

MARX, LEITOR DE DEMÓCRITO E EPICURO

Ana Selva Castelo Branco Albinati [\[1\]](#)

Resumo

O artigo pretende apresentar a leitura que Marx faz da filosofia da natureza de Epicuro, na qual ele destaca o princípio da auto-consciência como sendo o elemento central do pensamento epicurista, elemento que o distingue do atomismo mecanicista de Demócrito, na medida em que permite pensar a liberdade humana, facultando o trânsito da física à ética. Ao analisar a filosofia de Epicuro, ao mesmo tempo que o qualifica como o grande iluminista da Antiguidade, Marx já indica os limites de uma concepção atomística dos indivíduos e de uma liberdade do indivíduo singular abstrato.

Palavras-chave: epicurismo – materialismo – ética – auto-consciência.

Marx, reader of Democrito and Epicuro

Abstract

The article intends to present Karl Marx's interpretation of Epicuro's philosophy of nature. In that work, he appoints the principle of auto-conscience as the central element of the epicurist thought and distinguishes it from Democrito's mechanistic atomism, as Epicuro's principle permits to conceive human liberty, making possible a transit from physics to ethics. While analyzes the philosophy of Epicuro, parallel to qualify him as the great illuminist from antiquity, Marx indicates the limits of an atomistic conception of the individuals and of a liberty of the singular abstract individual.

Key-words: epicurism – materialism – ethics – auto-conscience

A Tese Doutoral de Marx, cujo título é *Diferenças entre as filosofias da natureza de Demócrito e Epicuro*, é um texto sobre a física dos dois filósofos, ressaltando as diferenças entre as duas concepções e sustentando uma superioridade filosófica do trabalho de Epicuro, o que já é uma interpretação original na medida em que tradicionalmente Epicuro era tido como um mero continuador ou mesmo um deturpador da teoria atomística de Demócrito.

Marx se refere em seu trabalho às leituras feitas por Cícero e Plutarco, entre os antigos, leituras nas quais Epicuro é tido como um deturpador da física de Demócrito, e leituras a partir das quais grande parte dos comentadores se reporta, ou ainda a Hegel, dizendo que este não teria tido o devido cuidado na consideração do conjunto das filosofias helenísticas, tendo se referido a este conjunto apenas em grandes delineamentos, sem maiores detalhes, acrescentando-se o fato de que “a idéia que Hegel tinha do que chamava o especulativo por excelência não permitia a este gigantesco pensador reconhecer nestes sistemas a grande importância que revestem para a história da filosofia grega e para o espírito grego em geral”.

Ao definir o objeto da dissertação, Marx observa que as filosofias pós-aristotélicas são considerados como “um complemento incongruente, sem nenhuma relação com seus vigorosos antecessores”, ou ainda que essas filosofias são “vinculadas à filosofia alexandrina, dando-lhes uma aparência de ecletismo estreito e tendencioso.”

Assim, a filosofia epicurista é normalmente reduzida a “um agregado sincrético da física de Demócrito e da moral cirenaica”.

Dessa forma, a intenção original de Marx era fazer um estudo da filosofia pós-aristotélica, do qual a tese doutoral seria apenas um início, projeto justificado

exatamente pelo fato de que a filosofia helenística teria sido até então apresentada tão somente como o momento de declínio da filosofia grega. Interpretação questionada por Marx, que reconhece uma importância histórica a esses sistemas, que são afinal “a forma sob a qual a Grécia emigra para Roma”. E se propõe, numa obra futura, nunca realizada, a examinar a conexão desses sistemas filosóficos com a filosofia grega anterior, a partir do reconhecimento de um aspecto singular desses sistemas que é, por um lado, o retorno a uma física pré-socrática, no caso do epicurismo a atomística de Demócrito, e por outro, a conciliação dessa física com uma ética de inspiração socrática, no caso o hedonismo cirenaico.

Ele coloca como tese a ser demonstrada que, se a filosofia grega anterior a estes sistemas é mais rica do ponto de vista do conteúdo, os sistemas pós-aristotélicos são, no entanto, mais significativos, para o estudo “da forma subjetiva, do caráter essencial dessa filosofia” ou ainda do “suporte espiritual” desses sistemas, aspecto até então desconsiderado.

Dessa forma, ele se refere às escolas helenísticas como “momentos da autoconsciência”, dizendo que no seu conjunto, o epicurismo, o estoicismo e o ceticismo integrariam “a estrutura completa da autoconsciência” (TD, 21).

Embora esse projeto de Marx tenha sido abandonado muito cedo, é significativa a indicação do autor sobre o propósito de seu trabalho, o interesse pelo tema da auto-consciência, o que o coloca em consonância com os interesses e propósitos próprios do idealismo ativo. A própria sugestão do tema teria sido, de acordo com vários comentadores da obra de Marx, como Rossi, por exemplo, de Bruno Bauer.

De fato o Marx que, nesse momento, pretende se dedicar ao estudo do conjunto das filosofias pós-aristotélicas, no intuito de ressaltar a sua importância no deciframento da forma subjetiva dessas filosofias, ou em outras palavras, do reconhecimento desses sistemas como figurações históricas da emergência da consciência-de-si, numa referência óbvia à indicação presente na *Fenomenologia*

do Espírito, o faz no interior de um instrumental idealista, afirmado por ele como “não simplesmente uma quimera, mas uma verdade”, na dedicatória ao seu futuro sogro, Ludwig von Westphalen, mas não apenas na postura de um idealista, mas adjetivando melhor, na de um idealista neo-hegeliano de esquerda, para quem a questão pungente de sua época se refere à problemática entre a consciência e a substância, ou, em outras palavras, entre a filosofia e o mundo. E compreende-se então a passagem presente em seu prólogo de que a “idéia do especulativo” em Hegel o impedia de reconhecer a importância desses sistemas, afirmação que se esclarece no decorrer de sua tese, quando Marx se distancia da posição hegeliana que concilia ao final consciência e substância, pela ênfase que Marx dá à autoconsciência, a partir da filosofia de Epicuro.

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

A segunda parte é dedicada a um esmiuçamento dos princípios dos dois filósofos, ressaltando nos detalhes a origem de posições tão contrárias.

Observações: na primeira parte faltam parte do IV capítulo e todo o capítulo V, sendo que a parte do cap. IV figura, no mais das vezes, nas notas que acompanham o corpo da tese, seguida dos cadernos de anotações feitas pelo autor.

Na primeira parte, Marx expõe o objeto de estudo, apresenta uma revisão da literatura a respeito da questão e expõe no capítulo III as diferenças gerais entre os dois filósofos.

Em Demócrito, há, segundo Marx, passagens contraditórias sobre a possibilidade de certeza do conhecer e essa posição democritiana se dá em função da relação que ele estabelece entre a essência (o átomo) e o fenômeno.

Haveria em Demócrito uma separação entre essência e fenômeno, que culminaria na impossibilidade de se conhecer a essência. De acordo com Demócrito, citado por Marx: “os verdadeiros princípios são os átomos e o vazio, o demais é opinião, aparência.” (TD, 24)

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

Isto faz com que Demócrito assumira uma postura a princípio contraditória, que é a de se dedicar extremamente à ciência no seu aspecto investigativo, colecionador de dados, mas essa coletânea não se converte jamais em verdade. A ciência só pode fornecer dados que podem ser acumulados, manipulados, podem se mostrar eficientes, mas que não remetem à verdade do ser.

No dizer de Marx, essa concepção de Demócrito se traduz na sua postura ao mesmo tempo cética e no entanto de ativa pesquisa empírica.

Ele dirá a respeito desta distância que Demócrito estabelece entre o fenômeno e a essência que: “O saber que ele tem por verdadeiro carece de conteúdo, e o que lhe dá conteúdo carece de verdade...” (TD, 25)

O extremo desta insatisfação, segundo Marx, se manifestaria no suposto ato de Demócrito de se cegar para o mundo, para alcançar a verdade da razão liberta dos sentidos: “ Dizem que Demócrito se privou da visão para que a luz sensível do olho não empanasse nele a agudeza do espírito.” (TD, 25-6)

A este espírito insatisfeito e angustiado de Demócrito que nos é apresentado, (e que, segundo José Américo Pessanha, em seu texto *Marx e os atomistas gregos*, seria uma visão injusta de Demócrito por parte de Marx), Marx contrapõe o espírito tranqüilo e confiante de Epicuro. Contrariamente a Demócrito, Epicuro é qualificado como um filósofo e um dogmático, confiante no conhecimento da verdade a partir dos sentidos, porém despreocupado da ciência empírica.

São estas posições contrárias assumidas por filósofos que partem dos mesmos princípios que chamam a atenção de Marx, no sentido de investigar nos pormenores a razão dessa diferença tão gritante.

A razão estaria na forma como os dois compreendem a relação entre a essência e o fenômeno. Se em Demócrito a aparência nos engana, para Epicuro, os sentidos são uma fonte segura do saber.

Segundo Demócrito: “O uno não resulta na verdade de muitos átomos, mas sim mediante a combinação dos átomos parece tudo ser uno.” (TD, 24)

Para Demócrito então todo conhecimento a partir dos sentidos é apenas aparência, sendo assim o mundo sensível apenas uma aparência subjetiva.

Já para Epicuro, o mundo sensível é um fenômeno objetivo, já que os sentidos para ele “são arautos do verdadeiro” (TD, 24).

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

Será preciso aqui reconstruir resumidamente o que é a teoria atomística, segundo Demócrito e segundo Epicuro, de acordo com o que Marx nos apresenta, para que as diferenças sejam ressaltadas.

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

De acordo com Demócrito, os átomos apresentariam apenas dois tipos de movimentos, a queda em linha reta e a repulsão entre os átomos, que levaria à formação dos compostos.

Nesse ponto não há concordância entre a posição de Marx e outros comentadores da obra de Demócrito, segundo os quais o filósofo afirmava que os átomos se moveriam como partículas num feixe de luz em todas as direções.

Em *Marx e os atomistas gregos*, Pessanha cita o trabalho de Burnet no qual este afirma que “o movimento dos átomos seria originariamente em todas as direções, como a poeira que flutua no ar. A movimentação em linha reta seria decorrência de uma concepção de peso do átomo que existiria apenas em Epicuro.”

Não tendo Demócrito atribuído aos átomos a qualidade do peso, aspecto que o próprio Marx reconhece, não haveria porquê afirmar a queda em linha reta.(mas é assim que aparece na tese doutoral, embora essa “queda” possa querer indicar o “movimento” em todas as direções, já que não há centro no universo infinito. De qualquer forma, ainda que não seja queda, isso explicaria a formação dos compostos, mas não a gênese ontológica da liberdade).

De acordo com Marx, os dois movimentos admitidos por Demócrito seriam determinados pela mecânica natural. Marx enfatiza que toda a física de Demócrito é pautada pela categoria da necessidade. Em suas palavras: “Podemos, pois, afirmar como algo historicamente certo que Demócrito emprega a necessidade e Epicuro o acaso e que cada um deles rechaça com aspereza polêmica o parecer oposto”. (TD, 28)

Epicuro acrescenta o movimento de declinação, que significa a possibilidade do desvio da linha reta, e portanto do determinismo natural.

Aqui há duas questões a serem vistas:

- 1) De acordo com Quartim, esse movimento de declinação não está presente nos textos de Epicuro, mas seria um desenvolvimento feito por Lucrecio. Dessa forma Marx estaria se apoiando em Lucrecio e não em Epicuro. Mais do que isso, a hipótese da declinação, ou do clinamen, para usar o termo tal como aparece em Lucrecio, é uma hipótese desnecessária para explicar a liberdade, uma vez que a presença da liberdade pode ser explicada a partir dos átomos sutis que formam a alma. (Não entraremos no mérito dessa discussão, mas apenas referiremos aqui que isso não passa despercebido por Marx, que afirma em passagem do caderno I de anotações, a respeito do clinamen: “ Lucrecio pode ter tomado ou não essa explicação do próprio Epicuro. Isso não afeta em nada a questão.”)
- 2) Ao dizer que Epicuro acrescenta um terceiro movimento, é importante entender que ele supõe não um terceiro, mas um segundo movimento, ou seja, a declinação da linha reta é o que possibilita o movimento de repulsão, ou seja, o choque entre os átomos que cria a possibilidade de formação dos compostos.

Citando Marx, “Epicuro admite um triplo movimento dos átomos no vazio. O primeiro movimento é o da queda em linha reta; o segundo se produz ao desviar-se o átomo da linha reta; o terceiro se deve à repulsão dos muitos átomos. Demócrito compartilha com Epicuro a hipótese do primeiro e terceiro movimentos; difere dele, no entanto, quanto à declinação do átomo em relação à linha reta.” (TD, 30)

Segundo Epicuro, a queda em linha reta se daria em função do peso do átomo (entendendo que para ele essa noção de alto e baixo é uma noção relativa e não absoluta).

No entanto a queda em linha reta faz equivaler todos os átomos, na medida em que os torna simples pontos, retirando assim a sua individualidade.

Com efeito, “todo corpo, enquanto é considerado no movimento da queda, não é, pois, mais que um ponto que se move, um ponto privado de sua autonomia, que num ser-aí determinado – a linha reta que descreve – perde a sua singularidade.”

Nesse caso, estaríamos no terreno do total determinismo natural. É contra isso que Epicuro introduz a idéia do movimento de declinação.

Segundo Marx, Epicuro atribui ao conceito de átomo dois momentos contraditórios, porém inter-relacionados: “temos que o átomo, enquanto seu movimento é a linha reta, se acha determinado puramente pelo espaço, tem prescrito um modo de ser relativo e sua existência é puramente material. Mas, como temos visto, um dos momentos do conceito de átomo consiste em ser forma pura, negação de toda relatividade, de toda relação com outra existência. E temos visto também como Epicuro objetiva estes dois momentos, contraditórios entre si, mas que se acham implícitos no conceito de átomo.” (TD, 32)

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

Com esse procedimento, Epicuro nega o determinismo total que Demócrito admite no mundo natural. Em uma passagem da carta a Menequeu, ele

afirma: “A necessidade, que alguns apresentam como senhora absoluta, não existe, mas sim algumas coisas são fortuitas e outras dependem da nossa vontade.” (EPICURO apud MARX, TD, 27)

(Observação: O texto de Epicuro é: ao se referir ao sábio, ele diz: “Finalmente ele proclama que o destino, introduzido por alguns filósofos como senhor de tudo, é uma crença vã, e afirma que algumas coisas acontecem necessariamente, outras por acaso, e que outras dependem de nós, porque para ele é evidente que a necessidade gera a irresponsabilidade e o acaso é inconstante, e as coisas que dependem de nós são livremente escolhidas e são naturalmente acompanhadas de censura e louvor.”)

- 1- Marx não se refere à necessidade, mas se empolga com o acaso e a ação por vontade própria
- 2- Aqui há uma concepção de liberdade bastante diferente da de Demócrito, pois comporta uma responsabilidade pela ação e uma superioridade pelo fato de ser livre: “Ele crê que o infortúnio do sábio é melhor que a prosperidade do insensato, pois acha melhor numa ação humana o fracasso daquilo que é bem escolhido que o sucesso por obra do acaso daquilo que é mal escolhido.”

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

Desta forma, “ a existência relativa com a qual o átomo se enfrenta, o modo de existência que este tem que negar, é a linha reta. A negação imediata deste movimento é outro movimento que, representado por si mesmo no espaço, constitui a declinação em relação à linha reta.” (TD, 32)

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

A hipótese do movimento de declinação foi objeto de críticas por parte de vários estudiosos da filosofia de Epicuro. Marx observa que Cícero, entre outros, critica o fato de que a declinação possa ocorrer sem causa, e acrescenta que “ para um físico, não pode ocorrer nada mais denegridor que isto” (TD, 39). No entanto, essa crítica não observa que o objetivo de Epicuro era justamente o de negar a necessidade natural, uma vez que ela poderia se tornar um jugo ainda maior sobre a liberdade do que os temores de fundo religioso. A sua superioridade reside justamente no fato de ser incausada, aspecto apenas reconhecido por Lucrecio.

Em sua análise, Marx dá ênfase à autodeterminação, enquanto historiadores, a partir de Cícero, enfatizam o acaso como o ponto problemático da filosofia epicurista.

Há declaradamente em Epicuro a resistência a toda “fatalidade” , seja ela de fundo religioso ou mesmo científico, uma vez que o conhecimento da natureza deve servir à libertação dos temores. Nesse sentido a declinação surge como a possibilidade de resguardar o espaço da liberdade e da autodeterminação na esfera da própria natureza. A aparente gratuidade do movimento de declinação é explicada por Marx: “Inquirir a causa desta determinação equivale a inquirir a causa que erige o átomo em princípio, indagação que, evidentemente, carece de todo sentido para quem considera o átomo como a causa de tudo e, por conseguinte, como algo carente por si mesmo de causa.” (TD, 35)

Ao atribuir ao átomo o movimento de declinação, Epicuro reconhece no conceito de átomo dois momentos contraditórios entre si, como já vimos. A declinação é o movimento de autodeterminação oriunda da forma pura. No

entanto, essa autodeterminação se concretiza numa existência material. É nessa natureza exteriorizada que se verifica a contradição com a forma pura. O que Demócrito cindia, o fenômeno como aparência subjetiva e a essência como a forma pura inatingível pelos sentidos, Epicuro concilia ao reconhecer essa antinomia presente no próprio conceito de átomo. Dessa forma pode-se compreender as diferenças entre os dois filósofos no tocante à possibilidade do conhecimento.

Marx observa que, além da introdução da autodeterminação no campo da natureza, o movimento de declinação era tido por Epicuro como necessário para que se desse o encontro entre os átomos e, conseqüentemente, a formação de todas as coisas. De acordo com Marx: "Epicuro supunha que inclusive no vazio os átomos declinavam um pouco da linha reta, e daí provinha, segundo ele, a liberdade... Observemos de passagem que não foi esse o único motivo que o levou a inventar o movimento da declinação; se valeu deste também para explicar o encontro dos átomos, pois se deu conta de que, supondo que se movessem a igual velocidade em linhas retas projetadas de cima para baixo, jamais poderia se compreender que chegassem a se encontrar, e deste modo o mundo não chegaria a se produzir. Era, pois, necessário que se desviassem da linha reta." (TD, 31-2)

O que se depreende a partir desta citação é que a constituição de todas as coisas surge como conseqüência da declinação dos muitos átomos, portanto como conseqüência dos movimentos singulares, frutos da autodeterminação. Mas não apenas isso, uma vez que a declinação, expressão espiritual dos átomos, possibilita a repulsão, choque entre os átomos com conseqüente formação de compostos ou não: então sobra uma parcela também ao acaso.

Marx chama atenção para o fato de que a declinação não é um aspecto isolado da física de Epicuro, mas, ao contrário, é o centro de sua filosofia, é o princípio de afirmação da consciência de si singular abstrata, que vai dar corpo a todo o pensamento epicurista.

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

Aliás, não se pode perder de vista que a canônica e a física, para Epicuro, são apenas meios para a compreensão da ética.

Marx observa que “do mesmo modo que o átomo se libera de sua existência relativa, da linha reta, abstraindo-se dela, desviando-se dela, toda a filosofia epicurista se desvia do ser-aí restritivo onde quer que sejam representados em sua existência o conceito da singularidade abstrata, a independência e a negação de toda relação com outra coisa. Assim, a finalidade do fazer é a abstração, a repulsa da dor e de tudo que possa nos extraviar, a ataraxia.” (TD, 34)

Portanto a declinação vai ganhando novos sentidos dentro da filosofia epicurista. Ela indica um momento no conceito de átomo que corresponde ao movimento da forma pura, da pura autodeterminação; ela é apresentada como a responsável pelo encontro entre os átomos e conseqüente formação do mundo e, mais que isso, ela não se limita ao domínio da natureza, mas pode ser relacionada ao ideal de ataraxia, conceito central da filosofia epicurista. Continuando a tecer essa relação entre a declinação no plano natural e o movimento de encontro entre os homens, o Marx da Tese Doutoral acrescenta que “o homem só deixa de ser produto da natureza quando o outro com quem se relaciona não tem uma existência distinta, mas sim é também um homem singular, ainda que não seja todavia o espírito. Mas para que o homem como homem se converta em seu objeto real e singular, tem que haver superado em si sua existência relativa, a força dos apetites e da mera natureza” (TD, 35).

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

consciência de si, que se concebe como o ser imediato, como o singular abstrato” (TD, 35).

A consciência de si começa a emergir da filosofia de Epicuro como o elemento central, através do qual se faz possível a liberdade dos determinismos, seja no campo da pura natureza, seja no campo da sociabilidade. Essa relação fica mais evidenciada se atentarmos à afirmação de Marx de que “em Epicuro encontramos formas mais concretas da repulsão; no político é o contrato e no social a amizade” (TD, 36). O que haveria de comum a essas duas relações é que elas são instauradas pelo movimento de autodeterminação dos homens singulares, são portanto relações constituídas pela vontade livre no seu movimento de abandono do elemento natural, no interior de uma concepção atomística, na qual os próprios indivíduos são tidos como átomos independentes.

Considerando o acaso também presente no momento da repulsão, isso acarreta uma conseqüência na consideração de Epicuro quanto às relações sociais, que é o fato de que as relações sociais carreguem algo de fortuito, de não-necessário, ao contrário do que sustenta a filosofia estoíca, por exemplo.

Aqui, um parêntesis: enquanto para os epicuristas as relações sociais carregam algo de fortuito, para os estoícos estas espelham uma ordem universal necessária, em relação à qual só resta a aceitação. No trecho citado um pouco acima, quando Marx se refere à relação entre os homens na qual estes superam o elemento da pura naturalidade, passando a reconhecer-se como consciência de si singular, a primeira forma da auto-consciência, reconhece-se a origem dessa tematização na *Fenomenologia do espírito*, sobretudo quando Marx afirma que nesse momento, ainda não está presente de forma consciente o conceito de Espírito, pois o atomismo epicurista não se reconhece totalmente na realidade alienada de si. Seria assim uma primeira figuração da consciência-de-si: singular e abstrata.

Na *Fenomenologia*, Hegel não se refere ao epicurismo. No entanto em sua *Lições sobre a História da filosofia*, ele se refere à antítese epicurismo-

estoicismo, antítese superada historicamente pelo ceticismo. Mário Rossi sugere que “Marx interpreta o terceiro movimento, o da repulsão, utilizando o movimento da dialética senhor-escravo”, o que é uma hipótese interessante, na medida em que você teria ali a expressão da consciência-de-si epicurista, que é duplicada: é senhora na determinação formal e, no entanto, escrava na medida em que em sua determinação material, se submete à falta de conceito da natureza exteriorizada, e não se reconhece, enquanto liberdade singular, nessa alienação de si.

Torna-se compreensível, a partir dessa primeira abordagem dos aspectos envolvidos na hipótese da declinação, o entusiasmo com que o Marx da época se dedica ao estudo de Epicuro. De fato, ele se refere a Epicuro como o grande iluminista da antiguidade, na medida em que procurou libertar os homens dos temores da superstição religiosa e do determinismo, através da introdução da liberdade que se expressa a partir do próprio campo da natureza. A análise que Marx realiza no texto de Epicuro vai, pouco a pouco, revelando a autoconsciência como o núcleo de sua filosofia e, através de uma interpretação bastante original, consegue sustentar, essa autoconsciência como “suprema divindade” (TD, 18), diante da qual nenhum determinismo é tolerado.

No entanto, a autodeterminação, a autoconsciência, não é a única determinação presente no átomo. Epicuro admite uma contraditoriedade entre a forma pura e a expressão material dos átomos, que ele procura explicar a partir da consideração sobre as qualidades dos átomos. Segundo Marx, “mediante as qualidades, o átomo adquire uma existência que contradiz o seu conceito, concebe-se como existência alienada, diferente de sua essência. Esta contradição é a que interessa fundamentalmente a Epicuro” (TD, 37).

De acordo com Marx, em relação a Demócrito, há divergência entre os comentadores no que se refere à posição do filósofo em relação às qualidades dos átomos: segundo alguns (Simplício e Filopono), Demócrito admitiria como qualidades dos átomos apenas o tamanho e a forma. Já em Aristóteles encontra passagens pouco claras em relação a esta questão, em que ora se afirma que

Demócrito atribui ao átomo a qualidade do peso, ora se refere a outras propriedades: a forma, a situação e o arranjo(Metafísica, livro VII), não se referindo ao peso.

Marx considera que a questão das qualidades dos átomos não seja uma questão tratada por Demócrito com relação à essência dos átomos mesmo, mas que estas qualidades apenas interessem na medida em que permitem a compreensão das diferenças dos compostos, ou seja, do mundo dos fenômenos.

Já Epicuro vai reconhecer qualidades nos próprios átomos: tamanho, forma e peso. Em relação aos compostos de átomos, ele se refere à forma e ao arranjo.

O exame que Marx faz da forma como Epicuro afirma as qualidades dos átomos é uma segunda formulação dialética da relação já tratada entre forma e matéria.

Ele afirma que Epicuro, ao reconhecer qualidades aos átomos, vai fazê-lo de tal modo que atribui qualidades aos átomos para negá-las em seguida, recuperando o átomo em seu conceito, uma vez que as qualidades, por serem mutáveis, contradizem o conceito de átomo em sua imutabilidade.

Assim , ele reconhece o tamanho, mas não qualquer tamanho, e sim a negação do tamanho, que seria a pequenez infinita.

Quanto à forma, ele diz que Epicuro afirma as diferenças de forma entre os átomos, mas que estas diferenças são, a rigor, indetermináveis, e mais que isso, que não há tantas formas quanto o número de átomos.

Em relação ao peso, Marx observa que é aí que se objetiva no interior do átomo a contradição entre a forma e a matéria.

Os átomos devem possuir peso, de tal forma que justifique a sua representação material. “Uma vez que os átomos são transportados ao mundo das

representações, é necessário que tenham peso.” Já vimos que no primeiro capítulo, Marx se refere à queda em linha reta como a representação da existência material dos átomos.

Mas o peso é uma contradição no conceito de átomo, porque o átomo é uma singularidade em si, enquanto que na sua representação material, é o seu peso que é tido como elemento da singularidade. Mas pelo peso, o movimento que é determinado ao átomo é a queda em linha reta, que é o movimento de supressão de sua singularidade.

Enquanto ponto que cai, todos os átomos se equivalem, e é mérito do próprio Epicuro afirmar que a diferença entre os pesos dos átomos, em sua alienação, na relação com o vazio, não altera a velocidade da queda. Em relação ao vazio, a determinação do peso se anula. Tal qualidade só existe na consideração do conjunto de átomos, como diferenças entre átomos.

Em relação a si mesmo, enquanto determinação formal, o átomo se afirma enquanto singularidade negando a determinação material do peso, através do movimento de declinação.

Ao final desse capítulo, temos que Marx considera que, através da análise das qualidades dos átomos, “ Epicuro objetiva a contradição entre essência e existência inerente ao conceito de átomo” (TD, 40).

Uma terceira formulação dessa mesma duplicidade presente no átomo, nós a temos no capítulo III, quando Marx trata dos conceitos de átomo-elemento e átomo-princípio. Esta questão é abordada por Marx, para quem esta diferenciação se coloca em Epicuro no próprio interior do conceito de átomo, e não pelo estabelecimento de duas coisas distintas.

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

realiza no mundo: “Com essa passagem do mundo da essência ao mundo do fenômeno, manifesta-se a contradição contida no conceito de átomo, na sua mais diáfana realização. Pois o átomo é, enquanto seu conceito, a forma absoluta e essencial da natureza. Esta forma absoluta se degrada agora ao plano da matéria absoluta, do substrato carente de forma do mundo fenomênico.” (TD, 43).

Até aqui temos a caracterização do pensamento de Epicuro, ao feitiço da dialética hegeliana compartilhada por Marx naquele momento, como aquele que enuncia a contraditoriedade entre essência e existência enquanto princípio do ser, uma vez que a localiza no interior do princípio de todas as coisas - o átomo.

O que segundo a análise de Marx remete o fenômeno à essência na filosofia de Epicuro é o tempo, questão tratada no capítulo IV.

Tanto Epicuro quanto Demócrito consideram que o tempo não pode fazer parte do mundo da essência, já que este se caracteriza, por princípio, por sua completude e sua conseqüente imutabilidade. Mas para Demócrito, de acordo com Marx, “o tempo, excluído do mundo da essência, é relegado à autoconsciência do sujeito filosófico, e nada tem a ver com o mundo mesmo” (TD, 45). O tempo não faz parte do mundo da essência, nem sequer do mundo do fenômeno, mas se encontra na autoconsciência, como algo semelhante a uma condição da percepção. Para Epicuro, diferentemente “o tempo se converte na forma absoluta do fenômeno” (TD, 45), pois considera que a composição espacial dos átomos é a forma passiva enquanto o tempo é a forma ativa do fenômeno. O tempo é determinado como “acidente do acidente”, na medida em que é “a transformação refletida em si, a mudança enquanto mudança. Esta forma pura do mundo fenomênico é precisamente o tempo”(TD, 45). O tempo é, na filosofia de Epicuro, de acordo com a dissertação de Marx, o elemento de desvelamento da essência. Uma vez que Epicuro considera a contradição entre essência e fenômeno como constituinte do ser, o fenômeno se apresenta no tempo como uma alienação da essência. Mas “o tempo é a chama da essência que devora eternamente o fenômeno e lhe imprime o selo da dependência e da não-essencialidade” (TD, 45-

6). É o tempo a marca do fenômeno que ao transformar-se, rumo a auto-aniquilação, retorna ao seu ser para si.

Marx conclui que, com a análise do tempo na filosofia epicurista, aliada a todos os elementos já expostos que diferenciam este pensamento do de Demócrito, pode-se tirar as seguintes conclusões: “Em primeiro lugar, Epicuro faz da contradição entre matéria e forma o caráter da natureza fenomênica... Em segundo lugar, Epicuro é o primeiro que concebe o fenômeno como fenômeno, quer dizer, como uma alienação da essência, que por sua vez se reafirma em sua realidade como tal alienação” (TD, 45).

A diferença que é enfatizada por Marx entre Epicuro e Demócrito é a de que no segundo estão separados o fenômeno e a essência : o fenômeno é tido como uma ilusão construída pelos sentidos, que não tem uma relação necessária com a essência. Assim, o átomo é pensado apenas como um substrato material, e o fenômeno se dá como percepção derivada dos compostos de átomos, arranjos exteriores aos próprios átomos. Se o fenômeno se distingue radicalmente da essência, Demócrito estabelece então dois mundos, um perceptível pelos sentidos, o da ciência positiva, que, segundo Marx, “lhe fornece os conteúdos mas carece de verdade”, e outro somente penetrável pela razão, que “lhe fornece a verdade mas carece de conteúdos” (TD, 25).

Já Epicuro pensa o átomo em seus dois atributos: como princípio essencial de todas as coisas (determinação formal) e como elemento formador de todas as coisas (determinação material). Sendo assim, é possível estabelecer uma relação de cognoscibilidade entre fenômeno e essência, vale dizer, conceber o “fenômeno como fenômeno”, ou seja, como manifestação sensível e contraditória da essência. Dessa forma Epicuro pode afirmar os sentidos como critérios válidos para o mundo sensível que, através de conteúdos mutáveis, percebem o fenômeno enquanto tal.

Expostas aqui as características básicas do atomismo epicurista, salientam-se dois aspectos enfatizados pelo estudo de Marx: a apreensão da

“alma contraditória” do mundo, e a emergência da autoconsciência como princípio de todas as coisas.

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

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

De acordo com sua análise, a teoria dos meteoros é um capítulo essencial da física de Epicuro no sentido de revelar a determinação da autoconsciência como “suprema divindade”. Isso porque é ali que Epicuro, ao contrariar toda a tradição grega no que se refere aos corpos celestes, o faz no propósito de afirmar a supremacia da autoconsciência. Vejamos: segundo a tradição grega, os corpos celestes seriam corpos perfeitos e incorruptíveis, trazendo em si a completude própria dos seres divinos. Epicuro vai se colocar energicamente contra essa idéia, o que, a princípio, parece ser uma contradição, uma vez que o sistema dos corpos celestes poderia ser entendido como a “cúspide do sistema”, na medida em que aí estaria resolvida a tensão entre essência e existência. Os corpos celestes seriam, então, seres nos quais a essência se materializaria sem contradições.

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

que Epicuro rejeite esta condição de perfeição aos corpos celestes é que a aceitação dessa teoria levaria a uma refutação da autoconsciência enquanto princípio supremo. A realização sensível de uma singularidade concreta significa para Epicuro, consoante a análise de Marx, um perigo para a autoconsciência, na medida em que esta se manifesta justamente na contradição entre matéria e forma. Escreve Marx: “No sistema celeste, a matéria recebe em si a forma, assimila a singularidade e cobra assim sua independência. Ao chegar a este ponto, deixa de ser uma afirmação da autoconsciência abstrata. No mundo do átomo, como no mundo do fenômeno, a forma lutava contra a matéria, uma das determinações cancelava a outra e era precisamente nesta contradição que a consciência singular-abstrata objetivava sua natureza” (TD, 52).

Enquanto no mundo terrenal, a autoconsciência se objetiva e se mantém na contradição entre a forma e a matéria, e o movimento de declinação é exatamente a ação desta autoconsciência; no mundo celeste, a conciliação que torna completamente efetiva a forma na matéria faz com que a autoconsciência singular se cancele enquanto tal e se identifique ao universal. Isso equivale para Epicuro a se perder na universalidade, na medida em que a autoconsciência singular não se diferencia mais da autoconsciência universal. Isso seria recair no jugo do misticismo e da superstição.

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

Reportando-se à carta à Pítocles, Marx nos lembra as observações de Epicuro acerca dos corpos celestes.

Primeiramente, que não há uma relevância da teoria sobre esses corpos em relação às outras ciências, visto que o objetivo de todo conhecimento é proporcionar o apaziguamento do espírito.

Mas a teoria dos corpos celestes apresenta algumas especificidades que justificam o fato de que possa haver mais de uma explicação para o mesmo

fenômeno. Para Epicuro isso não é problema, pode-se aceitar todas as hipóteses como razoáveis desde que não firam a observação dos sentidos. Nesse sentido qualquer explicação serve para explicar os corpos celestes, sendo que pode ser válida mais do que uma única explicação, desde que ao final se alcance o apaziguamento dos temores humanos. Indo além, Epicuro afirma que a abundância de explicações é bem-vinda na medida em que “suprime a unidade do objeto”. Contrariamente a Aristóteles, os movimentos dos corpos celestes, para Epicuro, são instáveis justamente porque não estão submetidos a uma ordem necessária e superior.

Para Epicuro, como “a eternidade dos corpos celestes perturbaria a ataraxia da autoconsciência, é uma consequência necessária e imperiosa que eles não sejam eternos” (TD, 50). É necessário negar, portanto, uma ordem universal que se expressasse no movimento dos astros, pois o reconhecimento dessa ordem poderia abrir caminho para o misticismo e o temor supersticioso.

Portanto, por estranha que pareça a princípio a posição de Epicuro a respeito dos corpos celestes, Marx a entende como uma proclamação consciente do princípio de sua filosofia, que é a autoconsciência singular abstrata. É como se neste momento este princípio se mostrasse plenamente na teoria de Epicuro. Ele leva até às últimas consequências uma consciente oposição da individualidade abstrata à universalidade.

Há problemas nessa teoria, que Marx se apressa em demonstrar: a própria possibilidade da ciência se vê comprometida, pois

“Se a autoconsciência singular abstrata se postula como princípio absoluto, toda ciência verdadeira e real estará cancelada, certamente, já que a singularidade não impera na natureza mesma das coisas.” (TD, 53)

Se há, no entanto, dificuldades no que se refere à possibilidade objetiva da ciência, derivadas dessa concepção de Epicuro, o mérito que Marx reconhece ao filósofo é que ele fecha as portas para o misticismo e a superstição, colocando

a autoconsciência como elemento libertário. A esse respeito, Marx conclui: “Mas com isso se derruba também tudo o que se comporta de modo transcendente à autoconsciência humana e pertence portanto ao intelecto imaginativo.” (TD, 53)

Nesse ponto há uma referência de Marx à relação entre o epicurismo e o estoicismo que nos remete novamente à *Fenomenologia*. Marx continua na seqüência:

“Se, pelo contrário, se constituir em princípio absoluto a consciência de si que apenas se conhece sob a forma de universalidade abstrata, abre-se a porta ao misticismo supersticioso e servil. A prova histórica do que afirmamos encontra-se na filosofia estóica. A consciência universal abstrata tem, com efeito, a tendência a se afirmar nas coisas mesmas, e ela só se afirma negando-as.”

O estoicismo representa esse momento da consciência de si, que ao reconhecer uma universalidade, o faz dissolvendo-se nessa universalidade que só é percebida como universalidade abstrata, como pensamento. Hegel afirma a respeito:

“Essa consciência estóica é, por isso, negativa no que diz respeito à relação de dominação e escravidão. Seu agir não é o do senhor que tem sua verdade no escravo, nem o do escravo que tem sua verdade na vontade do senhor e em seu servir; mas seu agir é livre, no trono como nas cadeias e em toda forma de dependência de seu ser aí singular. Seu agir é conservar-se na impassibilidade que continuamente se retira do movimento do ser- aí, do atuar como do padecer, para a essencialidade simples do pensamento.”

Contrariamente ao ideal da apatia estóica, da indiferença que nega todo o existente, e se recolhe à universalidade do pensamento, o ideal epicurista é o da ataraxia, do desvio da fatalidade e da dor, pela afirmação de sua singularidade abstrata. Em carta a Menequeu encontramos: “o sábio não renuncia à vida nem teme a cessação da vida.

A posição de Epicuro equivale a uma proposição consciente da consciência de si singular que se opõe à universalidade. Por isso Epicuro reserva um espaço para o fortuito e para a vontade.

Concluindo:

O entusiasmo de Marx pelo autor é compreensível, na medida em que participa de um movimento de crítica aos fundamentos heterônomos, sobretudo oriundos da religião, que tem como fundamento justamente a ênfase na autoconsciência.

Em função do reconhecimento desse elemento libertário na filosofia epicurista é que Marx se referirá a Epicuro como o “maior pensador do iluminismo grego” e à sua atomística como “a ciência da natureza da autoconsciência.” (TD, 53)

O centramento da filosofia epicurista na “autoconsciência singular” é feito no interesse de preservar a autonomia individual. De fato, a posição de Epicuro, ressaltada por Marx, é de contraposição à idéia de uma universalidade, representada pelos corpos celestes como singularidades concretas, o que era compreendido como a base de toda superstição e de todo temor. Isto fica claro na análise de Marx do significado da recusa epicurista em reconhecer os corpos celestes como incorruptíveis e eternos. O que é rejeitado é a dissolução da consciência singular pressuposta na consideração tradicional sobre o mundo celestial, na medida em que esta perturbaria o ideal perseguido: a ataraxia.

Os limites, no entanto, dessa concepção de Epicuro são indicados por Marx em algumas passagens nas quais ele reiteradamente coloca que o princípio de que nos fala Epicuro é a autoconsciência “sob a forma da singularidade abstrata” (TD, 53), ou seja, a autoconsciência humana é concebida por Epicuro de forma análoga à sua concepção dos átomos, como um atributo acabado, isolado, de cada indivíduo.

Esta caracterização feita por Marx nos remete à sua intenção inicial que era fazer um estudo da filosofia helenística, no sentido de apresentar os seus momentos mais significativos, o epicurismo, o estoicismo e o ceticismo como momentos que integrariam a “estrutura completa da autoconsciência”. Como tal projeto foi abandonado, não há elementos que possam indicar, com certeza, o rumo pelo qual Marx encaminharia a questão da autoconsciência a partir do epicurismo. No entanto, a indicação, por diversas vezes repetida, do caráter da autoconsciência em Epicuro traz em si, a despeito do tratamento elogioso que ele dispensa ao filósofo, o reconhecimento da limitação de tal conceito. Ele dirá, por exemplo, numa passagem a respeito da distinção que Epicuro faz entre o átomo-princípio e o átomo- matéria, que “enquanto o átomo se concebe conforme seu puro conceito, sua existência é o espaço vazio, a natureza aniquilada: quando ingressa na realidade, descende à base material, que, portadora de um mundo de múltiplas relações, não existe nunca além de suas formas indiferentes e externas. E esta é uma consequência necessária toda vez que o átomo se pressupõe como o abstratamente individual e acabado, e não pode afirmar-se como o poder idealizante e transcendente daquela diversidade. A singularidade abstrata é a liberdade da existência, não a liberdade na existência.” (TD, 43-4)

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

Nesta citação reconhecemos de forma inequívoca a tematização hegeliana da relação singular-universal. A linguagem de Marx se aproxima imensamente da de Hegel que afirma a propósito da consciência estóica, o que vale no caso também para a consciência epicurista: “A liberdade no pensamento

tem somente o puro pensamento por sua verdade, e verdade sem a implementação da vida. Por isso é ainda só o conceito da liberdade, não a própria liberdade viva.”

Outro ponto a se destacar na citação de Marx é quando ele se refere ao poder idealizante e transcendente da diversidade que não é facultado à consciência de si singular abstrata que ainda não alcançou, pelo exercício especulativo, o reconhecimento de si na diversidade, ou seja, que não se elevou à universalidade.

Lembrando que para Marx, nesse momento, sob a influência de Bauer, a auto-consciência era tida como o elemento necessário e suficiente para a crítica e a superação dos elementos considerados não-rationais da realidade social, temos que o texto da tese doutoral é insuficiente no sentido de indicar como exatamente Marx se situa em relação à essa relevância atribuída à autoconsciência.

A questão é:

De fato, a escavação original que ele realiza no texto de Epicuro coloca à luz a autoconsciência como suprema divindade. Nesse sentido poderíamos concluir que Marx se coloca inequivocamente no quadro teórico que afirma a autoconsciência como princípio absoluto da liberdade, princípio que possibilitará então a autonomia humana, vislumbrada por Epicuro mesmo na esfera da natureza.

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

de Epicuro, que apresenta como única forma de ser o recurso do desvio e da abstração da realidade dada.

Pessanha observa a este respeito que “ao escrever a tese sobre os materialistas antigos Marx reconhece que a liberdade alcançada no epicurismo é aquela possível numa filosofia da autoconsciência: uma liberdade somente interior. É a liberdade compatível com uma filosofia do indivíduo isolado, da declinação do átomo - e que se amplia apenas até às dimensões da solidariedade dos pequenos grupos privilegiados pela sabedoria, às dimensões da serena e prazerosa amizade, como na confraria do Jardim de Epicuro ou do Doktorklub” (PESSANHA, s/d: 13).

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

Rossi afirma a fidelidade de Marx ao método hegeliano presente em sua tese doutoral, o mais hegeliano dos escritos de Marx, bem como destaca o grande conhecimento que Marx tinha da *Fenomenologia do Espírito*, obra na qual Hegel se refere às escolas helenísticas como momentos da autoconsciência. A respeito do que seria a posição de Marx em relação à autoconsciência singular e abstrata de Epicuro, Rossi reposiciona a questão da seguinte maneira:

“Não conhecemos - como em geral é indispensável no que se refere a uma construção hegeliana - a continuação desta dialética, e se Marx teria ou não intenções de apresentar, nas partes projetadas sobre a filosofia grega, o ceticismo como síntese do epicurismo e do estoicismo, de acordo com a letra hegeliana; ou se, pelo contrário, o tom esquerdista inicial de seu hegelianismo, reconhecível por enquanto na seleção do tema e na apreciação do iluminismo de Epicuro, o destinava a colocar diferentes soluções.” (ROSSI, 1971: 39)

Portanto, não há mais que indicações a respeito da limitação que Marx já encontraria no conceito epicurista de autoconsciência, de tal forma que seria prematuro afirmar, a partir da tese doutoral, se Marx se colocaria de acordo com a análise hegeliana que considera a autoconsciência singular como um momento inicial a ser superado por uma compreensão mais abrangente da relação da singularidade com a universalidade, ou se Marx, enfatizando a centralidade da autoconsciência singular, alinha-se ao neo-hegelianismo de esquerda no sentido de cobrar a racionalidade que deveria estar presente na realidade, entendida como realização da universalidade, ou se, mais que isso, pode-se antever aqui um prenúncio de sua crítica à relevância atribuída pelo idealismo ativo à autoconsciência como elemento libertário, como pretende Pessanha.

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

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

A esse propósito encontramos alguns elementos nos estudos preparatórios que acompanham a dissertação de Marx, sobretudo no caderno VI. Ali o autor desenvolve o que já havia anunciado na introdução à dissertação a respeito do caráter subjetivo das filosofias helenísticas. O caráter das filosofias helenísticas, filosofia de tempos de crise, que se segue à grande sistematização aristotélica, é,

portanto, de acordo com Marx, a forma subjetiva com que exprime a sua oposição ao mundo. A autoconsciência, tal como determinada por Epicuro, carrega em si essa característica de ser ao mesmo tempo, constituinte e negadora da realidade. Na filosofia epicurista, Marx encontra dessa forma o elemento subjetivo que se opõe de forma dialética à realidade, na medida em que esse elemento existe como constituinte e como negador da realidade.

Ele se refere à época do epicurismo, como uma época titânica porque é uma época infeliz, de separação, sem conciliação entre a filosofia e a realidade. Nesse contexto, a única ventura é o fato de que essas filosofias se voltem contra a realidade.

Marx dirá então que “as filosofias epicurista e estóica foram a ventura de seu tempo; assim como a mariposa noturna, que busca a luz da lâmpada particular quando já se pôs o sol universal” (TD, 132).

Ao se referir a essa época, o que ele tem em vista é o seu próprio tempo, de tal forma que ele dirá que assim se comporta agora a “filosofia hegeliana” (e aqui a filosofia hegeliana a que ele se refere é a dos neo-hegelianos, que se cindem em duas escolas interpretativas da obra de Hegel, a direita e a esquerda hegeliana)

É interessante considerar, quanto a esse aspecto, a parte que se conservou do capítulo IV da primeira parte. Embora o capítulo tenha como título “Diferença genérica entre os princípios das filosofias da natureza de Demócrito e de Epicuro”, a parte conservada faz uma crítica às críticas dirigidas à filosofia hegeliana, e trata da questão da realização da filosofia, ou, em outras palavras, da relação entre filosofia e mundo, ou entre consciência e mundo.

Referindo-se à cisão entre os discípulos de Hegel, ele dirá de duas tendências que se opõem: a liberal e a positiva: “a atividade da primeira (a liberal) consiste na crítica, isto é, no voltar-se-para-o-externo da filosofia; a atividade da Segunda (a positiva) é a tentativa de filosofar, ou seja, o ato de se voltar-para-si

da filosofia pois concebe o defeito como sendo imanente à filosofia enquanto a primeira o concebe como defeito do mundo que é necessário tornar filosófico.”

Esse Marx, idealista, neo-hegeliano de esquerda (ainda que nesse próprio texto se encontre pontos de crítica aos próprios neo-hegelianos no que se refere à sua relação com Hegel), encontra em Epicuro ou no epicurismo, o germe dessa consciência que deve ser elevada a juiz do mundo.

Se no tempo de Epicuro, rompe-se o liame entre filosofia e política, de tal forma que o desvio epicurista possa ser transcrito na máxima “Vive ignorado”, em Marx essa concepção da consciência que se retrai ao jardim, é apenas germe de uma consciência ativa, que vai do jardim ao mundo. Esse movimento marxiano se torna mais claro nos artigos para a *Gazeta renana*, nos quais ele exerce o princípio presente em sua tese de que “é a crítica que mede a existência singular da essência, a realidade efetiva da idéia.”

^[1] Professora do departamento de filosofia da Pucminas. Doutoranda em Filosofia pela UFMG - Professora da Pucminas Grupo de Pesquisa Marxologia: Filosofia e estudos confluentes.