preconceived — that disable him of relating in a way different with the world — totally taking him to the constitution of a happy life different from the one that is allowed him by the limits of a society divided in classes.

Keywords: Happiness. Capitalism. Karl Marx. Ethics.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO.....	07
1	O PROBLEMA FUNDAMENTAL DA FILOSOFIA E O MATERIALISMO DE MARX.....	21
2	A FELICIDADE NA HISTÓRIA DA FILOSOFIA: PASSAGENS DA ANTIGÜIDADE AO TEMPO DE MARX.....	37
3	MARX E A CRÍTICA AO CAPITALISMO: EM BUSCA DA FELICIDADE.....	52
4	CONCLUSÃO.....	69
	REFERÊNCIAS.....	82

INTRODUÇÃO

Qual homem nunca se perguntou sobre o sentido de sua vida? O que buscamos durante nossa breve passagem pelo mundo? Por que, de um modo geral, os seres humanos lutam para se manterem vivos ao invés de simplesmente se deixarem “levar” pela morte? Vivemos dia após dia, ora trabalhando, ora festejando; alguns sofrem, outros se divertem... Mas qual a força que nos move? Em nosso cotidiano tomamos as atitudes que estão ao nosso alcance para favorecer relações pessoais, preservar ou melhorar uma certa imagem que temos de nós mesmos, buscamos alcançar benefícios para que tenhamos uma boa existência, uma boa vida: buscamos a felicidade.

Alguns filósofos acreditam que para tudo o que fazemos existe um fim que desejamos, e em última instância, esse fim é a felicidade. Dessa forma, ao homem não bastaria a sobrevivência, mas seria necessária, sobretudo, a felicidade. No entanto, enquanto para uns a felicidade está na busca do prazer, para outros, os prazeres provocam instabilidade, dor e sofrimento, e a felicidade consistiria na total ausência de perturbação. Há também, quem pense que a verdadeira felicidade só se encontra no destino após a morte. Em Santo Agostinho (354-430 d.C.), por exemplo, a vida feliz é algo que não alcançaremos neste mundo, mas apenas após a salvação. Dessa forma, para esse filósofo, a felicidade dependeria de uma vida terrena dedicada à contemplação de Deus: “estamos convencidos de que, se alguém quiser ser feliz, deverá procurar um bem permanente, que não lhe possa ser retirado em algum revés da sorte. [...] Logo, quem possui a Deus é feliz!” (AGOSTINHO, 1998, p. 130-131).

Mas se para alguns filósofos a felicidade é um fim em si, existem intelectuais – de outras áreas do conhecimento humano — que defendem que ela é uma consequência do jeito que o indivíduo conduz sua vida. Para o psicólogo norte-americano Robert Wright (*apud* AXT, 2005, p. 45), por exemplo, “as leis que governam a felicidade não foram desenhadas para nosso bem-estar psicológico, mas para aumentar as chances de sobrevivência dos nossos genes a longo prazo”. Ou seja, a felicidade seria um truque da natureza, desenvolvido ao longo de milhões de anos de evolução humana com a finalidade de preservação da espécie.

Pois ao querer repetir experiências prazerosas — geralmente associadas àquelas que aumentam as chances de sobrevivência e procriação — o homem persegue incessantemente as coisas que o deixam feliz, acabando por aumentar suas chances de transmitir seus genes (AXT, 2005).

Mas então, o que é a felicidade? Qual o significado dessa palavra que gera tantas polêmicas entre pensadores de diversas áreas? Qual a noção de vida feliz que governa nosso cotidiano? Essa noção é idêntica para todos?

Perguntas dessa natureza acompanham o homem há muitos séculos. Basta olharmos a história do homem sobre a Terra e a evolução de seu pensamento, para percebermos com certa facilidade que nenhum conceito ou noção se fez tão presente às preocupações humanas quanto a noção de felicidade. De forma explícita e consciente ou de uma forma mais “instintiva” ou indireta, em suas ações, o homem sempre almejou a felicidade. Parece-nos, até mesmo, que essa ânsia de ser feliz é um ponto comum que une os homens de diferentes épocas.

Mas essa constatação, já nos coloca diante de duas dificuldades. Em primeiro lugar, por conta do próprio caráter pluridimensional do homem, a felicidade foi alvo de inúmeras definições, pautadas nos mais diversos critérios. Diante disso, torna-se impossível, nos limites desta pesquisa, uma discussão exaustiva sobre a felicidade, que pudesse contemplar tantas orientações, muitas vezes conflitantes.

Um segundo ponto que devemos destacar e, que complementa o primeiro, é o fato dessas concepções não terem afirmado que a felicidade foi alcançada plenamente: não apenas no discurso, mas na prática. Por essas duas razões, não podemos dispensar uma discussão sobre a felicidade, que leve em consideração o caráter histórico de suas definições. Pois em geral, essas definições históricas da felicidade vêm acompanhadas de perspectivas éticas que servem de referenciais para entender a conduta humana.

Desde o surgimento da filosofia, na Antigüidade Clássica, os gregos já falavam em felicidade. No século IV a.C., Aristóteles (1979, p. 49) afirmava que “para as coisas que fazemos existe um fim que desejamos por ele mesmo e tudo o mais é desejado no interesse desse fim, [...] evidentemente tal fim será o bem, ou antes, o sumo bem”. Nesse sentido,

acreditava que “quase todos estão de acordo [...] ser esse fim a felicidade e identificam o bem viver e o bem agir com o ser feliz. Diferem, porém, quanto ao que seja a felicidade, e o vulgo não o concebe do mesmo modo que os sábios” (ARISTÓTELES, 1979, p. 51).

Tomando como verdadeiro o que foi dito por esse filósofo grego, se por um lado podemos inferir que, em última instância, o que todo homem quer — e isso vale para todas as épocas — é ser feliz, o mesmo não podemos dizer sobre o que se considera como felicidade, para homens de épocas distintas. Afirmar que os homens sempre conduziram suas vidas tentando atingir a felicidade, não quer dizer que todos trilham o mesmo caminho para atingir esse objetivo, já que o conceito de felicidade teve diversos significados ao longo da história da humanidade.

Esses diversos significados engendraram condutas específicas para atingi-los. Ser feliz, não importando em qual significado, sempre pressupôs determinados padrões de comportamento. Ou seja, a felicidade, enquanto um valor a ser almejado a qualquer custo implica a adoção de certos padrões de comportamentos e atitudes diante da vida, que garantam ao ser humano o alcance desse valor. E dentre os padrões adotados pelo homem na busca da felicidade destaca-se, por sua influência no mundo contemporâneo, o engendrado pelo capitalismo.

A estreita relação que se estabeleceu entre a doutrina ética conhecida como utilitarismo e as doutrinas da nascente ciência econômica liberal, no final do século XVIII, permitiu ao cânon capitalista chegar ao século XXI com grande poder de persuasão. Dessa forma, a noção de felicidade engendada pela aliança entre utilitarismo e capitalismo¹ parece ter se colocado acima de todas as outras concepções de felicidade surgidas até então, se mostrando como uma das mais sedutoras no mundo globalizado contemporâneo.

Se desde Platão (427-348 ou 347 a.C.) e Aristóteles (384-322 a.C.), as discussões giravam em torno da responsabilidade individual pela busca da felicidade, foi com a escola utilitarista que a idéia de felicidade ganhou um cunho mais social. Na definição de John Stuart Mill (1806-1873) — a quem cabe o mérito de haver elaborado uma forma sofisticada de

¹ Utilizamos o termo conforme a seguinte definição: “qualquer que seja a sua forma, é a propriedade privada do capital nas mãos de uma classe, a classe dos capitalistas, com a exclusão do restante da população, que constitui a característica básica do capitalismo como modo de produção” (BOTTOMORE, 1988, p. 51). A discussão desse conceito será realizada no capítulo três deste trabalho.

utilitarismo — as ações são boas quando tendem a promover a felicidade, e são más quando tendem a promover o oposto da felicidade. Essas ações são boas ou más conforme suas conseqüências, sendo que o objetivo de uma boa ação, de acordo com os princípios do utilitarismo, é promover em maior grau o *bem geral*.

Mas o que é bem geral? A partir desse questionamento, surgiu uma série de objeções ao utilitarismo, geralmente apontando para a dificuldade de se estabelecer um critério definidor de “bem geral”. Por não priorizar as condições histórico-sociais nas quais deve ser aplicado seu princípio (a maior felicidade para o maior número de homens), critica-se o utilitarismo por não levar em consideração que, “nas sociedades baseadas na exploração do homem pelo homem, a felicidade do maior número de homens não pode ser separada da infelicidade que a torna possível” (VÁZQUEZ, 1995, p. 148). Dessa forma, essa doutrina aceita o sacrifício de uma minoria em nome desse bem geral. Critica-se também o utilitarismo, por não levar em consideração as intenções e motivos nos quais a ação se baseia, levando em conta apenas seus efeitos e conseqüências (JAPIASSU; MARCONDES, 1996).

Desenvolvendo-se a partir da crítica à sociedade capitalista, a obra de Karl Marx (1818-1883) acaba representando também uma oposição a esse utilitarismo clássico. Diferentemente dos utilitaristas, Marx explica a moral como uma das expressões da consciência humana. Para ele, essas expressões refletem as relações sociais estabelecidas no mundo do trabalho, e a cada variação do modo de produção (maneira como se organiza a produção), modificam-se as normas morais, assim como os valores políticos, estéticos etc.

Ao aceitarmos a felicidade como um valor moral, tomamos como pressuposto que o conceito de felicidade é histórico. Nesse contexto, apesar de ter sofrido várias interpretações ao longo do tempo, o conceito de felicidade assumiu uma perspectiva única a partir do advento do capitalismo, que se tornou hegemônica nas sociedades que vivem sob a égide desse modelo econômico. Esse novo sentido dado à noção de felicidade ignora todas as outras, impregnando o modo de vida do homem contemporâneo.

Não podemos esquecer, que o processo histórico nos legou uma preocupação de sempre olhar para algo tendo em vista, prioritariamente, a busca pela sua utilidade. Essa constante busca pela utilidade de algo, esse permanente questionar “para que serve isso?”, foi produzido sob certa noção de racionalidade enquanto “modo como traçamos a relação entre

nossa inteligência e o mundo” (ANDRADE, 2005, p. 11). Julgava-se que quanto mais o homem fosse capaz de dominar as forças da natureza — e aí se inclui o próprio homem — maior seria a sua inteligência.

Nesse contexto, pensar era “tomar providências para tirar o máximo de proveito dos recursos naturais, sem a menor preocupação em sarar as feridas que essa extração provocava no meio ambiente” (ANDRADE, 2005, p. 11). E nessa perspectiva depredatória, “a busca da dominação do meio externo exacerba-se na dominação da natureza interna do homem — sua alma” (*ibid.*, p. 11). Como seria possível uma vida passível de ser chamada de feliz em um ambiente depredatório como esse?

Se aceitarmos que a felicidade é um bem em si mesmo, ela deve ser superior a qualquer noção de utilidade, e neste caso, não encontramos alguém querendo ser feliz para outra coisa, já que “ser feliz” não servirá para alcançar algo mais além. Entretanto, nossa cultura utilitária engendrada no seio da civilização capitalista deturpa essa idéia de felicidade, que se arrasta desde Aristóteles, nos fazendo acreditar “que seremos tanto mais felizes quanto mais soubermos utilizar as pessoas, como o primeiro homem utilizou a mulher, e os filhos e os mais fracos, para destruir a natureza e a nós mesmos depois” (*ibid.*, p. 11).

É justamente porque vivemos nesse tipo de civilização — que prioriza o “levar vantagens”, principalmente sobre a infelicidade alheia — que muitas pessoas são levadas a perguntarem sobre a utilidade das coisas e, até mesmo sobre a utilidade da filosofia. Mas se partirmos do princípio de que a filosofia tem a ver com certo exercício de liberdade, ao tentarmos apreender uma noção de felicidade na expressão ética do pensamento de Karl Marx, temos que levar em consideração que um dos motores do pensamento desse autor, é a transformação da liberdade formal — existente no capitalismo — em liberdade de fato, ao menos no nível máximo possível. Com isso, o que pretendemos com este trabalho, a princípio, foi discutir o conceito de felicidade dominante na sociedade capitalista, à luz da obra desse autor.

A partir dessa discussão, acreditamos poder contribuir para a constituição de uma noção de felicidade a partir do pensamento de Marx que leve o homem a superar esse modelo de civilização depredatório, imposto pelo capitalismo. A filosofia de Marx pode ajudar o ser humano a libertar-se de saberes preconcebidos que o impossibilitam de se relacionar de uma

forma diferente com o mundo, levando-o à constituição de uma vida feliz, totalmente diferente da que lhe é permitida pelos limites da sociedade capitalista.

Na medida em que Marx não se deteve diretamente sobre o conceito de felicidade, a apreensão do mesmo foi realizada a partir do estudo e da interpretação de sua obra. Em sua vasta produção literária, além de apresentar seu método filosófico, Marx “descreve o capitalismo através de suas três relações fundamentais: relação de troca mercantil, relação salarial e relação de produção, que são as formas específicas de organização do trabalho no capitalismo” (HUISMAN, 2000, p. 37). E é através do estudo dessas relações que poderemos estabelecer as bases do conceito de felicidade em Marx.

Na tentativa de sintetizar o que apresentamos até o momento, ou ainda, se quiséssemos justificar com um único motivo nosso esforço para a elaboração desta pesquisa, podemos afirmar que a escolha por trabalhar com Marx deve-se à magnitude de sua trajetória intelectual. A qualidade do vasto conjunto de seus escritos, excepcionalmente admirado ou vivamente criticado, fez de Marx um marco da Filosofia Contemporânea, pois nenhum outro pensador parece ter conseguido influenciar tantas áreas de conhecimento, tais como: história, sociologia, economia e filosofia. Por isso, sua obra impõe-se como leitura indispensável para todos os que procuram compreender as razões profundas do que se convencionou chamar “a crise do nosso tempo”.

Entretanto, o fato de definirmos a obra de Marx como foco central de nosso trabalho, não excluiu a leitura de outros trabalhos que Marx escreveu juntamente com Engels (1820-1895) e, também, trabalhos escritos apenas por este. Tal opção metodológica justifica-se pelo fato de ter sido Engels o principal colaborador de Marx. Por essa razão, em muitos momentos é difícil a separação entre as idéias que são de Marx e as que são de Engels, em pontos centrais do sistema de pensamento de Marx. Assim, por exemplo, “considera-se, geralmente, que o materialismo dialético, especialmente a dialética da natureza, é uma criação típica de Engels, sendo, no entanto, de grande importância e influência no desenvolvimento da filosofia marxista” (JAPIASSU; MARCONDES, 1996, p. 82). Além disso, também utilizaremos alguns intérpretes do pensamento de Karl Marx relacionando-os às questões estudadas, dentre os quais destacamos Comte-Sponville, Erich Fromm e István Mészáros.

Pelo exposto até este ponto, temos razão para acreditar que mesmo sem trabalhar explicitamente com uma noção de felicidade, ou ainda, mesmo sem lançar mão do conceito de felicidade em seus principais escritos, podemos apreender essa noção na obra de Karl Marx. Apesar de não escrever um trabalho específico sobre a felicidade, como fizeram muitos outros filósofos, parece-nos que a preocupação com esse “estado [a felicidade] de satisfação plena e global de todas as tendências humanas” (JAPIASSU; MARCONDES, 1996, p. 100) conduziu as reflexões de Marx acerca da condição do homem. Desde os seus primeiros escritos, em que expressa seu ódio ao servilismo quando discute a alienação nos *Manuscritos econômico-filosóficos* e em *A ideologia alemã*, até os violentos ataques às condições nas fábricas e à desigualdade em *O Capital*, é evidente que Marx era movido pela indignação e por um intenso desejo de um mundo melhor, onde os homens pudessem ter acesso à felicidade.

Nessa perspectiva, se aceitássemos como verdadeiro o princípio utilitarista da “maior felicidade para o maior número”, esbarramos em grandes dificuldades se considerarmos a visão de Marx ao defender que, em uma sociedade dividida em classes antagônicas, o “maior número” tropeça nos limites insuperáveis impostos pela própria estrutura social. Ou seja, “se o conteúdo do útil se identifica com a felicidade, o poder ou a riqueza, veremos que a distribuição destes bens que se julgam valiosos não pode estender-se além dos limites impostos pela própria estrutura econômico-social da sociedade — tipo de relações de propriedade, correlação de classes, organização estatal etc” (VÁZQUEZ, 1995, p. 148).

Em contrapartida, acreditamos que a obra de Marx abre a possibilidade de se pensar uma noção de felicidade emancipadora das potencialidades do homem, ao contrário da forma de felicidade engendrada pelo capitalismo (e sua perspectiva utilitarista), cujo objetivo é recobrir a dominação de classe burguesa. Se a noção de felicidade dominante em uma sociedade, como pode ser inferida da obra de Marx, é produto das relações econômicas de uma época, só pode ser adequadamente apreendida a partir do conceito de trabalho e das relações de intercâmbio que o homem estabelece com a natureza, como já assinalamos anteriormente. Portanto, a constituição da noção de felicidade no pensamento de Karl Marx, tem seus fundamentos pautados na preocupação com o homem e com a realização de suas potencialidades.

Acreditamos que a felicidade em Marx se define a partir do momento em que ocorre a verdadeira apropriação da natureza humana por meio “do” e “para” o homem. Sendo que essa

apropriação pode ocorrer como consequência do comunismo, enquanto abolição positiva da propriedade privada² e da auto-alienação humana. O comunismo, dessa forma, entendido como “o retorno do próprio homem definido como ser social, isto é, realmente humano, um retorno completo e consciente que assimile toda a riqueza da evolução anterior” (FROMM, 1975, p. 41), parece ser o caminho e a condição para que o homem alcance a autêntica vida feliz. Tudo o mais, todo o processo revolucionário, passando ou não pelo socialismo (ou por outras etapas), seria desejado no interesse desse fim: *o fim que desejamos por ele mesmo*, ou seja, a felicidade.

Essa suposição parece ratificar a idéia de felicidade como um estado de satisfação plena (JAPIASSU; MARCONDES, 1996), opondo-se à tentativa de identificar a felicidade apenas como uma “ventura [...], boa fortuna, dita sorte” (FERREIRA, 1999, p. 891). Depreende-se daí, que a felicidade em Marx aparece como um ato consciente de auto-realização, em que o homem engendra a si próprio no decurso da história. Em outras palavras, a pavimentação do caminho para essa felicidade pressupõe a autocriação através do trabalho como fator principal da história: o trabalho aparece como um elemento que exerce papel central na teoria de Marx. Ou seja, para se entender o homem é essencial começar pelo estudo das condições materiais de sua produção.

Segundo Fromm (1975, p. 49), “o tema central de Marx é a transformação do trabalho alienado e desprovido de significado em trabalho produtivo e livre, e não a melhor paga para o trabalho alienado para um capitalismo privado ou por um capitalismo de Estado abstrato”. Em outras palavras, Marx parece buscar o que considera ser a felicidade — apesar de não usar esse termo — ao mesmo tempo em que procura desvelar a noção ideológica de felicidade engendrada pelo capitalismo.

Apesar de acreditarmos que os principais pontos que foram desenvolvidos nesta pesquisa já tenham sido expostos, gostaríamos de tangenciar melhor o tema através de sua problematização. Em outras palavras, se tomarmos a acepção mais simples de pesquisa e aceitarmos que pesquisar é responder perguntas, poderíamos dizer que as preocupações que

² Fala-se em abolição positiva pois, “por propriedade privada [...] Marx nunca se refere à propriedade privada de bens de uso (como uma casa, uma mesa etc). Ele tem em vista a propriedade [...] dos capitalistas que, por possuírem os meios de produção, podem contratar o indivíduo desprovido de propriedade para trabalhar para eles, em condições que este último se vê obrigado a aceitar” (FROMM, 1975, p. 41).

balizaram esta pesquisa encontram-se sintetizadas nos seguintes questionamentos iniciais, relativos à felicidade no pensamento de Karl Marx:

- A felicidade é um estado de satisfação plena ou compõe-se de breves períodos de satisfação, intercalados por períodos de sofrimento?
- A felicidade é determinada mais pelo estado mental da pessoa do que por acontecimentos externos? Ou pelo contrário, existe alguma relação entre a felicidade e as condições materiais de existência, conforme podemos depreender do pensamento de Karl Marx?
- Se aceitarmos a felicidade como a única meta humana que possui valor em si mesma, podemos subordiná-la a qualquer noção de utilidade? Em caso negativo, as outras metas que um homem pode almejar — tais como amor, dinheiro, beleza, saúde, poder — fazem algum sentido se não forem entendidas apenas como meios para atingir a felicidade?
- Se a felicidade for entendida como um fim que desejamos por ele mesmo, a infelicidade seria, pelo contrário, tomá-la por meio para alcançar outra coisa? E neste caso, ao denunciar os mecanismos que ocultam a exploração capitalista (alienação, reificação e fetichismo)³, não estaria Marx indiretamente colaborando para devolver à felicidade seu *status* de valor em si mesmo, já que nas sociedades organizadas segundo esse modo de produção há uma inversão e, com isso, o acúmulo crescente de capital é que aparece como fim tendo a felicidade como conseqüência?
- Seguindo o princípio “de cada um segundo sua capacidade, a cada um segundo suas necessidades”, seria o comunismo, conforme proposto por Marx, a solução para os problemas práticos da existência humana e, conseqüentemente, sinônimo de “vida feliz”?

Esse conjunto de indagações, na verdade, representa um desdobramento do objetivo geral deste estudo que foi, como já vimos anteriormente, discutir a noção hegemônica de felicidade na sociedade capitalista, tendo por base a obra de Karl Marx e, com isso, contribuir para a plena realização do homem total e inalienado. Visando portanto, responder a esses

³ Essas categorias serão discutidas no capítulo 3.

questionamentos, realizamos uma pesquisa bibliográfica, onde investigamos nosso problema a partir do referencial teórico existente nas publicações pertinentes ao tema proposto.

Segundo Henning (2006, p. 176), “como processo de investigar, a pesquisa filosófica apresenta uma atitude diferenciada diante do conhecimento, formulando perguntas cuja importância possa se mostrar incompreensível para alguns, não podendo ser abordada ou, talvez, esgotada, por outras áreas do saber”. Dessa forma, partindo da bibliografia levantada, buscamos entrar em contato direto com tudo aquilo que foi escrito sobre os assuntos pontuais que nos interessavam para esta pesquisa (materialismo de Marx, felicidade, crítica ao capitalismo), como forma de subsidiar nossa análise e manipulação dessas informações, na perspectiva filosófica de buscar a compreensão geral e inter-relacionada dos valores e da realidade.

Se por um lado, a resolução do problema proposto neste estudo foi obtida de maneira satisfatória pela predominância da pesquisa bibliográfica, por outro, acreditamos que os resultados encontrados poderão dar respaldo a futuras pesquisas, de caráter aplicado. Mas esta compreensão só é possível pelo perfil filosófico desta pesquisa, pois, ao instigar a investigação, a filosofia

propõe formas ativas, dialogais e intersubjetivas para incitar a busca; estimula o questionamento; não se convence com os dogmatismos e as formas impositivas de pensar e de agir, se mostrando, ao contrário, avessa às fórmulas prontas, desejando a interrogação direta, corajosa e intermitente (HENNING, 2006, p. 173).

Com isso, é a partir da adoção de um procedimento sistemático, controlado e crítico (típico da pesquisa filosófica) que nos foi permitido descobrir novos fatos, dados ou relações no campo de conhecimento que nos propomos a investigar. Esse procedimento nos conduziu à elaboração de uma dissertação composta por três capítulos, a saber:

1 – O problema fundamental da filosofia e o materialismo de Marx — onde discutimos a questão fundamental da filosofia, representada pela relação entre pensamento e ser. Levando-se em consideração o caráter revolucionário e o papel ativo da “nova filosofia” proposta por Marx — que não apenas deve interpretar o mundo, mas sim transformá-lo — toma-se como primeiro pressuposto que a oposição entre ser e pensamento ou, de uma forma mais geral, entre matéria e consciência é uma abstração. Pois, essas categorias — matéria e

consciência — nada mais são do que as formações conceituais da filosofia que, de uma maneira ou de outra, se complementam. Essa oposição “conduz diretamente a uma das duas possíveis orientações fundamentais da filosofia: ou ao materialismo ou ao idealismo” (HAHN; KOSING, 1983, p. 30).

A partir desse ponto, discutem-se as bases do materialismo histórico, enquanto método de interpretação histórica e dialética, proposto por Marx. Esse materialismo defende a tese de que as sociedades humanas e as formas por elas assumidas no transcurso da história são dependentes das relações econômicas que os homens estabelecem em cada fase. Assim, como o próprio nome indica, o materialismo histórico intenta explicar os acontecimentos históricos a partir de fatores materiais, mais especificamente, pelos fatores econômico-sociais (técnicas de trabalho e de produção / relações de trabalho e de produção).

Entretanto, antes de pensarmos o materialismo histórico como um fator limitador da ação do homem no cenário de dados impostos, não podemos esquecer que no interior desse cenário de condições dadas, o homem não apenas pode agir, mas deve agir. Pois, segundo Marx, no aparente conflito entre um determinismo histórico e um apelo à luta temos antes de tudo a práxis, que aparece como um elemento de equilíbrio e síntese.

Em uma palavra, a filosofia de Marx, nascida da ação, é também uma doutrina feita para a ação, ou seja, é uma filosofia da práxis, que une a compreensão teórica à ação real, com vistas à transformação radical da sociedade (VÁZQUEZ, 1977). Enquanto uma reação contra o pensamento espiritualista e idealista, essa filosofia situa a ação no princípio do pensamento.

2 – A felicidade na história da filosofia: passagens da Antigüidade ao tempo de Marx — neste capítulo desenvolvemos uma discussão sobre a felicidade no transcurso da história da filosofia. No entanto, essa história é estudada não apenas como uma seqüência de fatos que se sucedem no tempo, mas principalmente como uma luta constante entre concepções filosóficas diferentes. A partir do confronto entre filosofia idealista e filosofia materialista — ou ainda, a partir da oposição entre idealismo e materialismo — verificamos que a noção de felicidade foi se construindo ao sabor desses embates. E se estamos trabalhando na perspectiva de Marx, não podia ser diferente, pois para esse filósofo

a história de toda sociedade até hoje é a história de lutas de classes. Homem livre e escravo, patricio e plebeu, barão e servo, mestres e companheiros, numa palavra, opressores e oprimidos, sempre estiveram em constante oposição uns aos outros, envolvidos numa luta ininterrupta, ora disfarçada, ora aberta, que terminou sempre ou com uma transformação revolucionária de toda a sociedade, ou com o declínio comum das classes em luta (MARX; ENGELS, 1993, p. 66).

Isso significa que a disputa entre os sistemas filosóficos no decorrer da história — essa luta ininterrupta no interior da filosofia — tem causas profundas, enraizadas na própria estruturação da sociedade. A filosofia acaba sendo a expressão da forma mais geral de interesses, anseios e idéias das classes sociais. Nessa perspectiva, inspirada no pensamento de Marx, a luta entre posições filosóficas é, de certo modo, reflexo da luta econômica e política entre as classes.

Seguindo essa linha de raciocínio, a partir do único ponto que parece ser consensual entre materialistas e idealistas — a constatação de que todos os homens almejam a felicidade — discutimos na primeira metade deste capítulo, os argumentos utilizados pelos filósofos idealistas em sua defesa do que entendem por “vida feliz”. De um modo geral, esses filósofos defendem que a felicidade não depende unicamente do homem. O homem, sozinho, é impotente para alcançar a felicidade.

Durante sua passagem no mundo, o homem pode apenas ter uma vaga noção da vida feliz que o aguarda após sua morte, desde que, esse homem conduza sua vida mundana em consonância com a vontade de Deus. Mesmo se não fizermos menção à palavra “Deus”, podemos também entender que a partir dessa concepção idealista, admite-se que o “espírito” (ou as formas ideais / idealistas) é designado como sendo o princípio organizador da realidade social e, conseqüentemente, responsável pela felicidade do homem, ou de sua alma. Assim, o idealismo é o termo genérico utilizado para identificar todas as doutrinas filosóficas que atribuem causalidade apenas à idéia, à consciência. E nesse caso, é a vida “espiritual” que condiciona a produção da vida feliz.

Em contrapartida, após essa jornada na história da felicidade à luz do idealismo, fazemos o mesmo a partir da perspectiva materialista, de um modo geral, até chegar ao materialismo de Marx, especificamente. Ou seja, tentamos recriar o pensamento de alguns filósofos identificados como materialistas, em relação à noção de felicidade.

Partindo-se do princípio geral de que por materialismo designam-se as concepções filosóficas cuja causalidade encontra-se na matéria, temos, por conseguinte, que a noção de felicidade engendrada pelos filósofos que compõem este grupo é oposta à felicidade como entendida pelos idealistas. Essa felicidade (materialista) encontra-se, de certa maneira, sob controle do próprio homem. Dessa forma, não cabe ao ser humano preocupar-se com seu destino após a morte, mas sim, buscar a felicidade enquanto habitante deste mundo.

Quando o termo “materialismo” é aplicado ao método proposto por Marx, isso significa que esse pensador não deixa de estar vinculado a essa tradição filosófica. Entretanto, no sentido do materialismo dialético e histórico encontrado no pensamento de Marx, não se identifica como matéria apenas os corpos materiais que possuem propriedades mecânicas. Nessa perspectiva, todo o mundo material, em todas as suas formas qualitativamente diferentes enquadram-se na categoria matéria, pois se entende que a propriedade essencial dessa categoria — em todas as suas formas fenomênicas — “é a propriedade de existir independentemente e fora da consciência humana” (HAHN; KOSING, 1983, p. 50).

Ao contrário do idealismo, e diferentemente do materialismo “anterior” a Marx, na interpretação do materialismo histórico a organização social funda-se nas relações de trabalho concretas. Segundo Barbosa (1998, p. 145), “a dimensão histórica desse materialismo decorre exatamente do fato de ele assumir que a produção historicamente diversa da vida material condiciona, em geral, a produção da vida social, política e espiritual” e, portanto, condiciona também a noção de felicidade.

3 – Marx e a crítica ao capitalismo: em busca da felicidade — Neste último capítulo, tomando por base os pressupostos estabelecidos no capítulo primeiro, fazemos a aplicação da filosofia de Marx e, com isso, o capitalismo é pensado a partir dessa perspectiva. Se a *filosofia idealista* tinha por base a colocação do pensamento, ou do “espírito”, como ponto central para dele inferir as conseqüências práticas, a práxis — pautada no materialismo histórico — situa a ação no princípio do pensamento.

Nessa perspectiva, os problemas práticos referentes à existência humana são vistos como os problemas centrais para o homem. E se tomarmos o princípio, já visto neste trabalho, de que todos os homens têm por fim último atingir a felicidade, podemos inferir que a “vida

feliz” em Marx se daria na medida em que o homem resolvesse seus problemas existenciais práticos.

Por essa razão, considerado como um elo entre o homem e a natureza, o trabalho aparece para Marx como elemento que exerce papel central em sua teoria, na medida em que, aparece como o mais representativo dos problemas práticos da existência concreta do ser humano. Para esse filósofo, o trabalho surge como um esforço realizado pelo homem para regular seu metabolismo com a natureza, ou seja, o trabalho mostra-se como um “processo em que o ser humano com sua própria ação impulsiona, regula e controla seu intercâmbio material com a natureza [...]. Atuando assim sobre a natureza externa e modificando-a, ao mesmo tempo modifica sua própria natureza” (MARX, 1975a, p. 202).

Ou seja, enquanto expressão da vida humana, o trabalho modifica a relação do homem com a natureza e, com isso, o homem transforma-se a si mesmo. Mas esse processo de trabalho descrito por Marx “em seus elementos simples e abstratos, é atividade dirigida com o fim de criar valores de uso, de apropriar os elementos naturais às necessidades humanas” (*ibid.*, p. 208). Sendo assim, os elementos atribuídos a esse processo de trabalho em geral, não se aplicam ao trabalho controlado pelo capitalista.

Quando o processo de trabalho ocorre como um processo onde o capitalista é o responsável pelo consumo da força de trabalho, dois fenômenos caracterizam esse processo: “O trabalhador trabalha sob o controle do capitalista, a quem pertence seu trabalho [...]. Além disso, o produto é propriedade do capitalista, não do produtor imediato, o trabalhador” (*ibid.*, p. 209). Portanto, o trabalho subjugado pelo capitalismo impede que o homem tenha uma vida feliz. Em contrapartida, a felicidade verdadeira se daria quando o trabalho — já livre do efeito pernicioso da sociedade de classes — permitisse ao homem romper as cadeias da ilusão criadas pelo capitalismo e vivesse numa sociedade totalmente humana.

1 – O PROBLEMA FUNDAMENTAL DA FILOSOFIA E O MATERIALISMO DE MARX

Durante muito tempo, os economistas viram o marxismo apenas como mais um sistema econômico, uma forma particular de socialismo. Tal lacuna — que deixa passar despercebido o pensamento filosófico de Marx — teve como principal justificativa o fato de que suas principais obras filosóficas ficaram por muito tempo inéditas. Segundo Piettre (1969, p. 25), essas obras, “publicadas em alemão, em 1932 e 1933, não foram traduzidas totalmente em francês senão depois da Segunda Guerra Mundial”. Mas ao se estabelecer contato com essas obras, percebe-se que, “antes de ser um sistema econômico, o marxismo — ao contrário dos outros sistemas econômicos — é *antes de tudo uma Filosofia*, não sendo a sua Economia mais do que uma aplicação dessa última” (*ibid.*, p. 25).

No entanto, o *pensamento filosófico* de Marx tem sido vítima de algumas ambigüidades que mais facilmente o atingem do que à *economia marxista*. Apesar do marxismo ser uma fascinante construção cultural que conjuga o pensar e o fazer, parece não existir algo como “o marxismo”, mas segundo Netto (1994, p. 9), “há marxismos, vertentes diferenciadas e alternativas de uma já larga tradição teórico-política”. Para esse autor, “a hipótese de *um* marxismo único, puro e imaculado remete mais à mitologia política e ideológica do que à crítica racional” (*ibid.*, p. 9).

A partir da afirmação anterior, podemos inferir que a primeira dificuldade que encontramos ao abordar o pensamento de Karl Marx está na exigência de uma depuração do pensamento a ele atribuído. Ou seja, pelo fato de seu nome ser muito conhecido e citado em discussões de várias áreas do conhecimento, frequentemente “o que as pessoas pensam que sabem a respeito das idéias de Marx é um acúmulo de equívocos e mal-entendidos” (KONDER, 1995, p. 43).

Diante deste contexto, entendemos que revisitar o pensamento de Karl Marx seja tarefa tão complexa quanto necessária. Situação que se complica, tornando-se mais delicada, quando nosso interesse volta-se para a dimensão filosófica do seu pensamento. Muitas vezes,

os seguidores desse pensador alemão, diluíram o pensamento de seu mestre, a ponto de não atentarem para o estudo da filosofia dele. Entretanto, Marx foi essencialmente um filósofo, tendo em vista que “sua formação teórica foi a de um estudante alemão de filosofia e ele se doutorou na matéria” (KONDER, 1995, p. 44).

A princípio, a tese de doutorado de Marx — *Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro* — defendida em 1841, tinha um objetivo bem pragmático: habilitá-lo à carreira universitária. Mas, apesar da necessidade de satisfazer uma exigência acadêmica, sua tese representa um marco decisivo em relação ao posicionamento de Marx quanto à filosofia hegeliana.

Na verdade, ao comparar dois filósofos materialistas da Antigüidade grega clássica — Demócrito e Epicuro — em sua tese de doutorado, Marx descortinava mais um capítulo na história do antagonismo entre materialismo e idealismo. Segundo Hahn e Kosing (1983, p. 42),

em todas as suas formas históricas o materialismo esteve sempre em oposição ao idealismo e desenvolveu-se em permanente confrontação com este. A luta entre materialismo e idealismo é uma importante lei da história da filosofia e, simultaneamente, uma força motriz específica do pensamento filosófico.

Na perspectiva filosófica que interessa a esta pesquisa, o idealismo é entendido como uma postura de pensamento que se caracteriza por considerar que o real reduz-se à idéia, ao pensamento. Ou seja, o idealismo considera o pensamento a essência da realidade.

Essa orientação fundamental da filosofia defende que na relação entre consciência e matéria, esta é determinada por aquela, tanto no processo do conhecimento humano, como na vida social. Em suas diferentes vertentes, o idealismo “têm em comum a interpretação da realidade do mundo exterior ou material em termos do mundo interior, subjetivo ou espiritual” (JAPIASSU; MARCONDES, 1996, p. 134).

Se quiséssemos descrever de modo resumido a história do idealismo filosófico, poderíamos identificar três etapas em seu desenvolvimento: o idealismo objetivo (ou ontológico), o idealismo subjetivo (ou gnosiológico) e o idealismo absoluto (ou especulativo). Como um importante representante do *idealismo objetivo*, não podemos deixar de citar Platão,

para quem o objeto próprio do conhecimento intelectual é a “idéia”. Essa idéia é a realidade metafísica, necessária e universal, que transcende ao mundo das realidades sensíveis.

Dessa forma, essa essência ou idéia incorpórea e intemporal não tem condições de ser apreendida pelos nossos sentidos, pois os mesmos só conseguem captar aquilo que é dotado de alguma concretude espaço-temporal. Entretanto, podemos alcançar a idéia pelo intelecto, conforme podemos perceber no diálogo *Fédon*:

— Quero dizer o seguinte — volveu Sócrates — [...]. Tentarei mostrar-te a espécie de causa que descobri. Volto a uma teoria que já muitas vezes discuti e por ela começo: suponho que há um belo, um bom, e um grande em si, e do mesmo modo as demais coisas. Se concordas comigo, também admities que isso existe; tenho muita esperança de, por esse modo, explicar-te a causa mencionada e chegar a provar que a alma é imortal.

— Naturalmente admito que isso existe — confirmou Cebes; — e, agora, faze depressa o que dizes.

— Examina, pois, com cuidado, se estás de acordo, com eu, com o que se deduz dessa teoria! Para mim é evidente: quando, além do belo em si, existe um outro belo, este é belo porque participa daquele; apenas por isso e por nenhuma outra causa. O mesmo afirmo a propósito de tudo mais (PLATÃO, 1979, p. 106-107).

Neste diálogo entre Sócrates e Cebes, fica claro que para Platão as idéias são inteligíveis. Em contrapartida, o mundo sensível, que tem por base a aparência das coisas, é o mundo da *doxa*. As coisas são cópias das idéias, e estas, estão fora das coisas, mas dentro de nós, adormecidas em nossas almas. Assim, conhecer é relembrar; travar contato com as idéias contempladas em existência anterior e que repousam na alma.

Já na Idade Moderna, uma importante contribuição para o idealismo objetivo veio do filósofo Friedrich Schelling (1775-1854), considerado um dos principais representantes do *idealismo alemão pós-kantiano*. Contemporâneo do filósofo Fichte (de quem falaremos mais à frente), defende uma identidade entre a consciência e o absoluto, realizada plenamente no absoluto. Com isso, supera a oposição entre o sujeito cognoscente e o objeto do conhecimento.

Segundo Schelling (1979, p. 47), “o primeiro passo para a filosofia e a condição sem a qual nem sequer é possível entrar nela — é a compreensão de que o absolutamente ideal é também o absolutamente real, e de que, fora disso, só há, em geral, realidade sensível e condicionada, mas nenhuma realidade absoluta e incondicionada”. Portanto, como um legítimo representante da filosofia idealista, encontramos no pensamento desse filósofo a

identificação da realidade universal com o eu absoluto. Com o idealismo objetivo de Schelling, o sujeito cognoscente (o espírito) e o mundo objetivo (a natureza) são a mesma coisa, pois se constituem em uma unidade que é a realidade absoluta. Ou seja,

um saber absoluto é apenas um saber tal que nele o subjetivo e o objetivo não são unificados como opostos, mas no qual o subjetivo inteiro é o objetivo inteiro e inversamente. Entendem-se a identidade absoluta do subjetivo e objetivo como princípio da filosofia, em parte, apenas negativamente (como mera não-diferença), em parte como mera vinculação de dois opostos em si em um terceiro que, aqui, deveria ser o Absoluto, e, em parte, ela ainda é entendida assim [...]. De modo geral, dever-se-ia, nessa designação da idéia suprema, não pressupor o subjetivo e o objetivo, mas antes indicar que ambos, como opostos ou vinculados, devem ser concebidos, justamente, apenas naquela identidade (SCHELLING, 1979, p. 49).

O segundo momento da história do idealismo se dá com o *idealismo subjetivo*, que encontra sua formulação mais representativa em Immanuel Kant (1724-1804) e Johann G. Fichte (1762-1814). Partindo do pressuposto de que o conhecimento deve ser unitário, Kant especula que deve haver um elemento capaz de unificar a grande quantidade de percepções a que os homens estão sujeitos. Se o mundo sensível é justamente o reino da multiplicidade, esse elemento unificador não pode vir de fora, mas pelo contrário, só pode estar no interior do próprio sujeito. Desse modo, Kant entendeu que esse elemento unificador se dá a partir de certas condições subjetivas que são as faculdades e suas respectivas formas.

Para esse filósofo, o conhecimento se dá na medida em que os dados sensíveis são ajustados em formas de categorias pré-analíticas (*a priori*), ou seja, anteriores a qualquer experiência. Segundo Kant (1980, p. 23),

não há dúvida de que o nosso conhecimento começa com a experiência; do contrário, por meio do que a faculdade de conhecimento deveria ser despertada para o exercício senão através de objetos que toquem nossos sentidos e em parte produzem por si próprios representações, em parte põem em movimento a atividade do nosso entendimento para compará-las, conectá-las ou separá-las e, desse modo, assimilar a matéria bruta das impressões sensíveis a um conhecimento dos objetos que se chama experiência? *Segundo o tempo*, portanto, nenhum conhecimento em nós precede a experiência, e todo o conhecimento começa com ela.

Mas embora todo o nosso conhecimento comece com a experiência, nem por isso todo ele se origina justamente da experiência. Pois poderia acontecer que mesmo o nosso conhecimento de experiência seja um composto daquilo que recebemos por impressões e daquilo que a nossa própria faculdade de conhecimento (apenas provocada por impressões sensíveis) fornece de si mesma, cujo aditamento não distinguimos daquela matéria-prima antes que um longo exercício nos tenha chamado a atenção para ele e nos tenha tornado aptos a abstrai-lo [...]. Tais conhecimentos denominam-se *a priori* e distinguem-se dos empíricos, que possuem suas fontes *a posteriori*, ou seja, na experiência.

Nessa passagem, Kant já reconhece que efetivamente existe a realidade objetiva fora do sujeito cognoscente, entretanto, uma parcela considerável dos objetos conhecidos é gerada

pelas nossas estruturas internas responsáveis pela percepção e pela compreensão. Ou seja, conhecer é na verdade, engendrar o real na imanência do próprio pensamento.

Conduzindo o idealismo subjetivo as suas últimas conseqüências, Fichte — outro importante nome desse momento — investe na superação de algumas dificuldades que ele identifica no sistema proposto por Kant. Para Fichte, se a afirmação de Kant que o conhecimento se dá pela transformação das percepções estiver correta, como o sujeito cognoscente poderia transcender-se a si próprio e fazer do mundo um produto do eu?

Por conta disso, partindo de uma elaboração teórica do “eu puro”, Fichte chega a um idealismo subjetivo, que compreende o mundo, a natureza e os seres como invenção inconsciente do eu puro. Ao confundir o eu — que é pura atividade — com o absoluto, Fichte faz com que o sujeito cognoscente, para afirmar-se, tenha que engendrar sua própria negação, pois além de seus limites nada existe. Assim,

ao te pensares, não és para ti apenas o pensante: és também, ao mesmo tempo, o pensado; nesse caso, pensante e pensado devem ser um só; teu agir no pensar deve retornar a ti mesmo, ao pensante [...]. Ao teres consciência de um objeto qualquer – seja, por exemplo, a parede que tens diante de ti – tens propriamente consciência, como acabas de admitir, de teu pensar dessa parede, e só na medida em que tens consciência dele tens consciência da parede. Mas, para teres consciência de teu pensar, tens de ter consciência de ti mesmo. — *Tu* tens consciência de *ti* mesmo, dizes; logo, distingues necessariamente teu eu *pensante* do eu *pensado* no pensamento do eu. Mas, para que possas fazê-lo, o pensante nesse pensar tem de ser por sua vez objeto de um pensar superior, para poder ser objeto da consciência; com isso, obténs, ao mesmo tempo, um novo sujeito, que deve novamente ter consciência daquilo que antes era o estar-consciente-de-si. E aqui argumento mais uma vez como antes; e depois de termos principiado a inferir segundo essa lei, não podes mais me indicar nenhum lugar onde devêssemos deter-nos; logo, para cada consciência, precisaremos de uma nova consciência, cujo objeto é a primeira, e assim ao infinito (FICHTE, 1980, p. 179-181).

A partir dessas colocações, percebe-se no pensamento de Fichte um afastamento do idealismo de Kant. Tal afastamento se dá pelo abandono da distinção entre objeto e coisa-em-si; distinção essa, defendida por Kant. Entretanto, apesar de admitir que o sujeito, após um processo dialético, possa reconhecer o objeto como seu próprio produto, Fichte parece permanecer “enclausurado no sujeito-objeto-subjetivo, não logrando realizar a síntese do eu e do não-eu, do espírito e da natureza; do pensamento e o do ser” (CORBISIER, 1987, p. 141).

Enquanto no idealismo objetivo a objetividade transcende ao sujeito, na medida em que se confere existência às idéias, no idealismo subjetivo a objetividade é reduzida ao pensamento que não se realiza como uma síntese superior. Entretanto, foi com Georg W.

Friedrich Hegel (1770-1831) que se realizou uma síntese entre o idealismo objetivo e o idealismo subjetivo, tendo em Schelling e Fichte, respectivamente, os principais representantes dessas vertentes do idealismo. A originalidade do *idealismo absoluto* de Hegel — que se configura como o terceiro momento crucial na história do idealismo filosófico — está no fato desse filósofo compreender que o absoluto é a totalidade. Ou seja, nem o sujeito destituído do objeto, e nem o objeto destituído do sujeito configura-se como o absoluto, mas este aparece como a síntese dialética entre sujeito e o objeto, entre o pensamento e o ser.

Em Hegel, temos uma filosofia dinâmica, apresentando-se como uma filosofia da evolução, que obedece à lei da vida: uma “filosofia do vir a ser”. Essa filosofia, por não ser estática, se alimenta do tempo e leva-nos diretamente à história, seduzindo os “espíritos mais próximos da Natureza, mais sensíveis ao fluir das coisas e da vida” (PIETTRE, 1969, p. 28). A afirmação de que essa filosofia do vir a ser obedece à lei da vida, tem por pressuposto que todo ser evolui segundo um mesmo processo de eclosão, de maturidade e de morte. Conseqüentemente, poderíamos admitir que todo ser carrega dentro de si um germe de sua própria destruição.

Cabe observar, que essa noção da existência de um germe de contradição interna, será muito bem trabalhada por Hegel que, configurando-se como um ícone do idealismo alemão pós-kantiano, foi um dos filósofos que mais influenciou o desenvolvimento posterior da filosofia. Para esse filósofo “o ser duma coisa finita é de ter em seu ser interno, como tal, o germe do desaparecimento, a hora de seu nascimento e também a hora de sua morte” (HEGEL *apud* PIETTRE, 1969, p. 29). A essa categoria de mutação, Hegel acrescenta a necessidade do renascimento de uma vida nova a cada morte ocorrida. Temos então como cerne do progresso a própria morte, que gera a vida. A partir desse ponto, a palavra dialética deixa de ser utilizada apenas com o sentido de discussão ou disputa de idéias, como aparece na filosofia clássica. Mas servirá para designar um conflito de potência evoluindo no decurso do tempo, tomando o sentido de uma discussão de forças.

A filosofia idealista de Hegel, portanto, é dialética, mas daí não se deve concluir que a dialética presente em sua filosofia seja apenas um método. Ela deve ser entendida, antes de tudo, como uma concepção da própria realidade, onde a contradição constitui a essência de todas as coisas. Essa concepção dialética do real — que tem na contradição a sua marca —

fica evidente na explicação dada pelo próprio Hegel (1980, p. 336), sobre o desenvolvimento das coisas naturais:

A planta, por exemplo, não se perde numa transformação indefinida. Do seu germe, em que, todavia se não distingue nada, sai uma multiplicidade, que, no entanto já lá estava inteiramente contida, se não de modo desenvolvido, pelo menos implícito e idealmente. O princípio desta projeção na existência é que o germe não pode suportar o ser só em si, mas tem o impulso para se desenvolver, e a contradição está em ele ser só em si e em não o dever ser. Este extrinsecar-se se põe um escopo, cujo fruto é a mais elevada perfeição e o fim predeterminado, ou seja, a produção do germe, o retorno ao estado primitivo. O germe quer apenas produzir-se a si próprio e extrinsecar o que contém, para depois voltar a si mesmo e recolher-se de novo na unidade donde saíra. É certo que nas coisas naturais acontece que o sujeito que começou e o existente que termina (semente e fruto) são duas unidades separadas: o desdobramento tem o resultado aparente de se dividir em duas unidades que, no entanto são a mesma coisa quanto ao conteúdo. Do mesmo modo, na vida animal, os pais e os filhos são indivíduos separados, embora seja uma só a natureza deles.

À semelhança do que acontece com as coisas naturais, também a história da humanidade, na visão hegeliana, não é outra coisa senão o desenrolar da vida, onde a dialética aparecerá como o estudo do encadeamento das contradições que engendram a história. Entretanto, não podemos esquecer que Hegel era um partidário do idealismo, posição que ficava evidente quando defendia que o desenvolvimento da história da filosofia não era mais do que o florescimento da idéia. Para Hegel (1980, p. 341),

só uma história da filosofia considerada como sistema de desenvolvimento da idéia merece o nome de ciência: uma coletânea de fatos não constitui ciência. Só assim entendida, como sucessão de fenômenos que se organizaram por meio da razão, e que têm como conteúdo precisamente aquilo que é a razão e que a revela, esta história mostra ser racional: mostra que os acontecimentos, de que faz menção, estão na razão.

A partir dessa compreensão da história da filosofia, defendida por Hegel, não é gerado nenhum impulso para a ação, pois sua filosofia da história visa apenas cultuar o divino e garantir que o ser humano atinja a necessária liberdade do espírito. Em contrapartida, ao voltar-se para a *práxis* humana, Marx defende que é muito mais importante a compreensão da história da humanidade, do que “o processo de compreensão do espírito que retorna-para-si dentro da história” (SCHMIED-KOWARZIK, 2004, p. 143).

Apesar de reconhecer o importante papel desempenhado por Hegel ao produzir um sistema coerente de categorias dialéticas, nem por isso, Marx deixou de criticar a dialética hegeliana por sua forma altamente abstrata e especulativa. Mostrando a oposição entre o seu

método dialético e o método hegeliano, assim se expressou Marx (1975a, p. 16), no posfácio da segunda edição alemã de *O Capital*:

para Hegel, o processo do pensamento — que ele transforma em sujeito autônomo sob o nome de idéia — é o criador do real, e o real é apenas sua manifestação externa. Para mim, ao contrário, o ideal não é mais do que o material transposto para a cabeça do ser humano e por ela interpretado.

Dessa forma, o ponto de partida da reflexão filosófica de Marx foi o idealismo clássico alemão, no qual a partir da combinação da dialética de Hegel com o materialismo científico tivemos a primeira expressão de uma filosofia de Marx: um materialismo histórico e dialético. Ratificando essa constatação, Engels (1990, p. 10) — do qual Marx é também devedor quanto a seu método de reflexão — se posicionou nos seguintes termos, no prefácio da segunda edição de seu livro *Anti Dühring*: “Marx e eu fomos, sem dúvida alguma, os únicos que salvaram da filosofia idealista alemã a dialética consciente, incluindo-a na nossa concepção materialista da natureza e da história”.

Esse materialismo afirma que a realidade concreta é “uma unidade contraditória, impulsionada por suas contradições, em um processo, evolucionário e revolucionário, de incessante transformação histórica” (BOTTOMORE, 1988, p. 152). Poderíamos então dizer, que o pensamento filosófico de Marx desenvolve-se a partir da crítica, por ele realizada, à filosofia hegeliana, em particular, mas estendendo-se ao idealismo filosófico, como um todo, que mantém suas análises no plano do espírito, das idéias.

Apesar de os parágrafos anteriores terem sido organizados de modo a caracterizarem o idealismo filosófico, a partir, principalmente, de alguns pressupostos históricos, não podemos inferir dessa organização que Marx foi o primeiro, ou o único filósofo a se opor a essa concepção filosófica. Na verdade, Marx foi, de certa forma, tributário de uma tradição que lhe serviu de base para essa oposição. Ou seja, em oposição à concepção idealista — que vê as nossas idéias como a única fonte segura de conhecimento — temos o materialismo, que em seu sentido filosófico identifica-se muito mais com uma maneira de pensar, do que uma forma de viver. Assim como aconteceu com o idealismo filosófico, o materialismo constituiu-se como uma das correntes de pensamento que balizaram a história da filosofia desde a sua origem (mesmo que o termo ainda não existisse) até a atualidade. Segundo Comte-Sponville (2003, p. 143),

ser materialista, no sentido filosófico, é, com efeito, pensar que tudo é matéria ou produto da matéria e que os fenômenos intelectuais, morais ou espirituais não têm, em consequência, uma realidade que auxilie ou determine [...]. Para o materialista, o pensamento é apenas um efeito ou uma propriedade da matéria organizada.

Já nos primórdios da filosofia, no século VI a.C., o materialismo se fazia presente na escola jônica, que se caracterizava prioritariamente pelo estudo da *physis*, pelo interesse das teorias sobre a natureza. Para esses gregos os fenômenos deveriam ser explicados a partir da observação da própria realidade material. Foi assim, por exemplo, que Tales de Mileto (640-548 a.C.), considerado o primeiro filósofo, formulou a doutrina que via na água o elemento primordial para explicar todo o processo da natureza. Aristóteles (1969, p. 42), referindo-se à doutrina desse que é considerado o primeiro “investigador das coisas da natureza como um todo”, se expressou da seguinte forma:

Dos primeiros filósofos, a maioria considerou os princípios de natureza material como sendo os únicos princípios de tudo que existe. Aquilo de que são constituídas todas as coisas, o primeiro elemento de que nascem e o último em que se resolvem, a isso chamam eles o elemento e princípio das coisas, julgando, por conseguinte, que nada é gerado ou destruído [...]. Tales, o fundador deste tipo de filosofia, diz que o princípio é a água.

Ainda na esteira do materialismo da antiguidade, não podemos deixar de lembrar de Heráclito (cerca de 540-470 a.C.), considerado o precursor da dialética. Partindo das mesmas intuições dos primeiros filósofos, que acreditavam que os fenômenos naturais estabeleciam-se a partir de transformações de um mesmo princípio material, livre da inteligência dos seres divinos, Heráclito desenvolve essa concepção ao afirmar, no fragmento 30 (citado por Clemente de Alexandria), que “este mundo, o mesmo de todos (os seres), nenhum deus, nenhum homem fez, mas era, é e será um fogo sempre vivo, acendendo-se em medidas e apagando-se em medidas” (PRÉ-SOCRÁTICOS, 1978, p. 82).

Mais tarde, ao criar a escola realista, no século IV a.C., Aristóteles parece almejar a conciliação entre materialismo e idealismo. Contrapondo-se ao idealismo platônico, Aristóteles afirma que o mundo inteligível só existe dentro de nós, a partir de imagens elaboradas pelo intelecto no contato com os elementos do mundo exterior captados por nossos sentidos. Ao elaborar a crítica da teoria platônica das idéias, Aristóteles afirma que essa teoria não consegue explicar o mundo real. Para esse filósofo, a “teoria das idéias” além de não explicar o movimento dos entes materiais, cria mais dificuldades do que soluções, pois “os

que postulam as Idéias como causas: em primeiro lugar, ao procurarem apreender as causas das coisas que nos cercam, introduziram outras em número igual” (ARISTÓTELES, 1969, p. 56). Em função disso, ele acredita que “labora em erro quem procura ou julga haver encontrado os elementos de todas as coisas” (*ibid.*, p. 62).

Conclui sua refutação à teoria platônica das idéias, admitindo que não se consegue conhecer as coisas sensíveis apenas através da inteligência, já que dessa forma a percepção sensível não teria qualquer utilidade. Afinal, “como poderíamos conhecer os objetos das percepções sensoriais sem possuir o sentido apropriado?” (*ibid.*, p. 62).

Sem grandes novidades durante a Idade Média, foi a partir do século XVI, que assistimos o desenrolar de um importante capítulo na história do materialismo, que teve no filósofo Francis Bacon (1561-1626) seu principal personagem. Ao identificar o método experimental como base para a produção de conhecimento seguro, Bacon estabeleceu os fundamentos do empirismo inglês, que recebe o nome de materialismo clássico.

Para os seguidores dessa concepção materialista, conhecer pressupõe, direta ou indiretamente, uma experiência sensível, ou seja, apenas a sensação e a experiência constituem-se em fonte de conhecimento. Referindo-se ao método experimental, Bacon (1979, p. 229) defende que esse método

procura ensinar e guiar o intelecto e não agarrar e segurar abstrações da realidade com as frágeis escoras da mente [...], esquadrihar a natureza, voltando-se para a descoberta das virtudes e dos atos dos corpos, bem como de suas leis determinadas na matéria, dependendo, em resumo, esta ciência, não apenas da natureza do intelecto, mas também da natureza das coisas, não é para espantar que tenha sido ilustrada, continuamente, com observações sobre a natureza.

Na luta contra o idealismo, outros filósofos ingleses também se destacam, ratificando a identificação da experiência material como base para o conhecimento. Para David Hume (1711-1776), por exemplo, apesar de o pensamento humano parecer ilimitado, não há como negar que esse poder é dependente da experiência material:

Embora nosso pensamento pareça possuir essa liberdade ilimitada, examinando o assunto mais de perto vemos que na realidade ele se acha encerrado dentro de limites muito estreitos e que todo o poder criador da mente se reduz à simples faculdade de combinar, transpor, aumentar ou diminuir os materiais fornecidos pelos sentidos e pela experiência. [...] Em resumo, todos os materiais do pensamento derivam da sensação interna ou externa; só a mistura e composição destas dependem da mente e da vontade (HUME, 1980, p 140-141).

Nessa concepção, o entendimento dá origem às idéias através de um processo de abstração, desencadeado a partir dos dados captados por nossos sentidos. Dessa forma, para John Locke (1632-1704) — outro expoente do empirismo inglês — é na sensação que se origina todo conhecimento humano. Tomando como princípio o fato de todas as idéias serem derivadas da sensação ou reflexão, Locke (1978, p. 159) desenvolve a defesa de seus princípios da seguinte forma:

Suponhamos, pois, que a mente é, como dissemos, um papel branco, desprovida de todos os caracteres, sem quaisquer idéias; como ela será suprida? De onde lhe provém este vasto estoque, que a ativa e que a ilimitada fantasia do homem pintou nela com uma variedade quase infinita? De onde apreende todos os materiais da razão e do conhecimento? A isso respondo, numa palavra, da experiência. Todo o nosso conhecimento está nela fundado, e dela deriva fundamentalmente o próprio conhecimento. Empregada tanto nos objetos sensíveis externos como nas operações internas de nossas mentes, que são por nós mesmos percebidas e refletidas, nossa observação supre nossos entendimentos com todos os materiais do pensamento. Dessas duas fontes de conhecimento jorram todas as nossas idéias, ou as que possivelmente teremos.

Mas será somente com Marx — de acordo com sua própria avaliação — que o materialismo atingirá sua maturidade. Dessa forma, apesar de reconhecer-se como um materialista, Marx (juntamente com Engels) procura deixar claro — durante todo o processo de elaboração do seu pensamento — que o materialismo por ele defendido era diferente de todos os materialismos até então existentes. Para esse filósofo, “a falha capital de todo materialismo até agora (inclusive o de Feuerbach) é captar o objeto, a efetividade, a sensibilidade apenas sob a forma de objeto ou de intuição, e não como atividade humana sensível, práxis; só de um ponto de vista subjetivo” (MARX, 1978a, p. 51).

Defendendo essa posição, Engels (1990, p. 118) acreditava que “a filosofia antiga era uma filosofia materialista, porém primitiva e rudimentar. Esse materialismo não seria capaz de explicar claramente as relações entre o pensamento e a matéria”. Será, portanto, na tentativa de diferenciar-se dos “outros” materialismos, que o termo materialismo histórico (utilizado inicialmente por Engels) servirá para identificar exclusivamente esse método de interpretação proposto por Marx, que toma os fatos históricos em sua relação com os fatores econômicos e sociais.

Ao rejeitar toda filosofia idealista da história, o materialismo histórico defende que o primeiro fato histórico é a produção da vida pelo próprio homem, sendo a consciência, produto das condições históricas e sócio-econômicas. Nessa perspectiva,

a concepção materialista da história parte da tese de que a produção, e com ela a troca dos produtos, é a base de toda a ordem social; de que em todas as sociedades que desfilam pela história, a distribuição dos produtos, e juntamente com ela a divisão social dos homens em classes ou camadas, é determinada pelo modo de trocar seus produtos. De conformidade com isso, as causas profundas de todas as transformações sociais e de todas as revoluções políticas não devem ser procuradas nas cabeças dos homens nem na idéia que eles façam da verdade eterna ou da eterna justiça, mas nas transformações operadas no modo de produção e de troca; devem ser procuradas não na *filosofia*, mas na *economia* da época de que se trata (ENGELS, s. d., p. 54).

Ao colocar o idealismo de Hegel de “cabeça para baixo”, o materialismo histórico e dialético de Marx e Engels não era ingênuo (como outros materialismos) a ponto de considerar o idealismo filosófico um disparate, ou rejeitá-lo completamente. Tanto é assim, que Marx não abandonou a conquista do pensamento de Hegel. Reconhecendo a importância desse filósofo idealista, Engels (1990, p. 121) admite que

muito antes de saber o que era dialética, o homem já pensava dialeticamente, da mesma forma porque, muito antes da existência da palavra escrita, ele já falava. Hegel, nada mais fez que formular nitidamente, pela primeira vez, esta lei da negação da negação, lei que atua na natureza e na História, como atuava, inconscientemente, em nossos cérebros, muito antes de ter sido descoberta.

Quando observada apenas por um ângulo, como frequentemente acontece, a afirmação de Marx (1978a, p. 53) sobre a filosofia, de que “os filósofos se limitaram a interpretar o mundo diferentemente, cabe transformá-lo”, pode parecer como uma proposta de refugar a filosofia e superá-la, colocando em seu lugar o “socialismo científico”. Entretanto, tal interpretação, unilateral e equivocada, não leva em consideração que a idéia que Marx tem dessa “superação” não se refere a um simples deslocamento teórico da filosofia para a ciência. Para ele, esse “movimento” corresponde a um programa prático complexo que só se efetiva a partir de uma unidade dialética no interior da própria filosofia. Mas isso só pode ser conseguido “pela negação da filosofia anterior, isto é, da filosofia como filosofia” (MARX, 2005, p. 150), não deixando de levar em consideração que “é impossível abolir a filosofia sem a realizar” (*ibid.*, p. 150).

As considerações anteriores representam uma síntese, realizada por Marx em sua defesa do materialismo contra o idealismo. Elaborado como uma reação contra o pensamento espiritualista e idealista, o pensamento de Marx, gerado e direcionado pela ação, aparece como práxis. Para ele, a questão de saber “se cabe ao pensamento humano uma verdade objetiva, não é teórica, mas prática. É na práxis que o homem deve demonstrar a verdade, a saber, a efetividade e o poder, o caráter terreno de seu pensamento” (MARX, 1978a, p. 51). Assim, essa perspectiva de Marx do materialismo como filosofia da ação é, em parte, responsável pela crença na existência de uma filosofia marxista.

Enquanto a filosofia idealista, conforme visto no início deste capítulo, habitualmente tem na *idéia*, o princípio a partir do qual se deduz as conseqüências práticas, na práxis temos a *ação* como princípio do pensamento. Mas ao defender esse princípio da práxis, Marx, em vários momentos, apresentou seu pensamento não como uma filosofia, mas na verdade, como uma antifilosofia, uma alternativa à filosofia. Em relação à prática filosófica existente em sua época, sua “antifilosofia” não conseguiu por fim à filosofia. Mas desencadeou no seio da própria filosofia uma questão permanentemente aberta, da qual a filosofia pode se nutrir para sua própria renovação. Portanto, devemos ter claro que Marx era contrário não a toda filosofia, mas à filosofia como ele aprendera na escola da tradição.

De um modo geral, a palavra práxis costuma aparecer na obra de Marx identificando-se com a ação transformadora que a revolução comunista desencadeará no conjunto das relações de produção e trabalho, que formam a estrutura social. Pode, também, ser entendida como a ação livre e criadora pela qual o homem relaciona-se com a natureza e com os outros homens, transformando-os, ao mesmo tempo em que transforma a si mesmo.

Assim, o conceito de práxis acaba tornando-se um conceito fundamental da “nova filosofia” proposta por Marx. Filosofia essa, que não se contenta em ser mais uma, entre as filosofias especulativas, mas pretende transcendê-las pela crítica, e ao mesmo tempo, transformar o mundo. Marx (2005, p. 151) expressa esse posicionamento ao afirmar que, “a crítica da filosofia especulativa do direito não se orienta em si mesma, mas em tarefas que só podem ser resolvidas por um único meio: a *atividade prática*”.

Portanto, Marx tinha consciência de que a filosofia que ele criticava, pela impotência das meras interpretações — e, portanto, uma universalidade alienada — teve um

desenvolvimento problemático enquanto manifestação de uma contradição objetiva. Pois o problema não se originava no interior da própria filosofia, mas era fruto das relações entre ela e o mundo real. Apesar disso, não defendeu um abandono da busca filosófica da universalidade, mas pelo contrário, defendeu que seria pela força da práxis social que a filosofia reconquistaria sua dimensão universal. A essa tarefa Marx adequadamente chamou de “realização da filosofia”.

Nessa perspectiva, o cerne de todos os problemas da filosofia criticada por Marx, estava no desligamento desta com a vida real. A filosofia, assim como a religião, simplesmente ignorava que “o homem não é um ser abstrato, acorrido fora do mundo. O homem é o mundo do homem, o Estado, a sociedade” (MARX, 2005, p. 145). Dessa forma, Marx entende que “a tarefa imediata da filosofia, que está a serviço da história é desmascarar a auto-alienação humana” (*ibid.*, p. 145).

Um dos grandes méritos de Marx foi o fato de revelar um deslocamento do lugar, das questões e dos objetivos da filosofia que ele criticava. As questões filosóficas normalmente tratadas no campo homogêneo de um universo conceitual especulativo, não foram exploradas por Marx a partir da lógica intrincada dos conceitos enquanto tais. Mas, ao contrário, seu método para tratar a matéria devia constantemente fazer referência à realidade empírica. Ou seja, sua filosofia tinha por base uma concepção dialética solidamente ancorada na realidade. Ao questionar a própria essência da atividade filosófica, Marx nos concedeu uma obra ao mesmo tempo impregnada de trabalho filosófico e em posição de um constante confronto com a maneira pela qual a tradição isolou e circunscreveu a filosofia.

Entretanto, ao chegarmos ao final deste capítulo, somos levados a reconhecer que a opção por apresentar a história da filosofia em dois blocos antagônicos, estereotipada no confronto materialismo *versus* idealismo, pode nos aproximar de uma visão reducionista da filosofia. Não podemos nos esquecer que ao discutir a concepção idealista a partir da ótica materialista (não apenas de Marx, como também de seus comentadores), negamos a essa “corrente de pensamento” o direito de defesa. Sob a influência do pensamento de Marx, o termo idealismo acaba sendo associado pejorativamente a uma concepção irreal, que em nada ajuda o ser humano na realização de sua natureza.

Ao tentar definir a espécie caracterizada pelo homem, Marx acaba sendo seduzido pelo desejo de buscar um modelo de ser humano como sendo a sua essência. Com essa postura, ele não foi tão diferente de vários outros filósofos, como ele mesmo acreditava. No intuito de responder “o que significa ser humano?”, Marx define o homem a partir da sociedade com a qual se identifica. Entretanto,

qualquer tentativa para dar uma resposta enfrentará, de imediato, a objeção de que, na melhor das hipóteses, essa resposta não é mais do que uma especulação metafísica, talvez poética, mas de qualquer modo, é mais a expressão de preferência subjetiva do que propriamente uma declaração de qualquer realidade definitivamente verificável (FROMM, 1969, p. 73).

Esse posicionamento — de matiz cético — relativo ao estabelecimento de definições sobre a natureza humana, não exclui a possibilidade de se “fazer inúmeras declarações que tenham caráter científico, isto é, que tirem conclusões da observação dos fatos, conclusões que são corretas a despeito do fato de que a motivação para se encontrar a resposta era o desejo de uma vida mais feliz” (*ibid.*, p. 74). Acreditando que esse desejo também motivou a busca teórica e prática de Marx, assumimos o risco conceitual de olhar a história da filosofia a partir dessa dicotomia entre materialismo e idealismo.

A razão para a escolha desse caminho estabelece-se, prioritariamente, na medida em que permite uma abordagem mais direta do pensamento de Marx, o que facilitaria a identificação do problema da felicidade no pensamento desse filósofo. Se o pensar de Marx é o pensar dialético — que reconhece a contradição e trabalha sobre ela — não podemos prescindir da própria dialética para discutir o movimento que passa pelos seres transformando-os qualitativamente.

Portanto, diante das possíveis limitações advindas dessa forma dicotômica de se perceber os principais momentos da filosofia desde sua origem, devemos lembrar que neste trabalho tomamos como base, não o materialismo “em geral”, mas o materialismo como entendido por Marx e explicitado em sua nona tese contra Feurbach. Nessa perspectiva, Marx (1978a, p. 52), “o extremo a que chega o materialismo intuitivo, a saber, o materialismo que não compreende a sensibilidade como atividade prática, é a intuição dos indivíduos únicos e a sociedade civil”.

Ou seja, com a afirmação anterior, Marx procura mostrar que para a constituição de uma vida feliz, não basta juntar vários indivíduos em um território e se formar uma sociedade: não é suficiente um conjunto de individualidades unidas pela força da lei. Mas ao contrário, na busca pela felicidade é necessário primeiramente entender “o que é o homem”, para só então, trilhar os caminhos para a construção de relações sociais otimizadas. Ou seja, é necessário pensar a ética em sua relação com a política.

Segundo Pegoraro (2005, p. 29), “não existe a ética meramente individual. [...] A ética meramente individual ou subjetiva é uma contradição. Nesta contradição caem aqueles que defendem que cada pessoa tem sua ética, como assunto meramente subjetivo. Defendemos que a ética é relacional”. E no caso da sociedade comunista, podemos enfatizar que a ética é relacional e balizada pelos interesses da coletividade humana.

Por conseguinte, é o trabalho coletivo que possibilita a produção de bens materiais, a sobrevivência e a reprodução da vida. Ao não adotar o individualismo fomentado pela filosofia iluminista, Marx se opõe à idéia de um ser humano auto-suficiente e defende que o homem é resultado da maneira como se estrutura o processo produtivo a partir de uma coletividade. Por essa razão, Freitag (1992, p. 91) afirma que, “não há sujeito moral fora de um modo de produção. E não é o sujeito ou o indivíduo que age moralmente; é a organização coletiva do trabalho que permite (ou não) que uma ação isolada seja vista como moral”.

2 – A FELICIDADE NA HISTÓRIA DA FILOSOFIA: PASSAGENS DA ANTIGÜIDADE AO TEMPO DE MARX

Não é preciso ser filósofo para reconhecer a força existente no termo felicidade. Pessoas componentes de todas as esferas sociais, das mais desfavorecidas até as mais abastadas, identificam o papel decisivo que a noção de felicidade desempenha em suas vidas. Desde a origem da humanidade até a contemporaneidade a felicidade foi, sobretudo, o que todos os homens sempre desejaram. E é justamente o fato de termos na felicidade uma questão não resolvida de maneira satisfatória — não entendida em sua complexidade, mas que temos a necessidade de entender — que faz dela um dos mais originais problemas filosóficos.

Não é nosso intuito fazer uma tipologia da felicidade enquadrando-a em diferentes correntes filosóficas, como acontece em alguns manuais de ética. Até porque, de certa forma, isso iria no sentido contrário do que Marx defende. Sua indignação inicial foi, justamente, contra a filosofia especulativa produzida até sua época que, distante da realidade, não conseguia influenciá-la. Por essa razão, nossa opção é a de trabalhar diretamente com os filósofos, idealistas e materialistas, que pensaram a questão da felicidade. Sem, no entanto, nos preocuparmos prioritariamente em “filiá-los” às diferentes divisões da ética que pensam a felicidade (egoísmo ético, utilitarismo, ética do dever, intuicionismo moral etc), mas sim em destrinchar suas idéias, discuti-las e relacioná-las ao contexto que permitiu o surgimento das idéias de Marx.

Reconhecendo a influência judaico-cristã na raiz do pensamento ocidental, não podemos deixar de começar essa incursão filosófica à história da felicidade por um dos expoentes da filosofia, ligado à tradição cristã. Nos primeiros anos de existência da filosofia patrística — período que abrange do século I ao século VII da nossa era — encontramos Santo Agostinho como um dos introdutores da idéia de “homem interior”, referindo-se a uma consciência moral e ao livre-arbítrio, que faz do homem um ser livre para optar entre o bem e o mal. Com essa noção, esse “filósofo cristão” explica a existência do mal no mundo como consequência dos atos humanos. Pois, se Deus é pura perfeição e bondade, e tudo por Ele foi criado, o Mesmo não poderia ter dado existência ao mal.

Defendendo o princípio de que o homem é livre para escolher entre alternativas opostas, entre o bem e o mal, Santo Agostinho (1980, p. 187-188) afirma que

todos querem uma vida feliz. Mas como a “carne combate contra o espírito e o espírito contra a carne, muitos não fazem o que querem”, mas entregam-se àquilo que podem fazer. Com isso se contentam, porque aquilo que não podem realizar, não o querem com a vontade quanta é necessária para o poderem fazer. Pergunto a todos se preferem encontrar a alegria na verdade ou na falsidade. Todos são categóricos em afirmar que a preferem na verdade, como em dizer que desejam ser felizes. A vida feliz é a alegria que provém da verdade. Tal é a que brota de Vós, ó Deus, que sois “a minha luz, a felicidade do meu rosto” e o meu Deus. Todos desejam esta vida feliz.

Ao proclamar que o cristianismo possuía a verdade revelada pelo próprio Deus — perspectiva que se chocava com a atitude moderada dos filósofos gregos — Santo Agostinho não se preocupou em estabelecer uma fronteira entre fé e razão, pois ambas colaboram para o esclarecimento da verdade. E a verdade para aquele que crê em Deus só poderia ser a verdade cristã. Essa “verdade” levou-o à constatação de que, “a felicidade real não é grega nem latina, mas os gregos, os latinos e os homens de todas as línguas têm um desejo ardente de a alcançar. E assim, se fosse possível perguntar-lhes a uma só voz se ‘queriam ser felizes’, todos, sem hesitação, responderiam que sim” (AGOSTINHO, 1980, p. 186).

A partir dessa conciliação, entre os conteúdos da revelação cristã e as verdades acessíveis ao conhecimento puramente racional, Santo Agostinho concluiu que a vida feliz provém da verdade e a verdade é Deus. Ou seja, “vida feliz consiste em nos alegrarmos em Vós e por Vós. Eis a vida feliz, e não há outra” (*ibid.*, p. 187). A transformação realizada pela patrística, das idéias cristãs em verdades reveladas por Deus e, portanto, em verdades dogmáticas, permitiu que Santo Agostinho fosse incisivo ao afirmar que “todos querem esta vida, que é a única feliz; sim, todos querem a alegria que provém da verdade” (*ibid.*, p. 188).

Se em Santo Agostinho a relação entre fé e razão era paritária, onde ambas, conjuntamente buscavam explicar e esclarecer a verdade cristã, será em Santo Anselmo (1033-1109) — considerado um dos iniciadores da tradição escolástica — que a razão se subordinará à fé, tendo por lema a famosa frase *credo ut intelligam* (creio para entender). Partindo da crença na existência necessária de Deus, utiliza-se da razão apenas como instrumento para dar inteligibilidade ao caráter necessário dessa existência divina. A partir

desse ponto, engendra sua concepção de felicidade, ao afirmar que todos os homens têm uma idéia de Deus. Sendo assim,

não há dúvida que a alma humana é uma criatura racional e, portanto, foi feita para amar a essência suprema. [...] É evidente, portanto, que a alma humana é de tal natureza que, se perseverar nos objetivos para os quais foi feita, um dia ela haverá de viver felizmente, de verdade: livre da própria morte e de toda outra moléstia (ANSELMO, 1979, p. 84-85).

Tendo na liberdade em relação à morte a consequência da vida feliz, Santo Anselmo defende que a felicidade não é para a mortalidade, mas para a alma humana que é imortal. O que o homem deve fazer em sua vida mortal ao buscar a felicidade — amar a essência suprema — não é para a vida atual, mas para a eternidade. Para esse filósofo, “nenhuma alma que ama seria necessariamente feliz e nenhuma alma que despreza este amor seria eternamente infeliz, se a alma fosse mortal. Quer ela ame, quer despreze a finalidade para a qual foi criada, que é a de amar a essência suprema, é necessário que ela seja imortal” (*ibid.*, p. 87). Assim, ser feliz ou infeliz na eternidade, depende do uso que o homem fizer de seu livre-arbítrio em sua jornada terrena.

Dando continuidade à tentativa de pensar a relação entre fé e razão, São Tomás de Aquino (1227-1274) admite que não somente a razão auxilia a fé, mas também esta pode prestar auxílio àquela. Para ele, fé e razão são duas fontes distintas de conhecimento que tanto podem esclarecer verdades sobre conteúdos coincidentes, assim como, podem informar sobre aspectos diferentes da verdade. Mas é na fé, e pela fé, que o homem deve pautar sua busca pela felicidade, pois

a fé constitui um certo antegozo daquele conhecimento que nos fará felizes no futuro. [...] O Senhor ensinou que este conhecimento que nos torna felizes tem por objeto duas coisas: a divindade da Santíssima Trindade e a humanidade de Jesus Cristo [...], visto que a humanidade de Cristo constitui o caminho pelo qual se chega à Divindade. Por isso é necessário, para os que peregrinam no mundo, conhecer a via pela qual se possa atingir a meta (AQUINO, 1979, p. 73).

Nessa perspectiva tomista, para antegozar a felicidade, deve-se deixar de lado as preocupações e a demasiada ansiedade e, pela fé, mudar de atitude diante das situações, enquanto “peregrinos” nesse mundo. Se parte da felicidade está em aceitar a vida como ela é, não podemos nos esquecer que, enquanto peregrinos, somos apenas passageiros nessa vida terrena, afastados temporariamente da pátria celeste.

Para Tomás de Aquino não deve haver conflitos na relação entre fé e razão, mas se ele surge, sua origem está nos erros da razão. Portanto, para evitar esses conflitos, a razão deveria ater-se a sua tarefa fundamental de demonstrar a existência de Deus. Nessa perspectiva “idealista”, a felicidade é algo almejado por todos os homens. Toda a humanidade deseja uma vida feliz. Entretanto, para essa filosofia idealista a felicidade não pode ser colocada no próprio corpo. Ou seja, o homem, ao procurar a felicidade não pode por a esperança em si mesmo. O ser humano deve autotranscender-se, pois somente Deus pode dar-lhe a felicidade.

Entretanto, a constatação de que cada ser humano no mundo deseja ser feliz nos remete a uma esfera de trivialidade, de não-novidade, de cotidianidade. Essa “familiaridade” das pessoas com a noção de felicidade tem uma versão na Filosofia Moderna, através do pensamento de Blaise Pascal (1623-1662), quando afirma que “todos os homens procuram ser felizes; não há exceção. Por diferentes que sejam os meios que empregam, tendem todos a esse fim. [...] Esse é o motivo de todas as ações de todos os homens, até mesmo dos que vão enforçar-se” (PASCAL, 1979, p. 137).

Em oposição a essa postura que, de certa forma, dá à noção de felicidade uma aura de “popularidade”, a felicidade também carrega em seu bojo a complexidade própria de uma noção que merece ser tratada como um verdadeiro problema filosófico. Mas apesar de referir-se à felicidade como um ponto almejado por toda a humanidade, o próprio Pascal rende-se às dificuldades de uma abordagem filosófica ao admitir, nesse mesmo fragmento 425, que “depois de tão grande número de anos, nunca ninguém, sem a fé, chegou a esse ponto a que todos visam continuamente” (*ibid.*, p. 137).

Ou seja, Pascal abriu mão de uma abordagem eminentemente filosófica da noção de felicidade, em favor de uma abordagem religiosa. Apesar de ambas as abordagens possuírem uma atitude em relação à totalidade dos objetos, apenas a filosofia tem a razão como aspecto cognoscitivo, já que a religião transita no campo da fé.

Segundo o apóstolo Paulo (século I d.C.) — o genial ideólogo do cristianismo — em sua *Epístola aos hebreus* (11.1), “a fé é o fundamento do que se espera e a prova das realidades que não se vêem” (BÍBLIA, 2005, p. 1416). Nesse caso, poderíamos aceitar que a noção de felicidade, tão importante para guiar a vida humana, possa ser “refém”, como sugere Pascal e os filósofos cristãos, de uma realidade que não se vê, mas apenas se espera? Sendo

assim, a filosofia não teria qualquer ingerência sobre a noção de felicidade na vida sensorial da qual ainda fazemos parte? Teria a religião, através da fé, melhores condições do que a filosofia, através da razão, para definir a felicidade? Não é o que pensava, na Antigüidade Clássica, o filósofo grego Epicuro (341-270 a.C.).

Ao repelir o determinismo e o fatalismo típico da teoria do atomista Demócrito — considerado o primeiro pensador materialista — Epicuro (também atomista) deixa claro em sua *Carta sobre a felicidade: (a Meneceu)* que a filosofia é uma disciplina que tem como única meta tornar feliz o homem que a pratica, tomando-a como um exercício a ser cultivado durante todo o transcurso de sua existência. Nessa perspectiva, é a filosofia — e não a religião — que dá as condições necessárias para a busca permanente da felicidade:

que ninguém hesite em se dedicar à filosofia enquanto jovem, nem se canse de fazê-lo depois de velho, porque ninguém jamais é demasiado jovem ou demasiado velho para alcançar a saúde do espírito. Quem afirma que a hora de dedicar-se à filosofia ainda não chegou, ou que ela já passou, é como se dissesse que ainda não chegou ou que já passou a hora de ser feliz. Desse modo, a filosofia é útil tanto ao jovem quanto ao velho: para quem está envelhecendo sentir-se rejuvenescer através da grata recordação das coisas que já se foram, e para o jovem poder envelhecer sem sentir medo das coisas que estão por vir; é necessário, portanto, cuidar das coisas que trazem a felicidade, já que, estando esta presente, tudo temos, e, sem ela, tudo fazemos para alcançá-la (EPICURO, 2002, p. 21-23).

Após essa exortação inicial ao exercício da filosofia, Epicuro apresenta os pontos fundamentais, cuja prática fiel dos mesmos, conduz o homem não apenas a mais absoluta felicidade, como também a sentir-se o mais afortunado entre os homens mortais. Diferentemente do vimos anteriormente, em relação ao que sugerem os filósofos idealistas, segundo Epicuro, a felicidade é para “essa vida”, a felicidade é para o homem mortal, e o caminho para ela não é a religião e a fé, mas sim a filosofia e a razão. Assim, conclui a carta a seu discípulo Meneceu, reforçando sua certeza nos princípios filosóficos sugeridos como exercício:

medita, pois, todas estas coisas e muitas outras a elas congêneres, dia e noite, contigo mesmo e com teus semelhantes, e nunca mais te sentirás perturbado, quer acordado, quer dormindo, mas viverás como um deus entre os homens. Porque não se assemelha absolutamente a um ser mortal o homem que vive entre bens imortais (*ibid.*, p. 51).

Nessa perspectiva de Epicuro, tentar compreender o que significa “ser feliz” é partir do princípio de que a felicidade é um bem propriamente humano, que só tem sentido e só é concebível na perspectiva da vida do homem e em função dos recursos dessa vida. Com esse

posicionamento, Epicuro não estava querendo negar a existência dos deuses, mas defendia que eles nada poderiam fazer para interferir na vida dos homens. Entretanto, os homens poderiam tomar como modelo, a *auto-suficiência* e *independência* gozada pelos deuses, tendo na filosofia o caminho humano para aproximar-se dessas qualidades. Para esse filósofo, “os deuses de fato existem e é evidente o conhecimento que temos deles; já a imagem que deles faz a maioria das pessoas, essa não existe” (EPICURO, 2002, p. 25).

É nessa vida terrestre que se encontram os desafios que podem impedir ao homem atingir a felicidade. Vencer esses medos utilizando-se da filosofia é a receita para a felicidade. Ou seja, a tarefa da filosofia é dissipar os medos que bloqueiam nossa felicidade.

Verificando ser a morte um dos medos mais aterradores que afligem a humanidade, Epicuro adverte que não há vantagem alguma para o homem, viver eternamente, pois mais importante que o tempo vivido é a qualidade desse tempo. Assim, “acostuma-te à idéia de que a morte para nós não é nada, visto que todo bem e todo mal residem nas sensações, e a morte é justamente a privação das sensações” (*ibid.*, p. 27). Tendo, portanto, as sensações como origem do mal que nos prejudica, ou do bem que nos edifica, cabe um controle especial dos nossos desejos e, conseqüentemente, dos nossos prazeres.

Admitindo que o prazer é o início e o fim de uma vida feliz, Epicuro defendia que a obtenção da felicidade só seria possível pela moderação dos desejos. Caberia então, distinguir entre os desejos, aqueles que podem nos trazer a vida feliz. Distinguir assim, entre os desejos,

os que são naturais e os que são inúteis; dentre os naturais, há uns que são necessários e outros, apenas naturais; dentre os necessários, há alguns que são fundamentais para a felicidade, outros, para o bem-estar corporal, outros, ainda para a própria vida. E o conhecimento seguro dos desejos leva a direcionar toda escolha e toda recusa para a saúde do corpo e para a serenidade do espírito, visto que esta é a finalidade da vida feliz (*ibid.*, p. 35).

Associada equivocadamente a uma tradição que prega o gozo imoderado dos prazeres mundanos, a doutrina epicurista acabou sendo vista pelos cristãos como um pensamento maldito. Entretanto, Epicuro prega justamente o contrário, pois para ele,

quando então dizemos que o fim último é o prazer, não nos referimos aos prazeres dos intemperantes ou aos que consistem no gozo dos sentidos, [...] mas ao prazer que é a ausência de sofrimentos físicos e de perturbações da alma. Não são pois, bebidas nem banquetes contínuos, nem a posse de mulheres e rapazes, nem o sabor dos peixes ou das outras iguarias de

uma mesa farta que tornam doce uma vida, mas um exame cuidadoso que investigue as causas de toda escolha e de toda rejeição e que remova as opiniões falsas em virtude das quais uma imensa perturbação toma conta dos espíritos (EPICURO, 2002, p. 44-45).

Dessa forma, a concepção de prazer apresentada e defendida por Epicuro afasta-se muito da definição vulgar que vê o prazer como um violento impulso momentâneo. A vida de prazer — que se identifica com o conjunto das experiências satisfatórias no decorrer da vida — se torna a única forma de vida feliz, pois, segundo esse filósofo, é essa vida de prazer que pode ser controlada e direcionada para um estado de harmonia interior e, ao mesmo tempo, de independência no que diz respeito às realidades externas ao homem. Com isso, a reflexão sobre as condições mínimas para a satisfação do corpo aparece como fonte última do prazer, permitindo ao sábio atingir a felicidade mesmo em condições adversas.

Essa correspondência entre a felicidade e o prazer fica bem evidente na teoria utilitarista clássica de Jeremy Bentham (1748-1832) e de John Stuart Mill (1806-1873). Segundo Bentham (1979, p. 3), “a natureza colocou o gênero humano sob o domínio de dois senhores soberanos: a dor e o prazer. [...] Os dois senhores de que falamos nos governam em tudo o que fazemos”. Admitindo, portanto, que o homem não consegue livrar-se desse domínio, configura-se o que Bentham chamou de princípio de utilidade, que “reconhece esta sujeição e a coloca como fundamento desse sistema, cujo objetivo consiste em construir o edifício da felicidade através da razão e da lei” (*ibid.*, p. 3). Nessa perspectiva, no que diz respeito ao campo da moral (individual e coletiva) e da política, o padrão supremo é dado pela felicidade e também, conseqüentemente, pela utilidade. Segundo Bentham (1979, p. 4),

por princípio de utilidade entende-se aquele princípio que aprova ou desaprova qualquer ação, segundo a tendência que tem a aumentar ou a diminuir a felicidade da pessoa cujo interesse está em jogo ou, o que é a mesma coisa em outros termos, segundo a tendência a promover ou a comprometer a referida felicidade.

A partir dessa definição é inconcebível que se alcance a felicidade sem se ter a posse dos elementos que lhe são constitutivos, ou seja, sem a posse dos bens materiais e imateriais que parecem dignificar a vida do ser humano. Ao ser identificada a uma relação necessária, essa ligação entre a felicidade e a utilidade aparece como indissolúvel. Se por um lado acredita-se que para alcançar a felicidade é preciso a posse de um conjunto de coisas úteis, por outro lado, existe a tendência de identificar unicamente como úteis os bens e serviços que

contribuem para a felicidade humana. Ou seja, nessa perspectiva utilitarista de Bentham, a felicidade e a utilidade definem-se mutuamente.

Ao ambicionar estabelecer um preceito exclusivo (externo e científico) para a definição da finalidade das ações humanas, Bentham vê na utilidade esse preceito. Para ele, esse critério definidor seria a tendência que uma ação pode ter na produção da felicidade, sendo esta felicidade vista como prazer ou ausência de dor ou sofrimento. Complementando essa fórmula, Stuart Mill destaca que a proposta do utilitarismo é ser uma teoria do valor ou uma “teoria da vida”. Pois, conforme essa teoria, apenas o prazer e a libertação do sofrimento são desejáveis como fins, ao mesmo tempo em que conduzem o homem à felicidade. Segundo Mill (2000, p. 187),

o credo que aceita a utilidade ou o princípio da maior felicidade como a fundação da moral sustenta que as ações são corretas na medida em que tendem a promover a felicidade e erradas conforme tendam a produzir o contrário da felicidade. Por felicidade se entende prazer e a ausência de dor; por infelicidade, dor e a privação do prazer.

A crença de que a felicidade autêntica supõe a apropriação de coisas verdadeiramente úteis e, por conseguinte, acreditar que os bens verdadeiramente úteis só podem ser identificados com os bens que concorrem para a autenticidade da felicidade, parece ter sido uma forma de raciocinar filosoficamente que acompanha a humanidade há algum tempo e que, ainda hoje, parece influenciar o raciocínio espontâneo (CAILLÉ; LAZZERI; SENELLART, 2004). Entretanto, tão difundido quanto o ideal utilitarista, o perfeccionismo também exerceu (e exerce) considerável poder de persuasão entre os filósofos.

Empregada para “indicar a capacidade de agir em conformidade com o dever, que implica também a cultura das faculdades físicas e mentais do homem” (ABBAGNANO, 1998, p. 757), a palavra perfeccionismo implica uma “crença no progresso, acompanhada pelo compromisso de contribuir para ele” (*ibid.*, p. 757). Na perspectiva do perfeccionismo, se intentarmos designar uma concepção moral alicerçada sobre uma teoria objetiva do bem humano, devemos levar em consideração que esse bem — ao recomendar as ações para sua realização — não pode ser definido de forma subjetiva, como faz o utilitarismo clássico ao apontar o prazer como fundamento último. Mas pelo contrário, esse bem deve ser representado por uma realidade objetiva: a felicidade estabelecida a partir de estados ou atividades. Ou seja,

esse bem objetivo pode ser descrito de maneira detalhada, segundo um grande número de perfeições e excelências (como o saber, a amizade, o êxito, a riqueza das relações intersubjetivas) que podem ser práticas ou teóricas, mas se referem a bens reais (independentemente do prazer que proporcionam) e tornam a vida humana objetivamente feliz. Pois esse bem humano objetivo é concebido como fundamento da felicidade (CANTO-SPERBER, 2003, p. 618).

Dessa forma, a felicidade proposta pelas concepções perfeccionistas baseia-se na objetividade de um bem supremo, que pouca relação guarda com a felicidade em sua acepção comum e, particularmente, subjetiva. Esse ideal moral, freqüentemente levou os pensadores perfeccionistas a estabelecerem a relação entre o bem humano e a consecução de uma natureza humana. É assim, que em Marx, por exemplo, a primazia do bem humano identifica-se com o trabalho produtivo, juntamente com a cooperação social, tendo em vista que sem esse bem humano, não haveria a realização da vida humana.

Enquanto uma concepção perfeccionista, o eudemonismo — onde a busca da felicidade pela prática da virtude é o fim das ações humanas — fica impossibilitado de definir-se de maneira puramente individual. Pois a auto-suficiência da felicidade não se identifica necessariamente a uma situação exclusivamente individual. Quando “chamamos de absoluto e incondicional aquilo que é sempre desejável em si mesmo e nunca no interesse de outra coisa [...], esse é o conceito que preminentemente fazemos de felicidade” (ARISTÓTELES, 1979, p. 55). E tendo em vista que

o bem absoluto é considerado como auto-suficiente [...], por auto-suficiente não entendemos aquilo que é suficiente para um homem só, para aquele que leva a vida solitária, mas também para os pais, os filhos, a esposa, e em geral para os amigos e concidadãos, visto que o homem nasceu para a cidadania (ARISTÓTELES, 1979, p. 55).

Essa concepção que entende a felicidade humana como algo que só tem realidade quando acompanhada da felicidade dos outros homens que lhe são mais próximos guarda certa semelhança com a idéia de felicidade coletiva que aparece na obra de Stuart Mill, que vimos anteriormente. Segundo Mill (2000, p. 194), o modelo utilitarista “não é a maior felicidade do próprio agente, mas a maior soma de felicidade conjunta”. A partir desse posicionamento, esse filósofo parece acreditar que o fato de todos os homens desejarem a felicidade de todos é uma consequência da busca individual, de cada homem, pela sua própria felicidade. Ou seja,

não se pode fornecer nenhuma razão porque a felicidade geral é desejável, exceto a de que cada pessoa deseja sua própria felicidade, na medida em que crê poder alcançá-la. [...] A felicidade de cada pessoa é um bem para essa pessoa, e a felicidade geral é, portanto um bem para o conjunto de todas as pessoas (*ibid.*, p. 232).

Mas ao inferir que a totalidade dos homens deseja a felicidade de todos, Mill torna-se alvo de algumas objeções suscitadas pela sua estreita relação com a teoria utilitarista da felicidade e do soberano bem. Uma dessas objeções refere-se à crença desse filósofo na possibilidade de calcular a contribuição de felicidade conferida por cada ato humano, antes de executá-lo. Além disso, como explicar corretamente, na perspectiva psicológica, esse cuidado espontâneo dispensado pelos seres humanos para com a felicidade de todos? Por fim, ao admitir a necessidade de promover a maior felicidade possível para o maior número de pessoas, se aceita também que o alcance desse “bem geral” terá como conseqüência sacrifícios para a minoria.

Assim, podemos sintetizar as críticas sofridas pelo utilitarismo nos seguintes pontos: a) a dificuldade para o estabelecimento do critério de bem geral; b) a aceitação da privação de uma minoria em favor do bem geral e, c) a preocupação apenas com os efeitos e conseqüências das ações, não se levando em conta intenções ou motivos. Entretanto, “nada suscitou maior desaprovação em relação ao utilitarismo do que essa obrigação de sacrificar a felicidade da minoria para fazer aumentar a felicidade de todos” (CANTO-SPERBER, 2003, p. 619).

Neste ponto, podemos ter uma boa visibilidade do confronto entre Marx e o utilitarismo clássico de Bentham e Mill. Por um lado, Marx acredita que se deve buscar a maximização da riqueza material, tendo em vista que ela identifica-se, ao mesmo tempo, com a via e o indício da maior felicidade da maioria. No entanto, em outro sentido, Marx defende insistentemente a necessidade de se desvelar a quimera econômica do capitalismo e o fetichismo da mercadoria. Opondo-se a um dos princípios do utilitarismo — de que a busca individual pela felicidade acaba gerando a felicidade de todos — conclama que “o trabalhador não ganha necessariamente quando o capitalista ganha, mas perde forçosamente com ele” (MARX, 1993, p. 102). E se porventura o trabalhador e o capitalista sofrerem danos, deve-se ter em conta que enquanto “o trabalhador sofre na sua existência [...], o capitalista sofre no lucro sobre a sua manona inerte” (*ibid.*, p. 103).

Em certo sentido, a postura teórica de Marx nos remete a uma teoria moral estruturada de maneira consequencialista, à qual associa-se uma teoria objetiva do bem humano: um perfeccionismo em seu sentido filosófico (HURKA, 2003). Se utilizarmos o termo perfeccionismo em seu sentido não pejorativo, significando uma *busca pela excelência*, podemos dizer então, que — conforme já apontamos anteriormente — essa teoria acaba sendo defendida por Marx, principalmente em seus primeiros escritos.

Por essa razão, Marx (1993, p. 103) acredita que “o trabalhador não tem apenas de lutar pelos meios físicos de subsistência; deve ainda lutar por alcançar trabalho, isto é, pela possibilidade e pelos meios de realizar a sua atividade”. Ademais, existe uma identificação do bem humano com o trabalho produtivo e com a cooperação social e, neste sentido, a melhor sociedade será aquela em que essas duas capacidades realizam-se no mais alto nível. Se “a revolução comunista é a ruptura mais radical com as relações tradicionais de propriedade, não é de espantar que no curso de seu desenvolvimento ela rompa da maneira mais radical com as idéias tradicionais” (MARX; ENGELS, 1993, p. 86). Sendo assim, a melhor sociedade, ou a genuína sociedade, imaginada por Marx só pode ser a comunista, pois com o advento do comunismo, “em lugar da velha sociedade burguesa, com suas classes e seus antagonismos de classes, surge uma associação na qual o livre desenvolvimento de cada um é a condição para o livre desenvolvimento de todos” (*ibid.*, p. 87)

Marx sempre evidenciou no capitalismo, o fato dele configurar-se como um sistema fundado na constante mudança nos métodos produtivos, e ainda, na criação de novos objetos de consumo e na descoberta de novos mercados. Estabelecendo estreita relação com essa caracterização, o que está na base de todo discurso que Marx empreende sobre o comunismo é a abundância material. Não há como existir uma sociedade comunista como a proposta por esse filósofo, dentro de um quadro de escassez. Entretanto, de maneira totalmente diferente do que ocorre no capitalismo, essa abundância será fruto de uma produção planejada coletivamente, visando o bem da própria coletividade.

Além do mais, se no capitalismo a preocupação com a abundância de bens materiais leva o homem ao consumismo, ao mesmo tempo em que o “esvazia espiritualmente”, tal situação não aconteceria no comunismo. Havendo no comunismo um redirecionamento dos

desejos de “natureza social”, a busca pelos bens materiais não estaria mais subjugada à paixão pelo dinheiro ou à ganância pela propriedade.

Assim, parafraseando Japiassu (2005) — ao referir-se à necessidade de superação do “medo”, para que o homem contemporâneo alcance a felicidade — não podemos perder as esperanças no potencial que o comunismo tem para a construção da vida feliz. Se o comunismo nutre e direciona a busca pela felicidade,

precisamos ainda sonhar com uma sociedade onde:

- os valores econômicos e financeiros não se imponham como centrais e únicos;
- a acumulação de bens e a notoriedade midiática não sejam consideradas valores em si; [...]
- o crescimento máximo seja considerado um meio, não o fim das ações humanas;
- não nos deixemos dominar pela obsessão do consumismo desenfreado (JAPIASSU, 2005, p. 294).

Para alguns estudiosos do pensamento de Marx, o comunismo serve como uma espécie de “guia da felicidade”, na medida em que propõe que os homens afastem-se das buscas triviais — incentivadas pelo capitalismo — e busquem seu destino comum: a realização livre e criadora de suas potencialidades humanas. Nessa perspectiva, a felicidade seria percebida como uma satisfação profunda, após a realização dos ideais do comunismo e a conseqüente melhoria alcançada para toda a humanidade.

Entretanto, para o sucesso dessa “luta contra o capital”, torna-se necessária a adoção de uma série de medidas que ataquem diretamente a propriedade privada e, conseqüentemente, garantam ao proletariado sua continuidade na gestão da sociedade. Ao centralizar os instrumentos de produção no Estado revolucionário, o proletariado — já organizado, portanto, como classe dominante — adotaria algumas medidas iniciais:

1. Expropriação da propriedade fundiária e emprego da renda da terra nas despesas do Estado.
2. Imposto fortemente progressivo.
3. Abolição do direito de herança.
4. Confisco da propriedade de todos os emigrados e rebeldes.
5. Centralização do crédito nas mãos do Estado, por meio de um banco nacional com capital do Estado e monopólio exclusivo.
6. Centralização dos meios de transporte nas mãos do Estado.
7. Multiplicação das fábricas nacionais e dos instrumentos de produção; cultivo e melhoramento das terras segundo um plano comum.
8. Trabalho obrigatório igual para todos; constituição de exércitos industriais, especialmente para a agricultura.
9. Unificação dos serviços agrícola e industrial; medidas tendentes a eliminar gradualmente as diferenças entre cidade e campo.

10. Educação pública e gratuita de todas as crianças. Eliminação do trabalho das crianças nas fábricas em sua forma atual. Combinação da educação com a produção material etc (MARX; ENGELS, 1993, p. 87).

Se olharmos atentamente essas medidas para a implantação do comunismo, analisando-as a partir da perspectiva filosófica de Marx, não teremos dúvidas de que se trata de uma tentativa prática para se chegar a uma sociedade onde o homem possa ser feliz. Fiéis a filosofia da ação, Marx e Engels estabelecem preceitos aplicáveis à qualquer sociedade que pretenda dar espaço para que o homem realize suas potencialidades através do trabalho.

Essas medidas devem perdurar enquanto houver antagonismo entre classes. No momento em que essas diferenças se extinguirem, e toda a produção converter-se em posse dos indivíduos associados, não haverá mais sentido para o caráter político do poder público. Pois o poder político, nada mais é do que a capacidade que uma classe organizada tem para oprimir uma outra.

Representando uma garantia mínima de que na nova sociedade o trabalho constituir-se-á realmente na essência do homem, essas medidas presentes no *Manifesto do partido comunista*, aparecem de forma mais detalhada ainda, em um esboço escrito por Engels, em 1847, intitulado *Princípios do comunismo*. Na proposição de número doze desse “esboço”, percebemos a preocupação de Engels (e também de Marx) com “a demolição de todas as casas e de todos os bairros insalubres” (ENGELS, 1993, p. 115), sinalizando que a nova sociedade deveria exercer um controle sobre as construções irregulares. Parecia que Engels estava prevendo um dos problemas sociais mais sérios dos grandes centros urbanos de nossos dias: a “favelização” da população.

Enormes contingentes de pessoas chegam todos os dias às grandes cidades do mundo, impelidos por uma ilusão consumista gerada pelo capitalismo. Em busca de empregos ou melhores colocações no mercado, homens e mulheres se tornam reféns de um mercado imobiliário que muitas vezes os empurra para as construções irregulares. Diante desse quadro, muitos dirigentes políticos do Estado capitalista, inspirados no princípio da “liberdade de ir e vir” omitem-se ou, muitas vezes, aceitam e indiretamente incentivam a favelização. Constroem sua plataforma política a partir de projetos que visam a melhoria (urbanização) das favelas. Convenientemente, aceitam o problema — consequência de uma economia capitalista — como algo inevitável e “natural”, e tentam remediá-lo.

Em uma sociedade sem classes, de economia planificada — onde as decisões seriam tomadas em função das necessidades da coletividade — nenhum homem poderia viver em condições incompatíveis à dignidade merecida pelo ser humano. Se as causas da favelização são o desemprego (ou o subemprego) e os “baixos salários, essas causas não existiriam na sociedade proposta por Marx, pois nela, o trabalho alienado (e alienante) seria substituído pelo trabalho enquanto essência do homem. Trabalho que transforma o mundo, ao mesmo tempo em que transforma o próprio homem no sentido da realização de todas as suas potencialidades mais dignas e compatíveis com a sua verdadeira natureza.

A instauração dessa situação problemática, identificada com as construções irregulares, também seria combatida pela decisão da sociedade comunista — em sua fase de implantação — de diminuir as diferenças entre o campo e a cidade. Na medida de número nove, proposta pelo *Manifesto do partido comunista* para a superação da sociedade de classes, Marx prevê a necessidade de unificação entre os serviços agrícola e industrial. Tal percepção é expressa de maneira mais direta em uma variante do texto original, datada de 1888: “9. [...] abolição gradual da distinção entre cidade e campo por meio de uma distribuição mais igualitária da população do país” (MARX; ENGELS, 1993, p. 87).

Se as ilusões geradas pela sociedade capitalista (liberdade, igualdade, consumo sem medidas etc) são os principais fatores que atraem as pessoas para as grandes cidades, com a dissipação dessas ilusões, acabam-se os “atrativos”. Na sociedade sem classes, onde o consumismo seria extinto, tanto a cidade, quanto o campo teriam condições de proporcionar ao homem uma vida digna.

No capitalismo, a “alocação geográfica” das pessoas é realizada sem planejamento, como se as cidades tivessem vida autônoma, ou como se o campo impedisse ao homem a realização de sua natureza. Ignora-se um princípio básico: os centros urbanos são totalmente dependentes da zona rural. Produtos ligados ao setor de energia e de alimentos, por exemplo, têm sua origem no campo, mas chegam à cidade totalmente alienados de seus produtores.

Na tentativa de reverter essa situação, concordamos com Japiassu (2005, p. 304) que, ao apontar uma possível saída para o “fim das utopias”, acredita que “precisamos fazer um esforço gigantesco para dar à nossa juventude a verdadeira educação que merece, fazendo

dela uma geração de homens e mulheres livres, capazes de compreender por si mesmos o Universo que os cerca e sua real significação”. Assim, podemos vislumbrar no comunismo a possibilidade dessa “verdadeira educação” que garantiria tanto ao homem do campo, quanto ao homem dos centros urbanos, que ele não seria mais submetido à alienação do trabalho. Até porque, nesse modo de produção, o ser humano não está definitivamente comprometido a um único tipo de empreendimento para provimento de suas necessidades (MARX; ENGELS, 1986).

No modo de produção comunista o provimento das necessidades do homem se dá prioritariamente na ordem social que permeia a existência humana, onde o trabalho coletivo tem um papel fundamental. Como ser social e produtivo será através do trabalho coletivo que o homem encontrará sua verdadeira natureza. Expressando essa certeza de maneira clara, Marx (1978a, p. 52) afirma em sua sexta tese contra Feuerbach que, “a essência humana não é abstrato residindo no indivíduo único. Em sua efetividade é o conjunto das relações sociais”.

Esse encontro do homem com sua natureza só poderá acontecer à medida que o potencial criativo do trabalho se torne possível a todos os homens, não sendo mais apropriado para atender aos interesses de uma única classe. Assim, podemos inferir que a felicidade não está apenas na acumulação de bens materiais ou na dominação dos recursos naturais e humanos (só no nível individual), como acontece na sociedade capitalista, mas na liberdade de todos os indivíduos, a partir da implantação da sociedade comunista.

3 – MARX E A CRÍTICA AO CAPITALISMO: EM BUSCA DA FELICIDADE

Ao intentarmos analisar os princípios da crítica feita por Marx à sociedade capitalista, não podemos iniciá-la sem antes termos clareza do próprio significado do termo capitalismo. Assim, podemos iniciar essa discussão afirmando ser o capitalismo, uma configuração histórica caracterizada pelo fato de ter no mercado o centro organizador do conjunto da vida social. Entretanto, esse mercado capitalista não é apenas mais um elemento social diluído no interior da sociedade — como acontece nas formas históricas precedentes — mas configura-se como o ponto de convergência do conjunto das atividades de produção e reprodução da sociedade.

A compreensão da organização da sociedade capitalista a partir dessa estruturação do mercado nos permite compreender a distribuição do poder, da riqueza, os papéis da família e da religião e, por fim, nos leva a vislumbrar a própria forma do Estado capitalista. Nesse sentido, o primeiro aspecto a destacar para essa compreensão é a constatação de que o capitalismo tem a potencialidade de transformar todas as coisas em “produto para ser trocado”, ou seja, em mercadoria.

Contrastando com as formas históricas anteriores, o capitalismo tem na “lógica da troca” o principal fator determinante da conduta dos agentes no mercado. E é na mercadoria que essa lógica da troca mercantil tem sua unidade elementar. Mas se o mercado é o núcleo que estrutura a sociedade capitalista, potencialmente, todas as coisas devem possuir um valor qualquer, que pode assumir a forma de uma mercadoria. Referindo-se a esses valores das mercadorias, Marx (1978c, p. 74-75) faz a seguinte colocação:

Como os valores de troca das mercadorias não passam de funções sociais delas, e nada têm a ver com suas propriedades naturais, devemos antes de mais nada perguntar: Qual é a substância social comum a todas as mercadorias? É o trabalho. Para produzir uma mercadoria tem-se que inverter nela, ou a ela incorporar uma determinada quantidade de trabalho. E não simplesmente trabalho, mas trabalho social. Aquele que produz um objeto para seu uso pessoal e direto, para consumi-lo, cria um *produto*, mas não uma *mercadoria*. Como produtor que se mantém a si mesmo, nada tem com a sociedade. Mas, para produzir uma mercadoria, não só tem de criar um artigo que satisfaça a uma necessidade social qualquer, como também o trabalho nele incorporado deverá representar uma parte integrante da soma global de trabalho invertido pela sociedade. Tem que estar subordinado à divisão de trabalho dentro da sociedade. Não é nada

sem os demais setores do trabalho, e, por sua vez, é chamado a integrá-los. Quando consideramos as mercadorias como valores, vemo-las somente sob o aspecto de trabalho social realizado, plasmado ou, se assim quiserdes, cristalizado. [...] Chegamos, portanto, a esta conclusão. Uma mercadoria tem um valor por ser uma cristalização de um trabalho social. A grandeza de seu valor, ou seu valor relativo, depende da maior ou menor quantidade dessa substância social que ela encerra, quer dizer, da quantidade relativa de trabalho necessário à sua produção.

É interessante observar nessa passagem, que ao distinguir *produto* de *mercadoria*, de certa forma, Marx ratifica a distinção — já realizada em outros momentos de sua vasta obra — entre o trabalho que se realiza no interior do capitalismo e o que se realiza fora de seus princípios. Ou seja, no capitalismo — pela primeira vez na história — o trabalho tornou-se uma mercadoria, a partir da qual, em troca de um salário vende-se a *força de trabalho*, constituída pela potencialidade do homem para a utilização de instrumentos e máquinas na produção de mercadorias. Em outras palavras, o capitalismo não se configura apenas como um sistema que produz para o mercado, mas é um sistema em que a própria capacidade de trabalho converte-se em uma mercadoria a ser negociada no mercado à semelhança de qualquer outro objeto de troca.

Essa situação do trabalho no capitalismo representa para Marx uma verdadeira deturpação, pois para esse filósofo, se podemos identificar no homem uma essência, esta deve ser o trabalho. Mas o que Marx chama de trabalho humano não se identifica a uma atividade genérica, como a realizada por uma abelha, por exemplo, que age instintivamente ao construir as células da colméia. O trabalho humano é diferente.

No homem, o fim almejado que demanda o trabalho, já existe em sua cabeça antes de existir no mundo real. Diferentemente dos animais, o homem antecipa o resultado a ser alcançado, o que muda completamente o caráter de sua atividade. Assim, o trabalho humano é essa atividade livre para antecipar os resultados, improvisar, fazer escolhas, assumir riscos etc. Ou seja, o trabalho é parte integrante da natureza do homem. Neste ponto, Marx (2006, p. 36) é incisivo ao afirmar que

a força de trabalho em ação, o trabalho, é a própria atividade vital do operário, a própria manifestação da sua vida. E é essa atividade vital que ele vende a um terceiro para se assegurar dos meios de vida necessários. A sua atividade vital é para ele, portanto, apenas um meio para poder existir.

O trabalho deixa de identificar-se com a natureza humana, quando se converte em simples atividade privada do que antes era um momento de antecipação de resultados, ou quando destituída do exercício de sua liberdade. Isso acontece quando o trabalho torna-se uma mercadoria no capitalismo: o trabalho deixa de ser atividade vital do homem e passa a ser apenas um meio para que o trabalhador consiga continuar vivendo. Sob a batuta do capitalismo, o trabalho converte-se em um verdadeiro instrumento de degradação da condição humana. E o trabalhador deixa de ser homem para tornar-se uma coisa. Dessa forma,

o trabalhador torna-se uma mercadoria tanto mais barata, quanto maior número de bens produz. Com a valorização do mundo das coisas aumenta em proporção direta a desvalorização do mundo dos homens. O trabalho não produz apenas mercadorias; produz-se também a si mesmo e ao trabalhador como uma mercadoria, e justamente na mesma proporção com que produz bens (MARX, 1993, p. 159).

Nessa perspectiva, a “realização do trabalho” no capitalismo, converte-se em “desrealização do trabalhador”. Na medida em que o produto do trabalho aparece como um objeto estranho ao próprio trabalhador que o produziu, configura-se a alienação desse trabalhador. Entretanto, essa alienação do trabalhador não se dá apenas em relação aos produtos de seu trabalho, mas também no processo de produção. E em seu conjunto, a situação do homem submetido ao trabalho alienado, assemelha-se à situação dos animais. Situação que Marx (1993, p. 164-165) descreve da seguinte forma:

O animal identifica-se imediatamente com a sua atividade vital. Não se distingue dela. É a sua própria atividade. Mas o homem faz da atividade vital o objeto da vontade e da consciência. Possui uma atividade vital consciente. Ela não é uma determinação com a qual ele imediatamente coincide. A atividade vital consciente distingue o homem da atividade vital dos animais. Só por esta razão é que ele é um ser genérico. Ou melhor, só é um ser consciente, quer dizer, a sua vida constitui para ele um objeto, porque é um ser genérico. Unicamente por isso é que a sua atividade surge como atividade livre. O trabalho alienado inverte a relação, uma vez que o homem, enquanto ser consciente, transforma a sua atividade vital, o seu ser, em simples meio da sua existência.

Pelo que vimos até agora, Marx condena a sociedade burguesa ao afirmar que essa sociedade se funda na exploração e na opressão da maioria pela minoria. Mas diferentemente de sociedades anteriores — onde também havia esse tipo de exploração — a dinâmica da sociedade burguesa procura legitimar-se minimamente ao produzir mecanismos que ocultam essa exploração. Mecanismos como a *alienação* e a *reificação*, conectadas ao *fetichismo da mercadoria* são essenciais à existência da sociedade burguesa.

Conforme discutimos nos parágrafos anteriores, para Marx a *alienação* é o estado no qual os homens se tornam (ou permanecem) alheios, desligados, enfim, alienados a um ou mais desses aspectos: 1) aos resultados ou produtos de sua própria atividade (e à atividade ela mesma); 2) à natureza na qual vivem; 3) a outros seres humanos; 4) a si mesmos (às suas possibilidades humanas constituídas historicamente). E a *reificação* seria o último estágio de alienação do trabalhador, no sentido de que sua força de trabalho se transforma em valor de troca, escapando a seu próprio controle e tornando-se uma “coisa autônoma”.

Para esse pensador, quando na sociedade capitalista os objetos materiais possuem características que lhes são conferidas pelas relações sociais dominantes, mas que aparecem como se lhes pertencessem naturalmente, temos então, o *fetichismo*, que impregna toda a produção capitalista. Esse *fetichismo da mercadoria* seria o padrão mais simples e universal do modo pelo qual se ocultam as relações sociais subjacentes às formas econômicas do capitalismo, como por exemplo, quando o capital — como quer que seja entendido, e não a mais-valia — é tido como a fonte do lucro (BOTTMORE, 1988).

Apesar de sua aparente trivialidade, a mercadoria — ao revelar-se como tal — possui um caráter misterioso, por configurar-se como algo ao mesmo tempo perceptível, mas também impalpável. E esse caráter misterioso, segundo Marx, provém da forma social adquirida pelo trabalho. Ao procurar explicar o caráter social inerente ao trabalho produtor de mercadorias, Marx (1975a, p. 81) demonstra que é esse caráter social que engendra o fetichismo das mercadorias:

A mercadoria é misteriosa simplesmente por encobrir as características sociais do próprio trabalho dos homens, apresentando-as como características materiais e propriedades sociais inerentes aos produtos do trabalho; por ocultar, portanto, a relação social entre os trabalhos individuais dos produtores e o trabalho total, ao refleti-la como relação social existente, à margem deles, entre os produtos do seu próprio trabalho. Através dessa dissimulação, os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas sociais com propriedades perceptíveis e imperceptíveis aos sentidos. [...] Uma relação social definida, estabelecida entre os homens, assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas. [...] É o que ocorre com os produtos da mão humana, no mundo das mercadorias. Chamo a isto de fetichismo, que será sempre grudado aos produtos do trabalho, quando são gerados como mercadorias. É inseparável da produção de mercadorias.

Numa sociedade desse tipo — organizada segundo os mecanismos citados — apesar do trabalhador colocar sua vida no objeto produzido, é este objeto que se apodera de sua vida.

O produto do trabalho aparece ao trabalhador como um ser estranho. Assim, no processo de trabalho capitalista, a produção do trabalhador implica na sua alienação, ou seja,

a alienação do trabalhador no seu produto significa não só que o trabalho se transforma em objeto, assume uma existência externa, mas que existe independentemente, fora dele e a ele estranho, e se torna um poder autônomo em oposição com ele; que a vida que deu ao objeto se torna uma força hostil e antagônica (MARX, 1993, p. 160).

Essa força hostil ao trabalhador, gerada pelo trabalho capitalista, torna homem um prisioneiro de sua própria produção. Dessa forma, “o capital é [...] o poder de domínio sobre o trabalho e sobre os seus produtos” (*ibid.*, p. 120) e, conseqüentemente, “o capitalismo possui este poder, não em virtude das suas qualidades pessoais ou humanas, mas como proprietário do capital” (*ibid.*, p. 120).

Entretanto, apesar de todas as mazelas sociais engendradas pelo mercado capitalista, sua força de continuidade encontra-se, justamente, no fato dele “aparecer” como uma instituição neutra. A lógica da troca apresenta-se como sendo realizada entre mercadorias de valores equivalentes para que ninguém seja favorecido de modo particular. E para que funcione dessa forma, essa lógica pressupõe regras que independem da posição ocupada pelo indivíduo na estrutura social e, portanto, regras que valem para todos.

A conseqüência visível desse processo se dá quando o mercado capitalista aparece como um momento crucial da vida em sociedade: o momento em que todos são tratados com justiça, em função do estabelecimento de regras válidas para todos que trocam suas mercadorias de valores equivalentes. E por conta disso, liberdade e igualdade para todos são os ideais prometidos por essa instituição — o mercado — promovida pela sociedade capitalista.

Concordando com alguns princípios da economia burguesa — representada essencialmente pelos economistas ingleses Adam Smith (1723-1790) e David Ricardo (1772-1823) — Marx admite que, realmente, as mercadorias são negociadas pelo valor que possuem. Entretanto, vai mais além e mostra que ao transformar a capacidade de trabalho em mercadoria negociável como qualquer outra, o mercado acaba reproduzindo e aumentando as desigualdades que já existem na base do próprio capitalismo. Ao invés de propiciar a instauração do reino da liberdade e da igualdade, conforme promete, o mercado capitalista, na

verdade, gera e aprofunda as diferenças econômicas, políticas e sociais entre capitalistas e proletários.

Se no discurso, a lógica da troca — pautada na igualdade de valores — é algo perfeitamente viável à mercadoria “trabalho”, Marx mostra que na prática engendra-se uma grande ilusão. Há uma diferença essencial entre o salário recebido pelo trabalhador ao vender sua força de trabalho ao capitalista e o valor que essa força de trabalho consegue produzir. Ou seja, há uma disparidade entre o valor de mercado da força de trabalho e o valor agregado à mercadoria produzida. A partir dessa constatação, Marx (1978c, p. 82-85) explica que,

ao comprar a força de trabalho do operário e ao pagá-la pelo seu valor, o capitalista adquire, como qualquer outro comprador, o direito de consumir ou usar a mercadoria comprada. A força de trabalho de um homem é consumida, ou usada, fazendo-o trabalhar, assim como se consome ou se usa uma máquina fazendo-a funcionar. Portanto, o capitalista, ao comprar o valor diário, ou semanal, da força de trabalho do operário, adquire o direito de servir-se dela ou de fazê-la funcionar durante todo o dia ou toda a semana. [...] Mas o capitalista, ao pagar o valor diário ou semanal da força de trabalho do fiandeiro [por exemplo], adquire o direito de usá-la durante todo o dia ou toda a semana. Fa-lo-á trabalhar, portanto, digamos, 12 horas diárias, quer dizer, além das 6 horas necessárias para recompor o seu salário, ou o valor de sua força de trabalho, terá de trabalhar outras 6 horas, a que chamarei horas de sobretrabalho, e este sobretrabalho irá traduzir-se em mais-valia e em um sobreproduto. [...] À mais-valia, ou seja, àquela parte do valor total da mercadoria em que se incorpora o sobretrabalho, ou trabalho não remunerado, eu chamo de lucro.

Explica-se dessa forma, a grande ilusão engendrada pelo mercado capitalista, onde a disparidade entre o valor de mercado da força de trabalho e o maior valor que ela consegue produzir (a mais-valia) converte-se em lucro, do qual o capitalista, privadamente, toma posse. E nessa perspectiva, é impossível a realização da promessa capitalista de liberdade e igualdade para todos, enquanto o lucro continuar a existir.

Portanto, a liberdade e a igualdade enaltecidas pela sociedade burguesa são apenas formais e não passam de formas ideológicas que recobrem a dominação de classe exercida pela burguesia. Essa promessa capitalista — de uma sociedade livre e igualitária — de fato, acaba dando forma à consciência tanto dos capitalistas, quanto dos proletários. Para Marx e Engels (1986, p. 72), isso se torna possível na medida em que “a classe que tem a sua disposição os meios de produção material dispõe, ao mesmo tempo, dos meios de produção espiritual”. E dessa forma, “as idéias dominantes nada mais são do que a expressão ideal das relações materiais dominantes” (*ibid.*, p. 72). Ou seja, as idéias dominantes de cada época são

as idéias da classe dominante, pois a classe que tem o domínio da *força material* da sociedade, representa ao mesmo tempo a *força espiritual* dominante.

Para nos apropriarmos adequadamente do pensamento de Marx, é muito importante entendermos que a idéia fundamental de sua obra é a sua certeza de que o homem faz sua própria história. Não os homens individualmente, mas em sua produção conjunta; ele é seu próprio criador: a história humana difere da história natural por nós termos feito a primeira, mas não a última (MARX, 1975a). Ao contrário de Hegel, Marx estuda o homem e a história partindo do homem real e das condições econômicas e sociais em que ele tem de viver, e não primordialmente das idéias desse homem. Assim, “o primeiro pressuposto de toda história humana é naturalmente a existência de indivíduos humanos vivos” (MARX; ENGELS, 1986, p. 27).

E como a condição de continuidade da existência de uma sociedade é, em primeiro lugar, a sua reprodução e a produção das condições materiais de vida, as relações sociais possuem um caráter predominantemente econômico. Dessa maneira — como já vimos anteriormente — formula-se uma concepção materialista da história na medida em que não é a consciência dos homens que faz a história, mas ao contrário ela é produto da realidade objetiva histórica. Ou seja,

na produção social da própria vida, os homens contraem relações determinadas, necessárias e independentes de sua vontade, relações de produção estas que correspondem a uma etapa determinada de desenvolvimento das suas forças produtivas materiais. A totalidade destas relações de produção forma a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se levanta uma superestrutura jurídica e política, e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo em geral de vida social, político e espiritual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas, ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência. Em uma certa etapa de seu desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade entram em contradição com as relações de produção existentes ou, o que nada mais é do que sua expressão jurídica, com as relações de propriedade dentro das quais aquelas até então se tinham movido. De formas de desenvolvimento das forças produtivas, estas relações se transformam em grilhões. Sobrevém então uma época de revolução social. Com a transformação da base econômica, toda a enorme superestrutura se transforma com maior ou menor rapidez (MARX, 1978b, p. 129-130).

Dessa afirmação depreende-se que a noção de felicidade é uma forma de consciência social, que por sua vez reflete as condições de vida material da sociedade, sendo, portanto, uma noção histórica. Em uma sociedade de classes antagônicas, que surge de determinações econômicas entre os homens e os meios de produção, a moral reflete esse antagonismo. Neste

sentido, a moral em uma sociedade como essa acaba sendo ideológica por expressar interesses de classes. Segundo Engels (1990, p. 79),

até hoje, todas as teorias morais foram, em última instância, produtos da situação econômica das sociedades em que foram formuladas. E, como até o dia de hoje a sociedade se desenvolveu sempre por antagonismos de classe, a moral foi também, sempre e forçosamente, uma moral de classe; nalguns casos, construída para justificar a hegemonia e os interesses da classe dominante, noutros, quando a classe oprimida se torna bastante poderosa para rebelar-se contra a classe opressora, a moral é construída para defender e legitimar a rebelião e os interesses do futuro em geral, e da classe oprimida, em particular.

As diferenças morais em uma sociedade de classes, em dado momento histórico, expressam a luta de classes. Já que a classe que domina a produção material, domina também a produção intelectual, cultural e artística, ela possui também um domínio no campo da produção de normas morais. Tal fato pode influir diretamente na constituição de uma noção de felicidade pautada na paixão pelo dinheiro e propriedade, por exemplo, servindo aos interesses dessa classe que domina a produção social.

Mostrando que não existe moral independente dos interesses fundamentalmente econômicos dos homens, Marx admite que em uma sociedade de classes antagônicas não existe uma moral acima das classes. Não há, por exemplo, uma noção de felicidade que sirva igualmente para todas as classes. O que existe é um conceito de felicidade em forma de ideologia que expressa interesses da classe dominante. Assim, essa forma ideológica configura-se na contradição existente entre o interesse particular e o interesse coletivo, onde

o interesse coletivo toma, na qualidade de Estado, uma forma autônoma, separada dos reais interesses particulares e gerais e, ao mesmo tempo, na qualidade de uma coletividade ilusória, mas sempre sobre a base real dos laços existentes em cada conglomerado familiar e tribal [...], e sobretudo [...], baseadas nas classes, já condicionadas pela divisão do trabalho, que se isolam em cada um destes conglomerados humanos e entre os quais há uma que domina todas as outras” (MARX; ENGELS, 1986, p. 48).

Contrário a uma concepção idealista de homem, adotada pelos “filósofos burgueses”, os fundamentos do pensamento de Marx se encontram nas tentativas de recuperar o “homem concreto”, que se tinha transformado numa série de abstrações em diversas doutrinas morais. Para Marx e Engels, não existe o “homem abstrato” como conceito absoluto, mas sim o homem real, que estabelece com outros homens e com a natureza uma relação real que se altera e se transforma. Por isso, a história da sociedade nada mais é do que a história das relações entre os homens, e dos homens com a natureza. E as várias relações que o homem

contrai numa determinada época constituem uma formação econômico-social que muda historicamente sob o impulso, principalmente, da contradição entre o desenvolvimento das forças produtivas e das relações de produção. Mudando-se a base econômica, muda também a superestrutura ideológica e, evidentemente, a consciência social.

Sendo reflexo das condições de vida material, essa consciência social tem uma base real e atua através da ação dos homens nessa mesma base real. Enquanto uma das formas dessa consciência social, a moral é histórica e se transforma toda vez que a base real da sociedade se transforma. Ela se altera segundo necessidades objetivas e reais, e neste sentido, o bem e o mal, o certo e o errado, e especificamente a felicidade, possuem conteúdo social mutável. Conforme esse pensamento,

não se parte daquilo que os homens dizem, imaginam ou representam, e tampouco dos homens pensados, imaginados e representados para, a partir daí, chegar aos homens de carne e osso; parte-se dos homens realmente ativos e, a partir de seu processo de vida real, expõe-se também o desenvolvimento dos reflexos ideológicos e dos ecos desse processo de vida. E mesmo as formações nebulosas no cérebro dos homens são sublimações necessárias do seu processo de vida material, empiricamente constatável e ligado a pressupostos materiais. A moral, a religião, a metafísica e qualquer outra ideologia, assim como as formas de consciência que a elas correspondem, perdem toda a aparência de autonomia. Não têm história, nem desenvolvimento; mas os homens, ao desenvolverem sua produção material e seu intercâmbio material, transformam também, com esta sua realidade, seu pensar e os produtos de seu pensar. Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência (MARX; ENGELS, 1986, p. 37).

Nessa perspectiva, podemos inferir que qualquer conceito de felicidade “surge sempre de um estágio particular do desenvolvimento das forças produtivas e das relações de produção e é sempre relativa a um modo particular de produção e a interesses particulares de classe” (BOTTOMORE, 1988, p. 270). Na maneira como o homem produz encontra-se a explicação para a origem de suas idéias, assim como seus interesses, e conseqüentemente para sua noção de felicidade. E como o homem produz no capitalismo?

Como já vimos no início deste capítulo, nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, de 1844, Marx desenvolve sua reflexão sobre a produção, a partir do exame da alienação, enquanto fenômeno do trabalho humano assalariado, desembocando na caracterização do comunismo a partir de uma concepção humanista e naturalista. Mostra que o trabalho, fora da sociedade capitalista, pode configurar-se na essência genérica do homem, mas condena a alienação do trabalhador no capitalismo, pois nela

o trabalho é *exterior* ao trabalhador, quer dizer, não pertence a sua natureza; portanto, ele não se afirma no trabalho, mas nega-se a si mesmo, não se sente bem, mas infeliz, não desenvolve livremente as energias físicas e mentais, mas esgota-se fisicamente e arruína o espírito (MARX, 1993, p. 162).

Dando continuidade a essa reflexão, Marx determina um segundo sentido que pode ser dado à alienação, que diz respeito ao produto do trabalho humano. Nessa perspectiva, o homem, em sua grande maioria, encontra-se alienado, pois perdeu o controle dos produtos de sua própria atividade laboral.

Dessas colocações, podemos inferir que a felicidade em Marx configura-se na concretização da essência humana, que tem a autonomia como fator determinante. Em outras palavras, a realização dessa essência só é possível a partir do momento em que o homem entra em harmonia com seu próprio trabalho e com a natureza. A partir dessa concepção comunista, o homem se reconcilia com sua “essência comunitária”, que havia sido destruída pela propriedade privada. Por isso, para Marx (1993, p. 197), “a alienação da propriedade privada constitui, portanto, a emancipação total de todos os sentidos e qualidades humanas”.

É interessante notar, que a idéia de uma essência comunitária própria ao ser humano, já estava presente em Marx desde sua juventude. Ainda como estudante no Liceu de Trèves (1830-1835), ao dissertar sobre o tema “escolha da profissão”, em um exame final de língua alemã, Marx (*apud* OLIVEIRA, 1997, p. 20) afirma que

o guia principal que nos deve direcionar na escolha de uma profissão é a felicidade da humanidade, a nossa própria perfeição. Não se deve pensar que esses dois interesses possam lutar um contra o outro, que um teria que destruir o outro; ao contrário, a natureza do homem é constituída de tal forma que ele pode alcançar sua própria perfeição apenas trabalhando pela perfeição, pela felicidade dos homens seus semelhantes.

Ainda que escrito em uma linguagem própria a um jovem, temos nessa dissertação de Marx o desenvolvimento de algumas idéias que o acompanhariam no decorrer das reflexões de sua maturidade. Se por um lado, admite, por exemplo, que o homem atinge sua perfeição ao fazer os outros felizes, e que, portanto, a melhor profissão é sempre a que permite que se trabalhe pela maioria, por outro lado, reconhece que apenas a opção pela melhor profissão não basta. Já nesse texto juvenil, Marx abordou o que posteriormente, em sua fase adulta, examinaria como trabalho alienado, defendendo que “só pode ser assegurada dignidade

através de uma profissão na qual não apareçamos como ferramenta servil, mas em que produzamos autonomamente” (MARX *apud* OLIVEIRA, 1997, p. 21).

Se a realização da essência humana e, conseqüentemente a realização da liberdade e da igualdade, está condicionada a uma revolução que acabe com o reino do capital, isso só se dará como obra do proletariado organizado como classe. E foi com a publicação do *Manifesto do partido comunista*, em 1848, que Marx apontou o proletariado como candidato natural à administração geral da nova sociedade, posterior à abolição do capital. Tendo em vista que, “de todas as classes que hoje se opõem à burguesia, apenas o proletariado é uma classe verdadeiramente revolucionária” (MARX; ENGELS, 1993, p. 75). Enquanto classe produtora da riqueza, mas destituída de sua posse, o proletariado torna-se o pivô da luta pelo término da exploração do homem pelo homem. Pois, “os proletários nada têm de seu para salvaguardar; têm para destruir toda a segurança privada e todas as garantias privadas até aqui existentes” (*ibid.*, p. 76).

Em conseqüência dessa situação o proletariado não encontrará sua felicidade na acumulação, na dominação e na expropriação; mas, ao contrário, a felicidade só sobrevirá na liberdade de todos. Para a consecução dessa felicidade é necessária a adesão consciente à luta em favor da emancipação social. Tendo por princípio a dissolução da existência de classes antagônicas por conta de seus interesses particulares, “o comunismo não priva ninguém do poder de se apropriar dos produtos sociais; o que faz é eliminar o poder de subjugar o trabalho alheio por meio dessa apropriação” (*ibid.*, p. 82).

Por fim, podemos sintetizar a discussão travada neste capítulo, afirmando que o modo de produção, dependente de condições dadas objetivamente, de certa forma acaba determinando o pensamento e o desejo do homem. Com isso, certas condições econômicas, como as do capitalismo, produzem como principal incentivo o desejo de dinheiro e propriedade. Já outras condições econômicas podem produzir exatamente os desejos opostos, tais como são encontrados em muitas culturas orientais e nas etapas iniciais do capitalismo. Portanto, a paixão pelo dinheiro e pela propriedade, segundo o pensamento de Marx, é tão economicamente condicionada quanto as paixões diametralmente opostas: são *desejos relativos*, de natureza social.

Fazendo uma crítica à sociedade consumista moderna, fruto do capitalismo, Marx mostra que a maior parte dos nossos desejos é de natureza social e, portanto, são produzidos a partir de nossa vida em sociedade. Assim, noções como “riqueza” ou “pobreza”, por exemplo, variam conforme a posição social dos indivíduos que são confrontados para a identificação de semelhanças e diferenças. Essa situação — dos nossos desejos variarem conforme o nível dos vizinhos comparados — é ilustrada por Marx (2006, p. 52) com o seguinte exemplo:

Uma casa pode ser grande ou pequena; enquanto as casa que a rodeiam são igualmente pequenas, ela satisfaz todas as exigências sociais de uma habitação. Erga-se, porém, um palácio ao lado da casa pequena, e eis a casa pequena reduzida a uma choupana. A casa pequena prova, agora, que o seu dono não tem, ou tem apenas as mais modestas exigências a alimentar. E por mais alto que suba no curso da civilização, se o palácio vizinho crescer no mesmo ou em maior ritmo, o habitante da casa relativamente pequena sentir-se-á cada vez mais desconfortável, mais insatisfeito, mais oprimido entre as suas quatro paredes.

Nessa perspectiva, um aumento dos salários não aumenta necessariamente a satisfação do trabalhador, se vier acompanhado de um aumento do nível de vida do capitalista. Na verdade, um aumento no capital, significa que os lucros aumentaram e, mesmo que os salários realmente subam, a distância entre capitalistas e trabalhadores tende a aumentar. Pois, “enquanto o operário assalariado for operário assalariado, a sua sorte dependerá do capital” (MARX, 2006, p. 51). Partindo desse pressuposto, Marx (2006, p. 52) analisa a natureza dos desejos humanos em relação à vida no interior da sociedade capitalista, chegando à conclusão que,

um aumento sensível do salário pressupõe um rápido crescimento do capital produtivo. O rápido crescimento do capital produtivo provoca crescimento igualmente rápido da riqueza, do luxo, das necessidades sociais e dos prazeres sociais. Embora, portanto, os prazeres do operário tenham subido, a satisfação social que estes lhe dão baixou em comparação com os prazeres multiplicados do capitalista, que são inacessíveis ao operário, em comparação com o nível de desenvolvimento da sociedade em geral. As nossas necessidades e prazeres derivam da sociedade; eles são medidos, assim, pela sociedade; não os medimos pelos objetos da sua satisfação. Por serem de natureza social, são de natureza relativa.

Ao refletir sobre esses desejos relativos, que devem sua origem apenas a um certo tipo de organização social, percebe-se que na sociedade capitalista eles engendram uma noção de felicidade comprometida com os princípios morais da burguesia. Entretanto, enquanto aumenta o seu poder sobre a matéria, o homem contemporâneo sente-se menos potente na sua vida individual e em sociedade. Segundo Fromm (1983a, p. 120), o homem moderno

julga estar agindo em prol de seu interesse quando na realidade sua preocupação predominante é dinheiro e sucesso; ele se ilude deixando que suas mais importantes potencialidades humanas permaneçam atrofiadas e perdendo a si próprio enquanto busca o que é imaginado ser o melhor para si.

Na verdade, em relação à afirmação anterior, não se trata de uma defesa à manutenção da pobreza — como se aceitássemos como verdadeiro o adágio popular “dinheiro não traz felicidade” — mas de uma tentativa de fazer com que se reflita sobre os conceitos de prazer e felicidade, pois felicidade ou infelicidade depende de nossos “sentimentos conscientes de estarmos felizes ou infelizes e que estar satisfeito ou mortificado sem o saber equivale a não estar uma coisa nem outra” (*ibid.*, p. 157).

Nessa perspectiva, a crítica feita por Marx ao capitalismo não tem como foco central a injustiça na distribuição de riqueza, mas sim a perversão do trabalho. Essa perversão se dá pelo trabalho forçado, alienado e sem sentido que transforma o homem em uma “monstruosidade aleijada”. Segundo Marx (1993, p. 159),

o trabalhador torna-se mais pobre quanto mais riqueza produz [...]. A realização do trabalho aparece na esfera da economia política como desrealização do trabalhador [...]. A realização do trabalho surge de tal modo como desrealização que o trabalhador se invalida até à morte pela fome [...]. Todas estas conseqüências derivam do fato de que o trabalhador se relaciona ao produto do seu trabalho como um objeto estranho.

Essa crítica tem como um de seus argumentos o fato desse modelo econômico ter feito do interesse pelo dinheiro e pelos ganhos materiais o principal motivo do homem. Por isso, Marx é categórico ao acusar o dinheiro de ser um poder de disrupção em relação aos homens e às relações sociais. Para ele, “o poder de perversão e de inversão de todas as qualidades humanas e naturais, a capacidade de entre coisas incompatíveis estabelecer a fraternidade, a força divina do dinheiro, reside no seu caráter como ser genérico alienado e auto-alienante do homem. Ele é o poder alienado da humanidade” (MARX, 1993, p. 233).

Em contrapartida, seu conceito de comunismo é precisamente o de uma sociedade em que esse interesse material deixe de ser o dominante. Com a implantação do modelo de produção comunista não existiria qualquer tipo de exploração e expropriação a ser ocultada, pois tudo passaria a ser o que na realidade parece ser. Ou seja, as ilusões morais, as ideologias religiosas e os desejos relativos que levam ao consumismo, seriam dissolvidos a partir da emancipação do proletariado e da instauração de uma moral que estariam em total sintonia

com os interesses dos seres humanos em sua totalidade: a “nova moral” não privilegiaria interesses classistas sob a aparência de universalidade.

Essa conscientização — que levará os proletários a se verem como classe — configura-se como um processo, tanto de superação das “ilusões reais” geradas pelo capitalismo, como de repressão dos movimentos engendrados pelo capital e contrários à revolução comunista. Assim, a revolução do proletariado não se dará sem o confronto com obstáculos concretos, de maneira que, “o primeiro passo na revolução operária é a elevação do proletariado a classe dominante, a conquista da democracia” (MARX; ENGELS, 1993, p. 86).

Não podemos esquecer que a fartura material, concomitante à mudança da natureza humana são os pressupostos nos quais Marx baseia-se para afirmar que no comunismo o Estado — da maneira como o conhecemos — deixaria de existir. Desse modo, o comunismo seria a instauração real do reino da liberdade e da igualdade entre os homens. E na defesa desse modo de produção, Marx (1993, p. 192) mostra toda sua confiança na nova sociedade, afirmando que

o comunismo é a abolição positiva da propriedade privada enquanto auto-alienação humana e, deste modo, a real apropriação da essência humana pelo e para o homem. É, portanto, o retorno do homem a si mesmo como ser social, quer dizer, verdadeiramente humano, retorno esse pleno, consciente, que assimila toda a riqueza do desenvolvimento anterior. [...] É a verdadeira solução do conflito entre a existência e a essência, entre a objetivação e a auto-alienação, entre a liberdade e a necessidade, entre o indivíduo e a espécie.

Quando o proletariado organiza-se como classe e, a partir da destituição da burguesia do poder, torna-se a nova classe dominante, suprime as relações de produção capitalista. E com a supressão dessas relações, extinguem-se também, “as condições de existência dos antagonismos de classe, as classes em geral e, com isso, sua própria dominação de classe” (MARX; ENGELS, 1993, p. 87). Ao invés da velha sociedade capitalista, onde a burguesia era símbolo da exploração de uma classe por outra, configura-se — a partir da revolução proletária — uma nova sociedade, onde todos têm a liberdade para se desenvolver, garantida na liberdade que cada indivíduo tem para seu próprio desenvolvimento.

Como o modo de produção comunista tem uma base econômica diferente da infraestrutura da sociedade capitalista, temos necessariamente uma mudança na superestrutura da

nova sociedade. Isso significa que a “consciência social” se altera e, sentimentos como ganância, egoísmo ou cobiça (típicos da sociedade capitalista), por exemplo, não fazem parte da natureza humana, mas são socialmente construídos e por isso, podem ser modificados. Ao substituir a propriedade privada dos meios de produção social, pela propriedade comum dos meios de produção socialmente organizados, preocupações com os interesses privados seriam abolidas. Conseqüentemente, os homens da sociedade comunista poderiam encontrar sua própria felicidade ao trabalharem para o bem de todos.

Portanto, se Marx quisesse explicitar com clareza a sua certeza de que a felicidade se realiza no comunismo, certamente a essência dessa afirmação se encontraria na seguinte passagem:

De fato, o reino da liberdade começa onde o trabalho deixa de ser determinado por necessidade e por utilidade exteriormente imposta; por natureza, situa-se além da esfera da produção material propriamente dita. O selvagem tem de lutar com a natureza para satisfazer as necessidades, para manter e reproduzir a vida, e o mesmo tem de fazer o civilizado, sejam quais forem a forma de sociedade e o modo de produção. Acresce, desenvolvendo-se, o reino do imprescindível. É que aumentam as necessidades, mas, ao mesmo tempo, ampliam-se as forças produtivas para satisfazê-las. A liberdade nesse domínio só pode consistir nisto: o homem social, os produtores associados regulam racionalmente o intercâmbio material com a natureza, controlam-no coletivamente, sem deixar que ele seja a força cega que os domina; efetuam-no com menor dispêndio de energias e nas condições mais adequadas e mais condignas com a natureza humana. Mas, esse esforço situar-se-á sempre no reino da necessidade. Além dele começa o desenvolvimento das forças humanas como um fim em si mesmo, o reino genuíno da liberdade, o qual só pode florescer tendo por base o reino da necessidade. E a condição fundamental desse desenvolvimento humano é a redução da jornada de trabalho (MARX, 1975c, p. 942).

Neste parágrafo, com toda certeza, encontramos um dos aspectos mais significativos do pensamento de Marx: o reconhecimento de que o ser humano encontra seu limite no reino da necessidade. Ou seja, o homem não pode transcender o domínio da produção material. Entretanto, pode atingir um significativo grau de liberdade no próprio reino dessa produção, à medida que os produtores trabalhem coletivamente no controle e regulação racional do intercâmbio com a natureza. Por outro lado, a liberdade também aparece como a condição que possibilita a produção capitalista, permeando suas relações. Entretanto, essa liberdade é apenas aparente, pois o que se efetiva de fato nas relações capitalistas é a não-liberdade. Nas sociedades onde o modo de produção capitalista é o dominante, a liberdade só se efetiva, portanto, no não-trabalho.

Assim, o comunismo não seria o reino onde o trabalho, deixando de ser uma imposição, apareceria como uma manifestação quase idílica da individualidade humana. Esse modo de produção não representa a simples passagem de um reino da necessidade para um reino da liberdade, mas a combinação entre esses dois reinos, reduzindo ao mínimo o primeiro. Dessa forma, o comunismo não tem o poder de “suprimir a necessidade do trabalho, ele reduz tanto quanto possível a sua potência de constrangimento, liberando o trabalho da relação de exploração capitalista” (CAILLÉ; LAZZERI; SENELLART, 2004, p. 541).

Na perspectiva comunista, o trabalho apropria-se da tecnologia desenvolvida pelo capitalismo, não se deixando, no entanto, contaminar pelos valores caros a esse modo de produção, tais como, submissão dos trabalhadores a essa tecnologia. Assim, avesso à lei do mercado capitalista, o trabalho na sociedade comunista configura-se como uma atividade útil para a realização das necessidades materiais do homem. Da irracionalidade capitalista, o trabalho no comunismo aproveita apenas a inovação tecnológica, que possa ser racionalmente utilizada conforme a natureza humana.

Homogeneizados em relações paritárias, os trabalhadores estabelecem coletivamente não apenas os objetivos da produção, como também os meios necessários para a mesma. Nesse modelo comunista, o trabalho é reduzido ao mínimo necessário, mas sempre garantindo ao máximo sua compatibilidade com a dignidade devida ao ser humano. Somente “sobre essa base do autogoverno racional dos produtores pode se elevar o reino da liberdade, aquele do tempo livre, do livre desenvolvimento das faculdades morais, estéticas, intelectuais, tornadas fins em si mesmas” (*ibid.*, p. 541).

Ao pensarmos o comunismo por esse prisma, fiel ao pensamento de Marx, experiências como as que aconteceram na URSS e na China, por exemplo, não podem ser utilizadas como propaganda negativa do modo de produção comunista, por seus opositores. Pois o que aconteceu nesses países afasta-se completamente do que foi proposto por Marx como a nova sociedade que deveria substituir o capitalismo.

Apesar de em alguns momentos da história do movimento da classe trabalhadora os termos “socialismo” e “comunismo” terem sido usados como sinônimos, ao publicar o livro *Crítica ao Programa de Gotha*, em 1875, Marx fez uma distinção entre duas etapas da sociedade comunista. A partir dessa distinção, Lênin (1870-1924), líder da Revolução de

Outubro de 1917 que originou o Estado soviético, “popularizou a descrição dessas duas etapas como ‘socialismo’ e ‘comunismo’, [...] e a terminologia tornou-se então parte da ortodoxia leninista” (BOTTOMORE, 1998, p. 72).

Assim, a fase inicial da sociedade comunista — onde a autoridade política do Estado encontra-se nas mãos do proletariado — ficou amplamente conhecida como socialismo. E a fase mais elevada, após a extinção do Estado como foco do poder político, passou a identificar-se com o comunismo, propriamente dito. Entretanto, nas discussões mais recentes sobre a possibilidade de implantação de uma sociedade sem classes, “a distinção entre socialismo e comunismo como etapas ‘inferior’ e ‘superior’ perdeu muito de sua importância e parece na verdade simplista. O movimento no sentido dessa sociedade pode passar por muitas etapas, no momento inteiramente imprevisíveis” (BOTTOMORE, 1998, p. 73).

Entendida essa distinção — de certa forma arbitrária — entre socialismo e comunismo, fica mais evidente, que não faz sentido algum associar as experiências do Leste Europeu ao que Marx entendeu por comunismo. Segundo Fromm (1975, p. 9),

embora na verdade a União Soviética seja um sistema de capitalismo de Estado conservador, e não a concretização do socialismo marxista, e embora a China negue, pelos meios empregados, a emancipação do indivíduo que é a própria meta do socialismo, ambas utilizam o engodo das idéias marxistas para recomendarem-se aos povos da Ásia e da África. E como reagem a opinião pública e a política oficial dos Estados Unidos? Fazemos tudo para sustentar a alegação sino-russa ao proclamar que o sistema deles é “marxista” e ao identificar marxismo e socialismo com o capitalismo de Estado soviético e o totalitarismo chinês.

Autoproclamando-se como alternativa ao capitalismo, mas de fato tendo o comunismo apenas no nome, essas experiências têm em comum o poder exacerbado do Estado, a distinção entre as classes sociais, o desprezo pelo homem e suas qualidades etc. Na verdade, segundo Leopoldo e Silva (2007, p. 81), “o homem novo e a nova sociedade permanecem ainda por construir, já que a experiência histórica do socialismo [sic] não logrou essa realização”. Em contrapartida, o que Marx definiu como a genuína sociedade tinha como premissas fundamentais a liberdade, a dignidade e a atividade do homem. Uma sociedade em que o objetivo principal constitua-se no desenvolvimento pleno do homem, ou seja, na garantia de uma vida feliz.

CONCLUSÃO

Quando iniciamos esta pesquisa tínhamos por objetivo problematizar uma noção de felicidade no pensamento de Karl Marx e, a partir da perspectiva desse filósofo, realizar a discussão sobre o conceito dominante de felicidade engendrado pelo capitalismo. Para essa empreitada partimos do pressuposto de que a noção de felicidade dominante em cada época — por situar-se no nível da superestrutura — é produto da forma como se estabelecem as relações econômicas. Ou seja, se a superestrutura jurídica e política — à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência — se estabelece a partir da estrutura econômica da sociedade, é esta base real que também determinará a consciência do que é felicidade.

A partir desse ponto, foi preciso primeiramente, situar o pensamento filosófico de Marx no próprio contexto da história da filosofia. Isso se fez necessário para que, ao estudarmos o próprio desenvolvimento filosófico da noção de felicidade, tivéssemos condições de inferir essa noção do pensamento de Marx, apesar dele não explicitá-la com clareza. Na verdade, Marx não teve a preocupação de elaborar um conceito de felicidade, como fizeram outros filósofos. Mas, fiel a sua proposta de uma filosofia da ação — contrária a todo idealismo — esse filósofo não deixou de “buscar” a felicidade, na medida em que desenvolvia sua crítica ao capitalismo.

Estabelecido esse roteiro, constatamos inicialmente, que a filosofia de Marx desenvolveu-se como um importante capítulo na longa história do embate entre idealismo e materialismo. Confronto este, que toma como questão fundamental da filosofia, a relação entre pensamento e ser.

Contrário a toda posição filosófica que defende a supremacia da consciência sobre a matéria, nas questões relativas tanto ao conhecimento humano, quanto à vida social, Marx desenvolveu sua filosofia que, nascida da ação, estabeleceu-se como doutrina engendrada para a ação. Em outras palavras, em oposição ao idealismo filosófico, Marx desenvolveu uma filosofia da práxis, que combinou a compreensão teórica à ação real, não perdendo de vista, o objetivo de transformar radicalmente a sociedade.

Após passarmos pela revisão dos pontos centrais da evolução histórica do idealismo filosófico — com seus ilustres representantes em todos os períodos da história da filosofia — chegamos ao ponto em que o idealismo de Hegel cruza-se com o materialismo de Marx. A partir daí, voltamos às origens da filosofia para mostrar que o materialismo que lá já se fazia presente não era o mesmo que encontramos em Marx — apesar da influência que exerceu no pensamento desse filósofo. E foi por essa razão, que Marx sempre fez questão de mostrar que o seu materialismo buscava captar os objetos em geral como atividade humana sensível, como práxis. Em contrapartida, afirmava que os “outros” materialismos falhavam, justamente, por captarem os objetos apenas de um ponto de vista subjetivo e, com isso, não podiam explicar adequadamente a questão fundamental da filosofia: as relações entre pensamento e ser.

Estabelecida por Marx a superioridade do seu materialismo filosófico em relação ao idealismo e aos outros materialismos, e se essa superioridade for verdadeira, é certo que uma noção de felicidade engendrada a partir dessa concepção filosófica, também terá a pretensão de se colocar acima das outras. Entretanto, a noção de felicidade — relegada por Marx a um segundo plano — não ficou isenta da histórica oposição entre materialismo e idealismo. Mas pelo contrário, a evolução da noção de felicidade oscilou entre essas duas concepções.

Em alguns momentos, a vida feliz foi entendida como um efeito da forma como se conduz a vida espiritual. Nessa perspectiva idealista, de um modo geral, o homem não tem autonomia para “alcançar” a felicidade, tendo em vista que são as formas ideais que se configuram como princípios organizadores da sociedade. Já nas concepções materialistas, o homem pode exercer controle sobre a felicidade. E de certa forma, deve buscá-la enquanto vive neste mundo sensível.

Entretanto, ao realizarmos essa jornada pela história da felicidade — relacionando-a tanto ao idealismo, quanto ao materialismo em geral — tivemos condições de constatar que é na ótica do materialismo de Marx que a noção de felicidade pode ser mais bem entendida e aplicada ao mundo real. Enquanto o materialismo, de um modo geral, vê apenas nos corpos — e suas propriedades mecânicas — a concretização do conceito de matéria, Marx assumiu essa definição e a expandiu. Para ele, além dessa definição, o que também identifica a matéria é a sua propriedade de existir externamente à consciência do homem. Assim, por exemplo, apesar de nem sempre o homem ter consciência da maneira como se estabelecem as relações

de trabalho — principalmente no capitalismo — Marx afirma que são essas relações concretas que condicionam a produção da vida “espiritual” da sociedade, de onde podemos inferir que essas relações condicionam também a noção de felicidade.

Portanto, foi a partir da crítica ao capitalismo que Marx abriu espaço para que pudéssemos repensar a noção de felicidade engendrada por esse modo de produção. Ao gerar uma “falsa consciência” da condição humana, o capitalismo gera uma noção de felicidade pautada em um materialismo vulgar, que desemboca no consumismo.

Em contrapartida, a “vida feliz” — se pensada à luz da filosofia de Marx — se concretizaria na medida em que o ser humano solucionasse seus problemas existenciais práticos. Ou seja, ao posicionar a ação como princípio do pensamento, a práxis tem por pressuposto que na existência do homem, a solução dos problemas práticos é uma prioridade. Por isso, o trabalho tem um papel central na obra de Marx. Ao mesmo tempo em que o trabalho pode realizar no homem a sua essência — e levá-lo à felicidade — pode também, ao alienar esse homem (e igualá-lo a um animal), levá-lo à falsa felicidade e/ou à infelicidade.

Essa afirmação nos remete a um questionamento inicial — levantado na introdução desta pesquisa — que apresenta duas opções para se entender a vida feliz: a possibilidade de ser a felicidade um estado de satisfação plena ou, em contrapartida, uma composição de períodos intercalados entre satisfação e sofrimento. Se partirmos do princípio de que o capitalismo transforma tudo em mercadoria, poderíamos levantar a seguinte pergunta: Não seria a felicidade apenas um produto a ser trocado no mercado?

Na perspectiva do capitalista, a resposta seria afirmativa, pois para ele a felicidade constitui-se em uma mercadoria como outra qualquer. E como qualquer mercadoria deve ter uma curta duração, para que o mercado esteja sempre em circulação. Nesse caso, o consumidor do “produto felicidade” (ou do produto que leve a ela) deve vivenciar um período de não-satisfação para que sinta vontade de vivenciar um período de satisfação, que por sua vez, deve ser curto e levá-lo novamente a vivenciar a não-satisfação e assim por diante.

A felicidade prometida pelo capitalismo é a felicidade pautada nos desejos relativos; aqueles que, segundo Marx, são de natureza social própria à vida organizada segundo os interesses do capital. Em contrapartida, com a abolição do capitalismo e a implantação do

comunismo — portanto, abolição da propriedade privada enquanto auto-alienação — teríamos o retorno do homem a si mesmo, como ser social, a partir do momento em que houvesse a real apropriação de sua essência.

Para Marx (1993, p. 197), “a eliminação da propriedade privada constitui, portanto, a emancipação total de todos os sentidos e qualidades humanas”. Resolvido assim, o conflito entre trabalho alienado e trabalho como essência humana, com a dissolução definitiva da primeira forma de trabalho e a instauração definitiva da segunda, estariam postas as condições para que o homem vivenciasse a felicidade como um estado de satisfação plena.

Essas colocações nos remeteram a um segundo questionamento que tangenciava a questão “materialismo *versus* idealismo”. Pois nessa questão, buscava-se entender se a felicidade é determinada prioritariamente pelo “estado mental” do indivíduo ou, pelo contrário, se as condições materiais de existência relacionam-se à vida feliz.

Para a resolução desse dilema, tomemos como ponto de partida o único princípio que parece comum tanto ao materialismo, quanto ao idealismo: o fato de todos os homens buscarem a felicidade. Se quiséssemos ainda maior precisão, poderíamos afirmar como Aristóteles (1979), que todas as ações humanas visam um bem e, entre todos os bens, o mais almejado é a felicidade.

Por outro lado, ao entender a sociedade como modo de produção, Marx defende que, de um modo geral, em toda sociedade, a infra-estrutura determina a organização da superestrutura. Assim, em cada período histórico onde houve mudança da infra-estrutura, transformou-se também a superestrutura — a visão de mundo, a moral, a consciência social etc.

Se aceitarmos que tanto Aristóteles, quanto Marx estão corretos em suas posições, podemos inferir que a cada nova infra-estrutura corresponde uma superestrutura diferente, por aquela determinada. Portanto, apesar de todos os homens buscarem a felicidade, não significa que a idéia dominante dessa noção foi a mesma ao longo da história: cada modificação da infra-estrutura, determinou uma modificação na noção dominante de felicidade.

Por isso, pensadores como Santo Agostinho e São Tomás de Aquino, por exemplo, só tinham condições de justificar o poder temporal (e material) da Igreja — instituição que, avessa à matéria, ironicamente tem por objetivo a “prestação de serviços” espirituais — através de um idealismo filosófico. E por conta dessa concepção idealista, defendiam que a felicidade, de certa forma, depende de um estado mental do homem que deve decidir-se pela obediência ou pela desobediência à palavra de Deus.

Ao obedecer, o homem alegra-se em Deus, e isso é a vida feliz (AGOSTINHO, 1980). Mas ao decidir pela desobediência às escrituras sagradas, o indivíduo demonstra não ter fé e, portanto, não terá acesso ao antegozo do conhecimento que o faria feliz (AQUINO, 1979).

Em outra perspectiva, um importante passo para contestar a exclusividade do espírito na determinação da felicidade foi dado, ainda na Antigüidade, por Epicuro ao determinar que é a filosofia que pode dotar o homem da capacidade de buscar a felicidade, e não a religião. Apesar da filosofia também partir da mente, Epicuro a utiliza para pensar a felicidade do homem na vida temporal, e não para a “outra vida” (espiritual), como sugerem os filósofos idealistas. Com isso, Epicuro lançou uma pedra fundamental para pensar a felicidade a partir das condições materiais de existência.

Referindo-se a Marx e ao materialismo por ele adotado, Ullmann (2006, p. 140) afirma que, “também Epicuro terá exercido influência para que [Marx] proclamasse ser a matéria a única realidade, em contínuo movimento”. E vai mais longe, ao indagar se “a visão de Marx, atinente a uma sociedade sem classes sem Estado, não seria, também, uma retomada da crítica feita pelo mestre do Jardim às injustiças sociais, oriundas das cidades faustosas, da *póleis*?” (*ibid.*, p. 140). Portanto, estabelecendo uma certa relação com o aporte teórico advindo da teoria de Epicuro, Marx mostrou que, se a felicidade é possível, essa só tem condições de ser pensada de maneira autêntica, partindo-se primeiramente da análise da vida material. Ou seja,

a produção de idéias, de representações da consciência, está, de início, diretamente entrelaçada com a atividade material e com o intercâmbio material dos homens, como a linguagem da vida real. O representar, o pensar, o intercâmbio espiritual dos homens, aparecem aqui como emanação direta de seu comportamento material. O mesmo ocorre na linguagem da política, das leis, da moral, da religião, da metafísica etc de um povo (MARX; ENGELS, 1986, p. 36).

Um terceiro ponto problemático, sinalizado em nossa introdução, aponta para o antagonismo entre diferentes noções de felicidade surgidas ao longo da história da filosofia. Se para alguns filósofos a felicidade deve ser considerada um bem em si mesmo, para outros, ela acaba sendo entendida como um meio, podendo, portanto, ser subordinada a alguma noção de utilidade. Dessa forma, se no capitalismo o acúmulo crescente e irrestrito de capital é a meta do capitalista, a felicidade acaba sendo apenas uma consequência desse acúmulo.

Acreditando que seu papel era o de conscientizar os trabalhadores, preparando-os para a eliminação da sociedade capitalista, Marx posicionou-se contrário à perspectiva de vida feliz oferecida pelo capitalismo. Para ele, na sociedade organizada nessa perspectiva o sentido da vida em sua busca pela felicidade encontra-se invertido. Diante disso, o que Marx faz é denunciar os processos da vida na sociedade capitalista, como fator de dominação e exploração dos homens por suas próprias relações sociais.

Mostrando que os seres humanos vivem subordinados aos processos de alienação, reificação e fetichismo — que encobrem a exploração capitalista — Marx baseia-se na idéia de que os homens no interior do capitalismo não controlam suas próprias criações. Mas pelo contrário, estas lhes aparecem como forças hostis e controladoras de suas vidas.

Nas relações de produção, os trabalhadores aparecem como homens que livremente estabelecem contratos voluntários com os capitalistas. Entretanto, essa liberdade é apenas formal, pois só consegue emprego aquele trabalhador que aceita produzir a mais-valia para o capitalista, submetendo-se aos seus termos. Em virtude das leis econômicas próprias ao capitalismo, os capitalistas, de certa forma, também são coagidos por essas leis, pautadas principalmente na competição. Contudo, essa coação afeta muito mais aos trabalhadores.

Colaborando indiretamente para a constituição de uma noção de felicidade como valor em si mesmo, Marx reconhece que o maior desenvolvimento das forças produtivas, proporciona oportunidades para o homem reduzir sua subordinação à natureza a níveis insignificantes, ao mesmo tempo em que aumenta a liberdade. Isso, porém, não é possível dentro do capitalismo, pois diferentemente do que acontece em outros modos de produção, no modo de produção capitalista a natureza e a extensão da coerção — do trabalho forçado — são travestidas, aparecendo como relações de trabalho livre. Marx (1975a, p. 306-307)

sintetiza esse desenvolvimento do capitalismo, hostil ao trabalhador, afirmando que o capital não tem

a menor consideração com a saúde e com a vida do trabalhador [...]. À queixa sobre a degradação física e mental, morte prematura, suplício do trabalho levado até à completa exaustão responde: por que nos atormentaremos com esses sofrimentos, se aumentam nosso lucro?

Nessa perspectiva, ao invés de ser uma atividade humana que tem significado em si mesma, o trabalho aparece apenas como um meio para ganhar dinheiro. No entanto, ao estabelecer os pressupostos fundamentais para a superação das classes e, conseqüentemente, para a substituição do capitalismo pelo comunismo, Marx afirma que, primeiramente, o trabalho humano precisa atingir um alto nível de produtividade. Acredita que, “chegado a certo grau de desenvolvimento, esse modo de produção gera os meios materiais de seu próprio aniquilamento. A partir desse momento agitam-se no seio da sociedade forças e paixões que se sentem acorrentadas por ele. Tem de ser destruído e é destruído!” (MARX, 1975b, p. 880).

Seguindo o princípio “de cada um segundo as suas capacidades, a cada um segundo as suas necessidades”, o tempo de trabalho deve ser substancialmente encurtado. Para a constituição do comunismo, o trabalho deve deixar de ser apenas um meio de sobrevivência do trabalhador, para tornar-se a sua necessidade vital, permitindo que aplique as suas potencialidades para o benefício máximo da coletividade. Com a produtividade elevada, deve ser possível aos homens a realização da troca material com a natureza de forma a despendar o mínimo de energia possível, sobre condições dignas e adequadas à natureza humana. Entretanto, a situação de alienação imposta pelo capitalismo, só será superada no momento em que se torne insuportável. Para isso, é necessário que a alienação

tenha produzido a massa da humanidade como massa totalmente “destituída de propriedade”; e que se encontre, ao mesmo tempo, em contradição com um mundo de riquezas e de cultura existente de fato – coisas que pressupõem em ambos os casos, um grande incremento da força produtiva, ou seja, um alto grau de seu desenvolvimento; por outro lado, este desenvolvimento das forças produtivas [...] é um pressuposto prático, absolutamente necessário, porque, sem ele, apenas generalizar-se-ia a escassez e, portanto, com a carência, recomeçaria novamente a luta pelo necessário e toda a imundície anterior seria restabelecida; além disso, porque apenas com este desenvolvimento universal das forças produtivas dá-se um intercâmbio universal dos homens, em virtude do qual, de um lado, o fenômeno da massa “destituída de propriedade” se produz simultaneamente em todos os povos [...], fazendo com que cada um deles dependa das revoluções dos outros (MARX; ENGELS, 1986, p. 50).

Isso significa que todo homem terá de trabalhar, a não ser que passe a explorar outros homens. No sentido defendido por Marx, o trabalho constitui-se em uma fonte de dignificação do ser humano e configura-se como uma relação necessária com a natureza. Pois, “o trabalho não é para o homem apenas uma necessidade inevitável; é também seu libertador da natureza, seu criador como um ser social e independente” (FROMM, 1983b, p. 176).

No capitalismo, entretanto, o trabalho perde esse sentido originário, de permitir que o homem ao mesmo tempo em que altera a natureza, altere também a si mesmo. Na sociedade capitalista, a produção pelo trabalho transforma-se em um ato social; entretanto, a troca desses produtos e sua apropriação são identificadas como atos individuais. Há uma desfiguração do processo de trabalho: “o produto social é apropriado pelo capitalista individual. Contradição fundamental, da qual derivam todas as contradições em que se move a sociedade atual” (ENGELS, s.d., p. 77).

É interessante observar, que ainda hoje, esse pressuposto fundamental de Marx — de que o trabalho humano pode configurar-se como o agente de libertação do homem, como meio e como o espaço próprio para essa transformação — continua direcionando as discussões relativas aos problemas gerados pelo capitalismo. A afirmação de que o homem se torna feliz em seu trabalho — conforme pode ser depreendida do pensamento de Marx — tornar-se-ia verdadeira no momento em que a sociedade capitalista fosse superada em favor do comunismo.

Mesmo diante dessa complexa trama capitalista, Marx buscou e facilitou o acesso dos seres humanos à felicidade, na medida em que denunciou e lutou contra a servidão do trabalhador, contra a exploração dos homens por outros homens. Na verdade, foi um grande humanista que sempre fez tudo pela unidade dos seres humanos e acreditou no potencial do homem para a criação de uma relação harmônica com a natureza. Mas para esse livre desabrochar das potencialidades humanas, torna-se necessário a abolição do modo de produção capitalista. E nesse contexto, “a socialização e a planificação são meios para esse fim, e não fins em si mesmas. O socialismo, se se limita apenas à esfera da economia, não é humanismo; também não será socialismo” (FROMM, 1993, p. 14).

Na sociedade capitalista contemporânea a vida do homem organiza-se de maneira que a dependência direta (e visível) dos outros se reduza ao menor nível possível. De modo que, a

noção de felicidade coaduna-se perfeitamente com a idéia de “individualismo”. Nesse contexto, a ambição comum à quase totalidade dos homens da sociedade capitalista, parece ser o de cada um ter seus próprios objetos de consumo: sua própria casa, seu próprio telefone celular (cada vez menor e mais leve), seu próprio computador etc, permitindo um alto grau de “independência” (ou pelo menos, permitindo a crença de que se tem essa independência).

Contrário a essa tendência individualista, Marx não nega a individualidade, mas mostra que os homens constroem coletivamente sua história. Para esse filósofo, as relações sociais, através da consciência social predominante, forjam o indivíduo, nascido e criado em uma dada sociedade. Conseqüentemente, a capacidade de julgamento sobre o que é bom ou sobre o que é digno, é engendrada socialmente.

Assim, conforme o pensamento de Marx, a felicidade não é algo fácil de se atingir. Pressupõe grandes esforços para a superação da luta entre classes, para a socialização dos meios de produção, para a planificação da economia, enfim, para a construção da nova sociedade: a comunista.

O enorme poder de destruição do processo de globalização capitalista, principalmente na atualidade, tem sua maior concentração de força no consumismo, que se configura como o cerne “de nosso sistema econômico, e também o modo de vida para o qual somos todos os dias sem cessar treinados por toda nossa cultura de massas e indústria de entretenimento, com uma intensidade de imagens e de mídias sem precedentes na história” (JAMESON, 2001, p. 56). Essa globalização é essencial à perpetuação do capitalismo, pois, o mesmo só consegue se manter na medida em que transcende todas as fronteiras da Terra e impõe-se como relação de produção dominante, através da produção de cultura, ou seja, pela criação da própria vida cotidiana.

Entretanto, essa situação não é irreversível. Os seres humanos — enquanto indivíduos — não se encontram totalmente imobilizados, como se fossem reféns dos movimentos de classe. Mas como reverter esse quadro de destruição causado pelo consumismo? Como e quando encontraremos a felicidade, como realização da essência humana? Esse processo só se iniciará com a ascensão da sociedade comunista?

Por tudo que foi discutido neste trabalho, temos razões para acreditar que um fator essencial para o progresso individual e, conseqüentemente, para o progresso social, encontra-se no *conhecimento de si mesmo*. Antes mesmo que ocorra a substituição da sociedade capitalista pela comunista e, numa espécie de preparação para essa passagem, cada homem deveria realizar um exame profundo dos valores que traz em si mesmo.

Somente através da busca desses valores é possível conhecer a essência dos nossos desejos e necessidades, para então conseguirmos entender o mundo que estamos construindo (ou destruindo). Analisar a natureza dos desejos do homem no interior da sociedade capitalista — distinguindo os que são de natureza social (e conseqüentemente, de natureza relativa) — é um momento crucial para o início da superação desse modo de produção. Segundo Lipovetsky (2007, p. 368), “quando a felicidade for menos identificada à satisfação do maior número de necessidades e à renovação sem limite dos objetos e dos lazeres, o ciclo do hiperconsumo estará encerrado”.

Na medida em que o ser humano — através do exercício da reflexão — vai se libertando da ideologia capitalista, entenderá que para uma existência feliz, não é necessário que se enriqueça cada vez mais o capitalista, dono dos meios de produção social (e conseqüentemente, dono da “fábrica de felicidade”). Nesse estado de consciência, terá condições de perceber que a vida feliz está muito distante do simples ato de consumir coisas supérfluas. Assim, a felicidade deve ser buscada de forma racional e reflexiva, para que não haja confusão entre os desejos reais e verdadeiros — advindo da satisfação das necessidades naturais — e os desejos aparentes, que em um primeiro momento podem proporcionar prazer ao homem, mas que têm conseqüências destrutivas para sua natureza a longo prazo.

Na sociedade capitalista os indivíduos são diluídos em uma coletividade alienada, onde cada homem — impedido de realizar sua natureza pelo trabalho — pensa e age como um “bloco único de homens”. Agem em função das diretrizes estabelecidas pelos modismos, pelo consumismo. Ou seja, o homem é reduzido a uma simples peça na dinâmica capitalista da produção e do consumo. Não é sem razão que Reale (2002, p. 154) afirma que, “um dos maiores males contemporâneos consiste na redução maciça do homem a uma única dimensão”.

Diante desse quadro, o conhecimento produzido por Marx, relativo à natureza da exploração capitalista e, por conseguinte, das formas ideológicas que recobrem a dominação de classe, nos fornece subsídios essenciais para a crítica dessa sociedade, enquanto modo de produção. Sociedade essa, que leva os homens a trilharem caminhos, muitas vezes incompatíveis entre si, na busca pela felicidade; onde racionalidade e irracionalidade caminham lado a lado.

Portanto, muito mais evidente agora do que em épocas passadas, a questão da felicidade ainda direciona a vida do homem. O homem de nossa época vive às voltas com diversos problemas de ordem psicológica, tais como, “depressão”, “frustração”, “ansiedade” etc, que o conduz ao sofrimento, não apenas próprio, como também das pessoas que o cercam. Entretanto, essa situação, e outras análogas, indicam a ausência de uma reflexão séria sobre a condição de satisfação: indica a necessidade de se resgatar o olhar filosófico sobre a felicidade.

Esse quadro negativo — representado por estados mentais mais ou menos patológicos — que certamente tem como uma de suas origens as “pressões” próprias ao modo de produção capitalista, é uma forte evidência da importância que a noção de felicidade, na perspectiva filosófica de Marx, tem para uma vida humana digna. Por isso, nossa determinação para investigar a felicidade a partir do pensamento de Karl Marx, tem sua razão de ser, por acreditarmos que essa noção é extremamente relevante para os homens de nossos dias. A noção de felicidade implícita na obra de Marx é essencial não apenas para descrever as situações humanas, mas principalmente, para orientá-las de maneira digna e compatível com a natureza do ser humano.

Se na Pré-História o homem era refém das forças naturais, na atualidade ele encontra-se como um prisioneiro das forças sociais e econômicas por ele mesmo engendradas. Rendendo-se ao consumismo, o homem da sociedade capitalista faz do produto do trabalho alienado — por ele mesmo realizado — objeto de adoração. Cria tantas necessidades para sua vida, envolta em um mundo de ilusões, que não consegue mais identificar onde começa e onde termina suas reais necessidades. Os desejos que são naturais e os que são relativos confundem-se em uma mente humana ofuscada, que busca no consumo sem medida o caminho para a felicidade. Segundo Fromm (1983b, p. 346),

o homem só poderá proteger-se das conseqüências de sua própria loucura criando uma sociedade sadia de conformidade com as necessidades humanas, as quais estão arraigadas nas próprias condições de sua existência. Uma sociedade na qual o homem se relaciona com os demais amorosamente, na qual está preso por laços de fraternidade e solidariedade, e não por laços de sangue e do solo; uma sociedade que lhe dê a possibilidade de transcender à natureza pela criação e não pela destruição.

O legado de Marx representa, justamente, o esforço de toda uma vida, pensando e trabalhando para a constituição de uma sociedade como essa. Não podemos, entretanto, ser levianos a ponto de afirmar categoricamente que a implantação da sociedade comunista teria como conseqüência necessária a felicidade. Concordando com Leopoldo e Silva (2007, p. 81), o que podemos afirmar, com certa segurança,

é que uma organização social pautada pela preservação da dignidade dos indivíduos e da comunidade, algo que não acontece numa sociedade dividida, seria mais propícia — porque satisfaria um maior número de condições — para a busca e eventual realização da felicidade, a qual restaria ainda definir, nos parâmetros de uma outra relação indivíduo/sociedade.

De acordo com o discurso propagado pelos arautos da moral burguesa, a filosofia de Marx deveria ser entendida como uma antifilosofia, utópica e “fora de moda”. Entretanto, ao estudarmos a obra de Marx, o que vemos em sua filosofia representa a fé que esse pensador deposita no homem, acreditando na capacidade humana para libertar-se do jugo do capitalismo e realizar em plenitude sua natureza.

Quanto mais os discursos midiáticos e acadêmico falarem contra a filosofia de Marx, acusando-o de obsoleto, mais evidente fica para nós que essa filosofia, ainda hoje — talvez, mais do que no passado — incomoda aos detentores do capital. Por isso, a “libertação” proposta por Marx passa necessariamente pela superação das noções ideológicas de felicidade, mas engendrando uma nova noção de felicidade — fiel à filosofia da ação — pautada na realização plena das potencialidades do homem.

Por esse prisma, a felicidade não é uma dádiva que vem do exterior para o interior do ser humano. Na sociedade sem classes, fundada na dignidade e na comunhão entre os homens, apesar da possibilidade do trabalho ser visível como uma ação humana exterior, ele mobiliza a natureza mais íntima desse homem, realizando-a em todo seu potencial. O homem não fica mais preso irremediavelmente a uma única atividade (ofício) que lhe foi imposta pelo mercado, mas ao contrário,

na sociedade comunista, onde cada um não tem uma esfera exclusiva, mas pode aperfeiçoar-se no ramo que lhe apraz, a sociedade regula a produção geral, dando-me assim a possibilidade de hoje fazer tal coisa, amanhã outra, caçar pela manhã, pescar à tarde, criar animais ao anoitecer, criticar após o jantar, segundo meu desejo, sem jamais tornar-me caçador, pescador, pastor ou crítico (MARX; ENGELS, 1986, p. 47).

Nesse modelo de sociedade proposto por Marx, a felicidade aparece como o resultado de uma personalidade humana forjada pela produtividade máxima do homem para consigo mesmo e para com o mundo. A felicidade — maior conquista humana — indica, portanto, que o problema existencial do homem foi resolvido. Ou seja, significa que o homem conseguiu realizar produtivamente todas as suas potencialidades, em união com o mundo e preservando toda a integridade e dignidade do seu próprio ser.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Trad. Alfredo Bosi. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

AGOSTINHO, Santo. *A vida feliz*. Trad. Nair Oliveira. São Paulo: 1998.

_____. *Confissões*. Trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção Os Pensadores).

ANDRADE, Abrahão C. Para que serve a filosofia? *Discutindo filosofia*, São Paulo, ano 1, n. 1, p. 10-12, 2005.

ANSELMO, Santo. *Monólogo*. Trad. Ângelo Ricci. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os pensadores).

_____. *Metafísica*. Trad. Leonel Vallandro. Porto Alegre: Globo, 1969.

AQUINO, São Tomás de. *Compêndio de teologia*. Trad. Luiz Baraúna. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção Os Pensadores).

AXT, Bárbara. A busca da felicidade. *Super Interessante*, São Paulo, n. 212, p. 44-52, 2005.

BACON, Francis. *Novum organum*. Trad. José Andrade. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).

BARBOSA, Wilmar. O materialismo histórico. In: REZENDE, Antonio (org.). *Curso de filosofia*. 9. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 145-163.

BENTHAM, Jeremy. *Uma introdução aos princípios da moral e da legislação*. Trad. Luiz Baraúna. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).

BÍBLIA Sagrada. Trad. Mateus Hoerpers. 50. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

BOSCH, Philippe van den. *A filosofia e a felicidade*. Trad. Maria Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

BOTTOMORE, Tom (coord.). *Dicionário do pensamento marxista*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

CANTO-SPERBER, Monique. Felicidade. In: _____ (org.). *Dicionário de ética e filosofia moral* – volume 1. Trad. Ana Ribeiro-Althoff et al. São Leopoldo/RS: UNISINOS, 2003. p. 612-623.

CAILLÉ, A.; LAZZERI, C.; SENELLART, M. (org.). *História argumentada da filosofia moral e política: a felicidade e o útil*. Trad. Alessandro Zir. São Leopoldo/RS: UNISINOS, 2004.

COMTE-SPONVILLE, André. *O capitalismo é moral?* Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. Materialismo. In: CANTO-SPERBER, Monique (org.). *Dicionário de ética e filosofia moral* – volume 2. Trad. Ana Ribeiro-Althoff et al. São Leopoldo/RS: UNISINOS, 2003. p. 143-149.

_____. *A felicidade, desesperadamente*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *Tratado do desespero e da beatitude*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

COMTE-SPONVILLE, André; DELUMEAU, Jean; FARGE, Arlete. *A mais bela história da felicidade: a recuperação da existência humana diante da desordem do mundo*. Trad. Edgard Carvalho e Mariza Bosco. Rio de Janeiro: DIFEL, 2006.

CORBISIER, Roland. *Enciclopédia filosófica*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1987.

CORDÓN, Juan; MARTÍNEZ, Tomas. *História da filosofia I: dos pré-socráticos à Idade Média*. Trad. Alberto Gomes. Lisboa: Edições 70, 1998.

ENGELS, Friedrich. Princípios do comunismo. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto do partido comunista*. Trad. Marco Nogueira e Leandro Konder. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1993. p. 103-121.

_____. *Anti-Dühring*. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

_____. *Do socialismo utópico ao socialismo científico*. Trad. Roberto Goldkorn. São Paulo: Global, s.d.

EPICURO. *Carta sobre a felicidade: (a Meneceu)*. Trad. Álvaro Lorencini e Enzo Carratore. São Paulo: UNESP, 2002.

FERREIRA, Aurélio B. de Holanda. *Novo Aurélio século XXI: o dicionário da língua portuguesa*. 3.ed. rev. amp. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

FICHTE, Johann C. *A doutrina-da-ciência de 1794*. Trad. Rubens Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção Os Pensadores).

FREITAG, Bárbara. *Itinerários de Antígona: a questão da moralidade*. Campinas: Papirus, 1992.

FROMM, Erich. Prefácio. In: MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1993.

_____. *Meu encontro com Marx e Freud*. Trad. Waltensir Dutra. 7. ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.

_____. *Análise do homem*. Trad. Octavio Velho. 13. ed. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1983a.

_____. *Psicanálise da sociedade contemporânea*. Trad. L. Bahia e Giasone Rebuá. 10. ed. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1983b.

_____. *Conceito marxista do homem*. Trad. Octavio Velho. 6. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

_____. *A revolução da esperança: por uma tecnologia humanizada*. Trad. Edmond Jorge. Rio de Janeiro: Zahar, 1969.

HAHN, Erich; KOSING, Alfred. *A filosofia marxista-leninista*. Lisboa: Avante, 1983.

HEGEL, Georg. W. F. *Introdução à história da filosofia*. Trad. Antonio Carvalho. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção Os Pensadores).

HENNING, Leoni M. Considerações sobre pesquisa em filosofia. In: MAAMARI, Adriana; BAIROS, Antonio; WEBER, José (org.). *Filosofia na universidade*. Ijuí/RS: UNIJUÍ, 2006. p. 167-180.

HUISMAN, Denis. *Dicionário de obras filosóficas*. Trad. Ivone Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HUME, David. *Investigação sobre o entendimento humano*. Trad. Leonel Vallandro. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção Os Pensadores).

HURKA, Thomas. Perfeccionismo. In: CANTO-SPERBER, Monique (org.). *Dicionário de ética e filosofia moral – volume 2*. Trad. Ana Ribeiro-Althoff et al. São Leopoldo/RS: UNISINOS, 2003. p. 325-330.

JAMESON, Fredric. *A cultura do dinheiro: ensaios sobre a globalização*. Trad. Maria Cevalco e Marcos Soares. Petrópolis: Vozes, 2001.

JAPIASSU, Hilton. *Ciência e destino humano*. Rio de Janeiro: Imago, 2005.

JAPIASSU, H.; MARCONDES, D. *Dicionário básico de filosofia*. 3. ed. rev. amp. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. Valério Rohden e Udo Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção Os Pensadores).

KONDER, Leandro. O pensamento de Karl Marx. In: HÜHNE, Leda (org.). *Profetas da Modernidade*. Rio de Janeiro: Uapê, 1995. p. 43-72.

LEOPOLDO E SILVA, Franklin. *Felicidade: dos filósofos pré-socráticos aos contemporâneos*. São Paulo: Claridade, 2007.

LIPOVETSKY, Gilles. *A felicidade paradoxal: ensaio sobre a sociedade do hiperconsumo*. Trad. Maria Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

LOCKE, John. *Ensaio acerca do entendimento humano*. Trad. Anoar Aiex. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os Pensadores).

MARX, Karl. *Trabalho assalariado e capital*. São Paulo: Expressão Popular, 2006.

_____. *Crítica da filosofia do direito de Hegel* – introdução. Trad. Raul Castell. São Paulo: Boitempo, 2005.

_____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1993.

_____. *Teses contra Feuerbach*. Trad. José Giannotti. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978a. (Coleção Os pensadores).

_____. *Para a crítica da economia política*. Trad. de José A. Giannotti e Edgar Malagodi. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978b. (Coleção Os Pensadores).

_____. *Salário, preço e lucro*. Trad. Leandro Konder. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978c. (Coleção Os Pensadores).

_____. *O Capital: o processo de produção do Capital*. Trad. Reginaldo Sant'Anna. 3.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975a. Livro 1, v. 1.

_____. *O Capital: o processo de produção do Capital*. Trad. Reginaldo Sant'Anna. 3.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975b. Livro 1, v. 2.

_____. *O Capital: o processo global de produção capitalista*. Trad. Reginaldo Sant'Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975c. Livro 3, v. 6.

_____. *Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro*. Trad. Edson Bini e Armandina Venâncio. São Paulo: Global, s.d.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto do partido comunista*. Trad. Marco Nogueira e Leandro Konder. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. *A ideologia alemã*. Trad. José C. Bruni e Marco A. Nogueira. 5. ed. São Paulo: Hucitec, 1986.

MÉSZÁROS, István. Marx “filósofo”. In: HOBBSAWM, Eric (org.). *História do marxismo I: o marxismo no tempo de Marx*. Trad. Carlos Nelson Coutinho e Nemésio Salles. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983. p. 157-195.

_____. *Marx: a teoria da alienação*. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

MILL, John Stuart. *Utilitarismo*. Trad. Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

NETTO, José Paulo. *O que é marxismo*. 9. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. (Coleção Primeiros Passos).

OLIVEIRA, Avelino da R. *Marx e a liberdade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. Trad. Sérgio Mellet. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).

PEGORARO, Olinto. *Introdução à ética contemporânea*. Rio de Janeiro: UAPÊ, 2005.

PIETTRE, André. *Marxismo*. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1969.

PLATÃO. *Fédon*. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).

PRÉ-SOCRÁTICOS. Trad. José Souza et al. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os Pensadores).

REALE, Giovanni. *O saber dos antigos: terapia para os tempos atuais*. Trad. Silvana Leite. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002.

SHELLING, Friedrich. *Exposição da idéia universal da filosofia em geral e da filosofia-da-natureza como parte integrante da primeira*. Trad. Rubens Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).

SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich. Karl Marx: a dialética como fundamento da prática. In: FLEISCHER, M.; HENNIGFELD, J. (org.). *Filósofos do século XIX: uma introdução*. Trad. Dankwart Bernsmüller. São Leopoldo/RS: UNISINOS, 2004. p. 132-155. (Coleção História da Filosofia).

ULLMANN, Reinhold A. *Epicuro: o filósofo da alegria*. 3. ed. rev. amp. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006.

VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. *Ética*. Trad. João Dell'Anna. 15. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995.

_____. *Filosofia da praxis*. Trad. Luiz Cardoso. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.