

# MARX - ESTATUTO ONTOLÓGICO E RESOLUÇÃO METODOLÓGICA

J. CHASIN

(Posfácio a “Pensando com Marx”, de Francisco Teixeira. SP: Editora Ensaio, 1995. Os números entre colchetes se referem às páginas do livro.)

{335} *Pensando Com Marx* - dado pelo Autor como um esforço de leitura - quer expor a trama categorial da “economia” de Marx, centrando miras rigorosas na arquetônica de *O Capital*.

É decisivo, numa época devastada pelo arbítrio e a equivalência das “leituras”, ressaltar o feitiço *incomplacente* da leitura exercitada: reproduzir pelo interior mesmo da reflexão marxiana o trançado determinativo de seus escritos, ao modo como o próprio autor os concebeu e expressou. Procedimento, pois, que adquire articulação e identidade pela condução ininterrupta de uma analítica matrizada pelo respeito radical à estrutura e à lógica inerente ao texto examinado, ou seja, que tem por mérito a sustentação de que antes do interpretar ou criticar é incontornavelmente necessário compreender e fazer prova de ter compreendido.

Dedicado à compreensão de *O Capital*, Francisco Teixeira procura ser um decifrador meticuloso, fiel à integridade do objeto que escava e cujos elementos constitutivos vai pondo em evidência pela explicação e o encadeamento das categorias, integrando por essa via o curso de uma explanação que almeja desenhar o conjunto dos passos marcantes da obra examinada. Ao mesmo tempo, enquanto *lê*, assume a dimensão didática de seu trabalho, que aflora continuamente pela dialogação com o leitor - alertando para dificuldades de entendimento do texto visado, indicando resoluções analíticas para velhas e novas controvérsias e avaliando inclusive na discussão a pertinência ou impropriedade das mesmas. Como leitor experiente faz as vezes do *lente*, e ao inexperto se oferece como guia, que traceje os mapas do acesso à “economia” marxiana.

Dado o vulto do propósito, não cabe demandar por completude ou perfeição do realizado em qualquer dos planos aludidos, mesmo porque de acertos e desacertos poderão vir a tratar leitores que se disponham - *conditio sine qua non* - a

refazer esforço do mesmo talhe e natureza. Antes de tais cotejos, o que importa destacar é o caráter inusitado do estudo, por mais que posso soar estranho dizer que uma leitura pertinente e cuidadosa de *O Capital* ainda seja capaz de {336} gerar alguma novidade. Por isso mesmo, não só cabe, mas convém indagar sobre a legitimidade da leitura feita e de sua adequação para compreender Marx, quando mais não seja para que as interrogações a respeito dos fundamentos e sobre a identidade dos procedimentos científicos marxianos possam vir a ser tratadas de forma pertinente e em seus devidos lugares.

A alma analítica de *Pensando Com Marx* é sua propulsão categórica à objetividade, a *intentio recta* de apreender *O Capital* na forma própria à objetividade de seu discurso enquanto discurso, ou seja, na efetividade de uma entificação peculiar, cuja identidade é resultante da síntese de suas imanentes e múltiplas determinações ideais, que o configuram na qualidade de um corpo de argumentos estável e inconfundível, que independe para *ser* discurso - precisamente este, e não qualquer outro discurso - dos olhares, mais ou menos destros, pelos quais os analistas se aproximam dele e o abordam.

Em suma, oposta às levianas “hermenêuticas” da imputação, bem como decididamente afastada da debilidade intrínseca à especulação racionalista auto-referida, a postura analítica de *Pensando Com Marx* propende ao compromisso com a solidez dos vigamentos que caracterizam a chamada - *análise imanente* ou *estrutural*. Esta, na melhor tradição reflexiva, encara o texto - a *formação ideal* - em sua consistência auto-significativa, aí compreendida toda a grade de vetores que o conformam, tanto positivos como negativos: o conjunto de suas afirmações, conexões e suficiências, como também as eventuais lacunas e incongruências que o perfaçam. Configuração esta que em si é autônoma em relação aos modos pelos quais é encarada, de frente ou por vieses, iluminada ou obscurecida no movimento de produção do *para nós* que é elaborado pelo investigador, já que, no extremo e por absurdo, mesmo se todo observador fosse incapaz de entender o sentido das coisas e dos textos, os *nexos* ou *significados* destes não deixariam, por isso, de existir, salvo se admitido, paradoxalmente, que a impotência do sujeito no campo ideal é poder dissolutor no plano real, donde *nexos* ou *significados* efetivos não serem passíveis de dissipação real pelas eventuais incapacidades absolutas ou transitórias dos analistas.

É evidente que essa formulação é radicalmente contrária a

tudo que reza o epistemologismo atual, tanto quanto à negação irracionalista deste, sendo que esta última, formal e abstratamente, não deixa de poder ser vista como uma derivação aberrante do primeiro. Ademais, a oposição radical a ambos ultrapassa os limites desse confronto imediato, para se mostrar no âmbito mais geral como *posição* frontalmente contraposta ao espírito filosófico que desde há cerca de duzentos {337} anos se foi tornando dominante e que, crescentemente, vem manietando a atividade intelectual.

Oposição global e polar que se autodetermina como planta filosófica nova, alternativa e de franco poder resolutivo. *É nisto que reside o peso e a seriedade da questão.* Não no próprio contraste, nem, de modo nenhum, na pretensa obrigação do oponente responder defensivamente ao questionamento do tribunal arrogante em que se arvora o epistemologismo em particular e o universo especulativo em geral. Ao qual, em suas vertentes originárias, a *nova posição*, aliás, logo ao se instaurar, criticara e rejeitara pela insuficiência teórica dos aparatos, critérios e tematizações, que já demarcavam então a especulatividade enquanto propositura historicamente exaurida, e cuja reinvocação atual só repotencializa sua debilidade congênita com a ferrula da impotência teórica e prática, por mais que se reconheça, e aqui se o faz com ênfase, que, no quadro agudamente deletério promovido pelo irracionalismo, nos dias correntes, o neo-racionalismo ou neutranscendentalismo seja, de fato, um lenitivo que desempenha um papel bastante significativo na defesa da compostura filosófica.

Em síntese, aqui, a interrogação pertinente tem de assumir por alvo a *análise* ou *crítica imanente* e sua adequação para a leitura das *formações ideais*, no caso - o discurso marxiano. Questionamento que implica, decerto, explicitar a posição instaurada por Marx, e cuja tematização fundante há que ser evidenciada em sua própria obra.

Subordinado à brevidade, há de bastar neste *Posfácio*, para bem demarcar as *posições*, chamar atenção para o imperialismo gnosiológico ou epistêmico que dominou a marxologia nos últimos decênios. Desde os anos 50, com antecedentes bem mais remotos, sem se indagarem pela adequação do caráter de suas abordagens ao objeto pesquisado, o mais que fizeram os intérpretes de Marx foi disputar sobre “o estatuto científico” de seu discurso. Em suas querelas, mais ou menos agudas, primaram por conferir talhes analíticos ao pensamento marxiano que o infletiam ao sabor das conflitantes equações formuladas pela tematização convencional da problemática do

conhecimento, isto é, cada um deles descobriu ou emprestou ao pensamento de Marx o fundamento de um perfil teórico cognitivo e metódico *diverso*, porém, laborando todos eles na *certeza uníssona* de que a base da reflexão marxiana ou a resolução de suas “dificuldades” estava em algum canteiro do subsolo lógico-gnosio-epistêmico.

O fantasma já esvoaçava em torno do Engels de *Herr Duhring* e *Ludwig Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã* e tornou largo assento nas incursões filosóficas de Lenin, {338} tanto no *Materialismo e Empireocriticismo* como nos *Cadernos*, tendo assombrado também o próprio Lukács desde *O Que É Marxismo Ortodoxo?*, ensaio de abertura de *História e Consciência de Classe*, sua obra proto-marxista mais célebre. Porém, de Goldman a Althusser ou de Della Volpe a Sartre, para sinalizar com alguns nomes, passando por tantos outros e se irradiando por todos os escaninhos, é que a tendência sucumbiu de vez a canga gnosis-epistêmica, numa rota cada vez mais excludente, ou antes, que atrelou e a ela submeteu o exame de qualquer outra temática, no seu espraiamento à saturação por mãos, salvo exceções marcantes, cada vez mais repetitivas e menos habilidosas ou sutis.

Esse é o perfil deixado, produto e sintoma, no interior da pesquisa marxista e marxológica, pela longa duração de um período em que a soberania do monopolismo gnosiológico foi planetária, e cuja falência - igualmente generalizada (o que é, se não isto, a supremacia atual do irracionalismo?) - arrastou ao colapso a presença e a credibilidade que, apesar de tudo, o pensamento marxiano havia alcançado, ainda que sob forma comprometida, e cuja desfiguração não se dera apenas por influxo de um único fator teórico aberrante. Todavia, sobre o “critério gnosiológico”, para usar uma expressão lukacsiana, de abordagem do pensamento de Marx pesa um ônus muito especial, designadamente porque a obra marxiana é a negação explícita daquele parâmetro na identificação da cientificidade, tendo sua própria arquitetônica reflexiva, por consonância, natureza completamente distinta daquela suposta pelo epistemologismo. Onde, querer “legitimar” por meio de “fundamento gnosis-epistêmico” as elaborações marxianas é desrespeitar frontalmente seu caráter, e entorpecer o novo patamar de racionalidade que sua posição facultou compreender e tematizar, em proveito da apreensão do multiverso objetivo e subjetivo da mundaneidade humana.

## 1 - CRÍTICA DO AMÁLGAMA ORIGINÁRIO

A nova *posição* formulada por Marx não é uma pura instauração *endógena*. Sua gênese, por isso, não é apenas uma questão para a história intelectual ou de mera erudição, mas problema condicionante do acesso ao entendimento {339} efetivo de sua natureza teórica, bem como da qualidade do complexo categorial que integra sua fisionomia.

Desde muito cedo, sempre que carecia apresentar e esclarecer o ideário marxiano, este tendeu a ser exposto como um amálgama de origem tríplice. Até frases esparsas de Marx, quando muito mal entendidas - nelas não trata de sua própria evolução teórica, cuidando, sim, estritamente de caracterizar trabalhadores de certos países europeus - podem ter suscitado alguma inspiração extravagante naquela direção. Nada do conteúdo delas autoriza qualquer ilação do tipo, todavia, sentenças como - “Assim como a filosofia encontra no proletariado suas armas *materiais*, o proletariado encontra na filosofia suas armas *espirituais*” (*Para a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel. Introdução*) e muito especialmente asserções que sustentam que “Devemos reconhecer que o proletariado alemão é o *teórico* do proletariado europeu, como o proletariado inglês é seu *economista* e o francês seu *político*” (*Glosas Críticas a “O Rei da Prússia e a Reforma Social”*) - talvez tenham arrimado ressonâncias precipitadas à falta de conhecimento de causa.

Seja como for, o importante é que a idéia do amálgama tríplice se fixou e fez carreira, sob feições diversas, desde as mais taxativas até as puramente evanescentes, como que reduzidas a uma alusão pacífica, embora nunca pensada e resolvida, mas que vai restando, ao longe, na qualidade de um cômodo suposto residual, cuja crítica parece que convém sempre deixar de lado, porque trabalhosa e, talvez indutora de embaraço.

Nem quando a inclinação analítica pendeu rigidamente para o diapasão gnosis-epistêmico e foi decretado que o alfa e o ômega estavam incrustados na “obra econômica” de Marx, o tríplice amálgama foi submetido à crítica, mesmo porque, agora, na unilateralização sofisticada sob a qual passaram a ser empreendidas as investigações, desimportavam as *origens*, passando a valer apenas a *desembocadura* no método redentor. O que leva a descartar o exame de todo o caminho mediador, que vai das primeiras ao pretendido ponto de chegada, pela simples desqualificação da rota constitutiva a mero aglomerado

de vicissitudes intelectuais superadas, quando não puramente amputada a frio pelo ilusionismo da “cesura”.

Mais uma vez deixada em sossego, a fórmula do amálgama originário continuou esvoaçando a uma distância confortável, reemergindo desta vez sob o propósito, em si muito mais pertinente e rigoroso, de esclarecer as relações entre Marx e os clássicos da economia política e principalmente seu nexos com Hegel. Todavia, dado que a ampla problemática das origens é restringida e por isso empalada à questão da origem do método científico, o conjunto das discussões {340} acabou matizado pela exageração de seus pólos: de um lado, Marx é desmesuradamente aproximado de Hegel, a ponto de ser convertido, nos casos extremos, a simples aplicador da lógica hegeliana ao sistema capitalista de produção, o que arrasta o questionamento de sua obra para fora de seu pensamento, passando a ser mera cobrança abstrata em relação à dialética e aos seus fundamentos, igualmente esvaziados em abstrações; no outro extremo, Marx é liminarmente afastado de Hegel, e a extravagância, então, é repetida com sinais trocados: à obra de maturidade é atribuída uma *resolução epistêmica*, no entanto, reconhecidamente inexplicita, ademais de não inteiramente dominada pelo seu criador que, todavia, a teria empregado com muita fertilidade...

Em graus distintos, tais ordens de impropriedade podem ser ilustradas com menções a certas linhas interpretativas ou diretamente a alguns nomes. No primeiro caso, o procedimento é típico da crítica neo-racionalista ou neocriticista mais antiga e recente; um dos filões da desqualificação frankfurtiana de Marx vai por essa trilha. Caso totalmente *atípico*, de máxima relevância para o pensamento marxista deste século, e a cujo autor é devida contribuição fundamental para a correta apreensão da natureza do pensamento marxiano, mas que se embaraçou no entendimento do método em Marx, e não apenas nisto, exatamente por se exceder na vinculação de Marx a Hegel, apesar de certos cuidados tomados e a interposição de restrições apropriadas, é o de ninguém menos do que G. Lukács. O que é emblemático da enorme complexidade e delicadeza do problema a florado. Na outra margem, dispensando considerações ociosas, dada a evidência que proporcionam e porque historicamente destituídos, o que não dispensa análise minuciosa de suas obras, basta apenas mencionar Della Volpe e Althusser.

Pela gravidade desse panorama, é imprescindível tracejar a remoção crítica do entulho formado pelo tríplice amálgama,

abrindo com isto para o esboço das vias efetivas, textualmente evidenciadas, pelas quais Marx promoveu a instauração de seu pensamento original.

Por certo, das mais antigas e falsas é a versão kautskyana do tríplice amálgama. Estranha por inteiro ao teor e a natureza da obra marxiana, é por isto mesmo a que melhor se presta para acentuar, a grandes golpes, a obtusidade da própria tese em geral, mesmo porque *As Três Fontes do Marxismo* é o texto com que K. Kautsky, em 1908, rendeu homenagem ao transcurso do primeiro quarto de século da morte de Marx, e que por gerações serviu de referência ou {341} paradigma. Inclusive para Lenin, que cinco anos depois publicou o breve artigo *As Três Fontes e as Três Partes Constitutivas do Marxismo*, também para assinalar um aniversário da morte de Marx.

Em seu explícito naturalismo positivista, a um tempo ingênuo e grosseiro, Kautsky resume o mérito científico de Marx em ter “situado a evolução social no quadro da evolução natural”, de modo que “o espírito humano, mesmo nas suas manifestações mais elevadas e mais complicadas, nas suas manifestações sociais, era explicado como sendo uma parte da Natureza”. Por isso “Marx não só transformou completamente a ciência histórica, como anulou também o abismo entre as ciências naturais e as ciências psicológicas”, ou seja, promoveu “a síntese das ciências naturais e das ciências psicológicas”. Do cume dessa magna elevação do pensamento é que, “Para Marx, a luta de classes não era mais do que uma forma da lei geral da evolução da Natureza”. Toda essa extravagante impropriedade é arrematada pela fervorosa invocação aos poderes mágicos do sacro nome da dialética: para Marx, assegura Kautsky, “a evolução é 'dialética', quer dizer, o produto de uma luta de elementos opostos que surgem necessariamente”. São tais conflitos - os andamentos dialéticos - que encerram o princípio universal da *evolução catastrófica*, à qual a burguesia que se tornou conservadora opõe “a evolução como movimento inteiramente pacífico”, contrariando o fato de que “Todos os dias, a cada passo, encontramos pequenas catástrofes na Natureza, como na sociedade. Cada morte é uma catástrofe. Todo o ser e todas as coisas devem sucumbir perante a preponderância de um antagonista. Não é apenas verdade para as plantas e para os animais, também o é para sociedades inteiras e para impérios, como para os corpos celestes” (*Op.Cit.*, 1, para todas as citações até aqui).

É sob os contornos desse deplorável aparato teórico,

escandalosamente incompatível com o pensamento de Marx, que Kautsky engendra a fórmula do tríplice amálgama originário da obra marxiana, transpondo para esta o espírito da aglutinação eclética que orienta a sua própria e rústica concepção do evoluir cumulativo da ciência em geral.

Já na introdução o escrito kautskyano assegura que “Se queremos definir o caráter da contribuição histórica desse homem prodigioso (Marx), o melhor será talvez dizer que tal contribuição é uma síntese de domínios diferentes e com freqüência até contraditórios: encontramos aí, antes de tudo, a síntese do pensamento inglês, francês e alemão”, o que é repetido com alguns acréscimos no item 3, dedicado especificamente à questão: “Três nações representavam, no século XIX, a civilização moderna. Só quem tinha assimilado o espírito de todas as três e se encontrava assim armado com {342} todas as aquisições do seu século, podia produzir o imenso trabalho que Marx forneceu. A síntese do pensamento destas três nações, onde cada uma perdeu o seu aspecto unilateral, constitui o ponto de partida da contribuição histórica de Marx e de Engels”.

A superficialidade e o alinhavo mecânico dessa agregação artificiosa se evidenciam com brutalidade no modo como são arrolados os contributos nacionais peculiares e, simultaneamente, arremessados à pretensa fusão. Da Inglaterra, é claro, provinham os “materiais”: “o capitalismo estava, na segunda metade do século XIX, muito mais desenvolvido na Inglaterra do que em qualquer outro país”, por isso mesmo “em nenhum outro lado, igualmente, a ciência do modo de produção capitalista - a economia política - se encontrava tão próspera”. Com esse perfil avançado, “melhor do que em outro país qualquer, podia-se aprender na Inglaterra o que seria a época futura”, mas, atenção, a *ilha* exuberante e prenhe do futuro da humanidade “só oferecia, para isso, o material, e não os *métodos de investigação*” (grifo meu). De outra parte, e isto já remete à - segunda fonte provedora, “Se na Inglaterra, na primeira metade do século XIX, era a ciência econômica que se encontrava mais avançada, na França era a ciência política; se a Inglaterra era regida pelo espírito de compromisso, a França era guiada pelo espírito do radicalismo; se na Inglaterra predominava o trabalho de detalhe da lenta construção orgânica, na França predominava aquele que precisa do ardor revolucionário”. E comparando, por fim, os dois países não pelas suas forças, mas pelos seus limites ou debilidades, Kautsky sintomaticamente traça uma igualização



das impotências: “Ao prosaísmo britânico se opôs a embriaguez fraseológica gaulesa”. É o meio pelo qual transita para as fraquezas mais acentuadas do quadro alemão - a terceira fonte: “A situação da Alemanha era, ainda, diferente. O capitalismo era aí ainda menos desenvolvido do que na França /.../. Muito mais ainda do que a França, a Alemanha era um país pequeno-burguês e, além disso, um país sem um forte poder político central”. Assim, duplamente inabilitado para os empreendimentos modernos - econômica e politicamente - ao alemão só “restava a evasão pelo pensamento puro e pela transfiguração da realidade através da arte, para onde se atirou perdidamente e onde criou grandes coisas”. De sorte que “O pensamento era a ocupação mais elevada dos grandes alemães, a idéia aparecia-lhes como dona do mundo, a revolução do pensamento como meio de revolucionar o mundo”. Em suma, da Inglaterra provieram os “materiais” da economia política; da França, os da ciência política; enquanto “os alemães imaginaram os melhores *métodos* (grifo meu) para o avanço do pensamento e da investigação intelectual”.

{343} Convém insistir um pouco sobre dois pontos: a “unilateralidade” das fontes e a identidade do método. Segundo Kautsky, cada um dos três pensamentos que integram o *amálgama* é uma formação *parcial*, quando no interior da malha nacional de positivities e negatividades que o origina. Enquanto produtos isolados - a matéria econômica inglesa, o conteúdo político francês e o método alemão - são carentes uns dos outros, como que destinados a um *ménage à trois* que os liberaria da hipertrofia originária. De fato, só perdem a unilateralidade graças às suas mútuas junções, pretendidamente operadas por Marx, cujo mérito intelectual, altamente enfatizado, então não passaria da habilidade para aglutinar idéias e procedimentos preexistentes. Ainda mais estranha é a via kautskysta de perfilamento do “método”, dito dialético. Mencionando aleatoriamente Schiller, Goethe, Kant, Fichte e Hegel, sem nada dizer a respeito de suas contribuições, de repente, falando também de passagem sobre a benéfica “influência do espírito francês” na Alemanha, Kautsky surpreende, de vez, ao anunciar que “Heinrich Heine e Ferdinand Lassale uniram o pensamento francês revolucionário ao método filosófico alemão”, ressaltando, no entanto, que “o resultado foi mais importante ainda quando esta união se completou com a ciência econômica inglesa. É esta síntese que devemos aos trabalhos de Engels e de Marx” (*Op.Cit.*, 3, para todas as citações dos três últimos parágrafos). É fantástico e

acabrunhante, o tríplice amálgama originário do pensamento marxiano não é sequer de sua inteira responsabilidade - já encontra pronta a união do material político francês com o nervo metódico alemão.

Não fosse o século XX, em suas brilhantes conquistas materiais, simultaneamente uma usina multifacética de produção da falsidade ideal socialmente necessária, o amálgama kautskysta teria se esgotado no perímetro acanhado de um erro teórico pessoal. Mas, engrenado ao desconhecimento generalizado da obra marxiana e impelido por outras urgências, o núcleo da fórmula pôde subsistir, propagado por muitos, e sob o prestígio do aval de Lenin.

Basta lembrar aqui dois pequenos textos, de larga difusão por quase todo o século: o já referido *As Três Fontes e as Três Partes* e o verbete *Karl Marx*, escrito para o *Granat*. Nestes. Lenin recompunha o centro temático do amálgama, sem dúvida, com uma diferença muito ponderável: a algaravia naturalista de Kautsky desaparece, bem como o feitiço desconjuntado de sua argumentação. Todavia, a tese é idêntica e, porque bem espanada, ressoa ainda mais categoricamente, também pela inclusão de arrimos filosóficos tomados ao *Anti-Dühring* e no *Ludwig Feuerbach*.

A título de comprovação, vale a pena estampar algumas passagens. Exemplar e taxativa é a definição de marxismo {344} oferecida no *verbeta*: “Marx continuou e desenvolveu plena e genialmente as três principais correntes ideológicas do século XIX, elaboradas nos três países mais avançados da humanidade: a filosofia clássica alemã, a economia política clássica inglesa e o socialismo francês, em ligação com as doutrinas revolucionárias francesas em geral”. O que é reiterado na íntegra no outro escrito: “O marxismo é o sucessor legítimo do que de melhor criou a humanidade no século XIX: a filosofia alemã, a economia política inglesa e o socialismo francês”; frase que é antecedida pela afirmação de que “a doutrina surgiu como a *continuação* direta e imediata das doutrinas dos representantes mais eminentes da filosofia, da economia política e do socialismo” (grifo do original). Atente-se com todo empenho para esse “*continuação* direta e imediata” e para a assertiva de que o pensamento marxiano tem “caráter notavelmente coerente e integral” (*KM*). Enlaçadas, as ilustrações perfazem o tríplice amálgama, ao qual não falta o indefectível destaque ao método.

Remontando às heranças marxianas devidas à filosofia clássica alemã, “sobretudo ao sistema de Hegel”, Lenin

assegura: “A principal dessas aquisições é a *dialética*” (grifado no original). E a define na esteira das conhecidas formulações engelsianas: “doutrina do desenvolvimento na sua forma mais completa, profunda e isenta de unilateralidade; a doutrina da relatividade do conhecimento humano, que nos dá um reflexo da matéria em constante desenvolvimento”, arrematando, pouco mais à frente: “A filosofia de Marx é o materialismo filosófico acabado, que deu à humanidade /.../ poderosos instrumentos de conhecimento” (*Três Fontes, Três Partes*). Em *Karl Marx* as mesmas asserções comparecem, com a lembrança de que “Marx e eu (Engels) fomos, seguramente, quase os únicos que procuraram salvar’, do descalabro do idealismo, incluindo o hegelianismo, ‘a dialética consciente’”. Rememoração frisante da importância conferida à dialética, que o texto engelsiano, citado por Lenin, qualifica de “grande idéia fundamental”, que no enunciado de sua forma geral quase já não acharia contraditores, mas que se encontra em situação bem diversa quando se trata de “*aplicá-la* a realidade concreta, em cada domínio submetido a investigação” (grifo meu). Em suma, para Engels e Lenin, a dialética íntegra, sabidamente, mais de uma face, já que compreende - a “idéia fundamental” do movimento das coisas naturais e sociais, bem como do próprio pensamento - por isso mesmo quando falam em *aplicar a dialética* “a cada domínio investigado”, explicitam de modo enfático um aspecto de grande peso em suas convicções, e, por conseguinte uma dimensão fundamental do que entendem por dialética - a existência suposta de um *método universal de investigação*, devido na íntegra ou em partes *modificadas*, não importa, a Hegel.

{345} Muito mais denso, sem dúvida, do que em Kautsky, mas o contributo germânico para o tríptico amálgama não muda de estatuto, continua sendo o *método de pensar*, e também nada é acrescido por essa elaboração mais sofisticada às demais componentes que leve à regeneração ou a maior plausibilidade do amálgama originário.

Em benefício dos autores ventilados, é devido lembrar que grande parte dos textos marxianos que demarcam o emergir de sua posição reflexiva ainda não haviam sido decifrados e dados a público, quando aqueles pioneiros enfrentaram o problema. Época em que, pela mesma e também por outras razões, Marx e Engels eram encarados como xipófagos, o que é especialmente danoso quando se trata de filosofia. Mas, se esse quadro desfavorável explica em parte a falácia arquitetada, não por isso o erro se torna menor.

De fato, o tríplice amálgama é, a rigor, impensável, a não ser como vaga alusão metafórica às doutrinas mais notáveis do universo intelectual ao qual Marx pertencia, e às quais ele teve o discernimento de se voltar, preferencialmente, a partir de certo instante de seu próprio desenvolvimento. Como as fez e de que modo lidou com elas, e de que maneira foram proveitosas na instauração de seu próprio pensamento, são, estas sim, questões válidas, que só a direta interrogação de seus escritos - necessariamente de seus escritos - pode legitimamente dirimir.

## 2 - GÊNESE E CRÍTICA ONTOLÓGICA

Obviedade patente, a lida constante e decisiva de Marx - em torno dos ramos de ponta da produção teórica de sua época - não implica a química da retenção e ligatura das *melhores porções* dos mesmos no amanho da própria obra. Desde logo, do *amálgama* não há qualquer vestígio textual, nem é minimamente passível de sustentação, uma vez que mera inviabilidade teórica em face do novo padrão reflexivo, marcante e altamente consistente, do conjunto da reflexão marxiana instaurada a partir de meados de 1843 e estendida até os últimos escritos.

Basta uma pergunta de fundo para acenar ao verdadeiro perfil da elaboração marxiana: é possível retalhar, filtrar e fundir *partes vivas* de três universos teóricos essencialmente {346} diferentes, e com insumos intelectuais dessa ordem implementar um novo *corpus* filosófico-científico? Ou, especificamente: é possível engendrar algum tipo de discurso de rigor, minimamente articulado, por meio da fusão de uma filosofia especulativa - que sustenta a identidade entre sujeito e objeto - mesmo se redutível a método, com porções de uma ciência vazada em termos “empiristas ainda abstratos”, para a qual a história é “uma coleção de fatos mortos” (*A Ideologia Alemã*, V. 1, I), e ainda combinado com emanções da consciência utópica, que, por natureza, reenviam à especulação (piedosa ou sonhadora), ou com formulações da mais precária das modalidades do entendimento, pois, “quanto mais perfeito seja o entendimento *político*, tanto mais acreditará na *onipotência* da vontade, e tanto mais resistirá a ver as *barreiras naturais* e espirituais que se levantam diante dela, e mais incapaz será, por conseguinte, de descobrir a fonte dos males sociais” (Marx, *Glosas Críticas a “O Rei da Prússia e a Reforma Social”*, grifos do original)?

A própria indagação, padecendo de viés gnosiológico, é exterior ao universo teórico marxiano e alheia à investigação genética; donde, por si e pela indubitável resposta negativa que suscita, adverte para outros rumos analíticos.

*In limini*, a subsunção ativa aos escritos investigados é sempre ponto de partida e passo fundamental no autêntico procedimento de rigor; por isso mesmo, não perde de vista a íntima vinculação dos textos à trama real e ideal dos quadros temporais a que pertencem, com a qual estabelecem liames complexos de confluência e ruptura, num amplo gradiente de complicadas variações, que em outros planos exige esclarecimento. É da síntese - junção e interpenetração - de tais momentos analíticos que se perfaz a *análise concreta* de uma formação ideal. Desse modo, ao contrário das hermenêuticas da imputação, que não compreendem o que interpretam, e também dos julgamentos pelo exterior (gnosio-apriorismos e tipos ideais) operados pelo neo-racionalismo, que sentenciam réus abstratos ou falecem em perplexidade, a destacada *análise concreta* - inclusive enquanto condição de possibilidade para a efetiva integração de seus momentos analíticos, sempre reconhecidos e reconhecíveis em seus graus de maior ou menor concretude e abstratividade - exige a captura *imanente* da entificação examinada, ou seja, a *reprodução analítica* do discurso através de seus próprios elementos e preservado em sua identidade, a partir da qual, e sempre no respeito a essa integridade fundamental, até mesmo em seu “desmascaramento”, busca esclarecer o intrincado de suas origens e desvendar o rosto de suas finalidades.

Fazendo valer para Marx as mesmas garantias e exigências {347} que o espírito e a letra da obra marxiana impõem a qualquer investigação, há, pois, que assinalar, em talhe mais do que breve, que o itinerário marxiano de Marx tem início ao cabo de extenso capítulo da história intelectual germânica, que envolve de maneira central e peculiar a questão ontológica. Com uma frase curta e precisa, Lukács, abrindo a parcela de sua *Ontologia* dedicada a Hegel, caracteriza de modo agudo e inusual a rota percorrida pela filosofia clássica alemã, ao dizer que nesta há “um movimento que leva da negação teórica da ontologia em Kant a uma ontologia universalmente explicitada em Hegel”. Ressalva, como devido, que “a negação kantiana não se apresenta como absoluta”, pois, “em Kant a práxis moral transpassa ao ontológico”, e que, já no pensamento fichtiano, “esse princípio se torna o fundamento único da verdadeira

realidade, cuja essência é constituída pela razão ativa, que é afirmada como idêntica à realidade”. Vale observar, de passagem, que fortes ecos, de não poucos desses traços, estão presentes nos textos *pré-marxianos* de Marx: a tese doutoral e os artigos da *Gazeta Renana*. O registro é útil para a demarcação da emergência do pensamento original do autor. Nesse sentido, para franquear à questão do advento da obra efetivamente *marxiana*, primeiro, há, que completar o traçado da história intelectual que a antecede, reencetando pela “ontologia universalmente explicitada em Hegel”. Desde logo para ressaltar a abrangência universal de seu caráter especulativo, isto é, a engenharia *lógico-ontológica* de seu todo, como Lukács não deixa de fazer, mas reservando ênfase especial para o que chama de “falsa ontologia”, ou seja, às suas conseqüências mais problemáticas. Não é preciso, aqui, acentuar as notas desta observação, já que remete, acima de tudo, às reservas já aludidas à demasiada aproximação de Marx a Hegel, característica da interpretação lukacsiana. Cabe, sim, completar o imediato quadro antecedente à reflexão *marxiana*, pela anotação da crítica de Feuerbach à especulação hegeliana e de seus reclamos por uma nova ontologia de orientação radicalmente distinta, ou seja, de pronunciada inclinação imanentista-naturalista, cuja relevância, no impulso a novos rumos filosóficos (evidentes, por sinal, no século XX), independe da precariedade e contraditoriedade da polimorfia errática dos encaminhamentos, desfechos e irresoluções de seu próprio trabalho.

Feuerbach, como é muito bem sabido, foi o único dos neo-hegelianos, segundo Marx, a acertar contas com a dialética hegeliana e a substituir embriaguez especulativa por pensamento sensato. A esse respeito é exemplar na ênfase de suas *Teses Provisórias para a Reforma da Filosofia*: “A lógica hegeliana é a teologia reconduzida à *razão* e ao *presente*, a *teologia* feita *lógica*. Assim como o *ser divino da teologia* {348} é a *quintessência ideal ou abstrata de todas as realidades*, isto é, de todas as *determinações, de todas as finitudes*, assim também ocorre com a lógica. Tudo o que existe sobre a terra reencontra-se no céu da teologia; assim também *tudo que se encontra na natureza reencontra-se no céu da lógica divina*: a qualidade, a quantidade, a medida, a essência, o quimismo, o mecanismo, o organismo”. Com esta sinalização enérgica abre caminho para, folhas adiante, tematizar: “A filosofia hegeliana é a supressão da contradição entre o pensar e o ser, como particularmente Kant a exprimiu, mas, cuidado! é apenas a

supressão dessa contradição *no interior da contradição* - no interior de *um só e mesmo* elemento - *no seio do pensamento*. Em Hegel, *o pensamento é o ser; o pensamento é o sujeito; o ser é o predicado*. A lógica é o pensamento no elemento do pensamento, ou o pensamento que pensa a si mesmo: o pensamento como *sujeito sem predicado*, ou o pensamento que *é ao mesmo tempo sujeito e predicado de si mesmo*. /.../ Hegel só pensou os objetos como *predicados* do pensamento que pensa a si mesmo". Em decorrência, pode ser taxativo ao concluir a reflexão: "*Quem não abandonar a filosofia hegeliana, não abandona a teologia*. A doutrina hegeliana, segundo a qual a natureza, a realidade, é *posta* pela Idéia, só é a expressão racional da doutrina teológica, segundo a qual a natureza é criada por Deus, o ser material por um ser imaterial, isto é, abstrato".

Mas Feuerbach não se limita ao desmonte crítico. De outra parte, positivamente, formula com nitidez a esfera sustentada como resolutive das novas premissas ontológicas: "O verdadeiro nexos entre pensamento e ser é só este: o *ser é sujeito; o pensar, predicado*. O pensamento provém do ser, mas o ser não provém do pensamento. O ser existe a partir de si e por si - o ser só é dado pelo ser. O ser tem seu fundamento em si mesmo, porque só o ser é sentido, razão, necessidade, verdade, numa palavra, tudo em todas as coisas. O ser é porque o não-ser é não-ser, isto é, nada, *sem-sentido*". É o que tinha em mira e autorizara anunciar, pouco antes, que "A filosofia é o conhecimento do *que é*. Pensar e conhecer as coisas e os seres *como são* - eis a lei suprema, a tarefa máxima da filosofia".

Em *Princípios da Filosofia do Futuro*, o mesmo panorama de inflexões antiespeculativas e projeções ontológicas é oferecido em escala ampliada. Vale estampar mais alguns fragmentos para consolidar a postura já tracejada. Assim, é interessante observar como Feuerbach procura, na afirmação do sujeito sensível, se destacar contra e se situar para além - não só da filosofia especulativa hegeliana, mas de toda a especulação moderna - sem ignorar o passo evolutivo que esta consubstanciara na ultrapassagem do pensamento {349} medieval: "Se a *velha filosofia* tinha como ponto de partida a proposição: *sou um ser abstrato, um ser puramente pensante, o corpo não pertence à minha essência*, ao contrário, a nova filosofia começa com a proposição: *sou um ser real, um ser sensível, cujo corpo pertence ao meu ser; por certo, o corpo em sua totalidade é meu eu, meu próprio ser*" (*Op. Cit.*, 36). E logo

a seguir, explica: “A filosofia moderna buscava algo *imediatamente certo*. Por conseguinte, rejeitou o pensar *carente de fundamento e base* da escolástica, fundando a filosofia na *autoconsciência*, isto é, pôs no lugar do ser puramente pensado, no lugar de Deus, do ser supremo e último de toda a filosofia escolástica, o ser *pensante*, o eu, o *espírito autoconsciente*; com efeito, para quem pensa, o pensante está *infinitamente mais próximo* do pensante, *mais presente e mais certo do que o pensado*. Suscetível de dúvida é a existência de Deus e, em geral, também o que penso, mas é indubitável que eu sou, eu que penso, que duvido. Mas a autoconsciência da filosofia moderna é, ela mesma, *apenas um ser pensado, mediado por abstração, portanto, um ser dubitável*. Indubitável, *imediatamente certo*, é *unicamente o objeto dos sentidos, da intuição e do sentimento*” (id., 37). Mesmo porque já havia argumentado que “Um ser *só pensante* e, ademais, que *só pensa abstratamente*, não tem *representação* alguma *do ser, da existência, da realidade*. O ser é o limite do pensar; o ser enquanto ser (*Sein als Sein*) não é objeto (*Gegenstand*) da filosofia, ao menos da filosofia abstrata e absoluta. /.../ Para o pensamento abstrato, o ser, por conseguinte, é nada em si e para si mesmo, já que é o nada do pensamento, isto é, o nada ser para o pensamento, o *vazio de pensamento*. Precisamente por isso, o ser que a filosofia especulativa introduz em seu domínio e cujo conceito reivindica é também um puro espectro, que está em absoluta contradição com o ser real e com o que o homem entende por ser. O homem entende por *ser (Sein)*, de acordo com a coisa real e a razão, *ser-aí (Dasein)*, *ser-para-si (Fürsichsein)*, *realidade (Realität)*, *existência (Existenz)*, *efetividade (Wirklichkeit)*, *objetividade (Objektivität)*. Todas estas determinações ou nomes exprimem, ainda que de distintos pontos de vista, uma só e mesma coisa. Ser *in abstracto*, ser *sem objetividade*, *sem efetividade*, *sem ser-para-si* é, indubitavelmente, nada; mas, *neste nada*, expresso *apenas a nulidade de minha abstração*” (Id., 26). E, mais uma vez em termos positivos, assinala o que vem a ser em seu posicionamento o verdadeiro campo da ontologia: “O real, *em sua realidade ou enquanto real*, é o real enquanto objeto (*Objekt*) dos sentidos, é o *sensível*. Verdade, realidade e sensibilidade são idênticas. Só um ser (*Wesen*) sensível é um ser verdadeiro, um ser real. Só mediante os *sentidos* se dá um objeto (*Gegenstand*) em sentido verdadeiro – e não {350} mediante o pensar *por si mesmo*. O objeto *dado pelo pensar* ou *idêntico a ele é apenas pensamento*” (Id., 32). Por isso, “A nova



filosofia observa e considera o ser tal como é para nós, enquanto seres *não só pensantes*, mas também *realmente existentes* - por conseguinte, o ser enquanto objeto do ser - como objeto de si mesmo” (Id., 33). Em síntese, reunindo a dimensão crítica ao princípio adiantado da nova *posição*: “O ser da lógica hegeliana é o ser da antiga metafísica, que é enunciado de todas as coisas *indistintamente*, já que, segundo ela, todas as coisas coincidem em que estas são. Mas este ser *indiferenciado* é um pensamento abstrato, um pensamento sem realidade. O ser é tão diferenciado como as coisas que são. /.../ O ser não é um conceito universal, separável das coisas. É uno com o que é” (id., 27).

Contundentes na crítica antiespeculativa, bem como na viragem ontológica, as proposituras feuerbachianas são radicais, quer pela “coragem de ser absolutamente negativo” em relação ao passado filosófico imediato, síntese de longo percurso idealista, quer, afirmativamente, pelo “imperativo de realizar o novo”, porque nele “reside a verdadeira necessidade”, identificada esta “à necessidade da época, da humanidade”, que é, em suma, “exigência do futuro”, isto é - “futuro antecipado”, como esculpe Feuerbach em sua brevíssima *Necessidade de uma Reforma da Filosofia* (1842), à qual pertencem todas as menções deste parágrafo. É nessa dupla condição de radicalidade, tanto na ruptura, como na vigorosa impulsão a um universo ontológico qualitativamente novo, que as proposições feuerbachianas não podem ser ignoradas, tal como não o foram - o que é decisivo - por Marx.

De sorte que, em meados de 43, ao principiar a formulação de seu próprio pensamento, Marx não tem apenas diante de si a “ontologia universalmente explicitada” por Hegel, mas também a explícita negação desta por Feuerbach. Poderia ter dado as costas ao fato, isto é, em especial às *Teses Provisórias* e aos *Princípios*, ou os ter acolhido de forma mais moderada e específica, sob o filtro de um ou outro aspecto mais diretamente *humanista*, como reagira em face de *A Essência do Cristianismo* (1841) - mas não foi o que aconteceu.

Já foi dito que o intervalo entre 1841 e meados de 1843 ao qual pertencem a tese doutoral e os artigos da *Gazeta Renana*, compreende o período inicial e *não-marxiano* da elaboração teórica de Marx. Numa identificação menos genérica, o vínculo a ressaltar é com o *idealismo ativo*, próprio dos neo-hegelianos, e aos escritos dessa fase é que cabe, *exclusivamente*, numa periodização fundamentada, a designação de *obra juvenil*.

Nesta, a rigor, não se encontram vestígios {351} do pensamento feuerbachiano; em contrapartida, Bruno Bauer é uma presença inegável.

Basta recordar que *A Diferença entre a Filosofia da Natureza de Demócrito e a de Epicuro*, cuja temática foi provavelmente sugerida ou, ao menos, respaldada por Bauer, é explicitamente apresentada como elaboração conduzida pelas urdiduras características da *filosofia da autoconsciência*, então hegemônica no círculo freqüentado por Marx e - pedra angular do pensamento baueriano, para o qual abordagens sobre a filosofia pós-aristotélica eram pertinentes e relevantes, dado que voltadas à problemática da consciência. Ou seja, nos próprios termos de Marx, em meio às ressalvas de praxe: “creio ter elucidado um problema, até aqui insolúvel, da história da filosofia grega. /.../ Deve-se considerar este ensaio como simples antecipação de um escrito mais amplo, onde exporei em detalhe o ciclo da filosofia epicurista, estoíca e cética, nas suas relações com o conjunto da especulação grega” (*Prefácio*).

Não importa que esse projeto tenha caído, rapidamente, em total esquecimento, mas o peso de suas dimensões e o significado que isto encerrava ao tempo em que foi anunciado. Desde logo porque o projeto se mede por Hegel e remete para além dele, ou para sua verdadeira profundidade, bem ao sabor de certos lineamentos neo-hegelianos em geral e baueristas em particular: “Hegel, é verdade, definiu no conjunto com exatidão o caráter geral desses sistemas; mas, de um lado, a admirável vastidão e audácia do plano de sua história da filosofia, só a partir da qual a própria história da filosofia teve nascimento, não lhe permitia entrar em pormenores; de outro, a concepção do que chamava especulativo *par excellence* impedia esse gigantesco pensador de reconhecer a alta importância desses sistemas para a história da filosofia grega e para o espírito grego em geral. Tais sistemas são a chave da verdadeira história da filosofia grega” (Id.).

Retido o contorno da propositura, afinal, qual é a grande descoberta do Marx *pré-marxiano*? O arcabouço da resposta está desenhado por inteiro no breve Parágrafo I da Primeira Parte da tese, articulado pelos seguintes passos do autor: 1) assinala que “as filosofias platônica e aristotélica se desenvolveram até à totalidade”, e que “com Aristóteles parece findar a história objetiva da filosofia no Grécia”; 2) indaga se “é casual que nos epicuristas, estoícos e céticos sejam representados integralmente todos os momentos da autoconsciência, porém, cada um como uma existência

peculiar”, e também se seria um acaso que, “tomados em conjunto, esses sistemas formem a inteira construção da autoconsciência”; 3) arremata, explicitando sua tese de fundo: “Parece-me que, se os sistemas precedentes são mais significativos e interessantes {352} pelo conteúdo, os sistemas pós-aristotélicos, em particular o ciclo das escolas epicurista, estoíca e cética, o são ainda mais pela forma subjetiva, pelo caráter da filosofia grega. Ora, é justamente a forma subjetiva, o suporte espiritual dos sistemas filosóficos, que foi, até agora, quase que completamente esquecida a favor de suas determinações metafísicas”. Próximo ao espírito baueriano, na linha que põe em contraste as formas exotérica e esotérica em proveito do esclarecimento da obra de um grande autor, a última observação parece reclamar contra a tematização unilateral e quase que exclusivamente voltada aos desenvolvimentos da autoconsciência impessoal ou absoluta de Hegel, além de pretender explicitamente, é o que mais importa ressaltar, o resgate e o reconhecimento - “contra todos os deuses celestes e terrestres”, tal como já havia antecipado no *Prefácio* - da “autoconsciência humana como divindade suprema”, assegurando com toda a ênfase que esta “não tem rival”.

Esse relevo de princípio, conferido à autoconsciência, tem por consonância o corpo do texto. Tome-se como ilustração uma passagem dos fragmentos que restaram do *Apêndice (Crítica da Polêmica de Plutarco Contra a Teologia de Epicuro)*, que é peremptória em relação à prova ontológica: “as provas da existência de Deus não são mais do que provas da existência da autoconsciência humana essencial, explicações lógicas da mesma. Valha o exemplo da prova ontológica. Que ser é imediatamente, tão logo seja pensado? A autoconsciência”.

A exata *posição* de Marx nesse período pode ser motivo de minuciosa polêmica, como a travada por exemplo entre A. Cornu e M. Rossi, ambos argumentando com enraizamento nos textos, mas a conclusão não poderá deixar de ser a configuração de um certo ponto no gradiente idealista da época, no qual Marx agrega dimensão crítica particularizadora, que o distingue tanto de Hegel quanto dos neo-hegelianos, em especial no que tange à problemática das relações entre filosofia e mundo, ou seja, entre consciência e substância, que deixam de ser configurações metafísicas absolutas e isoladas, para se tornarem em sua concepção, por meio de artes e diabruras dialéticas, entificações passíveis de complicadas metamorfoses e interfluxos.

De todo modo, a reflexão do Marx pré-marxiano - situada no

universo de Hegel e dos marcos espirituais do idealismo ativo dos jovens hegelianos, bem ressalvadas suas tonalidades e inflexões diferenciadoras - está confiada ao quadro da autoconsciencialidade e por esta é estruturada. E suas pretendidas virtualidades são a razão maior de sua simpatia e opção por Epicuro, que transpassam toda a dissertação e encerram a mesma pela conclusão categórica de que, “Em Epicuro, o *atomismo*, com todas as suas contradições, {353} enquanto *ciência natural da autoconsciência* - que em si é princípio absoluto sob a forma da singularidade abstrata - é portanto inteiramente realizada e conduzida até à última conseqüência, sua dissolução e consciente oposição ao universal”, pois, oposto à “veneração dos corpos celestes, culto celebrado por todos os filósofos gregos”, Epicuro nega a “primazia da teoria dos meteoros em relação às outras ciências” e “não admite que o conhecimento dos meteoros /.../ nos faça chegar a algo diferente da ataraxia ou da firme confiança”. Isto põe em evidência que para ele essa doutrina “é uma questão de consciência”, estabelecendo categoricamente que “os corpos celestes não são eternos porque perturbariam a ataraxia da autoconsciência; e essa conclusão é necessária e imperiosa”. De modo que, postas de lado intrincadas mediações, “o princípio da filosofia epicurista /.../ é o absoluto e a liberdade da autoconsciência” (Capítulo V, *Os Meteoros*). Asserções finalizadoras que rendem o seguinte comentário globalizante de Cornu: “Ao opor Epicuro a Demócrito, Marx começava por enaltecer naquele o filósofo lúcido, o ateu que havia libertado o homem do temor aos deuses; o elogiava antes de tudo por haver analisado os fenômenos físicos em suas relações com o homem, e por haver feito da filosofia da natureza o fundamento de uma ética cujo objetivo era assegurar e justificar a liberdade humana. O idealismo, cujo princípio é a autonomia absoluta do espírito, constituía a tal ponto para ele o verdadeiro fundamento da ciência que considerava mérito de Epicuro a formulação verdadeira da teoria do átomo, ao distinguir a essência da substância e subordinar o elemento material ao espiritual, com o que superou o materialismo determinista de Demócrito” (A. Cornu. *Marx/Engels*, I, III). A esse respeito, Rossi vai na mesma direção, remete igualmente à teoria dos meteoros, ressaltando também as mencionadas passagens decisivas da tese: “Marx conclui que onde se revela a alma da filosofia de Epicuro é precisamente na teoria dos meteoros: nada do que destrói a ataraxia da consciência individual é eterno; os corpos celestes a destroem porque são a universalidade existente, porque neles a

natureza chegou à autonomia. O princípio de Epicuro é, pois, a liberdade da autoconsciência na forma da individualidade. Se a consciência individual abstrata é posta como princípio absoluto, toda ciência real e verdadeira é, desde logo, suprimida, posto que o que reina na natureza das coisas não é a natureza das coisas; porém, isto significa também a supressão de toda a transcendência, de tudo o que é contra a consciência e pertence ao intelecto imaginativo; se, pelo contrário, a autoconsciência universal abstrata é elevada a princípio, se chega ao misticismo mais supersticioso, como no caso dos estóicos. Esta tendência é precisamente a que Epicuro trata de combater, e por isso {354} é o mais importante dos racionalistas gregos, merecendo plenamente o célebre elogio de Lucrécio, de vencedor da *religio* e libertador do gênero humano” (M. Rossi, *De Hegel a Marx*, III, Liv. 2, Capítulo Primeiro).

A autoconsciencialidade, como base e atmosfera, se estende pelos artigos da *Gazeta Renana*, o conjunto dos quais expressa com abundância e muita nitidez os traços marcantes do pensamento político pré-marxiano de Marx. Aliás, enquanto tal, sejam quais forem as divergências interpretativas que tenham ocorrido, esse é um capítulo, no fundamental, exegeticamente pacífico, inclusive no reconhecimento de sua grande relevância para o rumo futuro da orientação teórica do autor. Não, grife-se com toda força, porque contenha algum elemento germinal do itinerário posterior, mas, ao contrário, porque levou Marx, a partir de um dado momento, ao questionamento e abandono subsequente de todo o complexo teórico em que, até então, inseria sua reflexão.

Com efeito, bem de acordo com seu hegelianismo ou neo-hegelianismo de juventude, nos textos redigidos para a *Gazeta Renana*, Marx é um adepto exímio da vertente - clássica e de origem tão remota quanto a própria filosofia - que identifica na política e no estado a própria realização do humano e de sua racionalidade. Vertente para a qual *estado* e *liberdade* ou *universalidade*, *civilização* ou *hominização* se manifestam em determinações recíprocas, de tal forma que a politicidade é tomada como predicado intrínseco ao ser social e, nessa condição - enquanto atributo eterno da sociabilidade - reiterada sob modos diversos que, de uma ou de outra maneira, a conduziram à plenitude da estatização verdadeira na modernidade. Politicidade como qualidade perene, positivamente indissociável da autêntica entificação humana, portanto, constitutiva do gênero, de sorte que orgânica e essencial em todas as suas atualizações. Em suma, à época,

Marx estava vinculado às estruturas tradicionais da filosofia política, ou seja, à *determinação onto-positiva da politicidade*, o que o atava a uma das inclinações mais fortes e características do movimento dos jovens hegelianos. E nada é mais fácil do que evidenciar, por meio de alguns extratos, as típicas posições teórico-políticas que o caracterizavam.

Alguns trechos finais, do último artigo da série intitulada *O Editorial Do Número 179 da "Gazeta de Colônia"*, talvez sejam os melhores para ilustrar os contornos fundamentais de suas convicções à época. Diz Marx, polemizando contra Karl H. Hermes: "tereis necessariamente de reconhecer que o estado não pode ser constituído partindo da religião, mas da razão da liberdade. Só a mais crassa ignorância pode sustentar a afirmação de que esta teoria, a autonomia do conceito de estado, seja uma postulação efêmera dos filósofos {355} de nossos dias. A filosofia não fez em política mais do que fizeram a física, a matemática, a medicina ou qualquer outra ciência em suas próprias esferas. /.../ Ao redor da época do grande descobrimento de Copérnico sobre o verdadeiro sistema solar, descobriu-se a lei da gravitação do estado, se encontrou seu centro de gravidade nele mesmo". E depois de apontar a emergência de eventos práticos nessa direção, menciona as contribuições de Maquiavel a Hegel no plano teórico, para frisar que a partir deles se começou "a considerar o estado com olhos humanos e a desenvolver suas leis partindo da razão e da experiência". O raciocínio é completado pela vinculação da *razão* de seu tempo à vertente universal da racionalidade: "A recente filosofia não fez mais que levar adiante um trabalho iniciado por Heráclito e Aristóteles". De modo que ataques contra a fundamentação racional do estado são repelidos pelo jovem Marx com o argumento de que tais críticas, em verdade, "não são dirigidas contra a razão da nova filosofia, mas contra a filosofia sempre nova da razão". É com essa parametração que, finalizando suas considerações, explicita, positivamente, a concepção de estado que defende e pela qual orienta suas próprias reflexões: "Mas, se em outros tempos os mestres filósofos do direito público derivaram o estado partindo dos impulsos da ambição ou do instinto social, ou também da razão, mas não da razão da sociedade, e sim da razão do indivíduo, a visão mais ideal e profunda da mais recente filosofia o derivam da idéia do todo. Ela considera o estado como o grande organismo no qual a liberdade jurídica, moral e política devem encontrar a sua realização, e no qual cada cidadão, obedecendo às leis do estado, não faça mais do que obedecer somente às

leis de sua própria razão, da razão humana. *Sapienti sat* (A bom entendedor, isto basta)”.

Essa figura do estado - encarnação da razão e compelido ao progresso pela crítica filosófica, ferramenta espiritual na eliminação das *irracionalidades* do real pela determinação de cada existente pela essência, de toda realidade particular pelo seu conceito - é a mesma que comparece em *Debates sobre a Lei Punitiva dos Roubos de Lenha*, um daqueles em que Marx, muito sintomaticamente, procurou resolver problemas socioeconômicos recorrendo ao pretendido formato racional do estado moderno e da universalidade do direito. Bem indicativa dessa diretriz é que a argumentação gira em torno da contraposição entre a *universalidade do estado* e a *particularidade da propriedade privada*. No caso, ao recusar a legislação punitiva em debate, recrimina duramente a ocorrência pela qual “a propriedade privada, por não contar com os meios para se elevar à posição do estado, faz este se rebaixar aos meios irracionais e antijurídicos da propriedade privada”, alertando enfaticamente: “Esta arrogância {356} da propriedade privada, cuja alma mesquinha nunca foi arejada e iluminada pela idéia de estado, é uma lição severa e fundamental para o estado”, visto que, para a ótica do Marx - *spiritus rector* da *Gazeta Renana*, “se o estado se rebaixa, ainda que só em um ponto, e procede, não ao seu modo, mas ao modo da propriedade privada, ele se degrada” (GR, nº 303).

Consistindo a *degradação* do estado precisamente em descender da universalidade, é provável que a melhor das ilustrações da idéia de estado como universalidade humana seja a que aparece num artigo anterior da mesma série, quando Marx trata do infrator como cidadão, e o estado emerge explicitamente como *comunidade*: “o estado deve ver algo mais no transgressor /.../. Por acaso cada um dos cidadãos não se acha unido a ele por mil nervos vitais, e por acaso pode se considerar autorizado a cortar todos esses nervos pelo simples fato de que um cidadão tenha cortado um nervo apenas? O estado deve ver no infrator, além disso, um ser humano, um membro vivo da comunidade por cujas veias corre o sangue desta, um soldado chamado a defender a pátria, uma testemunha cuja voz deve ser ouvida ante os tribunais, um membro da comunidade capacitado para desempenhar funções públicas, um pai de família cuja existência deve ser sagrada e, acima de tudo, um cidadão do estado, que não pode descartar levianamente a um de seus membros de todas essas funções, pois o estado, ao fazer de um cidadão um delinqüente, amputa

a si mesmo” (GR, nº 300).

Sejam quais forem as inflexões que a crítica pré-marxiana sofreu, no decurso dos escritos da *Gazeta Renana*, jamais afetaram a natureza do pensamento com o qual Marx esgrimia àquele tempo os desafios da esfera política. Desde o primeiro trabalho como publicista, *Observações sobre a Recente Instrução Prussiana a Respeito da Censura*, publicado na *Anekdotia*, até o último estampado na GR, Marx exercitou com grande desenvoltura uma franca concepção onto-positiva da politicidade, na qual o “estado descansa sobre a livre razão” e, por isso mesmo, é “a realização da razão política e jurídica”, portanto, da eticidade racional, pois, de acordo com “as doutrinas dos heróis intelectuais da moral, tais como Kant, Fichte e Espinosa /.../ a moral repousa sobre a autonomia do espírito humano”. Passagens todas essas de *Observações*, que estão em perfeita consonância com um padrão de juridicidade, sustentado pelo jovem Marx, para o qual “As leis não são medidas repressivas contra a liberdade, da mesma forma que a lei da gravidade não é uma medida repressiva contra o movimento, já que impulsiona os movimentos eternos dos astros /.../. As leis são, antes, as normas positivas, luminosas e gerais em que a liberdade adquire {357} uma existência impessoal, teórica e independente da vontade humana. Um código é a Bíblia da liberdade de um povo” (*Sobre a Liberdade de Imprensa*, GR, nº 132). É o mesmo caráter racional do direito que insurge o Marx pré-marxiano contra a subversão irracionalista da doutrina kantiana, perpetrada por Gustav Hugo e Friedrich Savigny em benefício do *direito positivo*, românticamente embalado, da Escola Histórica do Direito (GR, nº 221).

De cabo a rabo, uma subjetividade racional, fundante e operante, que não nega o mundo objetivo, mesmo porque o concebe como passível de racionalização pela ação crítica da filosofia libertadora. Em suma, um poder público engendrado pela autoconsciência, de tal forma que “Em um verdadeiro estado não há propriedade fundiária, nem industrial, nem elemento material, que na sua bruta elementaridade possa se acomodar com o estado: há somente forças *espirituais*, e apenas ressurgindo no estado, renascendo politicamente, as forças naturais adquirem direito de voto no estado. O estado penetra a natureza inteira com nervos espirituais, e é necessário que em qualquer dos pontos não seja a matéria que domine, mas a forma, não a natureza sem o estado, mas a natureza do estado, não o *objeto privado de liberdade*, mas o *homem livre*”,



visto que “não deve nem pode o estado, este reino natural do espírito, buscar e encontrar a própria e verdadeira essência em um dado da aparência sensível” (*Sobre os Comitês das Ordens na Prússia*, GR, nº 365 e 345).

Cornu (*Op. Cit.*, II, I), Rossi (*Op. Cit.*, *Id.*, *ib.*) e Lukács (*O Jovem Marx*, 2) não vacilam em assinalar a matriz idealista da elaboração política de Marx ao tempo do periódico liberal de Colônia. Com maior (Rossi) ou menor (Lukács) análise dos textos, de acordo com a natureza e as proporções de seus próprios trabalhos, os três são convergentes no ponto central, todavia, visivelmente preocupados em acentuar, cada um deles por meio de aspecto diverso, a continuidade posterior da obra de Marx em relação aos escritos da GR, ou seja, procuram encontrar nestes, em alguma medida, a irrupção germinal do pensamento *marxiano*. Cornu tenta ver sempre e em toda parte precedentes do futuro roteiro materialista de Marx, rastros de uma suposta transição progressiva do hegelianismo e do democratismo radical para a esfera da doutrina revolucionária do materialismo e do comunismo, enquanto Lukács, ainda que de forma bem mais sumária, todavia dentro de lineamentos bastante próximos, acentua o distanciamento de Marx em relação a Hegel através do que chama de “hegelianismo radical”, e a crescente radicalização política do jovem pensador, do mesmo modo que Rossi, por meio de uma investigação muito mais detalhada e cuidadosa, de cunho analítico diverso, procura ressaltar o fortalecimento {358} da inclinação de Marx ao concreto e à prática, sempre no interior da problemática, por ele destacada, das relações entre filosofia e mundo. Se apreendidos como presenças reflexivas atípicas ou dissonantes, os elementos ressaltados pelos três não precisam ser contestados em sua condição de inquietações teóricas abstratas e como emergências da fina sensibilidade humanitária de Marx, sempre que contrastados com a efetiva natureza da reflexão pré-marxiana dos artigos. De fato, tais momentos não alteram a natureza do arcabouço ideal que matriza o conjunto desses escritos, nem tampouco são traços constitutivos do futuro desenvolvimento *teórico* de seu autor. Essa é a questão decisiva, que os três intérpretes acabam por deixar bastante obscurecida, até mesmo em face dos próprios depoimentos biográficos de Marx. Em outros termos, o que suas interpretações elidem é o advento de uma *viragem radical* no pensamento de Marx, que este promoveu, imediatamente a seguir, não *com*, mas *contra* a natureza do pensamento político contido em seus artigos da *Gazeta Renana*. É do que se tratará

agora, sempre em moldes esquemáticos.

Marx, no *Prefácio* de 59 a *Para a Crítica da Economia Política*, faz um depoimento muito claro a respeito de suas próprias condições intelectuais enquanto redator da *GR*, confessando que “me vi pela primeira vez em apuros por ter que tomar parte na discussão sobre os chamados interesses materiais”. Enumera os temas que o desafiaram e narra que decidiu, diante da condenação do jornal à morte, “se retirar do cenário público para o gabinete de estudos”, onde, instalado em Kreuznach, “O primeiro trabalho que empreendi para resolver a dúvida que me assediava foi uma revisão da filosofia do direito de Hegel”.

Essas passagens são muito bem conhecidas, mas uma de suas informações mais significativas não tem sido destacada e, devidamente, levada em conta: apesar de esforços, Marx não conseguiu se desembaraçar dos “apuros” por todo o período da *GR*, tanto que carregou para Kreuznach “a dúvida que me assediava”. Desde que tivera de examinar problemas sociais concretos, faceu os limites e viu questionada a validade de sua base teórica primitiva. Tentou resolver questões relativas aos “chamados interesses materiais” recorrendo ao aparato conceitual do estado racional, como foi aludido no tópico anterior, porém, não se deu por satisfeito com os resultados. Pelo testemunho, é evidente que seu professado idealismo ativo, centrado numa filosofia da autoconsciência, saíra abalado da vivência jornalística, mas chegou ao “gabinete de estudos” sem ter vislumbrado ainda os contornos de uma nova *posição* teórica.

{359} Tanto isso é verdade - o que é vital para a correta determinação do evoluir de sua consciência intelectual - que permanecia no interior das definições onto-positivas da politicidade. O que é comprovado, diretamente, por uma inequívoca carta a Ruge, escrita em maio de 43, portanto, cerca de dois meses após ter abandonado a redação da *GR*. Nela se encontram frases exuberantes a esse respeito: “Ser humano deveria significar ser racional; homem livre deveria significar republicano”. E com a mesma aura: “Em primeiro lugar a autoconsciência do ser humano, a liberdade, tinha de ser acendida outra vez nos corações /.../. Só este sentimento, desaparecido do mundo com os gregos e evaporado pelo cristianismo no azul do céu, pode transformar a sociedade outra vez numa comunidade de seres humanos unidos pelo mais alto dos seus fins, o estado democrático”. E por contraposição ao

quadro político alemão, “o mais pérfido dos mundos filisteus”, afirma que a “Revolução Francesa restaurou o homem”, uma vez que promoveu “a transição para o mundo humano da democracia”.

De fato, são termos eloqüentes e indubitáveis que sustentam integralmente a caracterização; contudo, vale agregar ainda o final da carta, pois fornece a medida da radicalidade política alcançada por Marx ao final desse período. Algo que pode ser demarcado como a resultante de seu trânsito, no interior do idealismo ativo, entre a democracia radical e a democracia revolucionária. Revolução que Marx não pensa mais encabeçada na Alemanha pelo agente social que a conduziu na França, mas por um surpreendente dispositivo formado pela “humanidade sofredora que pensa e da humanidade pensante oprimida”. E não se trata de mera frase solta, mas de um indicativo articulado: “todos os homens que pensam e que sofrem têm chegado a um acordo, para o que antes careciam absolutamente de meios /.../. O sistema da indústria, do comércio, da propriedade e da exploração dos homens leva /.../ a uma ruptura da sociedade atual /.../. De nossa parte, temos que expor o velho mundo à completa luz do dia e configurar positivamente o novo. Quanto mais tempo os acontecimentos deixem para a humanidade pensante refletir e para a humanidade sofredora mobilizar suas forças, tanto mais perfeito será o produto que o tempo presente leva em seu seio”.

Em conclusão, Marx desembocara numa revolução de *sofridos e pensantes* ainda no interior dos parâmetros teóricos do movimento neo-hegeliano, ou seja, configurara um agente heterodoxo para levar a cabo uma pura solução política - *convencional*, não só porque já estabelecida historicamente, mas inclusive submetida a questionamento: a conquista do universo institucional do estado moderno, entendido e identificado, especulativamente, à realização da racionalidade {360} e da liberdade humanas. Equivale a dizer que, polarizando ao extremo na configuração de um novo protagonista, porém mantendo completamente inalterada a natureza do combate e do objetivo a conquistar, Marx deixa patente que continuava estacionado no plano tradicional da determinação positiva da politicidade.

Foi com essa fisionomia teórica, assediada pela dúvida, que Marx se recolheu ao “gabinete de estudos”. A grosso modo, havia se decidido por uma fértil ousadia no campo prático, mas incerto quanto ao suporte teórico para compreender e fundamentar a opção. Se vale dizer que na *GR* tentara executar

o programa implícito à tese doutoral, ou seja, unir a filosofia ao liberalismo na consecução do moderno estado racional, enquanto equação de ponta para os dilemas do quadro alemão em busca da contemporaneidade, também é correto afirmar que não havia mudado ainda de propósito ao se recolher ao gabinete, mas apenas dotado o projeto de um novo agente, vislumbrado na “humanidade sofredora que pensa”.

A grande mudança irrompeu somente com a “revisão da filosofia do direito de Hegel”, instigada por duas poderosas influências - o irresoluto desafio teórico encravado pelos “interesses materiais” e os lineamentos feuerbachianos contidos em dois textos publicados exatamente à época: *Teses Provisórias para a Reforma da Filosofia*, escritas em abril de 42, mas só publicadas no *Anedokta* em fevereiro de 43, e *Princípios da Filosofia do Futuro*, editados em julho de 43. Para aferir a importância desses trabalhos no advento do pensamento *marxiano*, basta recordar poucas linhas do *Prefácio* e outro tanto do último dos *Manuscritos* de 44. Marx, ao indicar o propósito deste escrito e deixar assinalada a escassez da boa crítica alemã à economia política, enfatiza que “a crítica positiva em geral, incluindo portanto a crítica positiva alemã da economia política, deve sua verdadeira fundamentação aos descobrimentos de *Feuerbach*, contra cujas *Filosofia do Futuro* e *Teses para a Reforma da Filosofia*, na *Anedokta* - apesar de sub-repticiamente utilizadas - a inveja mesquinha de uns e a verdadeira raiva de outros urdiram um verdadeiro complot. De *Feuerbach* data a primeira crítica *positiva*, humanista e naturalista. Por menos ruidosa, não deixa de ser mais segura, profunda, extensa e duradoura a influência dos escritos de *Feuerbach*, os únicos que contêm, desde a *Fenomenologia* e a *Lógica* de Hegel, uma verdadeira revolução teórica”. No mesmo diapasão, já nas partes mais adiantadas do escrito, ao denunciar Strauss e Bauer por subsunção à lógica hegeliana, garante que “*Feuerbach*. tanto em suas ‘*Teses*’ na *Anedokta*, como detalhadamente na *Filosofia do Futuro* demoliu o gérmen da velha dialética e da velha filosofia; /.../. *Feuerbach* é o único que tem a respeito da dialética hegeliana {361} uma *atitude séria, crítica*, o único que fez verdadeiros descobrimentos nesse terreno. Ele é, em suma, aquele que verdadeiramente superou a velha filosofia” (*Op.Cit.*, XII).

A declaração, enfática e cristalina, tributa a *Feuerbach* o mérito da ruptura com o pensamento hegeliano, numa extensão que implica o reconhecimento dos contornos de uma nova *posição* filosófica. Aliás, Marx faz isso explicitamente, na

seqüência do mesmo texto, ao resumir “o grande feito” de Feuerbach em três pontos: 1) denúncia e condenação da filosofia especulativa como forma ou modo de existência do estranhamento do ser humano; 2) fundação do *verdadeiro materialismo* e da *ciência real*, ao tornar “a relação social de ‘homem a homem’ o princípio fundamental da teoria”; 3) resgate e reconhecimento do *positivo* que repousa sobre si mesmo, que se funda positivamente em si, que é ponto de partida da certeza sensível, em oposição ao roteiro hegeliano da negação da negação, criticamente evidenciada tão somente como “a expressão *abstrata, lógica, especulativa* do movimento histórico, que não é ainda a história *efetiva* do homem como sujeito pressuposto”.

A adesão aos novos referenciais, nítida e franca, abrange três dimensões: descarte da especulação, ou seja, do logicismo e da abstratividade próprios aos volteios da razão auto-sustentada; reconhecimento do caráter fundante da *positividade* ou *objetividade* auto-postas, determinação ontológica mais geral que subjaz ao delineamento, igualmente ontológico, do homem em sua auto-efetividade material; identificação da sociabilidade como base da inteligibilidade (não importa, aqui, o equívoco de Marx, pouco depois ultrapassado, em conferir caráter social à relação feuerbachiana de “homem a homem”).

Merece ser repetido que tais aquisições germinaram tão somente no gabinete de Kreuznach, desbastando os caminhos analíticos na revisão de *Para a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, ao mesmo tempo que por meio dessa empreitada crítica elas principiaram a ganhar carnção peculiar, dando início à configuração do pensamento marxiano. E tudo isso desencadeado pela dúvida assediante, que havia se engendrado quando Marx tentara resolver questões relativas aos “interesses materiais”, isto é, de caráter social, sem transmigrar da esfera política e não abandonando o aparato teórico do estado racional.

É também no *Prefácio* de 59 que se encontra a sùmula, muito conhecida, da resultante proporcionada pela revisão da filosofia política de Hegel: “Minha investigação desembocou no seguinte resultado: relações jurídicas, tais como formas de estado, não podem ser compreendidas nem a partir de si mesmas, nem a partir do assim chamado desenvolvimento geral do espírito humano, mas, pelo contrário, elas {362} se enraízam nas relações materiais da vida, cuja totalidade foi resumida por Hegel sob o nome de ‘sociedade civil’, seguindo os ingleses e franceses do século XVIII; a anatomia da *bürgerliche*

*Gesellschaft* (sociedade civil ou burguesa) deve ser procurada na economia política”. Esse testemunho de Marx é decisivo, dado que aponta o caráter e o momento preciso da inflexão intelectual a partir da qual passa a elaborar seu próprio pensamento. Trata-se de uma viragem ontológica que a leitura de *Para a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* comprova indubitavelmente, se dela o leitor se aproximar sem preconceitos gnosiológicos, não importa quanto o texto seja inacabado e lacunar, por vezes impreciso e até mesmo obscuro, visto não ter jamais ultrapassado a condição de glosas para o auto-esclarecimento do autor. Início do traçado de uma nova posição ontológica que os textos subseqüentes - de *Sobre a Questão Judaica* (1843) às *Glosas Marginais ao Tratado de Adolph Wagner* (1880) - confirmam, reiteram e desenvolvem num largo e complexo processo de elaboração.

Importa, aqui, a feição precisa do passo inicial da caminhada: em contraste radical com a concepção do estado como demiurgo racional da sociabilidade, isto é, da universalidade humana, que transpassa a tese doutoral e os artigos da *GR*, irrompe e domina agora, para não mais ceder lugar, a “sociedade civil” - o campo da interatividade contraditória dos agentes privados, a esfera do *metabolismo social* - como demiurgo real que alinha o estado e as relações jurídicas. Inverte-se, portanto, a relação determinativa: os complexos reais envolvidos aparecem diametralmente reposicionados um em face do outro. Mostram-se invertidos na ordem da determinação pela força e peso da lógica imanente a seus próprios nexos, não em consequência formal e linear de algum pretensioso volteio especial nos arranjos metodológicos, isto é, não como resultante de uma simples e mera reorganização da subjetividade do pesquisador, mas por efeito de uma trama reflexiva muito mais complexa, que refunde o próprio caráter da análise, elevando o procedimento cognitivo à analítica do reconhecimento do *ser-precisamente-assim*. Nesta, o direito *unilateral* da razão especulativa interrogar o mundo é superado pela via de mão dupla de um patamar de racionalidade em que o mundo também interroga a razão, e o faz na condição de raiz, de condição de possibilidade da própria inteligibilidade, como foi visto há pouco a respeito da apropriação marxiana dos indicativos feuerbachianos. Essa reflexibilidade fundante do mundo sobre a ideação promove a crítica de natureza ontológica, organiza a subjetividade teórica e assim faculta operar respaldado em critérios objetivos de verdade, uma vez que, sob tal influxo da objetividade, o *ser* é chamado a parametrar o *conhecer*; ou, dito

a partir {363} do sujeito: sob a consistente modalidade do rigor ontológico, a consciência ativa procura exercer os atos cognitivos na deliberada subsunção, criticamente modulada, aos complexos efetivos, às coisas reais e ideais da mundaneidade. É o trânsito da especulação à reflexão, a transmigração do âmbito rarefeito e adstringente, porque genérico, de uma razão tautológica, pois auto-sustentada - nisto se esgota a impositação imperial da mesma, para a potência múltipla de uma racionalidade flexionante, que pulsa e ondula, se expande ou diferencia no esforço de reproduzir seus alvos, empenho que ao mesmo tempo entifica e reentifica a ela própria, no contato dinâmico com as “coisas” do mundo. Racionalidade, não mais como simples rotação sobre si mesma de uma faculdade abstrata em sua autonomia e rígida em sua conaturalidade absoluta, porém, como produto efetivo da relação, reciprocamente determinante, entre a força abstrativa da consciência e o multiverso sobre o qual incide a atividade, sensível e ideal, dos sujeitos concretos.

Marx, ao revisitar a filosofia política hegeliana, sob a pressão da dúvida e a influência das mais recentes conquistas feuerbachianas, percorre exatamente as vias da interrogação recíproca entre teoria e mundo, o que lhe proporcionou identificar a conexão efetiva entre sociabilidade e politicidade, que fez emergir, polemicamente, como o inverso do formato hegeliano, implicando com isso a virtualidade de um novo universo ontológico.

As marcas desse achado proliferam por toda a *Crítica de Kreuznach*. Acentuando as cores, pode ser dito que o conjunto dessas glosas são dissecações múltiplas em torno dos ramos dessa mesma descoberta ontológica, recriminando sempre a orientação hegeliana por não poder e não querer “que o ‘geral em e para si’, o estado político, seja determinado pela sociedade civil, mas que seja ele o determinante desta”, como se lê quase ao final do § 304, dando com isso consecução à “unidade do fim último universal do estado com o interesse particular dos indivíduos” (§ 261, remetendo ao § 260), em atendimento formal ao movimento lógico na realização de seu conteúdo racional. Linha determinativa e modo de procedimento com os quais, nesse exato momento, Marx rompe taxativamente, sob a emergência e o contraste de seu novo posicionamento teórico: “O conteúdo concreto, a determinação efetiva, aparece como formal. A determinação formal, puramente abstrata, aparece como o conteúdo concreto. A essência das determinações do estado não consiste em que

estas sejam determinações referentes ao estado, mas que possam ser consideradas em sua forma mais abstrata como determinações lógico-metafísicas. O que interessa na verdade não é a filosofia do direito, mas a lógica. O trabalho filosófico não consiste em concretizar o pensamento {364} em determinações políticas, mas, ao contrário, consiste em deixar que as determinações políticas existentes se volatilizem em pensamentos abstratos. O momento filosófico não é a lógica da coisa, mas a coisa da lógica” (§ 270, d).

Como se vê, sobressai também nessa viragem a polarização excludente entre a formação real, o complexo estatal concreto, do qual é reclamada a efetiva *reprodução teórica* - a captura da “lógica da coisa”, e a formação ideal de natureza especulativa, que dissipa e desnatura as “determinações existentes”, em seu reducionismo abstrativante à “coisa da lógica”. Os dois movimentos aquisitivos são simultâneos e entrelaçados, mas sem que desapareça o *momento predominante* do ontológico sobre o gnosiológico, do “ser-precisamente-assim” em relação à representação ideal: reitoras no movimento cognitivo, as “determinações existentes” não são passíveis de reprodução intelectual pelos andamentos *a priori* de qualquer configuração da lógica, e não podem conviver com qualquer *démarche* especulativa.

*Para A Crítica da Filosofia do Direito de Hegel. Introdução* - texto distinto da *Crítica de Kreuznach*, hoje vale advertir para isso ao leitor menos familiarizado -, que foi redigido entre fins de 43 e princípios de 44 e publicado no número exclusivo dos *Anais Franco-Alemães*, é o único produto direto e acabado das Glosas de 43 e como introdução destas é apresentado pelo próprio autor; nessa condição pode ser encarado, especialmente em certos trechos, como uma espécie de sinopse do escrito originário. Nele reencontramos, entre outras, as componentes acima ressaltadas da nova postura teórica do autor. É famosa aí, em perfeita consonância com o descarte da especulação e a identificação do “momento filosófico” como a captura da “lógica da coisa”, a propositura de que “a *missão da filosofia* que está a serviço da história consiste /.../ em desmascarar a auto-alienação em suas *formas profanas*”, isto é, fazer a “crítica da terra”, “do direito” e “da política”, numa palavra: “descobrir a verdade do aquém”. A *terrenalidade*, o efetivamente existente, arma o esquadro desse artigo com toda sua envergadura, evidenciando a linha de força da nascente ontologia marxiana.

Aqui, porém, há que se cingir muito sumariamente à “crítica



da política” e apenas a um ou a outro de seus aspectos, somente para deixar pincelada a reiteração e o desenvolvimento da nova identificação da politicidade feita por Marx no alvorecer de seu pensamento original. A *Introdução*, bem ao estilo equilibrado da análise marxiana, distingue as dimensões positivas da obra examinada, articuladamente com os enunciados de sua exercitação crítica. Assim, é reconhecido que “A crítica da *filosofia alemã do direito e do estado*, que encontrou em Hegel sua expressão última, a mais conseqüente e a mais rica, é ao mesmo tempo tanto a análise {365} crítica do estado moderno e da realidade a ele associada, como a resoluta negação de todo o *modo* anterior da *consciência política e jurídica alemã*, cuja expressão mais nobre, mais universal, elevada à categoria de ciência, é precisamente a própria *filosofia especulativa do direito*”. Dado como cimo, resultante e superação de todo o pensamento político e jurídico anterior, a reflexão política hegeliana, em passo subseqüente, é recusada como “pensamento abstrato e exuberante do estado moderno”, um produto especulativo que “só podia ser produzido na Alemanha”. A explicação dessa peculiaridade restringente leva ao que mais importa, ao entendimento e comprometimento crítico do próprio estado moderno, determinado pelo seu teor imanente: “a imagem *alemã* do estado moderno, que faz abstração do *homem real*, só era possível porque e enquanto o próprio estado moderno faz abstração do *homem real* ou satisfaz o homem *total* de modo puramente imaginário”. Portanto, conclui Marx, “o *status quo* da *consciência do estado alemão* expressa a *imperfeição do estado moderno*, a falta de solidez de sua própria carne”.

Texto primígeno, a *Introdução* também já sustenta, em plena concordância com a determinação ontológica que desvelara o estado pela lógica da sociedade civil, que “a relação entre a indústria, o mundo da riqueza em geral, e o mundo político é um problema fundamental da época moderna”. Mundo político, intrinsecamente imperfeito e carente de solidez, que é configurado como patamar inferior no evoluir histórico, resumo do “nível oficial do povos modernos”, ao qual é contraposto o patamar superior da “altura humana”, altitude apontada como o “futuro próximo” a ser atingido pelos povos que já alcançaram a modernidade política. Esse texto, portanto, erige uma escala que inferioriza o território político, ou nos termos de Marx, “as fases intermediárias da emancipação política”, em face da *altitude do humano*, pois, “o homem é o ser supremo para o homem”, o que desloca a politicidade para os contornos de uma

entificação transitória a ser ultrapassada; Marx alude mesmo à necessidade de “derrubar a barreira geral do presente político”. É nítido, pois, desde o instante em que Marx passa a elaborar o seu próprio pensamento, que a esfera política perde a altura e a centralidade que ostenta ao longo de quase toda a história do pensamento ocidental, cedendo lugar ao complexo da “emancipação humana geral”, vinculada no texto à noção de “revolução radical”, que “organiza melhor todas as condições da existência humana sob o pressuposto da liberdade social”, em contraste com “revolução parcial”, identificada à “revolução meramente política, que deixa em pé os pilares do edifício”. Em determinação confluyente, resguardada sua importância como grau transitório de liberdade limitada {366} ou, mais precisamente, de *iliberdade*, a revolução política, por natureza, é apenas uma função mediadora, encarregada simplesmente das tarefas destrutivas, enquanto a “revolução radical - a emancipação humana geral” compreende o teor do grande e verdadeiro objetivo - é o *télos* permanente, onímodo e, como tal, último em sua infinitude, por isso mesmo demanda sempre reiterada, que não se esgota em qualquer instância conclusiva ou momento final, pois, cada ponto de chegada é também um novo ponto de partida, perfazendo no conjunto a universalidade da sucessão contraditória e sem termo de todos os patamares de afirmação e construção do ser humano-societário.

Em verdade, esse *télos*, nunca como centro temático de uma antropologia, positiva ou negativa, pois do caráter desse tipo de abordagem redundaria de qualquer modo o defeito capital do isolamento e autonomização da individualidade, nem como o dever ser de um humanismo ético qualquer, que não deixaria de soçobrar na navegação idealista entre fato e utopia, - mas como possibilidade objetiva identificada no tratamento ontológico da mundaneidade social, constitui o núcleo propulsor das inquietações teóricas e práticas de Marx desde o advento de seu pensamento *marxiano*, e daí em diante irradiadas por toda sua obra. Ponto crucial que recebe tratamento vibrante nas últimas páginas da *Introdução*, com o qual ultrapassa o que havia sido sua fórmula mais avançada aos tempos da *GR*, a revolução política pelo estado racional a partir da “humanidade sofredora que pensa”. Por certo, agora, a pedra angular é a “revolução radical”, consubstanciada na “emancipação humana geral”, e seu agente passa a ser, igualmente, uma categoria social de “cadeias radicais”, uma vez que, “uma classe da sociedade civil que não é uma classe civil”, que é a dissolução de todas as configurações societárias, que só é universal pela

universalidade de seus sofrimentos, que não padece injustiças parciais, mas “a injustiça pura e simples”, que, em suma, “já não pode reclamar um título histórico, mas simplesmente o título humano”, “que é, numa palavra, a *perda total* do homem, só pode, portanto, recuperar a si mesma através da *recuperação total* do homem”. Não há expressão mais precisa e eloqüente do que esta para pôr em evidência que a *revolução radical* ou *emancipação global* passa a ser, desde a emergência do pensamento marxiano, o complexo entificador da universalidade e da racionalidade humanas, da efetiva e autêntica realização do homem e não mais uma forma qualquer de estado ou de prática política, por mais perfeitas que estas possam ser, pragmática ou piedosamente, imaginadas. Ou seja, a emancipação humana compreende resolubilidade real e global, enquanto virtualidade engendrada pelas “determinações existentes” na concreta {367} esfera humano-societária, passível de reconhecimento pelo entendimento a partir do momento em que nas Glosas de 43, segundo os corretos e incisivos termos de Maximilien Rubel, “Marx rompe definitivamente com a idéia de estado como instituição racional” (*Crônica de Marx*, 1843, Julho-Outubro).

Em síntese, a redefinição teórica de Marx, naquela oportunidade, é de tal envergadura que só pode ser facultada e ter explicação por uma cabal revolução ontológica. O salto extremo, que vai da sustentação ardorosa do estado racional como demiurgo da universalidade humana à negação radical de sua possibilidade, consubstanciado pela emergência de um complexo determinativo que se lastreia como reprodução ideal do efetivamente real, transcende as condicionantes mais próximas - dúvidas e influências - e dá início à instauração de uma nova *posição* filosófico-científica e à sua correlata postura prática.

Que a *crítica ontológica* tenha incidido, em primeiro lugar, sobre matéria política, é simples decorrência do próprio itinerário pessoal de Marx, vincado às ênfases e prioridades de um dado tempo e lugar. Todavia, proporcionou a conquista precoce de uma dimensão fundamental ao pensamento marxiano, que foi mantida na íntegra em seus escritos até o fim da vida. De fato, elaborada a partir das Glosas de 43, a crítica da política produziu uma teoria básica cujo caráter e traços são explícitos ou estão subjacentes, desde então, em toda abordagem marxiana dessa esfera. Dela já tratei em outras oportunidades (com certa brevidade, por exemplo, nos N<sup>o</sup> 13 e 15/16 da *Ensaio*, e com mais extensão em alguns eventos acadêmicos),

tendo cunhado para a identificar a expressão - *determinação onto-negativa da politicidade*, bem como outras correlatas. É impossível aqui retomar a questão, mas hão de bastar para seu registro os afloramentos dos parágrafos anteriores, e a reiteração de que ela é o marco exponencial que separa, totalmente, o Marx juvenil, adepto da filosofia da autoconsciência, do Marx *marxiano* que principia em 43. A esse respeito, além dos textos já citados, entre os mais característicos figuram *Sobre a Questão Judaica*, *Glosas Críticas Marginais a "O Rei Da Prússia e a Reforma Social"*, *Materiais Preparatórios* para a redação de *A Guerra Civil Na França* e um sem-número de passagens por todo o conjunto da obra marxiana.

Para evitar objeções indolentes, velhos mal-entendidos ou precipitações irrefletidas, que, desatentas à complexa problemática da teoria marxiana da *determinação onto-negativa da politicidade*, cedam à cavilosa tentação reducionista de a emparelhar ao mero lema anarquista da extinção do estado, uma sinalização de alerta.

Tratando-se de uma configuração de natureza ontológica, o propósito essencial dessa teoria é identificar o caráter da {368} política, esclarecer sua origem e configurar sua peculiaridade na constelação dos predicados do *ser social*. Donde, é *onto-negativa*, precisamente, porque exclui o atributo da política da essência do *ser social*, só o admitindo como extrínseco e contingente ao mesmo, isto é, na condição de historicamente circunstancial: numa expressão mais enfática, enquanto predicado típico do ser social, apenas e justamente, na particularidade do longo curso de sua *pré-história*. É no interior da intrincada trajetória dessa *pré-história* que a politicidade adquire sua fisionomia plena e perfeita, sob a forma de poder político centralizado, ou seja, do estado moderno: "a máquina que por meio de órgãos complexos e ubíquos enreda, como uma jibóia, a sociedade civil viva"; trata-se, pois, do "poder de estado ordenado e dotado de uma divisão do trabalho sistemática e hierarquizada, que expande seu raio de ação e independência em relação à sociedade real e o controle sobrenatural sobre ela", de modo que é uma "excrecência parasitária sobre a sociedade civil, fingindo ser sua contrapartida ideal" (Marx, *MP*, Primeiro Esboço).

Esse traçado marxiano é o oposto, sem dúvida, de qualquer expressão própria ao âmbito secularmente predominante da determinação *onto-positiva* da política, para a qual o atributo da politicidade não só integra o que há de mais fundamental do ser

humano-societário - é intrínseco a ele - mas tende a ser considerado como sua propriedade por excelência, a mais elevada, espiritualmente, ou a mais indispensável, pragmaticamente; tanto que conduz à indissolubilidade entre política e sociedade, a ponto de tornar quase impossível, até mesmo para a simples *imaginação*, um formato social que independa de qualquer forma de poder político.

Ao identificar a natureza da força política como *força social pervertida e usurpada*, socialmente ativada como estranhamento por debilidades e carências intrínsecas às formações sociais contraditórias, pois ainda insuficientemente desenvolvidas e, por consequência, incapazes de auto-regulação puramente social, nas quais, pela feira dos sucessivos sistemas sociais, quanto mais o estado se entifica real e verdadeiramente, tanto mais é contraditório em relação à sociedade civil e ao desenvolvimento das individualidades que a integram, Marx assinala, categoricamente - que a emancipação é na essência a reintegração ou recuperação humano-societária dessas forças sociais alienadas à política, ou seja, que ela só pode se realizar como reabsorção de energias próprias despidas da forma política, depuradas, exatamente, da crosta política sob a qual haviam se auto-aprisionado e perdido. É o que sustenta, seja no início de sua obra adulta, como por exemplo em *Sobre a Questão Judaica*, seja em plena maturidade, tal qual se expressa nos *Materiais Preparatórios* para a redação de A {369} *Guerra Civil na França*.

De sorte que, por toda duração da *pré-história*, tempo das sociabilidades contraditórias, por isso mesmo pouco evolvidas e racionais, o predicado da politicidade estará presente, "asfixiando" (Marx, *id.*) o ser social, em conjunto com sua inseparável outra face, a propriedade privada dos meios de produção e reprodução da base material da vida. Siamesas, não vive uma sem a outra, do mesmo modo que só podem morrer como vivem, juntas. Por conseguinte, presente, o atributo da politicidade não cessa de reiterar a exigência por atos de poder, donde a necessidade generalizada de atividade política, tanto a que os respalda como a que os contesta.

Todavia, quando a contestação visa consciente e deliberadamente a emancipação, necessita transmigrar para outra esfera, tem de praticar uma política orientada pela superação da política, *fazer uma política que desfaça a política*, pois seu escopo é a reconversão e o resgate das energias sociais desnaturadas em vetores políticos. Portanto, a revolução radical, isto é, *social*, desentranhada por Marx na intelecção da

sociedade contemporânea, bem compreendido o fundamento de sua reflexão política - a *determinação onto-negativa da politicidade* - não demanda ou propõe a mera prática política, nem a reconhece como sua atividade característica e decisiva, mas exige uma prática *metapolítica*: conjunto de atos de efetivação que não apenas se desembarace de formas particularmente ilegítimas e comprometidas de dominação política, para as substituir por outras supostas como melhores, mas que vá se desfazendo, desde o princípio, de toda e qualquer politicidade, à medida em que se eleva da aparência política à essência social das lutas históricas concretas, à proporção em que promove a afloração e realiza seus objetivos humano-societários, os quais, em suma, têm naquela ultrapassagem, indissociável da simultânea superação da propriedade privada dos bens de produção, a condição de possibilidade de sua realização. Numa frase, a crítica marxiana da política, decifração da natureza da politicidade e de seus limites, é por consequência o desvendamento da estreiteza e insuficiência da *prática política* enquanto atividade humana racional e universal, donde o salto metapolítico ao encontro resolutivo da *sociabilidade*, essência do homem e de todas as formas da prática humana.

São mais do que taxativas as palavras de Marx a esse respeito. Ao fazer, por exemplo, uma avaliação de conjunto dos processos revolucionários do passado, critica: “as revoluções apenas aperfeiçoaram a máquina do estado, em vez de se desfazerem dela, desse *pesadelo asfixiante*”. E, a propósito da Comuna de Paris, explica e aprova: “Todas as revoluções anteriores só haviam transferido o poder organizado {370} - essa forma organizada da escravidão do trabalho - de uma mão para outra. A Comuna não foi uma revolução contra esta ou aquela forma de poder de estado - legitimista, constitucional, republicana ou imperial. Foi uma revolução contra o próprio estado, esse aborto prodigioso da sociedade; foi a retomada pelo povo, para o povo, de sua própria vida social. Não transferiu essa máquina terrível de dominação de classe de uma fração das classes dominantes para outra, mas uma revolução que demoliu a própria máquina. /.../ A Comuna foi a negação clara da usurpação estatal, por isso o início da revolução social do século XIX. /.../ Só os trabalhadores, inflamados pelo cumprimento de uma tarefa social nova para toda a sociedade - acabar com todas as classes. com toda a dominação de classe - eram os homens que podiam quebrar o instrumento dessa dominação - o estado, o poder governamental centralizado e

organizado, que, usurpador, se pretende senhor e não servidor da sociedade. /.../ A Comuna é a reabsorção do poder de estado pela sociedade, que constitui suas próprias forças vivas, em lugar de forças que a controlem e subjuguem” (*Id.*).

Posto em evidência que a primeira das críticas ontológicas, no advento do pensamento marxiano, teve por objeto a politicidade, e frisada sua grande relevância, não pode deixar de ser reacentuado algo que já veio à baila em outras passagens: sua íntima relação com a crítica ontológica da filosofia especulativa - segunda das críticas constitutivas da nova *posição* - tendo por alvo privilegiado a filosofia do direito de Hegel, embora incursione pela *Fenomenologia do Espírito* e a *Lógica*, como atestam os *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, ademais da larga exercitação da mesma, com grande dose de sarcasmo, em especial sobre textos do cenáculo de Bauer e escritos de Stirner e Proudhon, aos quais estão voltados, um após outro, nada menos do que *A Sagrada Família*, *A Ideologia Alemã* e *Miséria da Filosofia*, como todos sabem.

A vinculação dessas duas críticas é motivada, desde logo, pela natureza filosófica da obra centralmente examinada; todavia, a conexão também encerra algo bem mais decisivo ao focar e superar, tão substancial e rapidamente, a esfera política, a rota de Marx faz transparecer que o núcleo propulsor de seus esforços articulava interesses teóricos e práticos que se estendiam à globalidade do complexo humano-societário, implicando a demanda por uma planta intelectual bem mais ampla, para além das fronteiras de uma estrita teoria política, se esse tipo de abordagem sempre fosse incapaz de dar corpo a completa e resolutiva inteligência da mundaneidade emergente a seu tempo, como acabara de {371} verificar que ocorreria, pela revisão do melhor de seus exemplares, em qualquer formulação do gênero.

Numa palavra, Marx havia se defrontado com o esgotamento histórico da filosofia precedente. A partir das singularidades dos “apuros”, gerados pelo enfrentamento dos “interesses materiais”, acabara diante da contraditoriedade universal imanente à nova sociedade, em face da qual “a onipotência ontológica da razão”, para usar expressões lukacsianas, “não pode deixar de se revelar inteiramente inadequada enquanto centro do pensamento filosófico”.

Com certeza, não terá sido indiferente, ao espírito em mutação do Marx de Kreuznach, o enunciado feuerbachiano sobre essa questão, pouco antes emitido, de modo

característico, em verdadeira proclamação pública do colapso da filosofia hegeliana, no seu brevíssimo *Necessidade de uma Reforma da Filosofia*. Feuerbach, sinalizando para o “limiar de uma nova época, de um novo período da humanidade” e para a urgência da elaboração de “uma filosofia que corresponda a uma necessidade da humanidade”, que seja “imediatamente a história da *humanidade*”, bem como tendo por critério que “as diferenças fundamentais da filosofia são diferenças fundamentais da humanidade”, sustenta a diretriz de que “A reforma da filosofia só pode ser a necessária, a verdadeira, a que corresponde à necessidade da época, da humanidade”, e justifica: “Em períodos da decadência de uma concepção do mundo de alcance histórico, há certamente necessidades contrárias - a uns é ou parece necessário conservar o antigo e banir o que é novo; para outros, é imperativo realizar o novo. Em que lado reside a verdadeira necessidade? Naquele que contém a exigência de futuro - que é o futuro antecipado: naquele que é movimento para a frente. A necessidade de conservação é apenas uma necessidade artificial, criada - é apenas reação. A filosofia hegeliana foi a síntese arbitrária de diversos sistemas existentes, de insuficiências - sem força positiva, porque sem negatividade absoluta. Só quem tem a coragem de ser absolutamente negativo tem a força de criar a novidade”.

A larga flexibilidade dos contornos mais gerais dessas configurações, o reconhecimento enfático da necessidade de elaborar um pensamento capaz de anunciar o advento, o perfil e as premências da nova época, a extrema radicalidade na crítica à exaustão dos figurinos teóricos antecedentes, a veemente exigência de teor prático em filosofia e tantos outros aspectos das proposições feuerbachianas não só eram confluentes com as interrogações da pesquisador recolhido em Kreuznach como as respaldava, propiciando algum solo e certa ancoragem para as primeiras linhas da arquitetônica marxiana. Razão pela qual esse momento originário, se devidamente considerado a partir dos textos, e não por meio de {372} critérios exógenos, estabelecidos ao puro arbítrio do intérprete, é um instante privilegiado para o exame consistente da relação Marx-Feuerbach. Não foram poucas as abordagens inconvincentes a respeito, todas concentradas em localizar o momento a partir do qual se dissiparia a influência feuerbachiana na obra de Marx, a hora “luminosa” em que Marx deixaria de ser feuerbachiano. Posta nesses termos enviesados, a questão é insolúvel, porque não é possível a um determinado pensamento deixar de ser o



que nunca foi. E, a rigor, bastaria não mais do que ler sem antolhos gnosiológicos e politicistas o texto primígeno de 43 para chegar a tal conclusão. Essa “simples” leitura imanente, como condição de possibilidade de compreensão efetiva do escrito, no entanto, é hoje quase uma barreira intransponível para a grande maioria dos leitores. Situação lastimável tanto para o leitor quanto para a obra de Marx.

Basta aqui, com rápida pincelada, confrontar os dois autores no plano da tematização política; à plataforma ontológica já foram feitas menções e ainda outras serão acrescentadas mais à frente. No tópico anterior foi configurado, suficientemente, que na emergência de seu pensamento original Marx se destaca, a rigor, exatamente pela crítica ontológica à política, ao desvendar a identidade onto-negativa da politicidade, em contraste radical com seu pensamento político anterior, francamente vincado ao universo teórico oposto. Ora, inexistente qualquer rastro de transformação dessa monta em Feuerbach. Ao contrário, em perfeita rima com o espírito dominante nos círculos neo-hegelianos, Feuerbach, nos textos que foram importantes para Marx e em toda sua obra, é um defensor intransigente e absoluto da máxima relevância da política e do estado. É a voz mais estrondosa na exaltação da politicidade que possa ser concebida ou imaginada; talvez, como alguém já notou, o entusiasmo e a estridência das suas convicções pelas virtudes políticas e estatais superem até mesmo as ênfases de Hegel na laudação desse suposto demiurgo. É suficiente, para ilustrar essa cortante diferença em relação a Marx, um único parágrafo do texto feuerbachiano citado há pouco; passagem que é antecedida por uma exortação igualmente característica. “Devemos, pois, tornar-nos novamente *religiosos* - a *política* deve tornar-se nossa religião”, brada Feuerbach, tomando por base o “princípio do ateísmo”, isto é, “o abandono de um Deus distinto do Homem”. Imperativo ao qual corresponde o parágrafo de consagração do estado: “No estado, as forças do homem se separam e se desenvolvem para, através desta separação e sua reunificação, constituírem um ser infinito; muitos homens, muitas forças, constituem uma só força. O estado é a soma de todas as realidades, o estado é a providência do homem. No estado, os homens se representam e {373} se completam uns aos outros - o que eu não posso ou sei, outro o pode. Não existo para mim, entregue ao acaso da força da natureza; outros existem para mim, sou abraçado por um círculo universal, sou membro de um todo. O estado (verdadeiro) é o homem ilimitado, infinito, verdadeiro, completo, divino. Só o estado é o homem - o estado

é o homem que se determina a si mesmo, o homem que se refere a si próprio, o *homem absoluto*”.

Impossível, pela voz dos próprios textos, ouvir um Marx feuerbachiano, mas são perfeitamente audíveis certos acordes de Feuerbach nas partituras marxianas. Na crítica à filosofia especulativa, especialmente na recusa à especulação como método científico, eles muito sonoramente estão presentes, mas reintegrados à textura da composição marxiana. Não é à-toa que as *Teses Provisórias* e a *Filosofia do Futuro* contenham de modo muito explícito uma rejeição global aos procedimentos hegelianos e a sustentação do ser material ou sensível como o único ser real e verdadeiro, isto é, do ser que é inseparável das coisas, que “é uno com o que é”.

É provável que uma das melhores ilustrações que possam ser dadas a respeito da questão dos procedimentos analíticos, na emergência da reflexão marxiana, seja a da mudança na concepção de *crítica*. Passagem que vai de uma configuração situada nas proximidades da *pura negatividade* baueriana à crítica enquanto análise genética da necessidade intrínseca às entificações. Os irmãos Bauer, Ruge e a irradiação do seu tipo de procedimento, por quase todo o movimento neo-hegeliano, haviam unilateralizado em favor do pensamento, da subjetividade dos indivíduos, a identidade hegeliana entre sujeito e objeto, bem como reduzido a *dialética da superação*, operada em Hegel pela conciliação ou mediação dos opostos, à franca predominância do momento negativo, ou seja, a um confronto entre contraditórios do qual emergia um vitorioso absoluto. De fato, sem abstrair os momentos distintos de uma gama extensa de formulações, o movimento neo-hegeliano teve nesse *criticismo* sua pedra de toque. Um direcionamento da atividade espiritual que supunha fazer eco ao jovem Hegel, no sentido de que “revolucionado o reino das idéias, a realidade não pode se manter inalterada”.

O Marx da tese doutoral e dos artigos da *GR*, sempre com modulações próprias, está abrangido nessa tendência. Cornu, ao falar do *articulista* da *GR*, sustenta as linhas básicas desse panorama: “Como os demais jovens hegelianos, pensava /.../ que a melhor forma de promover o desenvolvimento racional do estado - que considerava como Hegel a encarnação da Razão e o elemento motor do progresso - era a *crítica que elimina* o irracional do real, ‘determinando cada modo de existência por sua essência, cada realidade {374} particular por seu conceito” (*Op.Cit.*, II, I, grifo meu). Interpretação que é reiterada com alguns acréscimos ao final do mesmo capítulo: “Diferentemente

de Ruge, que em sua crítica à *Filosofia do Direito* de Hegel já se inspirava em Feuerbach, Marx, todavia, não aplicava seu método crítico. Ainda idealista, continuava utilizando na luta política o método da *filosofia crítica*, que julgava toda realidade por seu conteúdo racional” (grifo meu). Com inflexões próprias, Lukács também entende a questão na mesma linha básica. Falando da tese e dos artigos, afirma: “O método desses brilhantes ataques jornalísticos contra a Prússia reacionária já viera à luz na *Dissertação*: consiste naquele específico hegelianismo radical que o jovem Marx havia adquirido durante os anos dos estudos universitários. Já na *Dissertação* é afirmado que nas grandes épocas históricas das crises a filosofia deve se tornar prática: ‘somente a *práxis* da filosofia é também *teórica*. É a *crítica* que confronta cada existência à essência, a realidade particular à Idéia’. Como se vê, é ainda um método idealista-hegeliano. E este método é por ora conservado essencialmente também nos escritos da *Gazeta Renana*. O reconhecimento que Marx, no início de 1842, havia expresso em relação a Feuerbach é mantido, precisamente, ainda de maneira muito genérica: por consequência, não há ainda a viragem de princípio do método hegeliano” (*O Jovem Marx*, 2). Em síntese, para o Marx pré-marxiano, *crítica* era uma exercitação do intelecto que, nos fulcros básicos, acompanhava o *criticismo neo-hegeliano*, cuja trama operativa característica, avaliar pelo metro de essências especulativas as formas de existência, dissolvia objetos em consciência, no suposto de recusar e demolir o *mundo estabelecido* e deixar limpo o terreno para a edificação do estado racional.

Para desenhar a feição da *nova crítica*, é preciso realudir a uma passagem conclusiva das Glosas de 43, já enfatizada anteriormente, que faz parte de menções apresentadas por Lukács como “os momentos de maior destaque da argumentação” de Marx, quando este, “partindo do ponto central da metodologia hegeliana, trata desse conjunto de questões em termos de concreticidade” (*Ontologia*, Capítulo sobre Hegel, 1). Motivo pelo qual importa retracejar o contorno da nascente abordagem marxiana, no interior da qual se destaca a nova concepção de *crítica*. Logo às primeiras páginas do manuscrito, ao comentar a tematização hegeliana das relações entre família, sociedade civil e estado, pondo em evidência que “A assim chamada ‘idéia real’ (o espírito como espírito infinito, real) é representada como se agisse segundo um princípio determinado e por uma intenção determinada”, Marx objeta caracteristicamente: “É neste ponto que se manifesta muito

claramente o misticismo lógico, panteísta” (§ 262). Pouco mais adiante, continuando a tratar das mesmas {375} relações, explicita a objeção de modo mais geral e detalhado: “Mas a condição é posta como o condicionado, o determinante como o determinado, o produtor como produto de seu produto /.../ a especulação anuncia o fato como uma realização da idéia /.../. A realidade empírica é acolhida tal como é; é anunciada inclusive como racional, mas não é racional por sua própria racionalidade, mas porque o fato empírico tem, na sua existência empírica, um significado distinto de si mesmo. O fato do qual se parte não é entendido como tal, mas como resultado místico. O que é real se torna fenômeno, mas a idéia não tem por conteúdo nada além desse fenômeno. Por outro lado, a idéia não tem outro escopo que o escopo lógico: ‘ser para-si infinito, real espírito’. Neste parágrafo está contido todo o mistério da filosofia do direito e da filosofia hegeliana em geral” (*Id.*). Linha de raciocínio que, parágrafos à frente, leva Marx a dizer, condenando a supressão das essências específicas das entificações: “Na lógica, observa-se exatamente a mesma passagem entre a esfera do ser e a do conceito. A mesma passagem se dá na filosofia da natureza, da natureza inorgânica à vida. São sempre as mesmas categorias que animam ora esta ora aquela esfera. A única coisa que importa [a Hegel] é encontrar, para as concretas determinações singulares, as correspondentes determinações abstratas” (§ 267). São estes os contornos que levam à conclusão marxiana, já citada, que, para Hegel, “O momento filosófico não é a lógica da coisa, mas a coisa da lógica” (§ 270, d).

O quadro e a natureza dessa refutação do método especulativo conduz à nova concepção da *crítica*. Grife-se, apesar da obviedade, que o fundamental da recusa marxiana à especulação não é algo circunscrito à sua fisionomia *técnica* ou, menos ainda, restrito a defeitos ou insuficiências particulares da mesma, os quais, inadvertidos no seio originário, uma vez retificados, pudessem levar à retomada do paradigma a que pertencem. Ao inverso, trata-se de uma rejeição de fundo, porque de caráter ontológico. Em poucas palavras, o que Marx impugna, entendendo que seja o defeito capital da especulação, é o próprio fundamento das operações hegelianas: a *idéia* como origem ou princípio de entificação do multiverso sensível, ou, como foi estampado mais acima, “o fato como realização da idéia”, pois este como tal é um mero “resultado místico”, um produto do “misticismo lógico” ao operar simplesmente no plano da “relação universal entre necessidade e liberdade” (§ 266),

que enforma a inversão entre determinante e determinado, desconsiderando as *essências específicas* das distintas entificações efetivamente existentes. Ruptura ontológica com a especulação em nome e pelo resgate, precisamente, da “lógica da coisa”.

O perfil e a estrutura da nova concepção de *crítica* são {376} organizados, é nítido, pelo propósito de desvendar os nexos imanentes aos “objetos reais”. A certa altura do § 304, ao consignar, a propósito da “antinomia entre *estado político* e *sociedade civil*”, que “O erro principal de Hegel consiste em assumir a *contradição do fenômeno* como *unidade no ser, na idéia*, quando essa *contradição* tem sua razão de ser em algo mais profundo, isto é, em uma *contradição substancial*”, e distinguir o equívoco hegeliano do erro inverso, em que recai aquela que chama de “crítica vulgar”, Marx oferece os elementos constitutivos da “verdadeira crítica”. Convém transcrever a passagem por inteiro: “A crítica vulgar cai em um erro *dogmático* oposto. Assim, por exemplo, ela critica a constituição chamando atenção para as antíteses dos poderes etc. e encontra *contradições* por toda parte. Isto é ainda crítica dogmática, que *luta* contra seu objeto, assim como antigamente se eliminava o dogma da Santíssima Trindade pela *contradição* entre a primeira e a terceira. A verdadeira crítica, ao contrário, mostra a *gênese* interna da Santíssima Trindade no cérebro humano. Descreve seu ato de nascimento. Assim, a verdadeira crítica filosófica da moderna constituição do estado não se limita a indicar as *contradições* existentes, mas as *esclarece*, compreende sua *gênese*, sua necessidade. Apreende-as em seu significado *próprio*. Mas esta *compreensão* não consiste, porém, como Hegel acredita, em reconhecer por toda parte as determinações do conceito lógico, mas em apreender a lógica específica do objeto específico”. Vale aditar que, em verdade, a condenação da *idéia*, da *idéia pura*, da *idéia abstrata*, da *idéia lógica*, da *idéia como sujeito*, que por mais sutis e elaborados que sejam os seus volteios é incapaz de reproduzir a peculiaridade concreta dos objetos reais, bem como a exigência de que o conhecimento seja exatamente essa força reprodutora das entidades efetivas, são constantes e taxativas por toda a *Crítica de Kreuznach*. A título de confirmação, leia-se um trecho de um dos primeiros parágrafos: “Mas, uma explicação em que não é apresentada a *differentia specifica* não é uma explicação. O único interesse [de Hegel] é encontrar a *idéia* pura e simples, a *idéia lógica* em todo elemento, seja do estado, seja da natureza; onde os sujeitos reais, como é aqui a *constituição*

*política*, são reduzidos ao seu puro *nome*, há somente a aparência de um conhecimento real. Aí, os sujeitos reais são e continuam a ser determinações incompreendidas, porque não concebidos em seu ser específico” (§ 269).

O contraste entre as duas críticas é radical, e por seu formato a segunda ultrapassa, num só movimento, a especulação hegeliana e o criticismo neo-hegeliano: tanto a *dogmática* superior da razão auto-sustentada, quanto a *dogmática* vulgar da caça às contradições, propiciada pelo confronto {377} entre uma suposta essência racional e a mísera existência eivada de irracionalismo. Aliás, é oportuno referir de passagem o § 279, onde tem lugar, a propósito da discussão sobre as diferenças entre monarquia e democracia, uma das primeiras demolições marxianas do padrão convencional de emprego das categorias de essência e existência e de suas relações. Basta deixar anotado um fragmento para assinalar que elas, desde o princípio da reflexão marxiana, perdem a rigidez e a polarização excludente dos mitos extra-sensíveis da inteligibilidade especulativa em geral, adquirindo a plasticidade necessária que as capacita a ser veículos conceituais dúteis, receptivos aos conteúdos próprios dos objetos investigados, na reprodução teórica dos complexos da mundaneidade, deixando para trás as velhas antinomias que embaraçavam seu emprego: “A democracia é o *enigma* decifrado de todas as constituições. Nela, a constituição não apenas *em si*, segundo a essência, mas segundo a *existência*, segundo a realidade, é reconduzida continuamente ao seu fundamento real, ao *homem real*, ao *povo real*, e posta como obra *própria* dele. A constituição aparece por aquilo que é, livre produto do homem”.

Abandonado o *criticismo* das essências abstratas contra o mundo Irracional das contradições, a “crítica verdadeira” ascende à decifração da mundaneidade imperfeita em sua realidade, para a *esclarecer*, *compreendendo sua gênese e necessidade*, ou seja, para a capturar em seu *significado próprio*, por meio da determinação das *lógicas específicas* que *atualizam* os objetos de seu multiverso. É a extraordinária passagem da tópica negatividade absoluta do criticismo neo-hegeliano à *crítica ontológica* - investigação do ente auto-posto em sua imanência, seja este uma formação real ou ideal; procedimento teórico – “verdadeira crítica filosófica”, diz Marx - em que a tematização, isto é, a reprodução ideal das *coisas* é procedida a partir delas próprias, da malha ou aglutinado de seus nexos constitutivos, analítica pela qual são desvendadas e determinadas em sua gênese e necessidade próprias.

A terceira das críticas ontológicas que instauram o pensamento marxiano é a crítica da economia política. Última a integrar o programa de investigações de Marx, a partir daí ocupou o centro do mesmo e foi a mais desenvolvida. Beneficiou-se, largamente, das duas primeiras, das quais nunca se divorciou, numa potencialização recíproca que percorreu o conjunto da obra marxiana, independentemente dos montantes que cada uma delas fez no conjunto dos escritos.

Aqui, na adstrição ao destaque da importância germinal das três, só é possível consignar que elas não se esgotaram {378} nessa função originária, mas permaneceram ativas como momentos essenciais do projeto de inteligência de mundo armado por Marx. É da integração das mesmas que redundo o teor e o caráter do novo patamar de inteligibilidade proporcionado pela síntese filosófico-científica engendrada pela reflexão marxiana. Calha bem referendar o argumento, arrematando a passagem, com uma límpida afirmação lukacsiana, conclusiva a esse respeito: “Enquanto crítica ontológica de todos os tipos de ser, a filosofia continua sendo - mesmo sem a pretensão de dominar e submeter os fenômenos e suas conexões - o princípio diretivo dessa nova cientificidade” (*Ontologia*, Capítulo sobre Marx, 1).

É também Lukács quem destaca, com toda pertinência e a devida ênfase, que é no pensamento marxiano que, “pela primeira vez na história da filosofia, as categorias econômicas aparecem como as categorias da produção e reprodução da vida humana, tornando assim possível uma descrição ontológica do ser social sobre bases materialistas” e que isso tem “sua primeira expressão adequada nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*” (*Id.*). Essa elevação das categorias econômicas ao plano da filosofia irradia conseqüências decisivas por todo o complexo fundante da reflexão marxiana. Contudo, para evitar interpretações reducionistas de perversa tradição, há que sublinhar que não se trata de uma aquisição abrupta, nem unilateralizante, mas de uma configuração resolutiva cuja possibilidade principiou a ser entreaberta quando os “apuros” diante dos “interesses materiais” foram assumidos como “dúvidas” no “gabinete de estudos”, e de modo mais efetivo com o teor e pela natureza de seus primeiros resultados: a crítica da política, que desvenda o caráter determinante da *sociedade civil*, e o concomitante rechaço da especulatividade, que leva ao patamar da *crítica ontológica*. Não é casual a seqüência dos

textos então produzidos - *As Glosas de Kreuznach, Sobre A Questão Judaica, Para a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel - Introdução e As Glosas de 44* - que perfizeram, à época, as duas referidas aquisições - alçando o curso analítico à temática dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, cuja relevância agora é clarificada. Por certo, numa rota tão consistente a casualidade do interesse intelectual não desempenha qualquer papel significativo. Tomados em conjunto e em seu significado fundamental, os textos não aparecem aí enquanto escritos erráticos, mas como passos de um itinerário deliberado, ciente da sua orientação, que se reforça na própria marcha. Rumo dado, segundo o próprio autor, pela desembocadura de sua investigação primígena: “a anatomia da sociedade civil deve ser procurada na economia política” (*Prefácio de 59*).

É, portanto, na busca da anatomia da sociedade civil que as categorias da economia política são onto-criticamente {379} elevadas à esfera filosófica, onde esplendem como malha categorial da produção e reprodução da vida humana. De fato, é nesse plano e momento que Marx, mantendo com rigor e rara consequência sua nova postura antiespeculativa, encontra a raiz do que virá a ser a arquetônica de seu pensamento, os *pressupostos inelimináveis* de toda a investigação concreta da sociedade, cujo enunciado explícito e bem articulado é oferecido em *A Ideologia Alemã*: “Os pressupostos de que partimos não são arbitrários, nem dogmas. São pressupostos reais de que não se pode fazer abstração a não ser na imaginação. São os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida, tanto aquelas por eles já encontradas, como as produzidas por sua própria ação. /.../ Pode-se distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião ou por tudo que se queira. Mas eles próprios começam a se distinguir dos animais tão logo começam a *produzir* seus meios de vida, passo este que é condicionado por sua organização corporal. Produzindo seus meios de vida, os homens produzem, indiretamente, sua própria vida material. O modo pelo qual os homens produzem seus meios de vida depende, antes de tudo, da natureza dos meios de vida já encontrados e que têm de reproduzir. /.../ Trata-se de uma determinada forma de atividade dos indivíduos, determinada forma de manifestar sua vida, determinado *modo de vida* dos mesmos. Tal como os indivíduos manifestam sua vida, assim são eles. O que eles são coincide, portanto, com sua produção, tanto com o *que* produzem, como com o modo *como* produzem. O que os indivíduos são, portanto, depende das condições materiais de sua produção” (I, A).



Em confluência, István Mészáros, ao dissecar o desenvolvimento filosófico de Marx desde a famosa carta ao pai de 37, onde aflorou “o princípio de ‘buscar a idéia na própria realidade’”, argumenta que a consecução deste alvo dependia da realização de dois passos preliminares, os quais, entretanto, “só foram enunciados de maneira completa alguns anos depois. O primeiro se refere ao caráter insolúvel da problemática filosófica do passado, inerente à tentativa dos filósofos de encontrar soluções na própria filosofia (isto é, dentro das limitações auto-impostas pela mais abstrata forma de teoria). E o segundo se refere ao fato de que a constituição de uma forma adequada da teoria deve ser concebida como parte essencial da unidade entre teoria e prática”. Passos resolutivos que vieram a ser dados “em oposição consciente aos sistemas filosóficos de seus predecessores”, perfazendo “um programa que ancorava firmemente a teoria na ‘vida real’ e na ‘representação da atividade prática’”, e que se expressaram de modo exuberante, apontando para “a tarefa vital da totalização”, precisamente, em *A Ideologia Alemã*, na qual Mészáros se apóia com toda convicção e de modo {380} conclusivo: “Como podemos ver, a preocupação de Marx com a ‘ciência *positiva real*’ significava uma reorientação da filosofia, inequivocamente clara e radical, voltada para os ‘homens *reais e ativos*’; na direção do seu ‘*real*’ processo de desenvolvimento, perceptível empiricamente; em direção a seu ‘processo de vida material’ considerado dialeticamente como um processo de vida *ativo*; em resumo: em direção à representação ‘da *atividade prática*, do processo *prático* de desenvolvimento dos homens’. Isso se adequava bem com a inspiração juvenil de ‘procurar a idéia na própria realidade’, se bem que, naturalmente, entendida em nível muito mais elevado, visto que a última formulação indicava, nas referências à práxis social, também a *solução*, enquanto que a primeira se reduzia a uma intuição - ainda que genial - do *problema em si*” (*Filosofia, Ideologia e C. Social*, III, 2, Ed. Ensaio, 1993).

De modo que a crítica ontológica da economia política, em busca da “anatomia da sociedade civil”, leva à *raiz*, que impulsiona pelo nexos intrincado das *coisas*, materialmente, à analítica da *totalidade*. Portanto, o *ser social* - do complexo da individualidade ao complexo de complexos da universalidade social - bem como sua relação com a natureza são alcançados e envolvidos, como já foi assinalado de início, pelas irradiações conseqüentes à elevação das categorias econômicas ao plano filosófico na forma das categorias de produção e reprodução da

vida humana. Com efeito, reconhecida em sua centralidade, essa problemática implica, desde a reconsideração da própria natureza enquanto tal e, em especial, diante da sociabilidade, até a precisa determinação, por exemplo, dos contornos da subjetividade. Em suma, posta em andamento, a crítica ontológica da economia política, ao contrário de reduzir ou unilateralizar, induz e promove a universalização, estendendo o âmbito da análise desde a raiz ao todo da mundaneidade, natural e social, incorporando toda gama de objetos e relações. Donde a rapidez com que emerge, logo no terceiro dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, a sustentação de que “A própria história é uma parte efetiva da história natural, do vir-a-ser da natureza no homem”, seguido do prognóstico de que “As ciências naturais subsumirão mais tarde a ciência do homem, assim como a ciência do homem subsumirá as ciências naturais. Haverá então uma única ciência”. Expectativa que se transforma, às primeiras páginas de *A Ideologia Alemã*, numa consagrada fórmula de reconhecimento: “Conhecemos apenas uma única ciência, a ciência da história. A história pode ser examinada sob dois aspectos: história da natureza e história dos homens”. Mesmo porque, ao se enlaçarem, as três críticas instauradoras dão contorno nascente a uma visão global de mundo, uma vez que tem por objetos a prática, a {381} filosofia e a ciência, respectivamente nas formas da política, da especulação hegeliana e da economia política clássica, admitidas como expressões de ponta da elaboração teórica de toda uma época, por isso mesmo enfrentadas como os circuitos esgotados de um patamar de atividade e racionalidade que cabe superar.

Com essas considerações se alude, pois, ao extraordinário papel que a crítica da economia política desempenha no reconhecimento marxiano daquilo que Lukács chamou de “existência primária dos grandes complexos do ser”. Desde os *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, distinguindo com rigor graus, tipos ou formas de ser, Marx rompe com a concepção excludente entre natureza e sociedade, pondo em primeiro plano o metabolismo humano-societário que as relaciona, no qual a primeira se apresenta como plataforma natural, que a sociabilidade transforma sem cessar em sua auto-edificação cada vez mais puramente social, consumando o progressivo “afastamento das barreiras naturais”, que tipifica o auto-engendramento do ser humano, no sentido da presença necessária, mas não determinante da natureza na infinitude intensiva e extensiva dessa entificação. Excelente ilustração

dessa tessitura e da processualidade que a atualiza, em toda sua amplitude, é oferecida no Terceiro Manuscrito (V): “tanto o material do trabalho como o homem enquanto sujeito são, ao mesmo tempo, resultado e ponto de partida do movimento /.../. O caráter social é, pois, o caráter geral de todo o movimento; assim como é a própria sociedade que produz o *homem* enquanto *homem*, assim também ela é produzida por ele. A atividade e o gozo também são sociais, tanto em seu *modo de existência*, como em seu conteúdo; atividade *social* e gozo *social*. A essência *humana* da natureza não existe senão para o homem *social*, pois apenas assim existe para ele como *vínculo* com o *homem*, como modo de existência sua para o outro e modo de existência do outro para ele, como elemento vital da efetividade humana; só assim existe como *fundamento* de seu próprio modo de existência *humano*. Só então se converte para ele seu modo de existência *natural* em seu modo de existência *humano*, e a natureza torna-se para ele o homem. A sociedade é, pois, a plena unidade essencial do homem com a natureza, a verdadeira ressurreição da natureza, o naturalismo acabado do homem e o humanismo acabado da natureza”. E parágrafos à frente (IX), detendo-se em época histórica concreta, bem anterior à plenitude desenhada na passagem acima, torna o metabolismo sob a forma específica da indústria: “A *indústria* é a relação *efetiva* da natureza, e por isso da ciência natural, com o homem; por isso, ao concebê-la como desvelamento *esotérico* das *forças humanas essenciais*, compreende-se também a essência *humana* da natureza ou a essência {382} *natural* do homem; com isso perde a ciência natural sua orientação abstrata, material, ou melhor, idealista, e se torna a base da ciência *humana*, do mesmo modo que já se tornou - ainda que de forma alienada - a base da vida humana efetiva; e dar uma base à vida e outra à *ciência* é, pois, de antemão, uma mentira. A natureza que vem a ser na história humana (no ato de nascimento da sociedade humana) é a natureza *efetiva* do homem; por isso a natureza é, tal como ela se tornou através da indústria, ainda que numa figura *alienada*, a verdadeira natureza *antropológica*”.

Aqui, é sob forma da indústria moderna que o metabolismo mais interessa, pois, foi a partir dela que a “economia política ilustrada descobriu a *essência subjetiva* da riqueza”. Determinação com a qual principia o Terceiro Manuscrito: “A *essência subjetiva* da propriedade privada, a propriedade como atividade para si, como *sujeito*, como *pessoa*, é o *trabalho*”. Unindo os vários termos da bateria de equações, temos: ao

buscar a anatomia da sociedade civil pela crítica da economia política, Marx depara com o pressuposto insuprimível dos *homens ativos*, que remete à totalidade do laço metabólico entre sociedade e natureza, em especial sob a forma da indústria moderna, donde a emergência da figura centralíssima do *trabalho* - o segredo reconhecido, *positivamente*, pela economia política ilustrada. Reconhecido, mas não desvendado; descoberto, mas não explicado. Por isso mesmo, concebido unilateralmente, só pelo seu lado positivo, enquanto “essência subjetiva da riqueza”. Ou, de forma crítica mais abrangente, nos próprios termos marxianos: “A economia política parte do trabalho como da verdadeira alma da produção, e, todavia, não dá nada ao trabalho e tudo à propriedade privada. Proudhon parte desta contradição para concluir a favor do trabalho e contra a propriedade privada. Mas nós nos damos conta de que esta aparente contradição é, na realidade, a contradição do trabalho *estranhado* consigo mesmo e de que a economia política se limita a enunciar as leis do trabalho estranhado” (*Trabalho Estranhado*, XXV, 1).

Desde o início, pois, a crítica marxiana da economia política se manifesta como impugnação e recusa, formal e material, de um dado *corpus* científico. O próprio reconhecimento de seu valor heurístico *passado* é uma aferição de seus limites e da insuficiência de seu estatuto racional. Assinalar esses aspectos, em linhas rápidas, é o que resta fazer para deixar tracejada a identidade da terceira crítica instauradora. A denúncia da estreiteza global do porte analítico desse aparato teórico é feita, por exemplo, numa passagem exemplar: “A economia política parte do fato da propriedade privada. Mas, não a explica. Capta o processo *material*, que a propriedade privada perfaz na efetividade, em fórmulas {383} gerais e abstratas, que logo vigem para ela como *leis*. Não *compreende* essas leis, ou seja, não mostra como emergem da essência da propriedade privada. A economia política não nos oferece qualquer explicação sobre o fundamento da divisão entre trabalho e capital, entre capital e terra. Por exemplo, quando determina a relação entre salário e lucro do capital, o fundamento último é para ela o interesse do capitalista; isto é, dá por suposto o que deve ser explicado. O mesmo se dá com a concorrência, que é introduzida de fora por toda parte, e é explicada a partir de circunstâncias exteriores. A economia política não se preocupa em dizer até que ponto essas circunstâncias externas, aparentemente acidentais, são apenas a expressão de um desenvolvimento necessário” (*Ib.*, XXII). É evidente que essas objeções são desenvolvidas sob os

parâmetros da *nova crítica*, centrada na exigência de capturar “a lógica específica da coisa específica” e de esclarecer por sua gênese e necessidade. Ou, para seguir com a argumentação do *Manuscrito*: o defeito geral da economia política é “não compreender a interconexão do movimento /.../ pois concorrência, liberdade de ofício, divisão da propriedade territorial eram desenvolvidas e compreendidas apenas como fatos acidentais, deliberados e impostos à força, e não como outras tantas conseqüências naturais, necessárias e inevitáveis do monopólio, da corporação e da propriedade feudal” (*ib.*).

Censuras e restrições de fundo à economia política ilustrada que Marx, a partir daí, jamais abandonará. Ao contrário, serão reiteradas, desenvolvidas e multiplicadas, tanto mais quanto maior for seu domínio sobre a matéria. A título de exemplo, recorde-se a recriminação aos “empiristas ainda abstratos”, aqueles precisamente que não interligam os fatos, nem os entendem como resultantes da prática social dos indivíduos, ou seja, que são incapazes de conceber “mundo sensível” como “atividade sensível”. A esse respeito são muito expressivas passagens de *A Ideologia Alemã* e da *Miséria da Filosofia*. Da primeira, para uma denotação mais geral, a escolha pode recair sobre a seguinte: “desde que se apresente este processo ativo de vida (a dos homens, não em qualquer fixação ou isolamento fantásticos, mas em seu processo de desenvolvimento real) a história deixa de ser uma coleção de fatos mortos, como para os empiristas ainda abstratos”. É da *Miséria da Filosofia* bastaria ficar com excertos da *Primeira Observação*: “Os economistas exprimem as relações da produção burguesa, a divisão do trabalho, o crédito, a moeda etc. como categorias fixas, imutáveis, eternas. /.../ Os economistas nos explicam como se produz nestas relações dadas, mas não nos explicam como se produzem estas relações, isto é, o movimento histórico que as engendra”, mas é bem instrutivo transcrever, igualmente, algumas linhas {384} da *Sétima* para fechar o quadro: “Os economistas têm procedimentos singulares. Para eles, só existem duas espécies de instituições, as artificiais e as naturais. As instituições da feudalidade são artificiais, as da burguesia são naturais. Nisto, eles se parecem aos teólogos, que também estabelecem dois tipos de religião: a sua é a emanção de Deus, as outras são invenções do homem. Dizendo que as relações atuais - as relações da produção burguesa - são naturais, os economistas dão a entender que é nestas relações que a riqueza se cria e as forças produtivas se desenvolvem segundo as leis da natureza. Portanto, estas

relações são, elas mesmas, leis naturais independentes da influência do tempo. São leis eternas que devem, sempre, reger a sociedade. Assim, houve história, mas já não há mais”.

O perfil e o teor dessas objeções atingem a economia política em profundidade: é evidenciada como incapaz de explicar os fenômenos que aborda, de mostrar o processo constitutivo das entificações, de revelar a necessidade dos eventos, bem como de compreender as interconexões do movimento produtivo das ocorrências factuais, o andamento temporal que as engendra. É denunciada por lançar mão de fatores externos e circunstanciais para justificar os objetos considerados, dando por suposto o que teria de ser desvendado. Também por colecionar fatos mortos, ao desconhecer o mundo sensível como determinidade da atividade sensível. É reprovada porque se restringe a captar os adventos efetivos em generalizações abstratas, de logo convertidas em leis, igualmente incompreendidas porque não desentranhadas dos nexos imanentes aos complexos reais. Seu resultado conceitual é um conjunto de categorias fixas, imutáveis e rígidas, uma vez que ignoram origens e desenvolvimentos, isto é, os processos formativos; categorias que por sua natureza são coniventes com “procedimentos singulares”, tão arbitrários quanto os teológicos. É, decerto, uma recusa crítica à natureza, aos limites e aos modos operativos de todo um padrão de cientificidade, ao qual é contraposta a exigência de um patamar bem mais elevado de racionalidade, cujo alvo científico e critério de rigor é a captura do *todo efetivo* das entificações em suas lógicas específicas por meio da identificação de suas gêneses, necessidades e desenvolvimentos, tais como produzidas pela reiteração da atividade sensível no movimento histórico que a possibilita, caracteriza e diversifica.

Essa demanda fundamental pela integridade ontológica na reprodução teórica das *coisas* mostra sua alta produtividade na crítica marxiana à concepção de *trabalho* própria a economia política, onde pode ser devidamente apreciada. Trata-se de momento excepcional na rota constitutiva do novo pensamento, dele resultando a problemática que armou {385} para sempre o centro propulsor de toda atividade reflexiva de seu autor. Afirmando partir “de um fato econômico *atual*”, em oposição “ao economista, que se transpõe a um estado primevo fictício, quando trata de explicar algo”, Marx sustenta, no Primeiro Manuscrito (XXII), que “O trabalhador empobrece quanto mais riqueza produz, quanto mais poderosa e extensa se torna sua produção. O trabalhador se converte em uma mercadoria tão

mais barata quanto mais cria mercadorias. À medida em que se *valoriza* o mundo das coisas, em proporção direta a isso se *desvaloriza* o mundo dos homens”. Ou, como diz linhas à frente: “A realização do trabalho é sua objetivação. Essa realização do trabalho, tal como se dá na economia política efetiva, aparece como *desefetivação* do trabalhador”, de modo que “O estranhamento do trabalhador no objeto se expressa, de acordo com as leis da economia política, de tal modo que quanto mais produz menos tem para consumir, quanto mais valores cria tanto mais se torna sem valor e sem dignidade, quanto melhor formado o produto mais deformado o trabalhador, quanto mais civilizado o objeto mais bárbaro o trabalhador, quanto mais poderoso o trabalho tanto mais impotente o trabalhador, quanto mais rico de espírito o trabalho tanto mais insípido e servo da natureza o trabalhador”.

Essa antítese real, desvendada a partir da análise “de um fato econômico *atual*”, é guia e critério, no Terceiro Manuscrito, para a consideração da concepção de trabalho da economia política. Ao reconhecer o trabalho como “*essência subjetiva* da riqueza - no interior da propriedade privada”, isto é, o trabalho como princípio, a economia política deixa de considerar a riqueza enquanto “um *estado* exterior ao homem”, tal como o faziam “os partidários do sistema monetário e mercantilista”, pretendendo com isso ter configurado uma clara afirmação do homem, ou seja, tem por valorizado o homem, *essência* da riqueza, pela concepção positiva do trabalho. Marx - lembrando que “Engels chamou com razão Adam Smith de Lutero da economia política”, uma vez que este último “superou a religiosidade *exterior*, ao fazer da religiosidade a *essência interior* do homem” - argumenta que “Assim também é superada a riqueza que se encontra fora do homem e é independente dele /.../ ao ser incorporada a propriedade privada ao homem e ao ser reconhecido o próprio homem como sua *essência*”. O efeito das duas operações, formalmente idênticas, redundante, igualmente, no inverso do que aparenta: “o próprio homem é posto sob a determinação da propriedade privada, assim como em Lutero, sob a determinação da religião”. Donde a importância do desfecho da argumentação, que explicita o *homem negado*, pois convertido no fundamento contraditório da propriedade privada: “Sob a aparência de um reconhecimento do homem, {386} a economia política, cujo princípio é o trabalho, é muito mais a conseqüente negação do homem, porquanto ele já não se encontra em uma tensão externa com a existência exterior da propriedade privada, mas ele mesmo se

tornou o ser tenso da propriedade privada. O que antes era *ser-exterior-a-si*, real exteriorização do homem, se converteu na ação de se exteriorizar, de se estranhar”. Em suma, circunscrito pela crítica como essência da riqueza, contraditoriamente subsumida à propriedade privada, o trabalho revela sua face negativa como atividade desefetivadora do agente produtor.

Oposto é o rumo analítico no evoluir teórico da economia política, que transita da *hipocrisia* de “um aparente reconhecimento do homem, de sua autonomia, de sua atividade própria”, para o *cinismo total*, “ao desenvolver mais *unilateral* e por isso *mais aguda e conseqüentemente* o trabalho como a única essência da riqueza”, diante do desenvolvimento sempre mais contraditório da indústria, assumindo cada vez mais, de forma positiva e consciente, a alienação anti-humana. Isso porque, “Ao converterem a propriedade privada, na sua figura ativa, em sujeito, fazem tanto do homem como do não-ser do homem, ao mesmo tempo, uma essência, de modo que a contradição da realidade corresponde perfeitamente à essência contraditória tomada como princípio. Longe de o refutar, a *realidade* dilacerada da *indústria* confirma o próprio princípio *dilacerado em si mesmo*, pois seu princípio é justamente o princípio dessa dilaceração”. Convém assinalar, à guisa de fecho, que a crítica marxiana à unilateralidade da concepção positiva do trabalho não se limita ao âmbito da economia política, mesmo porque ela se realiza na transposição à filosofia das categorias econômicas. Nesse sentido, muito característica e ilustrativa dessa universalidade é a crítica ao pensamento hegeliano, consignada à página XXIII do mesmo *Manuscrito*: “Hegel se coloca no ponto de vista da economia política moderna. Concebe o trabalho como a *essência* do homem, que se afirma a si mesma: ele só vê o lado positivo do trabalho, não seu lado negativo”. Diante da força e nitidez e das reverberações dessa expressão, seria ocioso qualquer acréscimo para reafirmar a importância decisiva da crítica ontológica à unilateralidade da concepção positiva do trabalho, bem como à economia política em geral, na instauração do pensamento marxiano, ainda mais que, desde sua emergência, Marx a converteu no centro de suas ocupações intelectuais.

A descrição do arcabouço das três críticas ontológicas encadeou material e formalmente os passos constitutivos do pensamento marxiano. A resultante é um panorama integrado, cujas articulações emanam dos próprios textos de Marx, {387} sem que a intervenção de qualquer fator ou critério exterior a eles seja responsável pela unidade encontrada. Em outros



termos, o exame imanente dos materiais revela a natureza e a organização de um pensamento que dispensa qualquer artificialismo ou recurso extrínseco para evidenciar consistência e identidade. Não precisa de aditivos, recortes ou remontagens para ser legitimado no universo do pensamento de rigor. Ao contrário, a própria configuração de sua gênese - impulsionada pelo reconhecimento da necessidade de estabelecer um patamar de cientificidade para além das esferas esgotadas da racionalidade prática, filosófica e científica de seu tempo - impede que seja abordado retroativamente, inclusive por variantes modernizadas de filosofias anteriores, tornando incongruentes quaisquer tentativas de o reidentificar e refundamentar (ou o contrário) por meio delas. Por isso mesmo a própria voz dos escritos pulveriza as interpretações irrazoáveis desse feito e desmancha as hipóteses de investigação centradas em apriorismos, equações sempre subjetivas, não importa em que paradigma criam estar apoiadas, pois construtos desse tipo nunca podem ser nada além de moldagens ou figuras, mais ou menos organizadas, de elementos da própria subjetividade, e enquanto tais já nascem em crise, pois em originária tensão dicotômica com os objetos. Muito em especial e de modo agudo quando investidos do propósito analítico de desvendar o *corpus* teórico marxiano, uma vez que, por seu princípio, estão impedidos de respeitar o estatuto teórico daquele, entrando em contradição frontal com o mesmo, choque do qual só pode brotar a *guerra santa* contra a letra e o espírito que o anima - a decifração das efetividades enquanto elas mesmas e a partir delas próprias, respeitadas em suas precisas formas de constituição e existência, de modo que sejam vertidas ou decantadas à forma teórica em suas específicas densidades lógicas, e não simplesmente dissolvidas por generalizações ou mumificadas sob incriteriosa desagregação factual. Teoria, pois, como *descoberta*, não como jogo especulativo, reducionismo abstrativante ou versão arbitrária, imputativa de significado.

É patente, pelo desenrolar e imbricamento das três críticas, como se dá o enovelado dos conteúdos e o modo pelo qual são tratados. Desvencilhado, simultaneamente, da especulação e da idealidade da prática política como território suposto da efetivação da racionalidade, ou, em termos positivos, alçado à *nova crítica* e a *determinação onto-negativa da politicidade*, Marx, por efeito dessas conquistas, é conduzido à crítica da economia política enquanto formação real e ideal, o que promove a crítica da própria sociedade civil, pletora da

interatividade contraditória dos interesses privados, fazendo com que deságüe na universalidade dos objetos humano-societários, agora passíveis de concepção a {388} partir de um novo limiar da racionalidade, que permite compreender o *lado negativo do trabalho*, ou seja, o *homem negado*, e descobrir o caráter *social* da verdadeira resolução em potência desse complexo problemático último, o que induz à elevação humana e racional da prática, ou seja, a impulsiona ao solo radical da *metapolítica*, vislumbrada como possibilidade real da lógica animada do trabalho em resposta ao imperativo de sua emancipação.

Diante dessa arquitetônica esculpida pelos textos marxianos, a tese primitiva do *amálgama originário* é simplesmente pueril, ou antes, impensável, bem como mostram sua dose de ingenuidade, historicamente condicionada, as tentativas muito mais sofisticadas de defender ou desqualificar o pensamento marxiano por meio de epistemologismos e politicismos por vezes altamente elaborados, não por isso mais compatíveis com a natureza da obra marxiana ou mais aptos para a sua delucidação. Precisamente por sua condição de pensamento pós-especulativo ou pós-gnosiológico e antipoliticista, a obra marxiana não é, nem poderia ter sido, a aglutinação ressintetizada das melhores porções do pensamento de ponta de seu tempo. Lidou com o mesmo em suas vertentes mais avançadas, todavia, não para operar a mágica canhestra de uma somatória absurda de suas “partes vivas”, nem mesmo e puramente para se fazer herdeiro de uma dita tradição *dialética*, aliás, uma palavra ambígua e traiçoeira se empregada genérica e indeterminadamente, e que já serviu de termo cabalístico para dissimular ignorâncias e perversidades de toda ordem. Lidou, sim, com as melhores cabeças de toda uma época, porém na armação de um salto para além delas e de seus limites.

Como esclarece a exposição das três críticas, o pensamento especulativo, a economia política e a reflexão política, inclusive a dos utópicos (da qual não foi preciso tratar aqui, dada a universalidade das implicações da determinação onto-negativa da politicidade), não foram bases ou fontes provedoras de materiais teóricos acabados ou semi-elaborados para a montagem da obra marxiana, mas, rigorosamente, *objetos de crítica*, dos quais não foram retidos e reaproveitados certas peças ou procedimentos. Do embate contra os mesmos redundou, isto sim - sob a *nova crítica* ou, nos termos de Marx, “verdadeira crítica filosófica”, armada pela decisiva presença analítica dos complexos reais envolvidos, tomados em sua

qualidade de atividade sensível - reelaborações radicais de caráter filosófico, que perfilaram o traçado geral de um novo quadro teórico, marcado pelo assentamento de uma ontologia histórico-imanente do ser social. Portanto, a transmigração de Marx ao estatuto de seu pensamento definitivo se deu pelo abandono de uma concepção de mundo calibrada por uma filosofia da autoconsciência, {389} enervada pela contradição entre essência e existência, entre forma e matéria, como costumam assinalar alguns de seus intérpretes, em favor de uma ontologia na qual o ser só é reconhecido pela identificação à objetividade, em especial à objetividade social - enfim decifrada como atividade sensível, o que supera em larga escala os indicativos feuerbachianos, em que pese a grande utilidade que tiveram no arranque da trajetória marxiana. Eis o que resume e caracteriza a instauração de seu pensamento original, assim como esclarece a identidade e o matrizarmento de toda sua elaboração posterior.

Nesse quadro e somente por seus parâmetros é que se torna legítimo expor com algum detalhe e interrogar, quando for o caso, o equacionamento metodológico pertinente à arquitetônica teórica de Marx.

### 3 - A RESOLUÇÃO METODOLÓGICA

Conferida a natureza ontológica do pensamento marxiano, é fértil principiar agora por uma honesta provocação: a rigor, não há uma *questão de método* no pensamento marxiano. Essa afirmação acompanha o espírito de certa observação lukacsiana pela qual todo problema gnosiológico importante só encontra solução no campo ontológico, mas pretende ir bem mais longe.

Se por método é entendido uma arrumação operativa, *a priori*, da subjetividade, consubstanciada por um conjunto normativo de procedimentos, ditos científicos, com os quais o investigador deve levar a cabo seu trabalho, então, não há método em Marx. Em adjacência, se todo método pressupõe um fundamento gnosiológico, ou seja, uma teoria autônoma das faculdades humanas, preliminarmente estabelecida, que sustente ao menos parcialmente a possibilidade do conhecimento, ou, então, se envolve e tem por compreendido um *modus operandi* universal da racionalidade, não há, igualmente, um problema do conhecimento na reflexão marxiana. E essa inexistência de método e gnosiologia não representa uma lacuna, nem decorre, como sugere Lukács, às primeiras linhas de seu capítulo sobre Marx na *Ontologia*, do fato deste jamais ter se preocupado em estudar as relações entre ontologia, gnosiologia, lógica etc.

/.../