

MILNEY CHASIN

**O COMPLEXO CATEGORIAL DA OBJETIVIDADE
NOS ESCRITOS MARXIANOS DE 1843 a 1848**

LINHA DE PESQUISA: MARXISMO

ORIENTADORA: PROFA. DRA. MARIA ELISABETH ANTUNES LIMA

Dissertação apresentada ao
Curso de Mestrado em Filosofia
da Faculdade de Filosofia e
Ciências Humanas da UFMG,
como requisito parcial para
a obtenção do título de Mestre.

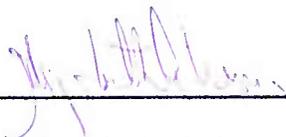
BELO HORIZONTE
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS DA UFMG

1999

FICHA CATALOGRÁFICA

100	Chasin, Milney
C487c	O Complexo Categorial da Objetividade nos escritos
1999	Marxianos de 1843 a 1848. Belo Horizonte: FAFICH/UFMG, 1999.
	166 p. (Dissertação de Mestrado)
	1. Filosofia 2. Marxologia 3. Ontologia 4. Idealismo Alemão
	5. Objetividade I. Título

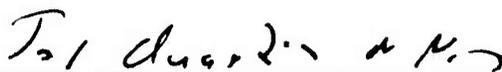
Dissertação defendida e aprovada, com a nota 100 pela Banca Examinadora constituída pelos Professores:



Profa. Dra. Maria Elizabeth Antunes Lima (Orientadora) - UFMG



Prof. Dr. Walter José Evangelista – UFMG



Prof. Dr. João Carlos Quartin - Unicamp

**Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Universidade Federal de Minas Gerais**

Belo Horizonte, 10 de junho de 1999.

DEDICATÓRIA

Sempre é difícil expressar determinados sentimentos e a dificuldade aumenta quando se torna necessário dizer algo sobre uma pessoa muito especial, aquele que foi, sem dúvida, muito mais do que um pai. Acima de tudo, foi um grande amigo, companheiro, uma pessoa verdadeiramente humana, de caráter íntegro e que jamais se furtou, em momentos decisivos de minha vida, em colocar uma palavra lúcida e generosa, de orientar os meus passos, principalmente, quando estes, por alguma razão, se perdiam ou não se encaminhavam para o lado correto. Desejo expressar a minha profunda admiração, reconhecimento e respeito pelos atos, palavras e convicções que, de forma clara, contribuíram decisivamente para a formação e consolidação de minha personalidade e de meu sucesso intelectual nesta empreitada que agora chega ao fim.

Ademais, meu pai sempre soube reconhecer os aspectos positivos das individualidades, os seus acertos e suas conquistas, tornando-as parte substancial de sua própria existência. Seu lema era sempre somar esforços, construir uma vida com sentido o que significava para ele, simplesmente, se auto-construir. De sorte que encaro essa dissertação como uma homenagem à sua memória e aquilo que sempre representou pois, em cada linha deste trabalho, encontraremos a sua dedicada, rigorosa e vibrante orientação. A você meu pai, muito obrigado!!!

AGRADECIMENTOS

Agradeço a profa. Dra. Maria Elisabeth Antunes Lima por ter assumido a orientação desse trabalho de pesquisa totalmente voltado à obra marxiana. Trata-se de um ato corajoso pois, na atualidade, Marx é considerado como pensador ultrapassado, cuja referência não passaria de simples curiosidade histórica.

Agradeço também a profa. Ester Vaisman pelas considerações que me foram muito úteis na elaboração deste trabalho.

Não poderia deixar de lembrar o CNPq cuja bolsa facultou, além de horas de estudo, a tranquilidade necessária à elaboração desta dissertação.

RESUMO

O COMPLEXO CATEGORIAL DA OBJETIVIDADE NOS ESCRITOS MARXIANOS DE 1843 a 1848

Este trabalho tem por objetivo apresentar a determinação marxiana do complexo categorial da objetividade. Para tanto, focaliza dois momentos que, em sua articulação, constituem a presença do tema na elaboração do pensamento de Marx no período entre 1843 e 1848. Trata-se de compreender como a crítica da especulação, notadamente a Hegel, a partir de *Para Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* promove a cisão ontológica entre o pensamento de ambos, conduzindo à emergência do pensamento marxiano original. Em oposição à abstractividade do ser especulativo, Marx assume a concepção da sensibilidade do ser, de sua objetividade, que em obras posteriores, como os *Manuscritos de 44*, *A Ideologia Alemã* e *Miséria da Filosofia*, é desenvolvida no interior de seus estudos específicos, dos quais se tratou de extrair a teia categorial mencionada.

ÍNDICE

DEDICATÓRIA	4
AGRADECIMENTOS	5
RESUMO	6
ABREVIATURAS	8
INTRODUÇÃO	9
CAPÍTULO I - A CRÍTICA DA ESPECULAÇÃO	30
1 – Hegel	36
A - Espírito ou idéia - ponto de partida da especulação	37
B - O caráter místico-panteísta da substância	39
C - Dissolução e intercalação do empírico	51
D - A inversão entre sujeito e predicado	57
E - O caráter teleológico da substância	63
F - O caráter tautológico da especulação	65
G - A especulação como conhecimento aparente	68
2 - Os Neohegelianos	72
- Bruno Bauer	79
- Max Stirner	85
- Pierre-Joseph Proudhon	95
CAPÍTULO II - O COMPLEXO CATEGORIAL DA OBJETIVIDADE	101
A – O ser enquanto existência sensível	103
B - A objetividade enquanto complexo	107
C - A dimensão relacional da objetividade	112
D - O caráter contraditório e metamórfico da objetividade	114
E - O caráter histórico e processual da objetividade	127
F - O Papel da Subjetividade na Determinação do Complexo Categórico da Objetividade	132
1 - Gênese e dimensão relacional da subjetividade	132
2 - A dimensão histórica da subjetividade	144
CONCLUSÃO	152
BIBLIOGRAFIA	164

ABREVIATURAS

Empregamos os símbolos e abreviaturas abaixo para os textos de K. Marx:

§ - Para a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel.

No caso, § indica, no geral, a obra e, em cada caso, o parágrafo referido pelo respectivo número. Além disso, como citamos de três edições, os números subseqüentes correspondem, respectivamente, às edições espanhola, francesa e italiana que figuram na Bibliografia.

I43 - Para a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel, Introdução.

IA1 - A Ideologia Alemã. (edição brasileira)

IA2 - A Ideologia Alemã (edição castelhana)

IA3 - A Ideologia Alemã (edição portuguesa)

QJ - Sobre a Questão Judáica.

MEF- Manuscritos Econômico-Filosóficos. (Nova Cultural)

MEF1 – Manuscritos Econômico-Filosóficos. (Ática)

MFF2 – Manuscritos Econômico-Filosóficos. (Edições. 70)

MF - Miséria da Filosofia.

P59 - Prefácio de 59 In Para a Crítica da Economia Política.

SF - A Sagrada Família.

E os abaixo para os textos de L. Feuerbach:

NRF - Necessidade de uma Reforma da Filosofia.

TRF - Teses Provisórias para a Reforma da Filosofia.

INTRODUÇÃO

O propósito desta Dissertação é pesquisar, assimilar e explicitar a natureza e a estrutura, no pensamento marxiano, *do complexo categorial da objetividade* e, complementarmente, o perfil da subjetividade enquanto atributo peculiar do ser humano-societário. Tal proposta não envolve o conjunto da obra de K.Marx, mas o período compreendido entre 1843 e 1848. O recorte se justifica pela possibilidade de ficar circunscrito, no exame cuidadoso dos textos, à trama de aquisições teóricas que instaura o advento do pensamento original de Marx, visando prioritariamente o complexo da objetividade. Conquistas teóricas que demarcam a ruptura do nascente pensamento marxiano com seu passado filosófico, o idealismo alemão, notadamente com Hegel. Por outro lado, essa segmentação da obra faculta preciso direcionamento do trabalho, não permitindo que o objeto se pulverize num campo demasiadamente amplo, o que obstaculizaria ou inviabilizaria a realização do mesmo.

Ademais, o recorte de 1843 a 1848 está compreendido entre a fase propriamente juvenil, não-marxiana dos escritos de Marx - que corresponde à sua tese de doutoramento de 1841 e aos artigos políticos publicados na *Gazeta Renana*, entre 1842 e princípios de 43 -, e seu extenso e definitivo período londrino, voltado centralmente à crítica da economia política, na qual

atinge a plena maturidade.

Sem qualquer pretensão ao *esgotamento* do tema, a proposta, simplesmente, visa a realização de uma reflexão organizada sobre a questão. Vale dizer, rastrear textos de forma rigorosa e ordenadora, de modo a compreender e expor o complexo categorial da objetividade e, em certa medida, a dimensão distinta e afim da subjetividade.

Na mesma direção, a estrutura capitular da dissertação foi configurada ou se espelhou no próprio desenvolvimento intelectual de Marx, ou seja, o Capítulo I está voltado para a *crítica da especulação*, estabelecida principalmente em *Para a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, de 1843, que inaugura a fase propriamente marxiana de Marx - na medida em que estabelece como postura reflexiva, “a efetiva *reprodução teórica* - a captura da ‘lógica das coisas’” - em contraste com Hegel - onde “a formação ideal de natureza especulativa /.../ dissipa e desnatura as ‘determinações existentes’, em seu reducionismo abstrativante à ‘coisa da lógica’” (Chasin, 364).

Trata-se de uma abordagem que, ao contrário do entendimento mais difundido, reconhece a dimensão ontológica do tema e não o reduz ao plano epistemológico. Nesse sentido compreende que a partir das *Glosas de 43* Marx se reposiciona, em termos ontológicos, em face da filosofia idealista alemã. Isto é, a inflexão aí ocorrida não é um simples reordenamento gnosis-metodológico de Marx em relação à especulatividade, mas, bem mais, como se evidencia no Capítulo I, a crítica da especulação instaura um novo patamar reflexivo, que recusa a concepção especulativa do *ser* e abre para a configuração do complexo categorial da objetividade, ou seja, para o *ser* como objetividade, tema do Capítulo II. Desse modo os Capítulos I e II estão articulados sobre os passos teóricos de *recusa* e *constituição* que levaram Marx a seu pensamento original, que compreende uma novo delineamento ontológico, onde o complexo categorial da objetividade ocupa um

espaço central.

Apesar de muitas vezes lacunar, a obra marxiana contém extensas reflexões e indicativos que delineiam com nitidez - ainda que não em obra autônoma - o complexo categorial da objetividade. Vale ressaltar que esse tema de fundo está presente desde o mais longínquo escrito dessa fase. Refiro-me, novamente, a *Para a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, texto de transição, onde a censura à concepção “inobjetiva” do ser escorre por todos os poros de cada uma de suas glosas. Por outro lado, esta questão reaparece, direta ou indiretamente, nos textos posteriores a 43, tais como *Os Manuscritos de 44*, *A Sagrada Família*, *A Ideologia Alemã* e *A Miséria da Filosofia*.

Ao determinar o complexo da objetividade em sua textura efetiva ou natureza própria e, complementarmente, no caso do homem, a dimensão da subjetividade, será configurado não só um passo importante no esclarecimento do pensamento de Marx, como poderá suscitar discussões sobre o tema também no âmbito da filosofia em geral, dada a relevância e a atualidade desses temas.

Uma vez que o complexo categorial da objetividade consubstancia esfera central da reflexão de Marx, seu exame e conseqüente explicitação, ainda que em aproximação a floratória, configuram um estudo de caráter ontológico, centrado sobre a concepção de ser no período formativo do pensamento marxiano. É ocioso ressaltar a infinitude de questões aí implicadas, mas convém grifar sua importância intrínseca, dado o novo tratamento conferido por Marx à questão. Novo não apenas como diverso em relação a outros pensadores, mas, enquanto ruptura com toda uma tradição da modernidade, ao recompor de forma radical essa problemática e, por decorrência, as concepções de homem e mundaneidade. Nesse sentido, a prioridade do ser, enquanto ser objetivo, inverte a polaridade até então centrada na subje-

tividade. O homem é, então, não mais apenas o pólo subjetivo que, na modernidade, encontra em si ou numa razão impessoal o fundamento de tudo. Ou seja, passa-se a tratar, em Marx, de encontrar o fundamento pelo qual “o homem é o ser supremo para o homem e, conseqüentemente, o imperativo categórico de derrubar todas as relações nas quais o homem é um ser humilhado, subjugado, abandonado e desprezível” (I43, 8).

Assim sendo, o alcance e importância da aquisição marxiana permite re-dimensionar, ontologicamente, a questão da objetividade, como também o lugar próprio à subjetividade e de seu papel ativo. Desde a antigüidade até nossos dias, infinitas polêmicas tem sido travadas a respeito do ser. A centralidade dessa discussão é notória, desde a identificação platônica do ser enquanto *arquétipo ideal*, ou no medievo, em seu grau máximo, enquanto *ato puro*, desembocando na modernidade, onde é configurado - em gradiente diversificado - enquanto passível de reconhecimento pelo sujeito (Descartes), ou, ao contrário, pela impossibilidade de ser conhecido ou determinado (Kant), ou ainda categoricamente sustentado por equiparação à idealidade (Hegel), em franco contraste com o completo abandono da questão pelo empirismo. Diante dessa história decisiva e intrincada, a identificação marxiana do ser à objetividade e sua especificação da objetividade social, permite-lhe tomar distância, tanto da tradição idealista em geral, como da tradição empirista ou materialista vulgar, pois, o ser não é configurado ou equiparado à idealidade, nem deixa de ser cognoscível por limites do plano subjetivo; de outro lado, a especificidade da *objetividade social*, enquanto atividade sensível, supera, pela presença da subjetividade, as configurações acríicas do empirismo a respeito da objetividade enquanto algo meramente contraposto, isolado ou desvinculado do homem.

A constatação da inexistência de estudos relativos à determinação marxiana do complexo da objetividade no período compreendido entre 1843 a

1848 ou posteriores, apesar da reiterada afirmação genérica da importância da objetividade pelos intérpretes, traduz, além de grave lacuna, a necessidade e validade de contribuir, dentro de limites bem precisos e com a devida modéstia, para a explicitação da gênese e originalidade do significado central do complexo categorial da objetividade para o pensamento marxiano.

Tal constatação decorre de um complexo problemático que pode ser assim sintetizado: o destino do pensamento marxiano no século XX e a própria dificuldade do tema. Com relação ao primeiro ponto cabe referir o que Vaisman identifica como *o destino trágico do pensamento marxiano*. Em outras palavras, a autora parte de uma constatação objetiva: “Parte-se aqui de uma simples mas perturbadora constatação /.../ o reconhecimento de que, dentre as múltiplas vicissitudes contraditórias do século XX, avulta a exacerbada perversidade do destino teórico do pensamento marxiano: quanto mais foi invocado, tanto menos era efetivamente conhecido. E o desconhecimento maior e mais comprometedor se dá precisamente no concernente ao seu universo filosófico, mas com amplas e graves repercussões para todas as áreas e disciplinas, tendo em vista o caráter decisivo daquele tipo de reflexão para a devida apreensão do tecido teórico da obra marxiana” (Vaisman, 31). As considerações de Vaisman apontam para a impropriedade com a que o século se apropriou dos textos marxianos, ou seja, na desconsideração de ‘*seu universo filosófico*’, os intérpretes acabam por não compreender a natureza de seu pensamento, consubstanciado em bases ontológicas. De sorte que os intérpretes acabam por unilateralizar a filosofia marxiana, reduzindo-a “ao *marxismo vulgar* /.../. Trata-se, sinteticamente, de um pobre esquema de fórmulas, ‘nascido da adversidade soviética para a transição socialista /.../ amálgama do *voluntarismo político*, entoado pela impotência revolucionária em face das transformações sociais não realizadas, e da exacerbação racionalista do *cientificismo* da II Internacional, que

assegura a mecanicidade da sucessão dos modos de produção /.../. Em suma, mera idealidade política, para cobertura e reforço do exercício político real, substitutivo da revolução social impossível” (Chasin *apud* Vaisman, 33).

Tal fenômeno é compreensível a partir do momento em que, segundo a autora, se reconhece que na atualidade estamos sob a égide de “Tempos /.../ vividos em torno de uma *crise* onde as manifestações mais clamorosas são determinadas figurações da subjetividade - a razão manipuladora e a desrazão - cujo *enraizamento objetivo* se encontra, de um lado, ‘no prolongamento da utilidade histórica do capital’ e de sua forma capitalista de sociabilidade e, de outro, ‘na inviabilidade da superação do capital nos moldes da sociabilidade pós-capitalista experimentada” (Chasin *apud* Vaisman, 32). Essa colocação remete às dificuldades de apreensão das formações ideais em momentos específicos do desenvolvimento social. Não se trata de desenvolver esse problema, mas apenas de assinalar que “lugar e época alteram o modo através do qual algo possa ser apreendido, e a obra de Marx tem diante de si uma barragem, uma série de obstáculos que tem de ser atravessados para que se possa chegar até aquilo que realmente pensou e escreveu” (Idem). Ou seja, o século XX mostrou-se, predominantemente, incapaz de compreender a textura do discurso marxiano, pois envolvido por dilemas que consubstanciaram impedimentos para uma leitura efetiva do mesmo, rigorosa, sem espírito laudatório, mas também sem preconceitos.

Com relação ao segundo ponto, trata-se de reconhecer a dificuldade de enfrentar o tema, a partir da constatação de que o mesmo se apresenta de forma esparsa e lacunar nos escritos marxianos. Ou seja, a questão, apesar de cara a Marx, não foi trabalhada em obra autônoma, nem mesmo em um capítulo especial, aparecendo, a toda hora, de forma fragmentária ao longo dos textos, no interior do tratamento de assuntos os mais diversos. Não há,

portanto, tematizações mais ou menos extensas ou trabalhadas; ao inverso, o que encontramos são reflexões cuja natureza e tratamento ontológicos permitem extrair considerações e indícios acerca do complexo categorial da objetividade. Até porque Marx jamais manifestou, nem poderia manifestar, qualquer propósito de refletir segundo o *espírito de sistema*, ou seja, a lacuna acerca da tematização do complexo categorial da objetividade pode ser entendida pela constatação de que só poderia vir a escrever sobre o mesmo, de forma independente, depois de haver tratado, de forma ampla e consistente, os vários níveis ou aspectos ontológicos da objetividade, o que por si só é tarefa infinita.

O conjunto desses aspectos permite entender, mas não justificar, porque a questão foi ignorada pela quase totalidade de seus intérpretes. Não obstante, convém entabular diálogo com eles. Cornu e Rossi, por exemplo, que a despeito da inobservância do problema, produziram estudos consagrados à obra marxiana que são leituras obrigatórias. Com enfoque um tanto distinto, temos as figuras de Della Volpe e Althusser que, nas diferenças, convergem para a tematização estritamente epistemológica de Marx. De outra parte, temos o esforço lukácsiano, pioneiro no reconhecimento do caráter ontológico do pensamento marxiano, ou seja, a partir de suas indicações criticamente consideradas, é possível o exame da obra de K. Marx em sua dimensão própria.

Iniciemos por Cornu, quando examina a dimensão *materialista* de Marx e afirma que, “Assim como Hegel, Marx concebe o desenvolvimento do homem - considerado em suas relações com a natureza - como um processo de autocriação de caráter dialético e histórico mas, ao contrário de Hegel, vê neste um processo concreto, material, engendrado pela atividade prática, pelo trabalho do homem” (Cornu, 617). Para Cornu, pois, a distinção entre Marx e Hegel está no objeto do processo dialético, reconhecido por Marx

enquanto processo da própria materialidade, em contraposição a Hegel, que vê neste processo apenas a afirmação do Espírito em seu auto-movimento. Aponta, pois, para uma questão importante, isto é, para a radical distinção qualitativa dos objetos investigados pelos dois autores. Além disso, Cornu chama a atenção para outro aspecto que, segundo ele, matizaria a reflexão marxiana: esta partiria da “idéia feuerbachiana de que a natureza e o homem constituem realidades objetivas mas, diferentemente de Feuerbach, Marx as considera nas relações dialéticas estabelecidas entre si, a partir da atividade humana” (Idem, 617).

Em síntese, Cornu enfatiza o caráter objetivo do que chama de *materia- lismo marxista*, em oposição ao *idealismo hegeliano*, na linha tradicional da abordagem da questão, isto é, interpreta as diferenças entre os dois autores de um ponto de vista epistemológico, passando despercebido para ele que a posição marxiana é muito mais do que uma simples contraposição de objetos em relação às formulações hegelianas e que deixa intocado, por assim dizer, o chamado *método dialético* enquanto método. Cornu capta, pelo menos em parte, a decidida inclinação marxiana pelos objetos efetivos, uma vez que evidencia “o homem real, concreto, integralizado em suas forças materiais, tendo por objeto de sua atividade a natureza sensível” (Idem, 618), ou seja, destaca “um sujeito real, com a subjetividade e as forças concretas do homem, cujo produto é constituído por objetos concretos, exteriores a ele, que são os elementos essenciais de sua vida” (Idem). De sorte que Cornu reconhece a dimensão sensível da atividade do homem, da efetividade dos objetos sociais, ou seja, sua natureza distinta e contraposta às simples abstrações, mas não trata da objetividade em sua complexidade e nas formas e atributos em que pode se dar.

Sua referência ao sensível é genérica e o uso de diversos sinônimos não resolve a questão. Nesse sentido, escapa a Cornu a questão ontológica, a

natureza do problema e as inúmeras determinações presentes no *ser objetivo* enquanto uma efetividade real complexa. É por isso que Cornu não observa que o dito *materialismo* de Marx não se restringe à simples indicação das qualidades sensíveis do real, mas que reconfigura o entendimento sobre a natureza do real e de suas propriedades. Ou seja, o materialismo apontado por Cornu - como uma antítese a Hegel - é, em verdade, a conquista de um novo patamar de objetividade e reflexão, onde a objetividade é reconhecida enquanto dimensão fundamental e inerente aos seres. Ou melhor, “o materialismo antigo ignora por completo a qualidade da objetividade social, isto é, sua enérgeia, sua atualização pela *atividade sensível* dos homens ou, simplesmente, desconhece sua *forma subjetiva*. Para esse materialismo a realidade é apenas exterioridade, multiverso contraposto ao sujeito, que este pode mentalizar, não havendo qualquer outro vínculo entre objetividade e subjetividade, que restam oclusas e imobilizadas no isolamento de suas distintas esferas” (Chasin, 396). Em outros termos, o que Chasin assinala é que o pensamento marxiano não é, simplesmente, uma contraposição ao idealismo hegeliano ou ao materialismo antigo, mas a instauração de uma nova posição ontológica e científica, onde o complexo categorial da objetividade é reconhecido em sua dimensão própria, isto é, não apenas enquanto exterioridade, mas enquanto interconexão e interfluxo de objetividade e subjetividade. Para Cornu parece que a identificação da nova face do materialismo se dá apenas pela alusão em geral à sensibilidade e às suas mudanças, ou seja, enquanto algo oposto da abstração. Nesse sentido há uma redução da questão, um empobrecimento da tematização marxiana, que pode abrir para equívocos de interpretação, como de fato ocorreu, como já foi dito, ao longo do nosso século.

Outra figura a considerar é a de Galvano Della Volpe, que concebe a filosofia marxiana a partir do prisma estritamente metodológico. A visão della-

volpiana de Marx é instaurada a partir da convicção de que a reflexão marxiana é, substancialmente, uma revolução no plano gnoseológico, isto é, uma ciência cujo mérito reside nas formas absolutamente inovadoras pelas quais o método capta a realidade.

Para Della Volpe a estruturação e conseqüente instauração metodológica de Marx ocorre a partir da *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, ou seja, Della Volpe assinala que com a *Crítica de 43* Marx rompe de forma radical com o idealismo alemão, notadamente com Hegel. Nesse sentido, Della Volpe em seu *Rousseau e Marx* afirma o seguinte: “Os primeiros escritos filosóficos de Marx - com características precisamente metodológicas - são os trabalhos póstumos, os chamados trabalhos juvenis que /.../ levam os títulos de *Crítica da Filosofia Hegeliana do Direito* e *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844*” (Della Volpe, 123). Tal é a convicção de Della Volpe a esse respeito que chega a afirmar que, “A nosso parecer, o mais importante dos trabalhos é a *Crítica da Filosofia Hegeliana do Direito* - até agora menos estudada - do que os *Manuscritos* /.../ porque contém as premissas mais gerais de um *novo método filosófico*, cujo centro reside na crítica à lógica hegeliana feita através da crítica à filosofia ético-jurídica de Hegel, com a qual Marx desmascara as ‘mistificações’ da dialética apriorista, idealista e especulativa em geral” (Idem, 124). De sorte que o mérito marxiano foi ter configurado um método filosófico que adquire plena maturidade “no *Capital*, depois de haver tomado consciência /.../ no que a isto concerne em *Para Crítica da Economia Política* (1859)” (Idem). Em outras palavras, o discurso dellavolpiano vai no sentido de afirmar a contraposição Marx/Hegel no plano gnosis-científico, isto é, as determinações marxianas se limitariam a representar um novo referencial teórico-metodológico, cujo maior feito seria o de desmistificar, segundo o autor, o método apriorístico e especulativo próprio da tradição hegeliana. Em outras palavras, “Marx

opõe positivamente seu método filosófico-histórico às insuficiências de Hegel” (Idem, 127), que ocorrem, segundo Della Volpe, em virtude de seu caráter “especulativo ou dialético *a priori*” (Idem).

De fato, Della Volpe considera que as distinções ou rupturas entre Marx e o idealismo hegeliano se consubstanciam na esfera do conhecimento, que a ruptura estaria consignada na nova forma de fazer ciência apontada por Marx em oposição à forma especulativa e apriorística de Hegel. De sorte que Della Volpe não atenta para as distinções radicais no plano ontológico. Tudo fica no plano epistêmico como se as posições gnosiológicas do materialismo e do idealismo pudessem assumir, deliberada ou inadvertidamente, a mesma concepção de ser. Em verdade, Della Volpe não envereda por esse âmbito, desconsidera ou ignora a questão ontológica. Isto fica evidente quando transcreve e comenta trechos da *Crítica de 43*, nos quais só aponta determinações de caráter científico-gnosiológico. Assim é, por exemplo, ao destacar uma passagem decisiva em que Marx sustenta que “*compreender* não consiste, como acredita Hegel, em reconhecer por todas as partes as determinações do conceito puro, mas em conceber a lógica *específica* do objeto *específico*” (Idem, 128). Della Volpe põe em relevo a importância que o objeto enquanto *matéria* tem nesse raciocínio, mas o faz de um modo apenas genérico, sem que isso o leve a desdobramentos no plano ontológico, sem se deter na afirmação marxiana de que é a efetividade do objeto que fornece o conteúdo e a lógica que tem de ser apreendida pela reflexão. É verdade que “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*” (Chasin, 376). Mas as *Glosas* não se

restringem a esse tipo de crítica; em seus desdobramentos vão bem mais além, explicitando considerações de outra ordem, como por exemplo “em 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” (Idem, 376). Em outros termos, Chasin chama a atenção para o fato de que em Marx a questão metodológica ganha resolução no campo ontológico, isto é, em Marx o conhecimento é configurado a partir das categorias do objeto, ou como Marx afirma ‘*em seu ser específico*’.

Ao não compreender a natureza do discurso marxiano, Della Volpe se limita ao discurso epistemológico, de modo que a originalidade de Marx residiria em ter elaborado “a crítica geral da dialética dos conceitos puros, um novo tipo de crítica - verdadeiramente materialista - a todo apriorismo, que mostra sua originalidade em ter descoberto, como resultado efetivo de toda abstração apriorista, genérica ou hipostática, não o ‘vazio’ de tais abstrações /.../ mas sua *carga (viciosa) de conteúdos empíricos* não mediados ou não assimilados, enquanto são *transcendidos* por aquelas abstrações *genéricas* (porque preconcebidas ou *a priori*)” (Della Volpe, 128).

Nessa linha de interpretação, Marx concebeu um método onde as abstrações ganham o seguinte tratamento: “só uma análise rigorosa, científica, do geral e do particular, isto é, ‘separar’ as características gerais e não confundí-las com as específicas, pode impedir o ‘esquecimento’ das segundas, esse prevalecer das primeiras sobre as segundas, que é habitual na síntese abstrata do apriorista e que leva à hipóstase” (Idem, 146). Della Volpe, tal-

vez melhor do que muitos outros, sintetizou momentos dos passos analíticos que caracterizam a reflexão marxiana, mas não ultrapassou esses limites, ou seja, compreendeu os aspectos da crítica marxiana à especulação hegeliana, mas não vislumbrou que os acertos metodológicos em Marx decorrem da viragem ontológica que operou precisamente nas *Glosas de 43*.

Outro intérprete merecedor de atenção é Mario Rossi, discípulo e continuador de G. Della Volpe. Não obstante o grande empenho de Rossi, que produziu uma obra extensa na busca do entendimento do pensamento de Marx, procurando esclarecer seu processo formativo e seu desenvolvimento, assim como Cornu e Della Volpe, não tematizou a questão da objetividade. Ou seja, escapa também a Rossi o caráter do pensamento original de Marx, sua dimensão ontológica, seu reposicionamento radical em torno da questão do ser em face da especulação hegeliana.

Também Rossi entende que o alicerce fundamental da filosofia marxiana reside em sua dimensão gnosiológica, isto é, enquanto método capaz de capturar as formas do real. Ou suas próprias palavras, que seguem o espírito de Della Volpe: “seu método /.../ consiste em partir de um problema determinado, presente e real, para configurar uma abstração funcional e voltar, conclusivamente, a aplicá-la ao problema imediato com caráter resolutivo” (Rossi, 470). Em outros termos, para Rossi a filosofia marxiana tem por centro um método original de investigação. Nesse sentido, Rossi, assim como os demais, não percebe que em Marx, esta é uma questão derivada, ou seja, que em seu pensamento “a ausência da ‘questão de método’, bem como do ‘problema do conhecimento’, isto é, de tematizações autônomas sobre metodologia e gnosiologia, que pretendam fundar o discurso científico e guiar sua constituição por meio do ordenamento autárquico e independente da atividade subjetiva, não assinala qualquer omissão ou deslize quanto ao reconhecimento do complexo do conhecimento em sua efetividade

de, nem indiferença em relação aos procedimentos cognitivos. Ao contrário, é um clarão que alerta para a especificidade do tratamento marxiano desses temas, de modo que a *ausência* de equacionamento convencional do assunto é apenas o sinal negativo da completa reconversão e resolução positivas que a matéria encontra na reflexão marxiana, ainda que só tratada ocasional e esparsamente, tanto que à mesma não foi reservado um único texto exclusivo e sistemático que delineasse os contornos de sua fisionomia” (Chasin, 390). De sorte que a reconversão da problemática do conhecimento em Marx é realizada a partir de sua crítica ou dimensão ontológica, isto é, “o plano gnosiso-metodológico não instaura o discurso, não desempenha papel fundante, só vindo a ocupar um dado espaço depois que, em certa medida, sujeito e objeto já tenham sido tematizados. No caso dos aforismos de *Ad Feuerbach*, como foi visto, a I Tese estabelece a natureza da existência social, decifrada em termos de *atividade sensível*, e apenas na II toma lugar o problema do conhecimento, sendo este resolvido, o que tem peso demonstrativo, a partir do complexo de entificação firmado na primeira. Ou seja, a determinação do que - é - antecede a admissão e o tratamento de temas gnosiso-epistêmicos” (Idem, 400). Isto significa que ao priorizar o fundamento epistemológico Rossi acaba por descaracterizar, em boa medida, o sentido do pensamento marxiano e, conseqüentemente, enveredar por um caminho onde a objetividade, apesar de sempre aludida, é apenas um sinônimo genérico de efetividade, de entificações contrapostas à idealidade, de modo que se retorna à antiga contraposição entre materialismo e idealismo enquanto posicionamentos metodológicos.

Um segundo aspecto examinado por Rossi diz respeito a constatação de que para Hegel, ao inverso de Marx, “não existe nunca uma objetividade *originária* e que, nesse sentido, a objetividade é sempre algo derivado e, derivado, de seu contrário, da subjetividade que se converte em princípio do

movimento” (Rossi, 451). Aponta que Hegel produz a “redução do real ao racional e *das relações* reais à relações racionais, que se convertem em autônomas” (Idem). Acerto que ainda é mais desdobrado, sendo ressaltado que o mérito marxiano estaria no fato de que instaura um “novo humanismo referente ao conceito de objetividade /.../. A diferença deste da concepção hegeliana da ‘coisidade’ /.../ implica que este se reduz a algo posto pela autoconsciência, carente, portanto, de toda autonomia: é algo que, em vez de afirmar-se por si mesmo, se afirma simplesmente no ‘ato de por’” (Idem, 456). Autonomia enquanto algo efetivo em si e por si, isto é, “Marx põe de manifesto, frente a sua própria concepção de objetividade, a abstração viciosa do momento hegeliano da objetividade, em que esta, em geral, é identificada à alienação: não é o ‘caráter determinado’ do objeto, mas seu ‘caráter objetivo’ é que constitui o ‘escândalo da alienação’” (Idem, 460). Por certo, Rossi percebe e destaca a profunda distinção das concepções de *objetividade* próprias a Hegel e a Marx, verdadeira e radicalmente opostas. Mas, falta justamente a admissão da natureza da questão e seu devido tratamento ontológico, isto é, das múltiplas determinações que a configuram. Em suma, neste ponto Rossi está de frente para a essência da questão, mas mesmo assim, dadas as características de sua posição teórica geral, fortemente vinculada à epistemologia, é incapaz de a detectar.

Não poderíamos deixar de referir também a L. Althusser que, no Brasil, foi muito lido e exerceu grande influência, principalmente nas décadas de 60 e 70.

Assim como os demais, Althusser centra nas dimensões epistemológicas o caráter ou perfil da filosofia marxiana. De tal modo que assinala suas preocupações da seguinte forma: “em que consiste a especificidade da *dialética* marxista?” (Althusser, 151), ou em molde mais direto: “Qual a diferença específica que distingue a dialética marxista da dialética hegeliana?” (Idem,

(Idem, 157). De sorte que Althusser repõe a discussão acerca do método de Marx, visando determinar seu estatuto e, nesse sentido, configurar as distinções entre o mesmo e os procedimentos hegelianos.

Ao iniciar suas considerações, Althusser recoloca um problema já anteriormente debatido: Marx teria nos legado, a partir de seus escritos, a prática de sua dialética, mas não sua tematização: “O método que Marx emprega na sua prática teórica, no seu trabalho científico sobre o “dado” que transforma em conhecimento, é justamente a *dialética marxista*; e é justamente *essa dialética* que contém em si, em estado prático, a solução do problema das relações entre Marx e Hegel, a realidade dessa famosa ‘inversão’, pela qual no Posfácio do *Capital* (segunda edição) nos chama a atenção, nos adverte para o fato de ter feito uma prestação de contas das suas relações com a dialética hegeliana. Eis por que hoje lastimamos a inexistência dessa ‘Dialética’ da qual Marx não sentiu necessidade, da qual nos privou, embora sabendo perfeitamente que a possuíamos e que sabemos onde: nas obras teóricas de Marx, no *Capital*, etc...sim, aí, a encontramos, em estado prático, o que decerto é fundamental, mas *não em estado teórico*” (Idem, 151). Althusser repensa, pois, questões que, segundo ele, não foram resolvidas de forma adequada pelo marxismo. O principal diz respeito ao célebre mote da inversão por Marx da dialética de Hegel. Althusser discorda que a resolução de tal problema seja tão simples, ou seja, vários intérpretes “dizem que Marx o resolveu ‘invertendo’ a dialética de Hegel. Mas as ‘citações célebres’ não nos dão o conhecimento teórico dessa inversão. E a prova disso, clara como o dia, está em que é preciso realizar um esforço teoricamente muito sério, para conseguir pensar essa inversão aparentemente tão evidente. Na verdade, muitos dos ‘esclarecimentos’ que nos foram propostos limitaram-se a repetir as ‘citações célebres’, parafraseando-as (no entanto, uma paráfrase não é uma explicação)” (Idem, 157). Por essa ordem de raci-

ocínios, a questão da relação Marx/Hegel ganha solução a partir do entendimento epistemológico de ambos. Para Althusser tal distinção aparece de forma nítida quando se observa que “O vício fundamental de Hegel não se refere apenas à ilusão ‘especulativa’. Ilusão especulativa esta já denunciada por Feuerbach e que consiste na identificação do pensamento e do ser, do processo do pensamento e do processo do ser, do concreto ‘pensado’ e do concreto ‘real’. Esse é o pecado especulativo por excelência: o pecado da abstração que inverte a ordem das coisas e toma o processo da autogênese do conceito (abstrato) pelo processo da autogênese do real (concreto). Marx nos explica isso de modo muito claro em *A Sagrada Família*, onde podemos ver a abstração do fruto produzir na filosofia hegeliana a pêra, a uva e a ameixa por seu próprio movimento de autogênese autodeterminante /.../. Feuerbach o tinha, se possível, ainda melhor exposto e criticado em admirável análise do ‘universo concreto’ hegeliano, datada de 1839. Existiria um mau uso da abstração: (o idealista especulativo) que por contraste nos indicaria o bom uso da abstração (o materialista). Compreendemos muito bem: tudo isso é simples, é claro! E apressamo-nos a colocar as coisas, isto é, a abstração, no lugar, por uma ‘inversão’ libertadora - posto que não é o conceito (geral) de fruto, não é ele, que produz os frutos (concretos) pelo auto-desenvolvimento, mas ao contrário os frutos (concretos) é que produzem o conceito de fruto (abstrato). Estamos de acordo? Não, a rigor não podemos estar de acordo; não podemos estar de acordo sobre as confusões ideológicas que estão implícitas nessa ‘inversão’ e que simplesmente permitem falar nela” (Idem, 165).

O que leva Althusser a recusar a tese da simples inversão de Marx em relação à Hegel é o entendimento de que Marx supera a prática ou o limite do conhecimento nos moldes empiristas, ou seja, “Quando, na *Introdução*, Marx diz que todo o processo de conhecimento científico começa por um

abstrato, uma generalidade, e não por concretos reais, ele prova que efetivamente rompeu com a ideologia e a /.../ abstração especulativa /.../. Quando Marx declara que a matéria-prima de uma ciência existe sempre sob a forma da generalidade dada /.../ nos propõe, nessa tese que tem a simplicidade de um fato, um novo modelo que não tem mais nenhuma relação com o modelo empirista da produção do concreto pela boa abstração, a que partiria dos frutos concretos, e extrairia a sua essência ‘fazendo abstração da sua individualidade’” (Idem, 166). Tudo se concentra, pois, na forma pela qual a abstração opera em termos metodológicos, isto é, a abstração especulativa identifica o ser com o próprio processo do conhecimento, produzindo uma generalidade onde as esferas do ser e do pensar se confundem, donde a produção da mistificação. Já em Marx, segundo Althusser, a esfera do conhecer é distinta do próprio ser, isto é, metodologicamente Marx produz a abstração, parte dela, do que chama na *Introdução de 57* de - generalidade, afastando-se do mero empirismo e, nesse sentido, constituindo um saber efetivo. De sorte que Althusser transita aí apenas na esfera gnoscio-científica, onde as distinções acerca da natureza dos seres é desconsiderada ou, quando mencionada ocasionalmente, só o é a partir de alguma proposição metodológica, como uma derivação que não altera a ordem geral do quadro teórico.

Por último cabe tecer algumas considerações sobre uma das figuras mais importantes neste século no que tange aos estudos sobre Marx, isto é, G. Lukács.

É obrigatório ressaltar o mérito lukácsiano de ter sido o primeiro a identificar, diferentemente dos demais, o caráter ontológico do pensamento marxiano e, nesse sentido, ter produzido um largo texto, ainda que inacabado, a respeito da questão, no qual seus esforços resultam em abordagens positivas e férteis, ao mesmo tempo que deficiências e equívocos também se mani-

festam. É óbvio que não se trata aqui de avaliar, nem mesmo da forma mais breve possível, o conjunto desse trabalho, mas cabe dizer que do ponto de vista *técnico* a maior deficiência reside no fato de que não se trata de um trabalho *monográfico*, ou seja, os textos de Marx não são examinados, um a um, com rigor e detalhe. Disso resulta um grande número de impropriedades que reduzem bastante o valor da obra, especialmente porque a mesma é apresentada como uma tentativa de resgatar e desenvolver a ontologia implícita ao pensamento marxiano.

Em sua *Para a Ontologia do Ser Social* - obra de plena maturidade - Lukács, em seu capítulo dedicado a Marx afirma: “qualquer leitor sereno de Marx não pode deixar de notar que todos os seus enunciados concretos, se interpretados corretamente (isto é, fora dos preconceitos da moda), são entendidos - em última instância - como enunciados diretos sobre um certo tipo de ser, ou seja, são afirmações ontológicas” (Lukács, 1979, 11). Ou seja, Lukács enuncia a identidade ontológica do pensamento marxiano de modo direto e categórico, qualidade fundamental que, neste século, passou despercebida ou ignorada para a generalidade de seus intérpretes mais referidos. Nesse sentido e, ao contrário dos demais, Lukács é taxativo: “Marx /.../ delinea com clareza aquela orientação no sentido de concretizar, cada vez mais, as formações, as conexões etc. do ser social, que - em sentido filosófico - alcançará seu ponto de inflexão nos estudos econômicos marxianos. Essas tendências encontram sua primeira expressão adequada nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, cuja originalidade inovadora reside no fato de que, pela primeira vez na história da filosofia, as categorias econômicas aparecem como as categorias da produção e da reprodução da vida humana, tornando assim possível uma descrição ontológica do ser social sobre bases materialistas” (Idem, 1979, 14).

Por outro lado, ao compreender a natureza do saber marxiano, Lukács

aponta na direção inversa a da gnosiologia, isto é, “Do ponto de vista metodológico, é preciso observar desde o início que Marx separa nitidamente dois complexos: o ser social, que existe independentemente do fato de que seja ou não conhecido corretamente; e o método para captá-lo no pensamento, da maneira mais adequada possível. A prioridade do ontológico com relação ao mero conhecimento, portanto, não se refere apenas ao ser em geral; toda objetividade é, em sua estrutura e dinâmica concreta, em seu ser-precisamente-assim, da maior importância do ponto de vista ontológico” (Idem, 1979, 35). Ou seja, “o tipo e o sentido das abstrações, dos experimentos ideais, são determinados não a partir de pontos de vista gnoseológicos ou metodológicos (e menos ainda lógicos), mas a partir da própria coisa, ou seja, da essência ontológica da matéria tratada” (Idem, 1979, 57). E que, nesse sentido, “A verdadeira construção de *O Capital* mostra que Marx lida decerto com uma abstração, mas evidentemente extraída do mundo real” (Idem). De sorte que as considerações lukácsianas - ao revés da contemporaneidade - indicam que as questões epistemológicas e gnoseológicas em Marx são resolvidas em outro plano, é o ser-precisamente-assim que norteia os passos constitutivos da subjetividade, ou seja, não há em Marx “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” (Chasin, 389).

É justamente a percepção do caráter ontológico do pensamento marxiano que permite a Lukács afirmar que “a objetividade é uma propriedade primário-ontológica de todo ente /.../ que o ente originário é sempre uma totalidade dinâmica, uma unidade de complexidade e processualidade” (Lukács, 1979, 36). Lukács entende, pois, que “todo fato deve ser visto como parte de um complexo dinâmico em interação com outros complexos, como algo que é determinado, interna e externamente, por múltiplas leis. A ontologia

marxiana do ser social funda-se nessa unidade materialista-dialética (contraditória) de lei e fato (incluídas naturalmente as relações e as conexões)” (Idem, 75). Com isso Lukács assinala alguns elementos constitutivos da objetividade, como a complexidade, a relação, a sensibilidade etc. Porém, ele não as tematiza, não as explicita, nem como elaboração própria, nem como extração analítica dos textos marxianos, o que seria prioritário e não apenas em razão de sua proposta.

Em suma, eis o quadro em que se dá e justifica nossa Dissertação, seja pelo significado central do tema no interior do advento e do desenvolvimento do pensamento original de Marx, seja pelo estado lacunar em que se encontra até hoje sua discussão em termos textuais e monográficos. Em sua simplicidade e despretensão, procurou se ater estreitamente aos textos, buscando identificar e articular as passagens mais relevantes para o tema, sem o propósito de os esgotar e menos ainda no que diz respeito às suas possibilidades analíticas. Em poucas palavras, procurou e espera ter realizado uma correta primeira leitura ou aproximação.

CAPÍTULO I

A CRÍTICA DA ESPECULAÇÃO

Na gênese do pensamento *marxiano*, a crítica da especulação é um dos momentos decisivos e se dá a partir de um passo preciso da rota intelectual que leva Marx à passagem de um universo teórico a outro, tendo por obra de transição a *Crítica de 43* ou *Crítica de Kreuznach*, como também é chamado o conjunto de *Glosas* que elaborou sobre o Item III: *O Estado* da Terceira Parte dos *Princípios da Filosofia do Direito* de Hegel. Apesar de alguma controvérsia, é certo que o fundamental desses *comentários críticos* foi escrito entre maio e outubro de 1843, ou seja, precisamente, entre seu abandono da *Gazeta Renana* e a publicação dos *Anais Franco-Alemães*.

Essas duas publicações são marcantes na evolução política e teórica de Marx. Na primeira ele é o jovem pensador político inserido no *idealismo ativo* do movimento neohegeliano; no segundo, o emergente autor do *pensamento marxiano*. Entre as duas estão os meses passados na cidade de Kreuznach, onde releu criticamente a Hegel, dando início às críticas ontológicas da política e da especulação.

Nos primeiros anos da década de 40, início de sua atividade intelectual, apesar de não ter sido *strito sensu* um pensador hegeliano ou perfeitamente vinculado a uma das correntes neohegelianas, Marx não pode “deixar de ser a configuração de um certo ponto no gradiente idealista da época, ao qual agrega dimensão crítica particularizadora, que o distingue tanto de Hegel quanto dos neohegelianos, em especial no que tange à problemática das re-

lações 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” (Chasin, 352). Na mesma direção, mas radicalizando, Cornu assinala que: “Da análise das relações dialéticas entre filosofia e mundo, Marx deduz uma primeira concepção da interação entre pensamento e ser, do espírito e da realidade concreta com a qual superava de uma só vez Hegel e os Jovens Hegelianos. O que em primeira instância parece uma oposição absoluta entre filosofia e mundo, entre consciência e substância, se revela, a partir da análise como uma ação recíproca /.../. Portanto, estes elementos não devem ser considerados metafisicamente, em si mesmos, como entidades isoladas, absolutas, mas em suas relações e unidade dialética” (Cornu, 44). De qualquer modo, ambos ressaltam uma diferença específica, próprio ao idealismo de Marx na época, pela qual a articulação entre ser e pensar já não é pensada pela identidade hegeliana, nem simplesmente pela dissolução do mundo a partir da autoconsciência como em Bruno Bauer. Chasin assinala, no texto citado, que essa diferença já está presente tanto na tese sobre Epicuro quanto nos artigos da *Gazeta Renana*.

Não obstante tais distinções, o idealismo de Marx e seu ideário daquele tempo se identificam com o centro das proposituras do *idealismo ativo*. Tal fato se mostra a partir do momento em que é compreendido o seu propósito de superar a ‘miséria alemã’, o atraso histórico, econômico e político, em que se encontrava a Alemanha em face de países como a França e a Inglaterra. Objetivo que os neohegelianos pensavam realizar através da crítica da religião e do estabelecimento do estado moderno, em oposição à monarquia absolutista então vigente.

Ou seja, até meados de 43, a posição política de Marx está em consonância, independentemente dos graus de radicalização democrática que ele vai alcançando, com a tradição do idealismo alemão em geral onde o exame das formações políticas tem por objetivo o aperfeiçoamento das formas de poder e do estado. Como fica evidente pelos seus artigos na *Gazeta Renana*,

Marx é na época um pensador político inteiramente convencido da universalidade e racionalidade do estado moderno, o verdadeiro estado da “natureza humana”, como mostra em detalhe Celso Eidt em *O ESTADO RACIONAL* - Lineamentos do Pensamento Político de Karl Marx nos Artigos da Gazeta Renana. Concepção em que estão baseados todos os seus textos do período e que tem por fundamento uma antropologia racionalista claramente vinculada a lineamentos kantianos e fichteanos.

O que levou Marx a transitar do idealismo ativo à formulação de seu próprio pensamento?

Enquanto redator-chefe da *GR*, Marx acumulou um conjunto extremamente fértil de experiências para a sua formação, uma vez que se viu obrigado a lidar com problemas de várias ordens. Pensar e se posicionar diante dos mais variados temas, desde a liberdade de imprensa, a natureza do estado, questões jurídicas e questões de natureza prática. Em seu conhecido depoimento no *Prefácio de 59 em Para a Crítica da Economia Política* revela 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 a 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’” (Chasin, 358). Ou seja, “Desde que tivera de examinar problemas sociais concretos, faceu os limites e viu questionada a validade de sua base teórica primitiva” (Idem, 358). Constatou que não se encontrava em condições para responder aos desafios dos problemas de realidade, de entendê-los a partir de ‘sua base teórica primitiva’. Foram questionamentos que puseram em xeque sua vinculação à filosofia da autoconsciência.

Por outro lado, agora diretamente no campo teórico, suas dúvidas encontram amparo na crítica antiespeculativa e nas formulações positivas de Feuerbach, pois este “não se limita ao desmonte crítico. De outra parte, formula com nitidez a esfera sustentada como resolutive das novas premissas ontológicas: ‘O verdadeiro nexa 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” (Idem, 348). Ou seja, “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’” (Idem, 350).

Em suma, Feuerbach aparece como a voz mais poderosa na indicação dos rumos por uma reforma da filosofia, que Marx agora sente como urgente, e que ouve pelos textos mais recentes de Feuerbach, que diz: “Uma nova filosofia que se situa numa época comum às filosofias precedentes é algo de inteiramente diverso de uma filosofia que incide num período totalmente novo da humanidade; isto é, uma filosofia que deve a sua existência apenas à necessidade filosófica como, por exemplo, a de Fichte em relação à kantiana, é uma coisa; mas uma filosofia que corresponde a uma necessidade da humanidade é outra coisa inteiramente diferente” (NRF, 13). Não havia mais a possibilidade do domínio incontestável das formas do idealismo alemão. Ou seja, Feuerbach aponta, enquanto contraposição à especulatividade, o esgotamento da mesma em responder aos dilemas europeus, notadamente os da Alemanha. Em outros termos, a luta antiespeculativa de Feuerbach é norteadada pela tese de que “O caminho até agora seguido pela filosofia especulativa, do abstrato para o concreto, do ideal para o real, é um caminho invertido. Neste caminho, nunca se chega à realidade verdadeira e objetiva, mas sempre apenas à realização das suas próprias abstrações e, por isso mesmo, nunca à verdadeira liberdade do espírito; pois, só a intuição das coisas e dos seres na sua realidade objetiva é que liberta e isenta o homem de todos os preconceitos. A passagem do ideal ao real tem seu lugar apenas na filosofia prática” (TRF, 25). Ou seja, é afirmada, em termos agudos, a contradição entre o velho e o novo, entre o fim da velha filosofia e a necessidade urgente de um novo patamar reflexivo. É nessa base teórica que Marx se apoia ao enfrentar a “dúvida que o assediava” e incursionar pela redação de *Para a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, texto de

transição, pois, no qual tem início a formulação de seu pensamento original.

Dessas *Glosas* nos importa aqui exclusivamente a *crítica da especulação*, ficando de lado todo seu conteúdo político, por seu caráter originário e por ser a mais ampla e detalhada de todo o conjunto de seus escritos e não apenas do período considerado nesta Dissertação.

Por fim cabe dizer que em geral os intérpretes de Marx se limitaram muito no exame desse texto e via de regra não lhe fizeram justiça. Isso tem gerado lacunas e distorções na análise do pensamento marxiano e não apenas quanto ao seu processo formativo.

Nesse quadro, o Capítulo I toma a crítica à especulação em geral - e em especial à hegeliana, como momento constitutivo do pensamento marxiano, pois se converteu e consubstanciou no norte da configuração e determinação do complexo categorial da objetividade. Em outros termos, busca evidenciar as resultantes e conexões existentes entre a refutação do método especulativo e a conseqüente afirmação do complexo da objetividade, isto é, da concepção do *ser* enquanto figura da existência concreta ou das formas de sensibilidade.

De sorte que ao recusar os procedimentos hegelianos, Marx realiza um duplo caminho, isto é, o “descarte da especulação, ou seja, do logicismo e da abstractividade próprios aos volteios da razão auto-sustentada” e também o “reconhecimento do caráter fundante da positividade ou objetividade auto-postas” (Chasin, 361).

Realizada nos anos 40, a crítica da especulação vai abrangendo paulatinamente a Hegel, aos chamados neohegelianos de esquerda e, por fim, a Proudhon. Três momentos interconexos que, em sua unidade teórica, perfazem um arcabouço decisivo para este nosso Capítulo, organizado, de acordo com a natureza de sua matéria prima, em três partes e na ordem de importância de seus materiais: a primeira voltada a Hegel, a segunda aos neohegelianos e a última a Proudhon.

O primeiro passo da crítica à especulação, como já foi suficientemente indicado, que chegou a nós sob a forma conhecida das glosas de *Para a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Marca a ruptura de Marx com a tradição idealista alemã, notadamente pelo rompimento com a concepção hegeliana de *ser*. É importante frisar que a *Crítica de 43* - por ser a mais densa, longa e elaborada análise relativa à especulação - se configura como o mais rico exame de Marx sobre a questão. Em outros termos, a *Crítica de 43* tem a peculiaridade de realizar um diagnóstico amplo sobre inúmeras facetas da especulação sustentada e cultivada por Hegel, reconhecido explicitamente por Marx como seu maior formulador.

Apesar da relevância da *Crítica de 43*, há também que destacar os *Manuscritos de 44*, nos quais a crítica marxiana se restringe, em seus aspectos fundamentais, à análise do entendimento hegeliano sobre o processo de alienação ou objetivação da substância. Vale dizer, temos aí o reexame da problemática da transição do conceito. Nesse sentido, os Manuscritos de 44 oferecem - em continuidade das *Glosas de 43* - a chave de delucidamento do método especulativo. De sorte que iremos nos nortear - com relação a Hegel - pela *Crítica de 43* e, complementarmente, pelos *Manuscritos de 44*.

Por outro lado, a crítica em pauta não se restringe a Hegel, ou melhor, ganha nova amplitude pelo exame daqueles que, de algum modo na esteira do hegelianismo, praticam o que Marx chamou na *Sagrada Família* de ‘*especulação caricatural*’. Em suma, os neohegelianos que, segundo Marx, mantinham uma relação de sujeição a Hegel, “razão pela qual nenhum desses novos críticos tentou uma crítica de conjunto do sistema hegeliano, embora cada um deles afirme ter ultrapassado Hegel. Suas polêmicas contra Hegel e entre eles a isto se limitam: cada qual isola um aspecto do sistema hegeliano, dirigindo-o, ao mesmo tempo, contra o sistema inteiro e contra os aspectos isolados pelos outros. Inicialmente, tomam-se as categorias he-

gelianas puras, isentas de falsificação, tais como as de substância e autoconsciência; depois, profanam-se as categorias com nomes mundanos, tais como os de Gênero, o Único, o Homem etc” (IA1, 23). Não obstante, excetua a Feuerbach, cuja originalidade, sustenta, reside no fato de ter sido o único a ter tido “a respeito da dialética hegeliana uma *atitude séria, crítica*, o único que fez verdadeiros descobrimentos nesse terreno/.../em suma, aquele que verdadeiramente superou a velha filosofia” (MEF 44,199).

Finalizando o capítulo, abordaremos sumariamente na *Miséria da Filosofia* o chamado hegelianismo francês na figura de Proudhon.

Passemos, então, pela ordem, à *Crítica de 43*. Percorrendo, de suas considerações em conjunto com os demais textos apontados, a rota assinalada de autores criticados - de Hegel a Proudhon.

1 - HEGEL

Para ordenar e facilitar a exposição, indexamos abaixo os tópicos críticos mais significativos elaborados por Marx na *Crítica de 43*, aspectos que, em seguida, abordaremos um a um em seus traços marcantes, sem qualquer pretensão ao esgotamento das problemáticas que implicam, ou enveredamentos pelo território das interpretações relativas ao sistema hegeliano, dimensões distintas dos objetivos fixados para esta Dissertação.

Os tópicos críticos detectados são os seguintes: A - Espírito ou idéia - ponto de partida da especulação, B - O caráter místico-panteísta da substância, C - Dissolução e intercalação do empírico, D - A inversão entre sujeito e predicado, E - O caráter teleológico da substância, F - O Caráter tautoló-

gico da especulação, G - A especulação como conhecimento aparente.

A - ESPÍRITO OU IDÉIA - PONTO DE PARTIDA DA ESPECULAÇÃO

Desde as primeiras linhas, as *Glosas de 43* criticam e rejeitam o característico procedimento hegeliano de dar curso às investigações partindo da “idéia real”, ou seja, do passo teórico em que “a idéia é feita sujeito”.

É o que se tem logo ao § 262, onde Marx de imediato aponta que Hegel, ao abordar o estado, a família e a sociedade civil, o faz a partir da “idéia real”, e não a partir dos mesmos enquanto *entificações efetivas*, existentes em si e por si. É a primeira constatação central de Marx, cujos termos no referido § 262 principiam por citar o texto hegeliano: “A Idéia real, o espírito, que se divide ele mesmo nas duas esferas ideais de seu conceito, a família e a sociedade civil, como em sua *finitude*, para ser, partindo de sua idealidade, espírito real e *infinito por si*, reparte por consequência, nessas esferas, a matéria desta sua realidade finita, os indivíduos enquanto *massa*” (§ 262, pp.: 321/873/17). Passagem em face da qual desenvolve várias considerações críticas e contraposições que, dada a finalidade do nosso argumento, podem ser resumidas em especial pelo seguinte comentário: “portanto, a divisão do Estado em família e sociedade civil é *ideal*, isto é, necessária, pertence à essência do Estado; família e sociedade civil são partes reais do estado, efetivas existências espirituais da vontade, modos de existência do estado; família e sociedade civil constituem elas mesmas o estado. Elas são o agente. Para Hegel, ao contrário, são produto da idéia real; não é o próprio curso de suas vidas que as une ao estado, mas é, ao contrário, o curso de vida da idéia que as engendra de si mesma; com efeito, são a fini-

tude dessa idéia; devem sua existência a um outro espírito, não ao próprio delas; são determinações postas por um terceiro, não autodeterminações; por isso são também determinadas como ‘finitude’, como a *finitude* própria da ‘idéia real’” (§ 262, pp.: 322/875/19).

Antes de tudo, atente-se para o comentário segundo o qual *a família e a sociedade civil são frutos ou resultados ‘da vida da idéia’*, que evidencia de imediato o caráter primário ou inicial da ‘idéia real’ como ponto de partida da reflexão hegeliana, isto é, que tem nesta sua raiz ou fundamento. A idéia ganha a dimensão de entificação substancial. Na mesma direção, Marx já enfatizara, pouco antes, que “Família e Sociedade Civil são apreendidas como *esferas conceituais* do estado, e precisamente como as esferas de sua *finitude*, como sua *finitude*. É o estado que se divide nelas, que as pressupõe, e ele faz isso, em verdade, ‘para ser, partindo de sua idealidade, *para-si infinito*, espírito real’. ‘Ele se divide para.’ Ele confere, por conseguinte, a essas esferas a matéria de sua realidade, de modo que essa consignação etc. aparece mediatizada. A assim chamada ‘idéia real’ (o espírito enquanto infinito, real) é apresentado como se atuasse segundo um determinado princípio e uma determinada intenção” (Idem, pp.: 321/874/17). Deixando de lado dimensões que serão consideradas mais adiante, cabe reenfatar o ponto de partida especulativo, para o qual, no caso, a família e a sociedade civil ‘são apreendidas como *esferas conceituais* do Estado, e precisamente como as esferas de sua *finitude*, como a finitude do Estado’. Ou seja, Marx acentua que entidades como a família e a sociedade civil são teoricamente reconhecidas enquanto realização de uma verdade externa às mesmas, elas vem a ser a partir de um ponto originário distinto delas mesmas, a saber, de uma *idealidade*, ‘do espírito real *infinito* para si’.

Razão de fundo pela qual, já em suas glosas mais avançadas, Marx conclui, reafirmando críticas anteriores, que “Hegel desenvolve somente um

formalismo de Estado. Para ele, o verdadeiro princípio *material* é a *idéia*, a abstrata *forma* pensada do estado enquanto sujeito; é a *idéia* absoluta, que não contém em si mesma nenhum elemento passivo, *material*” (§308, pp.: 427/1004/130). É uma categórica passagem de arremate, que sintetiza a complicada malha crítica das *Glosas* no que se refere ao que importa aqui, a crítica da especulação na forma do pensamento hegeliano, rejeitada em seu âmago, ou seja, na concepção da substância enquanto sujeito, que redundava segundo Marx em resultados analíticos que não ultrapassam a ‘*forma intelectual abstrata*’, ou seja, que ‘não contém em si mesma nenhum elemento material’.

Posto o que chamamos de verdadeiro ponto de partida ou centro do pensamento hegeliano, passaremos a seus aspectos correlatos que, segundo a crítica das *Glosas*, se desdobram a partir desse fundamento. Iniciaremos a série pelo afloramento do que Marx chama de caráter místico-panteísta da *idéia* ou substância.

B - O CARÁTER MÍSTICO-PANTEÍSTA DA SUBSTÂNCIA

Apontada a questão central, há que indicar os traços componentes dessa crítica marxiana, ou seja, a natureza e os elementos da concepção de Hegel que são postos em evidência e recusados, de sorte a configurar o que Marx entende por caráter místico-panteísta da especulação.

Partindo do resultado obtido no item anterior, estamos diante de uma reflexão que arranca da idealidade, concebida como processo ou movimento. ‘A *idéia* real, o espírito’ tem a propriedade de se cindir nas ‘esferas ideais de seu conceito’; no caso, família e sociedade civil enquanto finitude do Estado. De modo que estas últimas são apresentadas como produtos da ide-

alidade, engendramentos de um espírito distinto do seu próprio, ou seja, a idéia de estado se divide por si nas duas *esferas* compreendidas por seu *conceito*. Isto é, sustenta Marx, as esferas em questão são apenas outras formas da idéia, desdobramentos de seu conceito, entendidas como finitude da mesma. Em outros termos, e valendo-se das próprias palavras de Hegel, como tantas vezes costuma fazer, mostra que para este a idealidade, “a *substância* deve conceber-se como um *processo interno*. E ele caracteriza o desenvolvimento do ponto de vista da substância do seguinte modo: ‘Se consideramos mais de perto essa *expansão*, vemos que não se apresenta como produzida pelo fato de que o uno e o mesmo ganhe distintas formas, mas que é a informe *repetição do uno e do mesmo*, que só/.../contém uma enfadonha *aparência* de variedade’ (*Fenomenologia*, prólogo, p.12) (S.F, 204)”.

Todavia, para a nascente crítica marxiana, o caráter místico da substância hegeliana é, precisamente, que ela se apresente como o uno e o mesmo que manifesta ‘formas distintas’, isto é, que contenha a ‘*aparência* de variedade’, o que se expressa no poder de transição do conceito que explicita, mostra e permite pensar as formas distintas da substância. No § 280 das *Glosas*, há uma dupla evidenciação do que acaba de ser referido, tanto nas palavras de Hegel como nas de Marx. Este, ao se deter sobre um comentário do primeiro, transcreve a seguinte passagem: “A transição do conceito da pura autodeterminação à imediatez do ser/.../é de natureza puramente especulativa; seu conhecimento pertence, por consequência, à lógica filosófica”. E em face deste fragmento hegeliano afirma categoricamente: “Por certo, o puramente especulativo não é que da *pura* autodeterminação, de uma abstração, se salte para a *pura* naturalidade /.../ no outro extremo, *car les extrêmes se touchent*, mas em presumir uma “transição do conceito” e que se faça passar a contradição absoluta como identidade, a máxima inconse-

quência como consequência” (§280, pp.: 347/906/45). O que Marx recusa é admissão de um conceito automovido, que transite e tome formas distintas, em suma que se configure como “móvel mistificado do pensamento abstrato” (§272, pp.: 332/888/29). Nesse sentido, o especulativo é identificado ao processo de manifestação da substância, isto é, ao movimento que gera, no caso, a partir da idéia de estado, as figuras de sua auto-constituição, ou seja, as entificações da família e da sociedade civil. Em outros termos, o especulativo significa que a substância se movimenta através do conceito, isto é, que o conceito engendra as figuras e, nesse sentido, o movimento da própria idealidade.

Por outro lado, o especulativo é também identificado ao movimento que produz uma falsa identidade, ou seja, o trânsito da abstração à finitude, isto é, da idealidade à entificação sensível. O caminho que vai da idealidade ao ente é, para Hegel, o caminho genéticamente correto da atualização da substância. Com outras palavras, “a especulação, que converte as diversas frutas reais em *uma* ‘fruta’ da abstração, *a fruta*, tem necessariamente, para poder chegar à aparência de um conteúdo real, voltar da *fruta*, da *substância*, às *diferentes* frutas reais profanas, a pêra, a maçã, a amêndoa” (SF, 123), isto é, tal procedimento produz um verdadeiro “*milagre*, engendrando do seio do *ser intelectual irreals* ‘a fruta’ os *seres naturais* reais, maçãs, pêras, etc., ou seja, *criou* estas frutas do seio de seu *próprio intelecto abstrato*, que se representa como um sujeito absoluto fora de si, aqui concretamente *a fruta* e em cada existência que expressa leva a cabo um ato de criação” (SF, 125). Esse caminho da *fruta* - enquanto abstração - às frutas reais é o que Marx denomina de transição do conceito, isto é, a idealidade se move por si, na forma do conceito, e engendra a finitude como sua manifestação. É essa propriedade ou capacidade que Marx ferreteia com a designação de *místico*.

Observemos o mesmo tema no §272, em mais uma citação que Marx faz do texto hegeliano: “A constituição é racional enquanto o Estado diferencia e determina em si a sua atividade *segundo a natureza do conceito*, de tal modo que *cada um desses poderes* é em si a *totalidade*, enquanto contém em si, ativos, os demais momentos, que expressam a diferença do conceito, permanecendo pura e simplesmente em sua idealidade e constituindo apenas *um todo individual*” (§272, pp.: 332/888/28). A mesma dinâmica conceitual reaparece aqui, ou seja, ‘o Estado diferencia e determina em si sua atividade *segundo a natureza do conceito*’, isto é, o conceito anima, vivifica, numa palavra, entifica a existência do Estado e de suas manifestações. Em termos marxianos: “A constituição é, pois, racional enquanto seus momentos possam ser dissolvidos nos momentos lógico-abstratos. O estado não tem que diferenciar e determinar a sua atividade segundo a sua natureza específica, mas segundo a natureza do conceito, que é o móbil mistificado do pensamento abstrato. A razão da constituição não é, pois, o conceito de estado, mas a lógica abstrata. Em lugar do conceito da constituição, temos a constituição do conceito. O pensamento não se regula segundo a natureza do estado, mas o estado segundo um pensamento pré-estabelecido” (§272, pp.: 332/888/29). Em outros termos, dada a dessubstanciação dos entes finitos - no caso específico o estado - e sua transubstanciação em abstração, uma vez que o Estado não é determinado pela sua natureza específica, mas *segundo a natureza do conceito*, este em seu automovimento encorpa, entifica ou personifica a idéia na forma de objetos sensíveis. Nesse sentido, idéia e conceito são substâncias viventes. Ou seja, como Marx aponta com nova passagem de Hegel: “‘E assim o *conceito* é a *verdade* da substância’. ‘O trânsito da *relação de substancialidade* se produz por sua própria necessidade imanente e não é outra coisa senão que *o conceito* é a sua verdade.’ ‘A *idéia* é o conceito adequado’. ‘O conceito... ao prosperar como existên-

cia livre... não é senão o *eu* ou a *pura autoconsciência*' (*Lógica*, Hegels Werke, 2 edição, tomo V: 6, 9, 229, 13)" (SF, 205).

O processo da transição do conceito pressupõe ou compreende que as enfições sensíveis tenham perdido sua própria substancialidade. Nesse sentido, há que observar que a transição do conceito envolve dois movimentos simultâneos: ao ser a forma do movimento da substância, a transição do conceito também subentende a dessubstanciação – a conversão em pura abstração - dos entes finitos. Vejamos isso na crítica marxiana do §280. Ao analisar o nascimento do monarca, segundo a *Crítica de 43*, Hegel escreve: “Este último *si mesmo* da vontade do Estado é simples, nesta sua abstração, e, por conseguinte, *imediate individualidade*; em seu conceito mesmo se encontra, portanto, a determinação da *naturalidade*; donde, o monarca é essencialmente como *este* indivíduo, abstraído de qualquer outro conteúdo, e este indivíduo determinado à dignidade de monarca de maneira imediata, natural, pelo *nascimento* natural” (§280, pp.: 346/905/44). Vejamos um pouco mais dessa consideração hegeliana em seu ponto central, que sustenta que o monarca, na abstração de ‘último *si mesmo* da vontade do Estado’, encerra em seu conceito ‘a determinação da *naturalidade*’, ou seja, o conceito carrega em si a naturalidade, a objetividade do monarca. Para tanto, segundo Marx, a substância opera misticamente. Em primeiro lugar, transcreve uma passagem onde Hegel explicita os termos da transição considerada: “a forma *peculiar* da idéia e do trânsito que aqui se considera é a *conversão imediata* da *pura autodeterminação da vontade* (*do simples conceito mesmo*) em um *este* e em uma existência natural, sem a mediação de um conteúdo particular (de um fim da ação)” (§280, pp.: 347/907/46). Passagem em face da qual desenrola suas observações críticas: “Em primeiro lugar, a conversão do fim representado em existência é, aqui, *imediate, mágica*. Em segundo lugar, o sujeito é aqui a *pura autodeterminação* da von-

tade, o *simples conceito mesmo*; é a essência da vontade o determinante enquanto sujeito místico; não é uma vontade real, individual, consciente, mas a abstração da vontade, que se converte em existência natural, a pura idéia que encarna em *um* indivíduo. Em terceiro lugar, assim como a realização da vontade em uma existência natural se produz de modo *imediato*, quer dizer, sem os *meios* que a vontade sempre necessita para poder se realizar, falta também um fim *particular*, isto é, um fim determinado; não tem lugar “a mediação de um conteúdo *particular*, de um fim na ação”, o que é fácil de entender, pois não há um sujeito *agente*, e a abstração, a pura idéia da vontade, para agir, deve agir misticamente. Um fim que não é *particular* não é um fim, assim como agir sem um fim é uma ação sem desígnio ou propósito” (§280, p.: 347/907/46). De modo que o conceito é em seu automovimento uma espécie de processador das virtualidades da idéia, dentre as quais as figuras da finitude. Em suma, da idéia à existência, realiza-se um movimento no qual “O ‘conceito’ é o filho na ‘idéia’, em Deus pai; é o princípio agente, determinante, diferenciador. ‘Idéia’ e ‘conceito’ são aqui abstrações personificadas” (§269, pp.:328/883/25). Em suma, estas passagens ilustram bem o sentido da nascente crítica marxiana ao configurar o ‘conceito’ enquanto agente entificador e, nesse sentido, objetivador dos momentos da idéia. Sem a atividade do conceito a idealidade não teria como explicitar suas figuras constitutivas. Note-se que é determinado como *abstração independentizada ou personificada*, isto é, o conceito é o *agente diferenciador*, meio da vivificação da idéia, responsável não só pelo movimento, mas também por suas configurações. É o que permite, segundo Marx, “a *conversão imediata da pura autodeterminação da vontade (do simples conceito mesmo)* em um *este* e em uma existência natural, sem a mediação de um conteúdo particular (de um fim da ação)”, isto é, “a conversão da soberania do Estado (de uma autodeterminação da vontade) em

corpo do monarca-nato (em existência)” (§280, pp.: 347/907/46).

Vejam como aparece no §269 a mesma questão, agora diante da seguinte formulação de Hegel: “A convicção política toma seu conteúdo particularmente determinado dos diferentes aspectos do *organismo* do Estado. Esse *organismo* é o desenvolvimento da idéia em suas diferenças e em sua realidade objetiva. Esses diferentes aspectos são, *assim*, os *diferentes poderes*, seus assuntos e atividades, por onde *brot*a o *geral* de modo necessário e enquanto determinado pela *natureza do conceito* e *se mantém* como algo pressuposto à sua produção; esse organismo é a constituição política” (§269, pp.: 325/879/21). Marx ao comentar esse parágrafo destaca que a “determinação consiste em afirmar que os ‘diferentes poderes’ são *determinados pela natureza do conceito*, e que por isso o ‘universal os produz de modo necessário’. Quer dizer, os diferentes poderes não são determinados por sua ‘própria natureza’, mas por uma natureza estranha. Do mesmo modo a *necessidade* não brota de sua própria essência, e menos ainda criticamente demonstrada. Sua sorte é antes predestinada pela ‘natureza do conceito’, selada nos sagrados registros da Santa Casa (a lógica). A alma dos objetos, aqui o Estado, existe já, predestinada, antes de seu corpo, que é, propriamente falando, somente aparência” (§269, pp.: 328/883/25). O comentário crítico de Marx ressalta uma vez mais o *poder* do conceito na geração da finitude, no caso os diversos poderes do estado, engendrados por uma força de qualidade diferente da sua, que os antecede e matriza. Em palavras simples e diretas, a concepção hegeliana conduz as abstrações à geração das entificações reais enquanto momentos da idealidade, caminho percorrido por meio do conceito, que substancia a idealidade em oposição à dessubstanciação do entes finitos, tais como a família, a sociedade civil, o estado, o monarca etc.

Examinemos de mais perto esse processo no comentário de Marx ao

§279, em face das seguintes linhas de Hegel: “‘Uma dita *pessoa moral*’ - sociedade, comunidade, família - por mais concreta que seja em si, não contém a personalidade a não ser como momento abstrato, ela não chegou aqui à verdade de sua existência; mas o Estado é justamente a totalidade na qual os elementos do conceito chegam à realidade segundo sua verdade particular” (§279, pp.: 340/898/38).

Atente-se, em primeiro lugar, que na tematização hegeliana, reclama a nascente crítica marxiana, *sociedade, comunidade, família*, em suas próprias expressões concretas, não perfazem por si suas personalidades, restam apenas como *forma abstrata*, ou seja, as *pessoas morais* não se realizam por suas efetividades, enquanto tais são sensibilidade depreciada e, nessa condição, simples abstração. Elas só vem a *ser* pela inserção na idealidade do Estado, concebido como *totalidade dos elementos*, no curso das configurações do conceito, a partir das quais ‘chegam à realidade segundo sua verdade particular’. Isso remete mais uma vez à, pretendida por Hegel e contestada por Marx, capacidade de transição do conceito, que no caso diz respeito à pessoa moral - dada como abstrata em si - que só alcança *sua personalidade, sua verdadeira existência* por inserção na *totalidade ideal do Estado*. “Uma grande confusão reina nesse parágrafo”, escreve Marx, “A *pessoa moral*, a sociedade etc. é dita abstrata; donde, trata-se precisamente das formações genéricas, nas quais a *pessoa real* dá existência ao seu conteúdo real, se objetiva e abandona as abstrações da ‘*persona quand mème*’. Em vez de reconhecer essa *realização* da pessoa como o mais concreto, o Estado deve ter o privilégio de que nele ‘o momento do conceito’, a ‘individualidade’, chegue a uma ‘existência’ mística”. E a crítica é categoricamente arrematada contra o procedimento hegeliano: “O racional não consiste em que ganhe realidade a razão da pessoa real, mas sim que ganhem realidade os momentos do conceito abstrato” (§279, pp.: 340/898/38), pois,

vale repetir com outra passagem, “Na verdade só na pessoa *moral*, sociedade, família etc., a *pessoa abstrata* confere à sua *personalidade* uma verdadeira existência. Mas Hegel não concebe a sociedade, a família etc., a *pessoa moral* em geral, como realização da pessoa real, empírica, mas como uma pessoa *real* que, todavia, só traz em si o momento da personalidade de modo abstrato. Por isso, para ele, não é a pessoa real que se converte em estado, mas este é que se converterá em pessoa real” (§279, pp.: 352/912/51). De sorte que a transição do conceito atua no sentido da entificação da idealidade, isto é, do movimento necessário à emergência de suas figuras - tais como a família e a sociedade civil - estabelecidas, pois, a partir de sua mobilidade, o que é insistentemente recusado, por inadmissível, na *Crítica de 43*.

A última frase da citação anterior, a conversão do estado em pessoa, alude à determinação hegeliana do monarca, que só importa aqui pela “conversão do subjetivo em objetivo e do objetivo em subjetivo”, que se dá porque “Hegel se propõe escrever a história da substância abstrata, da idéia, devendo, portanto, a atividade humana aparecer como atividade e resultado de um outro, por isso Hegel quer fazer agir a natureza do homem em si como uma singularidade imaginária, em lugar de o fazer agir na sua existência *real, humana*”. Graves impropriedades de procedimento analítico, segundo Marx, que têm “necessariamente por resultado que uma *existência empírica* é tomada, *acriticamente*, como verdade real da idéia; pois não se trata de conduzir a existência empírica à sua verdade, mas de conduzir a verdade a uma existência empírica, fazendo que a mais imediata seja desenvolvida como um momento *real* da idéia” (§279, pp.: 352/913/51). Esta passagem acentua bem o poder de desqualificação do empírico pela transição conceitual, dimensão fundamental na qual está centrado este subcapítulo. Evidencia que a especulatividade confere a verdade à existência empí-

rica, tornando-a um momento da predicação da idéia, por assim dizer, seu apêndice enquanto algo engendrado por ela. Em outros termos, a desqualificação do empírico aparece pela subordinação vital - do empírico - à *substância mística*, no sentido de ser posto apenas como momento da idéia e não enquanto entificação real em si e por si. Para Marx, na *Crítica de 43*, em verdade, o meio que sustenta tal operação “é a vontade absoluta e a palavra do filósofo, e o fim particular é também o fim do sujeito filosofante que pretende construir /.../ a partir da idéia pura. A realização do fim é a simples *afirmação* de Hegel” (§280, pp.: 348/908/46). De sorte que, generalizando para efeito de síntese, a “*conversão* em existência do fim proposto é *imediate, mágica*”(§280, pp.: 347/907/46), ou seja, “revela claramente o misticismo lógico, panteísta” (§262, pp.: 321/874/18).

Para finalizar o traçado da questão do *trânsito do conceito*, uma palavra a respeito de seu vínculo com a problemática da alienação. Para indicá-lo basta uma passagem dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* (1844). Ao final do Terceiro Manuscrito, sob a rubrica de *Um erro duplo em Hegel*, lê-se: “O primeiro evidencia-se da maneira mais clara na *Fenomenologia*, como fonte originária da filosofia hegeliana. Quando ele concebe, por exemplo, a riqueza, o poder estatal, etc., como essências alienadas para o ser humano, isto só acontece na sua forma de pensamento (...). São seres de pensamento e por isso simplesmente uma alienação do pensamento filosófico puro, isto é, abstrato. Todo movimento termina assim com o saber Absoluto. É justamente do pensamento abstrato que estes objetos se alienam, e é justamente ao pensamento abstrato que se opõem com sua pretensão à efetividade /.../ Toda a *história da exteriorização* e toda *retomada* da exteriorização não é assim senão a *história da produção* do pensamento abstrato, isto é, Absoluto do pensamento lógico e especulativo. A *alienação*, que constitui, portanto, o verdadeiro interesse dessa exteriorização e superação

desta exteriorização, é a oposição entre o *em si* e o *para si*, a *consciência e a autoconsciência*, o *sujeito e o objeto*, isto é, a oposição, no interior do próprio pensamento, entre o pensamento abstrato e a efetividade sensível ou a sensibilidade efetiva” (MEF, 202). Nesse contorno, o processo de alienação é identificado a uma conseqüência da transição do conceito, pois é caracterizada pela exteriorização da substância, isto é, quando o conceito engendra e especifica as figuras de sua finitude, a substância cristaliza entificações distintas de sua qualidade, ela se perde ao se objetivar. Nesse sentido, “a superação da objetividade sob a determinação da alienação /.../ tem para Hegel, imediata e até principalmente, o significado de superar a *objetividade*, pois não é o caráter *determinado* do objeto, mas seu caráter objetivo que na alienação escandaliza a autoconsciência. O objeto é por isso um negativo, algo que se supera a si mesmo, uma *nadidade*. Esta nadidade do mesmo não tem para a consciência um significado apenas negativo, mas também *positivo*, pois essa nadidade do objeto é precisamente a *autoconfirmação* da não-objetividade, da abstração dele próprio” (MEF, 208). O sentido negativo de alienação que Hegel confere a esse processo se traduz no fato de que a substância ao se autoalienar põe a coisidade do mundo, gerando, nesse sentido, uma dimensão negativa que deve ser eliminada, ou seja: “Não se deve entender aqui a exterioridade como sensibilidade que se *exterioriza*, aberta à luz e ao homem sensível. Esta exterioridade deve ser tomada aqui no sentido da alienação, de uma falta, de uma imperfeição que não deve ser. Pois o verdadeiro é ainda a idéia /.../ que a natureza, na medida em que se diferencia da abstração, é um ser falho, um ser que é falho não apenas para mim, ante meus olhos, um ser que é falho em si mesmo, tem fora de si algo que lhe falta” (MEF, 214). De sorte que “A *natureza enquanto natureza*, isto é, na medida em que ainda se diferencia sensorialmente daquele sentido secreto oculto nela, a natureza separada, diferenciada

destas abstrações, não é *nada*, um *nada que se comprova como nada*, é *privada de sentido* ou tem apenas o sentido de uma exterioridade que deve ser superada” (MEF, 214). Em outros termos, a falta de sentido, a falha, a imperfeição do objeto enquanto algo exteriorizado e, nesse sentido, afastado das abstrações, tem a significação da impotência do ser finito, objetivo, real, distinto do pensamento e, conseqüentemente, reafirma o caráter primordial da substância, pois, na superação da alienação, “a autoconsciência superou e retomou a si esta alienação e esta objetividade, isto é, em *seu ser-outro* como tal junto a si” (MEF, 205).

Em suma, a idealidade enquanto centro e ponto de partida da especulação compreende, segundo a crítica de Marx, a *indissolubilidade entre substância e transição do conceito*, ou seja, “Hegel parte da alienação (da perspectiva da lógica: do infinito, do universal abstrato) da substância, da abstração absoluta e fixa; isto é, em termos populares, parte da religião e da teologia. Supera o infinito, põe (setzt) o verdadeiro, o sensível, o real, o finito, o particular (filosofia, superação da religião e da teologia). Supera de novo o positivo, restabelece a abstração, o infinito (restabelecimento da religião e da teologia)” (MEF, 200). Vale assinalar que essa delucidação é atribuída por Marx a Feuerbach, como um dos três aspectos de seu “grande feito” em face da filosofia de Hegel, no caso o aspecto que diz respeito à *negação da negação*.

Esse rápido esboço do processo *alienação-superação da alienação* é quanto basta para confirmar, em aspecto decisivo, o que aqui importa e sobre o qual estivemos debruçados - a crítica e rejeição do nascente pensamento marxiano à admissão hegeliana da *transição do conceito*.

C - DISSOLUÇÃO E INTERCALAÇÃO DO EMPÍRICO

Este subcapítulo está voltado para observações marxianas relativas à presença do elemento empírico na reflexão hegeliana. Neste sentido, tomaremos em especial as críticas tecidas sobre a determinação hegeliana do monarca. Nessa elaboração, Hegel nos coloca diante de dois momentos da empiricidade: enquanto figura dessubstanciada na rota da transição do conceito, e enquanto momento da idéia, naturalmente entificado, qual seja o *monarca-nato*.

Fixemos o §280, no qual Hegel escreve: “Esta última identidade (si mesmo/Si supremo) da vontade do Estado está em sua simples abstração, é, portanto, *individualidade imediata*; em seu conceito mesmo reside, pois, a determinação da *naturalidade*; conseqüentemente, o monarca é essencialmente como *este* indivíduo, abstraído de qualquer outro conteúdo, e determinado de modo imediato e natural, por *nascimento* natural, à dignidade de monarca” (§280, pp.: 346/905/44).

Para Marx estamos diante da frustração de propósitos teóricos e de contradições. A discussão do problema já havia começado no § 275, início da tematização de *O poder soberano*, e recebido duas críticas muito claras e fortes no §279. A primeira assegura desde logo que, “Se Hegel tivesse tomado, como ponto de partida, os sujeitos reais como fundamento do estado, não teria necessidade de subjetivar de forma mística o estado. ‘Mas a subjetividade’, diz Hegel, ‘não existe em sua verdade a não ser como *sujeito*, a personalidade a não ser como *pessoa*’”. Palavras transcritas diante das quais acentua a crítica: “Também isso é uma mistificação. A subjetividade é uma determinação do sujeito, a personalidade uma determinação da pessoa. Ora, em lugar de as conceber como predicados de seus sujeitos, Hegel torna os predicados independentes e pessoais para operar subrepticamente sua me-

tamorfose mística em seus sujeitos” (§279, pp.:336/893/34). E a segunda crítica, pouco mais à frente, acusa Hegel de “converter todos os atributos do monarca constitucional, da Europa moderna, em autodeterminações absolutas *da vontade*. Não diz: a vontade do monarca é a decisão última, mas: a decisão última da vontade é o monarca. A primeira afirmação é empírica, a segunda tergiversa o fato empírico em um axioma metafísico” (Idem, pp.: 338/895/36).

A crítica vai elevando o tom, girando em torno da articulação entre a vontade enquanto sujeito idealizado e o sujeito empírico, quando as incongruências, segundo Marx, aparecem com grande evidência, tal como o expõe no §280, de onde extraímos a primeira citação deste subcapítulo. Em face da qual ironiza: “Já vimos que a subjetividade é sujeito e que o sujeito é necessariamente indivíduo empírico, *único*. Agora nos é dito que no conceito da individualidade *imediata* se encontra a determinação da *naturalidade*, da corporeidade”. E com certo menosprezo acentua: “Hegel só demonstrou o evidente por si mesmo, que a subjetividade só *existe* como indivíduo *corpóreo*, e entende-se por si que é próprio do indivíduo corpóreo o *nascimento natural*” (§280, p.: 346/906/45). Em palavras bem simples, a naturalidade do monarca já se encontra inserida na determinação do conceito ou provém do nascimento natural? Convivem, como se vê, no §280. Como isso se dá é o que importa a Marx, que aponta aqui mais um traço dos procedimentos de Hegel que, em determinados momentos insere, na marcha das determinações conceituais, o elemento empírico, momento da transição do conceito ou do evoluir da substância, que coincide imediatamente com o ente empírico propriamente dito. Para Marx, no caso do monarca - o defeito é claro, gritante mesmo, sendo Hegel censurado diretamente porque pensa ter “demonstrado que a subjetividade do estado, o monarca, é uma essencialidade na forma de um dado indivíduo específico, abstraído de

qualquer outro conteúdo, e destinado à dignidade de monarca de imediato pelo nascimento” (Idem, pp.: 346/906/45). Passos especulativos que escandalizam a nascente crítica marxiana, dos quais extrai a seguinte síntese: “A soberania, a dignidade monárquica, seria, pois, um fruto do nascimento. O *corpo* do monarca determinaria sua dignidade. No cimo do estado decidiria, portanto, em lugar da razão, a mera *physis*. O nascimento estabeleceria a qualidade do monarca, como o nascimento estabelece a qualidade do gado. Hegel demonstra que o monarca deve nascer, o que ninguém duvida, mas não demonstrou que o nascimento faz o monarca. O nascimento do homem como monarca é tão pouco passível de erigir-se em verdade metafísica quanto a imaculada concepção de Maria. No comentário que examinamos, Hegel se abandona ao prazer de haver demonstrado o irracional como absolutamente racional” (Idem, pp.: 346/906/45).

É importante frisar que, independentemente do estilo ou da retórica empregada, Marx manifesta plena convicção quanto à falsidade dessas determinações de Hegel, dizendo ainda em comparação com a *imaculada concepção*: “Assim como esta última representação, este fato da consciência, aquele dado empírico pode ser explicado partindo da ilusão humana e das circunstâncias” (Ibidem).

Em suma, o que importa é o teor da crítica reafirmada, a recusa em admitir que “essa especulação mística conceba uma existência *particular*, uma existência empírica individual, diferentemente das demais, como a *existência da idéia*” (§279, pp.: 352/913/51). Para Marx é como uma contradição ou grave inconsistência do próprio procedimento especulativo, proposto como desenvolvimento racional rigoroso em equação puramente lógica. É como um desrespeito ao princípio e às regras estabelecidas, de tal ordem que Marx evidencia suas conseqüências com o seguinte desdobramento crítico: “A hereditariedade do príncipe deriva de seu conceito. O príncipe deve

ser a pessoa especificamente distinta de todo o gênero, de todas as outras pessoas. Mas qual é a diferença última e tangível de uma pessoa com relação a todas as demais? O *corpo*. A função mais importante do corpo é a *atividade sexual*, genésica. O ato constitucional supremo do rei é, pois, sua atividade genésica, mediante a qual *faz* um rei e perpetua seu corpo. O corpo de seu filho é a reprodução de seu próprio corpo, a criação de um corpo real” (Idem, pp.: 353/915/52). Nesse sentido, ao determinar o monarca pela naturalidade do nascimento, Hegel conduz a transição do conceito a um desfecho que Marx censura e impugna: de um lado, o trânsito do conceito deságua no empírico, de outro, o finito engendra o finito - o monarca gera o príncipe - mas como a mais alta determinação da idealidade da soberania do estado.

Ao tratar da questão, referida como ‘inversão do subjetivo em objetivo e do objetivo em subjetivo’ e de dizer que isso tem “necessariamente por resultado que uma *existência empírica* seja tomada, acriticamente, pela verdade real da idéia”, Marx anota: “Voltaremos mais à frente sobre esta necessária reviravolta do empírico em especulação e da especulação ao empírico” (Idem, pp.: 352/913/51). Isso, porém, não aconteceu enquanto desenvolvimento do tema, uma vez que as *Glosas de 43* ficaram inacabadas. O que não significa que esse choque ou sub-repção do empírico no andamento da idealidade da substância, apontado na autogênese do monarca enquanto determinação natural, fique restrito a esse episódio.

Assim, vale referir que já no §268 Marx assinala que aí “encontramos uma linda exposição sobre a *convicção* política, sobre o *patriotismo*, que nada tem em comum com o desenvolvimento lógico a não ser que Hegel a define ‘somente’ como ‘resultado das instituições existentes no *estado*, nas quais a racionalidade está realmente presente’, enquanto, ao inverso, estas instituições são, precisamente, uma *objetivação* da convicção política”

(§268, pp.: 325/878/21). De sorte que também a exposição da *convicção* política, do patriotismo, não se enquadra nos moldes de uma pura e exclusiva argumentação lógico-especulativa, isto é, suprime e faz reaparecer o elemento empírico nos moldes acima referidos.

Mais um exemplo, bastante abrangente, pode ser lembrado. Diz respeito à constatação da generalização hegeliana da determinação natural. Em tom decepcionado, ainda pensando nas conversões entre empírico e especulativo, Marx escreve: “Desse modo é, pois, produzida a impressão do *místico* e do *profundo*”. E argumenta: “É muito banal dizer que o homem nasça e que essa existência, posta com o nascimento físico, se desenvolva em homem social etc., até o cidadão; que o homem vem a ser, mediante seu nascimento, tudo o que vem a ser”. Por outro lado, prossegue, “é muito profundo, é surpreendente que a idéia de estado nasça imediatamente, que no nascimento do soberano engendre a si mesma para ganhar existência empírica” (§279, pp.: 352/913/51).

Nesse sentido, bem mais à frente, ao tratar também do poder legislativo e da primogenitura, fará o mesmo tipo de crítica. Observa de início que “Hegel não expôs como o direito deste estamento substancial se baseia no *princípio natural* da família, a menos que pense tê-lo feito ao dizer que a propriedade da terra existe como *bem hereditário*. Com isso não explica nenhum direito desse estamento em sentido político, mas apenas o direito de nascença dos primogênitos à propriedade da terra”. No entanto, é esse estamento, afirmado por Hegel como essencial, que é considerado apto por si para a representação legislativa. Em face disso, a crítica de Marx: “*A participação no poder legislativo é aqui, portanto, um direito inato do homem. Aqui, temos legisladores natos, a gerada mediação do estado político consigo mesmo. /.../ Não é cômico ver que a mais alta dignidade do poder legislativo seja conferida a uma raça particular de homens?*” E considerando

esses aspectos, entre outros do mesmo tipo, conclui: “Por toda parte Hegel cai de seu espiritualismo político no mais crasso *materialismo*. No ápice do estado político, é sempre o nascimento que faz de determinados indivíduos a encarnação dos mais altos deveres do estado. As supremas funções estatais coincidem por nascimento com o indivíduo, assim como a situação do animal, seu caráter, seu modo de vida etc. Ihe são diretamente congênitos. Em suas funções mais altas, o Estado assume uma realidade *animal*” (§307, pp.: 416/990/119).

Esse empirismo naturalista apontado por Marx remete por sua crítica a um quadro *sui generis* e de largo alcance. Como que numa sùmula, Marx afirma: “A natureza se vinga de Hegel pelo desprezo que mostrou por ela. Se a matéria por si já não é nada diante da vontade humana, há que chegar à conclusão que a vontade humana não retém nada para si fora da matéria”. E desdobra sua categórica reprovação, explicitando o seguinte: “A *falsa* identidade, a identidade *fragmentária, parcelar*, entre a natureza e o espírito, entre o corpo e a alma, se manifesta aqui sob a forma da *encarnação*. Como o nascimento só dá ao homem uma existência *individual* e o postula, acima de tudo, pura e simplesmente como um indivíduo *natural* e, ao contrário, as determinações políticas, tais como o poder *legislativo* etc., não são outra coisa do que *produtos sociais*, criados pela sociedade e não pelo indivíduo natural, o surpreendente, o *milagroso*, é precisamente a identidade direta, a coincidência direta entre o fato do *nascimento do indivíduo* e o indivíduo considerado como a *individuação de uma posição social determinada, de uma função social* etc. Neste sistema, a natureza se encarrega de *fazer* diretamente reis, pares, etc., tal como faz olhos e narizes. /.../ O segredo da nobreza é a zoologia” (Idem, pp.: 417/991/119).

D - A INVERSÃO ENTRE SUJEITO E PREDICADO

Começemos a exposição desse outro aspecto crítico, contido nas *Glosas de 43*, a sempre referida inversão entre sujeito e predicado, a partir da seguinte constatação de Marx, já anteriormente referida de passagem: “Hegel converte todos os atributos do monarca constitucional, da Europa moderna, em autodeterminações absolutas *da vontade*. Não diz: a vontade do monarca é a decisão última, mas: a decisão última da vontade é o monarca. A primeira afirmação é empírica, a segunda tergiversa o fato empírico em um axioma metafísico” (§279, pp.: 338/895/36). De sorte que para Hegel, segundo a crítica de Marx, “o sujeito é aqui *a pura autodeterminação da vontade*, o *puro e simples conceito*, que é determinado como sujeito místico; não é uma vontade real, individual, consciente, é uma abstração da vontade que se converte em uma existência natural, a idéia pura que se encarna em *um indivíduo*” (§280, pp.: 347/907/46). Essa inversão produz, segundo a mesma crítica, a desnaturação do fato empírico, tornando-o um *axioma metafísico*, ou seja, Hegel desqualifica o sensível, torna-o uma *abstração*, que se converte em *existência natural*, isto é, ao tornar o sujeito predicado e vice-versa, Hegel converte em atributo o que é sujeito e este em predicado. Não se trata mais da vontade real de um sujeito real, mas da vontade enquanto sujeito.

E o segredo dessa inversão reside no fato de que na especulação hegeliana “a substância mística converte-se em sujeito real, e o sujeito real aparece como algo à parte, como um momento da substância mística. Precisamente porque Hegel parte dos predicados da determinação geral, em lugar de partir do Uno real (*hipokeimenon*, sujeito), devendo, no entanto, existir um portador dessas determinações, a idéia mística se converte nesse portador.

O dualismo consiste em que Hegel não considera o universal como a essência real do real-finito, quer dizer, do existente, determinado, ou não vê no Uno real o *verdadeiro sujeito do infinito*” (§279, pp.: 337/894/34). A desubstanciação referida se verifica no fato de Hegel partir do universal, isto é, *da determinação geral em lugar de partir do ser real*. Seu discurso, nesse sentido, necessita de *um suporte para essas determinações, a idéia mística assume esse papel*. Em outras palavras, Hegel substitui “o homem pela *autoconsciência*, a realidade humana *mais diversa* aparece só em uma *determinada* forma, como uma *determinabilidade da autoconsciência*. Mas uma simples determinabilidade da autoconsciência é uma *pura categoria*, um mero *pensamento* /.../ Na Fenomenologia hegeliana, se deixam *em pé* os fundamentos *materiais, sensíveis, objetivos* das diferentes formas alienadas da autoconsciência humana e toda a obra destrutiva dá como resultado a *mais conservadora filosofia*, posto que acredita haver superado o *mundo objetivo*, o mundo sensivelmente real, e, nesse sentido, o converte em mera *determinabilidade da autoconsciência* e que pode dissolver também o adversário - transformando-o - em éter do *pensamento puro*. A Fenomenologia termina, conseqüentemente, substituindo toda a realidade humana pelo *saber absoluto*; *saber* porque esta é a única modalidade de existência da autoconsciência e porque a autoconsciência se considera a única modalidade de existência do homem; *saber absoluto*, precisamente porque a autoconsciência só sabe *a si mesma* e não se vê entorpecida por nenhum mundo objetivo. Hegel faz do homem o *homem da autoconsciência*, ao invés de fazer da autoconsciência *a autoconsciência do homem*, do homem real e, portanto, que vive também em um mundo real, objetivo e que se acha condicionado por ele /.../ Toda a Fenomenologia se propõe demonstrar que a *autoconsciência é a única realidade e toda a realidade*” (SF, 257). Ou seja, a única realidade existente é a autoconsciência enquanto sujeito, enquanto

substância viva, enquanto suporte de tudo, ou seja, todas as figuras da substância se entificam enquanto “não-ser diferente do objeto em relação a ela, o não-ser do objeto para ela, porque conhece o objeto como sua *auto-alienação*, isto é, ela se conhece - o saber como objeto - porque o objeto é apenas a *aparência* de um objeto, uma fantasmagoria mentirosa, pois em seu ser não é outra coisa senão o próprio saber que se opôs a si mesmo e por isso opôs a si uma *nadidade*, algo que não tem *nenhuma* objetividade fora do saber; ou, dito de outro modo, o saber sabe que, ao relacionar-se com o objeto, está apenas *fora* de si, que se exterioriza, que *ele mesmo só aparece* ante si como objeto ou que aquilo que se lhe aparece como objeto só é ele mesmo” (MEF, 208). Nesse sentido, com esse procedimento Hegel autonomiza “os predicados, os objetos, mas os autonomiza separando-os de seu sujeito, de sua verdadeira autonomia. O sujeito real aparece em seguida como seu resultado” (§279, pp.: 336/893/34). Em outros termos, a substância mística vem a ser a substanciação do predicado em oposição ao sujeito, ou seja, as qualidades específicas dos seres finitos são erigidos - pela inversão sujeito/predicado - em entificações universais pelas quais o predicado - tornado sujeito - se manifesta. O que ocorre é que o ser em si é desnaturado, uma vez que o seu predicado, ou seja, uma qualidade ou atributo seu ganha a dimensão de ser enquanto que o ser efetivo passa a ser entendido como momento - predicado - de um outro. No trecho inicialmente apontado por Marx, o monarca se torna predicado da *vontade*. Ou nas palavras com que Marx comenta o §262: “A idéia é convertida a sujeito e a relação *real* entre família, sociedade civil e Estado é concebida como sua atividade *interna e imaginária*. Família e sociedade civil são as premissas do Estado; são, em realidade os fatores ativos; mas na especulação, ocorre o inverso. Enquanto a idéia é tornada sujeito, os sujeitos reais, a sociedade civil e a família, ‘as circunstâncias, o arbítrio’ etc., são convertidos em momentos objetivos da

idéia, *irreais*, de outro significado” (§262, pp.: 322/875/18). De modo que “A realidade não é expressa enquanto ela mesma, mas como uma outra realidade” (Idem). Vale insistir, a realidade desubstanciada aparece sob a forma da simples “*alegoria*”, pois, “se trata somente de atribuir a qualquer existência empírica o significado de idéia realizada” (§279, pp.: 353/914/52). Temos, nesse sentido, segundo a *Crítica de 43*, o ser enquanto apêndice ou derivado da idéia. O ser sensível perde autonomia, reduzido a momento da idealidade, ou seja, a algo dependente e subordinado à sua lógica e necessidade.

Veamos como isso aparece em outro contexto, no exame do §270. Os comentários de Marx são aí diversificados, mas para as finalidades deste subcapítulo importa destacar alguns pontos, tomados das sucessivas sínteses críticas que Marx vai elaborando do texto hegeliano. No primeiro passo explica: “Que o fim do Estado seja o *interesse geral* como tal e que nisto resida, como sua substância, a conservação dos interesses particulares, constitui - sua *realidade abstrata* ou substancialidade’. Que o interesse geral como tal e como existência dos interesses particulares é o *fim do Estado* é precisamente sua realidade, sua existência abstratamente definida. Sem este fim, o Estado não é real. Esse é o objeto essencial de seu querer, mas ao mesmo tempo tão somente uma determinação totalmente geral desse objeto. Esse fim, enquanto ser, é o elemento da existência do Estado”. (§270, pp.: 329/884/26). Note-se que, desde o início há a indicação relativa a uma inversão de peso e qualidade das determinações. Enquanto Hegel forma e acentua a substancialidade do estado como realidade abstrata a partir do seu fim, isto é, da junção do interesse particular com o interesse universal, Marx contrapõe que esse fim configura a própria existência do Estado, ou seja, o seu fim determina sua existência, que se assim não fosse não seria real. Que sua realidade é dada por este querer ou vontade. No caso da

versão especulativa, o Estado se manifesta a partir da substanciação de uma vontade enquanto realidade da idealidade que unifica o interesse particular e o interesse universal. De sorte que é conferida à vontade geral a dimensão de sujeito que dá origem ao Estado como seu predicado. Passo subsequente, seguindo a argumentação hegeliana, Marx refere que essa *substancialidade* é também a *necessidade* do estado “quando se divide nas *diferenças* conceituais de sua atividade” (Idem). Por fim, aponta a terceira dimensão dessa substancialidade, transcrevendo mais uma vez o texto hegeliano: “mas essa substancialidade é precisamente o espírito que, formado pela cultura, se sabe e se quer. O Estado *sabe* por isso o que quer, e o sabe em sua *universalidade* como algo *pensado*; labora e atua, pois, segundo fins sabidos, de princípios conhecidos e de leis que não são apenas *em sí*, mas também para a consciência” (§270, pp.: 328/883/25).

Configurado isso, Marx faz a crítica e é esta que importa aqui e a indicarei com mais dois extratos. No primeiro, Marx trata da transição da substância a sujeito, escrevendo o seguinte: “São convertidos a sujeito: a *realidade abstrata*, a *necessidade* /.../, a *substancialidade*; quer dizer, as *categorias lógico-abstratas*. /.../ 1) '*ela*', a 'realidade abstrata' ou 'substancialidade' é a *sua* necessidade (do estado); 2) é *ela* que 'se divide segundo as diferenças conceituais de sua atividade', que 'são, graças à substancialidade, /.../ os poderes; 3) a substancialidade não figura mais como uma determinação abstrata do estado, como "*sua*" substancialidade; ela é, enquanto tal, convertida em sujeito, pois é dito finalmente: ‘mas precisamente essa substancialidade é o espírito que, formado pela cultura, se sabe e se quer’” (Idem, pp.: 330/885/27). E como conclusão, que acentua com força a crítica à inversão entre sujeito e predicado no conjunto desse movimento, temos a seguinte consideração: “Ao fim e ao cabo, não é dito que o ‘espírito cultivado etc. é a substancialidade’, mas o contrário: ‘a substancialidade é o espírito

cultivado etc.'. O espírito se converte, portanto, em predicado de seu predicado". Expressão sintética da crítica que é desdobrada tendo por indicação o que, segundo Marx, deveria ser o rumo certo da reflexão. Nesse sentido lê-se que "A substantividade, depois de ter sido determinada 1) como o fim geral do Estado, e 2) como os poderes diferenciados, é determinada 3) como o espírito *real* cultivado que se sabe e se quer". Sequência de determinações às quais Marx se contrapõe, afirmando que "O verdadeiro ponto de partida é o espírito que se sabe e se quer, sem o qual o 'fim do estado' e os 'poderes do estado' seriam fantasias carentes de base, existências carentes de essência, inclusive impossíveis, mas que aparece somente como o *último* predicado da substancialidade /.../. Se tivesse partido do *espírito real*, o 'fim geral' seria seu conteúdo, os diferentes poderes seu modo de realizar-se, sua existência *real* ou *material*, cuja determinação se deveria derivar da natureza de seu fim. Porém, porque se partiu da 'idéia' ou 'substância' enquanto sujeito ou ente real, o *sujeito real* aparece somente como o *último predicado* do predicado abstrato" (Idem).

Se a tudo isso ainda for somado o que já foi mostrado anteriormente, quando da exposição de outros aspectos que caracterizam a crítica da especulação, em especial os tópicos do §279 referentes à determinação da *sobrerania* enquanto *subjetividade* que tem a certeza de si mesma e como *auto-determinação* da vontade, mas "subjetividade que só é determinada em sua verdade como *sujeito*, assim como a personalidade na *pessoa*", diante do que Marx retruca que "a personalidade e a subjetividade não sendo mais que predicados da pessoa e do sujeito, não existem senão como pessoa e como sujeito e que a pessoa é *indivíduo*", ou seja, "que o sujeito é necessariamente indivíduo empírico, *uno*", de modo que "a *personalidade* não é mais do que uma abstração sem a pessoa; mas a pessoa em si mesma é a idéia real da personalidade em sua existência de *espécie*, enquanto pes-

soas”, fica patente que todo o esforço do nascente pensamento marxiano vai no sentido de mostrar que a abstração - tornada sujeito - não só modifica e altera, privilegiadamente, seu próprio conteúdo, sua condição de categoria do pensamento, mas também e em sentido inverso o polo oposto, isto é, de-substancia os entes finitos, que perdem sua autonomia e sua realidade sensível. Em suma, a troca de lugar entre sujeito e predicado não significa a simples mudança “espacial”, lógica ou gramatical dessas figuras, mas a alteração radical de suas qualidades, ou seja, de suas substâncias efetivas.

E - O CARÁTER TELEOLÓGICO DA SUBSTÂNCIA

Abordemos agora, retomando parte de um trecho já citado, a problematização de Marx a respeito do que chama de natureza teleológica da substância. “Família e Sociedade Civil são apreendidas como *esferas conceituais* do estado, e precisamente como as esferas de sua *finitude*, como sua *finitude*. É o estado que se divide nelas, que as pressupõe, e ele faz isso, em verdade, ‘para ser, partindo de sua idealidade, *para-si infinito*, espírito real’. ‘Ele se divide para.’ /.../ A assim chamada ‘idéia real’ (o espírito enquanto infinito, real) é apresentado como se atuasse segundo um determinado princípio e uma determinada intenção” (Idem, pp.: 321/874/17). Marx salienta, precisamente, o conteúdo da última frase, que a atuação da idéia visa um determinado objetivo imanente a ela, isto é, que seja dotada de intencionalidade.

Do mesmo modo, ao criticar o §270, como vimos no subcapítulo anterior, Marx, diante da questão da finalidade do estado enquanto substância, chama atenção que, no final da reflexão hegeliana, “a substancialidade não figura mais como uma determinação abstrata do estado, como ‘sua’ substan-

cialidade” que, convertida em sujeito, “é precisamente o espírito que, formado pela cultura, se sabe e se quer”. A presença da dimensão teleológica aqui também é nítida, e Marx manifesta concordância “que o espírito culto, *consciente de si mesmo* é o sujeito e o fundamento”, mas o espírito real dos homens, o *sujeito real*, e não na “forma do *último predicado* do predicado abstrato”, a idealidade hegeliana.

Em vários momentos, a propósito de diversos temas, pois, é colocada a questão de que o espírito age dotado de finalidade, isto é, que *o espírito que se sabe e se quer, consciente de si mesmo é o sujeito*, isto é, a substância mística tem em si a direção de seu auto-movimento. Movimento pré-configurado pela idealidade, ou seja, “não é o curso da vida, da família e da sociedade civil que as une para formar o Estado, mas pelo contrário, o curso da vida da idéia em si mesma conduz a este resultado” (§262, pp.: 322/875/18). De sorte que “A Idéia é subjetivada e a relação *real* entre família, sociedade civil e Estado é concebida como sua atividade *interna e imaginária*” (Idem). E essa atividade é criticada aqui no momento em que é afirmado que a “distribuição’ do material do Estado entre ‘o individual’ se realiza ‘por meio das circunstâncias, do arbítrio e da própria eleição particular de sua determinação’. Este fato, esta *relação real*, são apresentados pela especulação como uma *manifestação*, como um *fenômeno*. Estas circunstâncias, este arbítrio, esta eleição particular da determinação, esta *mediação real*, são simplesmente o *fenômeno de uma mediação* da idéia real consigo mesma” (Idem).

Essa crítica aparece também configurada no §269, a respeito do conceito de *organismo*. É quando a convicção ou o sentimento político é determinado como obtendo “seu conteúdo específico e determinado dos diferentes aspectos do *organismo* do Estado. Este *organismo* é o desenvolvimento da idéia em suas diferenças e em sua realidade objetiva” (§269, pp.:

325/879/21). Desse modo, é atribuída à idéia um *modus vivendi*, um desenvolvimento enquanto um organismo que se auto-constitui - *em suas diferenças e em sua realidade objetiva*, o que reforça a concepção de que é capaz de realizar um fim pré-estabelecido.

Em suma, ao comentar mais esse processo formador das configurações que compõem a vida do estado em Hegel, Marx reprova criticamente que não seja o curso da vida da família, da sociedade civil ou, no caso, das convicções ou mentalidades políticas, as responsáveis pelas determinações, mas, ao contrário, que “o curso da vida da idéia em si mesma conduza a este resultado” (§262, p.:322/876/19), ou seja, que as determinações sejam da própria substância, que se conhece e se sabe, em sua lógica e teleologia próprias.

F - O CARÁTER TAUTOLÓGICO DA ESPECULAÇÃO

Para assinalar o caráter tautológico da especulação, outra das críticas feitas nas *Glosas de 43*, basta continuar com as considerações de Marx sobre o §269, anotando que o texto hegeliano diz que o *organismo* do Estado “é o desenvolvimento da idéia em suas diferenças e em sua *realidade objetiva*. Estes diferentes aspectos são, assim, os *diversos poderes*, com suas funções e atividades, graças aos quais o *universal se engendra* continua e *necessariamente*, pois que determinados pela *natureza do conceito*; sendo o universal a condição de sua criação *se mantém* assim segundo a mesma necessidade: esse organismo é a *constituição política*” (pp.: 325/879/21). Para Marx esse tipo de raciocínio é defeituoso, pois gira sobre uma tautologia. Sua crítica é clara e direta: “A constituição política é o organismo do estado, e o organismo do estado é a constituição política. É uma pura tautologia

dizer que os diferentes aspectos de um organismo guardam entre si uma coesão necessária, que brota da natureza do organismo. Como é também uma tautologia afirmar que, se a constituição política se determina como um organismo, os diferentes aspectos da constituição, os diferentes poderes, se comportam entre si como determinações orgânicas, mantendo entre si uma relação racional” (Idem). Nessa linha crítica, frases que dizem: “este organismo é o ‘desenvolvimento da idéia em suas diferenças e em sua realidade objetiva’”, ou é o desenvolvimento “em diferenças por meio das quais ‘o universal’ (dito de outro modo, a idéia) ‘se engendra contínua e necessariamente, sendo seu caráter determinado pela *natureza do conceito*’”, ou ainda, “sendo o universal a condição de sua criação, se *mantém* assim segundo a mesma *necessidade*”, essas frases, escreve Marx, “são idênticas. A segunda é simplesmente uma explicação mais detalhada do ‘desenvolvimento da idéia em suas diferenças” (Idem, pp.: 327/881/24).

Marx procura configurar, pois, que o desenvolvimento especulativo, ao invés de determinar e explicar conteúdos, envereda por exposições que apenas repetem certos conteúdos específicos, isto é, caminha por meio de tautologias, que assumem o papel de ponte ou mediação que aparentemente interliga as partes integrantes do objeto examinado. No caso, com o termo *organismo* é apresentado um conteúdo, uma idealidade, que pretendidamente se diversifica na forma da *constituição política*, integrando os *diferentes poderes*, suas funções e atividades, tudo enquanto momentos ou especificações do *desenvolvimento da idéia*. Ou seja, tanto a constituição política, quanto os diferentes poderes, como o desenvolvimento da idéia são, em suma, partes em coesão unitária do desenvolvimento da substância, tal qual um organismo. E o meio dessa *realização* é a repetição tautológica dos mesmo supostos e conteúdos.

É interessante registrar que em conexão com o aspecto tautológico, Marx

acrescenta uma crítica ao estilo da reflexão hegeliana. A um dado ponto afirma: “Assinalamos aqui uma particularidade de estilo próprio a Hegel, que reiteradamente encontramos nele e que é um produto do misticismo” (§269, pp.: 326/880/23).

A questão de estilo põe em evidência uma certa forma de articulação ou dedução empregada no discurso hegeliano, que gera conexões por meio do puro emprego do termo “*assim*”. O material analisado é o já referido § 269 do texto hegeliano, que Marx esmiuça, distinguindo três momentos: 1) “Na frase inicial se fala de ‘os diferentes aspectos do organismo do estado’”; na 2) “Este *organismo* é o desenvolvimento da idéia em suas diferenças e em sua realidade objetiva”; por fim 3) “Estes diferentes aspectos são assim os *diversos poderes*, com suas funções e atividades”. Com base nessas distinções Marx assegura criticamente: “Como se vê, Hegel relaciona as diversas determinações a dois sujeitos, os ‘diferentes aspectos do organismo’ e o ‘organismo’. Na terceira frase, ‘os diferentes aspectos’ são determinados como os ‘diversos poderes’. Mediante a intercalação da palavra *assim*, se suscita a aparência de que esses ‘diferentes poderes’ derivam da frase intermediária sobre o organismo como o desenvolvimento da idéia” (Idem, 327/881/23). Trata-se, vale resumir, da recusa em admitir o emprego de uma espécie, digamos, de silogismo estranho ou ilegítimo que serve, aparentemente, para explicitar os conteúdos da substância na produção de suas figuras necessárias. Meio, portanto, estreitamente ligado ao *estilo* especulativo, por isso freqüentemente encontrado na obra examinada pela *Crítica de 43*, como entende Marx.

G - A ESPECULAÇÃO COMO CONHECIMENTO APARENTE

Por coerência lógica e expositiva, não poderíamos tratar deste aspecto da nascente crítica marxiana da especulação senão ao final deste capítulo. Em verdade, trata-se de uma conclusão advinda de todo o processo analítico de Marx em face da especulação. Numa palavra, qual é a capacidade analítica da investigação especulativa? Vejamos como Marx encara a questão, por meio de uma sùmula do exposto.

Como já foi mostrado, Marx afirma que Hegel “Não desenvolve o seu pensamento partindo do objeto, mas desenvolve o objeto partindo de um pensamento já definido em sí, dentro da esfera lógica”. Essa observação é feita quando do estudo da constituição política. Em decorrência, diz Marx, “não se trata de desenvolver a idéia determinada da constituição política, mas de assinalar à constituição política uma relação com a idéia abstrata, de classificá-la como uma cadeia no processo de vida da idéia, o que é uma patente mistificação” (§ 269, pp.: 328/883/25).

Mistificação que reside: 1) em se afastar do objeto efetivo, concreto; 2) em *desenvolver o objeto partindo de um pensamento já definido em sí, dentro da esfera lógica*; 3) desse modo, o objetivo não é determinar o próprio objeto enquanto ente em sí, mas de configurá-lo enquanto momento do processo da idéia, ou seja, é reafirmado o ponto de partida da reflexão hegeliana - a substância como sujeito, a idealidade enquanto entificação em si e por si. Para Marx isso significa que “O conteúdo concreto, a determinação real aparece como formal, a determinação formal, absolutamente abstrata, aparece como conteúdo concreto. A essência das determinações do Estado não consiste em que sejam determinações do Estado, mas que possam ser consideradas em sua forma mais abstrata, como determinações lógico-

metafísicas. O verdadeiro interesse é constituído pela lógica e não pela filosofia do direito. O trabalho filosófico não consiste em que o pensamento se encarne em determinações políticas, mas que as determinações políticas existentes se volatizem em pensamentos abstratos. O elemento filosófico não é a lógica do objeto, mas o objeto da lógica. A lógica não serve para provar o Estado, mas pelo contrário, o Estado serve para provar a lógica” (§ 270, pp.: 331/886/27).

Ao invés de tentar compreender o objeto em sua efetividade, em sua lógica própria, a especulação envereda por um caminho onde “O único interesse está em voltar a encontrar a ‘idéia’ pura e simples, a ‘idéia lógica’ em qualquer elemento, seja este o Estado ou a natureza, com o que os sujeitos reais, como ocorre aqui com a ‘constituição política’, se convertem simplesmente em seus *nomes*, o que representa somente a aparência de um conhecimento real. São e continuam sendo algo incompreendido, porque não se trata de determinações que tenham chegado a ser compreendidas em sua *natureza específica*, pois, “uma explicação que não dá a *differentia specifica* não é uma explicação” (§ 269, pp.: 326/880/22). Em outras palavras, o que Marx sustenta é que o caminho especulativo, no conjunto de suas características - da idealidade ou substância e da transição do conceito, da inversão sujeito/predicado e das tautologias etc. - inviabiliza o efetivo conhecimento, ao dessubstanciar a finitude, convertendo-a em mero predicado da substância mística. Partindo da substância como sujeito, da idealidade enquanto ser, e não da finitude real existente em si e por si, Hegel opera a dissolução do concreto, de tal forma que ‘O conteúdo concreto, a determinação real aparece como formal, a determinação formal, absolutamente abstrata, aparece como conteúdo concreto’, cuja reintegração só se dá por meio do elemento abstrato, isto é, a finitude só aparece pela única dimensão que a especulação permite, formalmente, enquanto momento da idéia. Ou seja,

“Hegel dá à sua *lógica um corpo político*; não dá a *lógica do corpo político*” (§ 297, pp.: 361/923/61).

Ao proceder desta maneira, pela crítica de Marx, as determinações especulativas ficam no terreno das generalidades, sendo incapazes de alcançar a natureza específica dos objetos reais. Essa censura é feita diversas vezes, como por exemplo na análise das ‘convicções’ ou ‘sentimentos’ políticos, cujo conteúdo específico resultaria ‘dos diferentes aspectos do *organismo do Estado*’, e este do ‘desenvolvimento da idéia em suas diferenças’, *diferentes aspectos* por fim identificados como os *diferentes poderes*, de tal forma que ‘esse organismo é a constituição política’ (§ 269). Diante desse encadeamento das figuras produzidas na generalidade, Marx pondera incisivamente: “ao dizer que esse organismo (o Estado, a constituição política) é o ‘desenvolvimento da idéia em suas diferenças’, é ainda não afirmar nada da idéia específica da constituição política” (Idem, pp.: 326/880/22), ou seja, vale repetir, ‘Uma explicação que não dá a *differentia specifica* não é uma explicação’. Em verdade, segundo a crítica de Marx, tal procedimento “não avança nada sobre o conceito geral ‘de idéia’. Nesse sentido, o que o autoriza a chegar a conclusão final de que ‘este organismo é a constituição política? A conclusão poderia ser em si mesma a de que ‘este organismo é o sistema solar’. E mais adiante, quando se determina ‘os diferentes aspectos do Estado’ como ‘os diferentes poderes’. A tese de que ‘os diferentes aspectos do Estado são os diferentes poderes’ é uma verdade empírica, não podendo ser considerada como um descobrimento político e que, nesse sentido, não brota jamais enquanto resultado, da argumentação anterior. Mas, pelo fato de determinar o organismo como ‘o desenvolvimento da idéia’, de falar das diferenças da *idéia*, intercalando logo a concreção dos ‘diferentes poderes’, suscita a aparência de que se desenvolveu um *determinado conteúdo*. O verdadeiro resultado a que se pretende chegar é a determinação do

‘organismo’ enquanto *constituição política*. Porém, inexistente a *ponte pela qual se possa passar da idéia geral de organismo à idéia determinada de organismo* do Estado ou de *constituição política*” (Idem, pp.: 327/882/24). Em outros termos, estamos diante da afirmação marxiana de que na especulação há, simplesmente, a produção de um *conhecimento aparente*, que apenas sugere a produção de um determinado conteúdo. Ainda mais, esse procedimento induz à perda da especificidade do objeto, à sua indeterminação, isto é, caminha no sentido de expor os automovimentos da substância, ou seja, os caminhos da universalidade que se autopõe.

Estas objeções críticas, em conjunto com outras, dirigidas ao que denomina de *crítica vulgar* (neohegeliana), levam Marx - em oposição a toda forma de especulação - a explicitar o que concebe como *crítica verdadeiramente filosófica*. É já ao final das *Glosas*, ao apontar “a antinomia entre *estado político e sociedade civil, a contradição do estado político abstrato consigo mesmo*” e assinalar a respeito que “O erro principal de Hegel é confundir a *contradição* que se dá no fenômeno com a *unidade inerente à essência*”, que ocorre a explicitação que mais importa aqui ressaltar. Desse modo, situando Hegel no plano elevado dos erros e, de outro lado, a crítica vulgar, escreve o seguinte: “A crítica vulgar cai num erro *dogmático* oposto. Critica, por exemplo, a constituição. Chama a atenção sobre a contraposição entre os poderes etc. Por toda parte encontra contradições. Segue tratando-se de uma crítica dogmática que *luta* contra seu objeto, da mesma maneira como, por exemplo, em outros tempos se descartava o dogma da Santa Trindade pela contradição entre 1) e 3). A verdadeira crítica, pelo contrário, expõe a gênese interna da Santa Trindade no cérebro humano e descreve o modo como nasce. Desse modo, a crítica verdadeiramente filosófica da constituição atual do Estado não se limita a expor a existência de contradições, mas as *explica*, trata de compreender sua gênese e sua neces-

sidade. Toma-as em sua *própria significação*. Mas esta *compreensão* não consiste, como pensa, em reconhecer por todas as partes as determinações do conceito lógico, mas em compreender a lógica específica do objeto específico” (§ 304, pp.: 403/974/105). Neste comentário, Marx sintetiza suas críticas e também explicita a natureza e os contornos de sua nascente concepção de crítica filosófica, que se afirmará e desenvolverá em sua obra original. Aqui importa assinalar a ruptura com a especulação e o direcionamento no sentido da apreensão dos objetos concretos ou busca teórica da objetividade, isto é, a proposta explícita da análise imanente das *coisas*.

2 - OS NEOHEGELIANOS

O segundo momento da crítica de Marx à especulação, na época em que emerge seu pensamento original, está voltada àqueles que, no seu tempo, representam a seu modo o prolongamento espiritual do idealismo alemão, ou seja, os neohegelianos. Tal reflexão está presente de modo muito expressivo, inicialmente, em *A Sagrada Família* e, posteriormente, em *A Ideologia Alemã*.

Neste subcapítulo, em face da vastidão dos materiais, temos o simples propósito de configurar não muito mais do que uma súmula geral da questão, para evidenciar a continuidade e a confirmação da natureza e dos traços da crítica em tela.

Em *A Sagrada Família* Marx recusa de forma incisiva o *procedimento especulativo* “da mais nova geração da filosofia alemã”, e em caracterização geral e inicial afirma que este movimento configura o “inimigo mais

perigoso do *humanismo real* na Alemanha, é o *espiritualismo* ou *idealismo especulativo* que suplanta o *homem individual e real* pela ‘*Autoconsciência*’ ou *Espírito*’” (SF, 73). Ou seja, a filosofia neohegeliana se mantém no terreno do espírito puro, isto é, “Nenhuma diferença específica distingue o idealismo alemão da ideologia de outros povos. Esta última também considera que o mundo está dominado pelas idéias; que as idéias e os conceitos são princípios determinantes; que determinados pensamentos constituem o mistério do mundo material, acessível apenas aos filósofos” (IA1, 18). Em outros termos, o neohegelianismo reenfaziza as idealidades e, em sentido inverso, desqualifica a efetividade existente.

De modo que é mais do que notório o peso crítico-filosófico contido em *A Ideologia Alemã*. É mesmo celebre o mote marxiano que declara que *A Ideologia Alemã* é um acerto de contas filosófico - com a ideologia filosófica anterior. Ou seja, esclarece, referindo-se também a Engels, “resolvemos trabalhar em conjunto, a fim de esclarecer o antagonismo existente entre a nossa maneira de ver e a concepção ideológica da filosofia alemã; tratava-se, de fato, de um ajuste de contas com a nossa consciência filosófica anterior. Este projeto foi realizado sob a forma de uma crítica da filosofia pós-hegeliana” (P59, 30).

Neste ajuste, os dois autores realizam uma análise daqueles que, no seu entender, são as figuras principais do novo movimento: Feuerbach, Bauer, Stirner e também os autores do chamado *socialismo verdadeiro*. De sorte que o peso da obra resulta da apresentação polêmica dos lineamentos de seu próprio pensamento em composição. Nesse sentido, *A Ideologia Alemã* se consagrou como uma síntese de seu ideário, especialmente a parte voltada a Feuerbach.

Cabe referir que a crítica assinalada por Marx não se restringe ao problema da especulação, mas, ao contrário, o esforço marxiano vai na direção de

mostrar que a filosofia neohegeliana é limitada e inferior em face do pensamento de Hegel. Por outro lado, mantém vínculos de absoluta dependência em relação ao mesmo, o que por si só mostra sua fragilidade. Nesse sentido, a crítica marxiana explicita a dependência e inferioridade teórica que marcam a tônica e a lógica dessa tendência. Em outros termos, os neohegelianos são considerados por Marx no seguinte quadro: “Até em seus últimos esforços, a crítica alemã não abandonou o terreno da filosofia. Longe de examinar seus pressupostos filosóficos gerais, todas as suas questões brotaram de um sistema filosófico determinado, o sistema hegeliano. Não apenas em suas respostas, mas já nas próprias questões, havia uma mistificação. Essa dependência de Hegel é a razão pela qual nenhum desses novos críticos tentou uma crítica de conjunto do sistema hegeliano, embora cada um deles afirme ter ultrapassado Hegel. Suas polêmicas contra Hegel e entre eles a isto se limitam: cada qual isola um aspecto do sistema hegeliano, dirigindo-o, ao mesmo tempo, contra o sistema inteiro e contra os aspectos isolados pelos outros. Inicialmente, tomam-se as categorias hegelianas puras, isentas de falsificação, tais como as de substância e autoconsciência; depois, profanam-se as categorias com nomes mundanos, tais como os de Gênero, o Único, o Homem etc” (IA1, 23).

Em primeiro lugar, pois, Marx adverte para o fato de que a crítica neohegeliana se consubstancia a partir de referenciais hegelianos, ou seja, é ordenada a partir de um determinado ‘*terreno da filosofia*’, sem que os seus pressupostos tenham sido reexaminados, não examina a validade de seu terreno originário, de seus pressupostos, o que reflete - acima de tudo - sua debilidade. Em outros termos, a crítica neohegeliana é a crítica à Hegel a partir de Hegel com a diferença de que seus autores estão abaixo do nível da filosofia hegeliana.

Em segundo lugar é apontado o caráter unilateral do pensamento neo-he-

geliano, isto é, o fato de realizarem a crítica a partir de um determinado aspecto do sistema hegeliano, isolando-o e contrapondo-o ao corpo filosófico hegeliano enquanto tal. Nesse sentido os neohegelianos perdem a condição de criticar o sistema em sua universalidade, visto que se atém a aspectos que, em seu isolamento, impedem e deformam uma crítica universal e solidamente constituída. Por conseguinte, acabam por falsear o seu conteúdo na medida em que elegem apenas um aspecto como central, perdendo a dimensão do resto e, conseqüentemente, o entendimento do mesmo.

A mesma tônica aparece, mais ou menos do mesmo modo, em *A Sagrada Família*, quando Marx afirma que: “A luta entre *Strauss* e *Bauer* em torno da *substância e da autoconsciência* é uma luta no seio das especulações hegelianas. Em Hegel encontramos três elementos: a *substância spinozista*, a *autoconsciência fichteana* e a *hegeliana unidade* necessária e contraditória de ambas, o *espírito absoluto*. O primeiro elemento é a *natureza* metafisicamente disfarçada na *separação* do homem, o segundo o *espírito* metafisicamente disfarçado na *separação* da natureza, o terceiro a *unidade* metafisicamente disfarçada de ambos, o *homem real* e o *real gênero humano*. *Strauss* desenvolveu, nesse sentido, Hegel *a partir do ponto de vista de Spinoza*, assim como *Bauer* o fez *a partir do ponto de vista de Fichte*, dentro do campo teológico. Ambos *criticam* Hegel - na medida em que nele - cada elemento é *falseado* pelo outro e, nesse sentido, desenvolvem cada um em uma especulação *unilateral* e, portanto, *conseqüente*. Ambos vão, por conseguinte, em sua crítica *além* de Hegel, mas ambos permanecem também *dentro* de sua especulação e representam cada um deles somente *um* lado de seu sistema” (SF, 205). Em outras palavras, *Strauss* e *Bauer* permanecem no interior da especulação e dos parâmetros hegelianos, mas, por outro lado, sua crítica é *unilateral*, pois não vislumbra um exame universal do sistema hegeliano, muito pelo contrário, cada um isola um elemento de

Hegel e o contrapõe ao seu sistema e aos demais neohegelianos.

Além dos limites dessa configuração geral, consignada inicialmente por Marx, há que acompanhar sua crítica a partir das elaborações presentes nas referidas obras .

Iniciemos a exposição por um trecho de *A Ideologia Alemã*, que sintetiza a visão crítica de Marx a respeito dos neohegelianos: “Até o presente os homens sempre fizeram falsas representações sobre si mesmos, sobre o que são ou deveriam ser. Organizaram suas relações em função de representações que faziam de Deus, do homem normal etc. Os produtos de sua cabeça acabaram por se impor à sua própria cabeça. Eles, os criadores, renderam-se às suas próprias criações. Libertemo-los, pois, das quimeras, das idéias, dos dogmas, dos seres imaginários, sob o jugo dos quais definham. Revoltemo-nos contra este predomínio dos pensamentos. Ensinemos aos homens a substituir estas fantasias por pensamentos que correspondam à essência do homem, diz um, a comportar-se criticamente para com elas, diz um outro; a expurgá-las do cérebro, diz um terceiro - e a realidade existente cairá por terra. Estas fantasias inocentes e pueris formam o núcleo da atual filosofia neohegeliana que, na Alemanha, não somente é acolhida pelo público com horror e veneração, mas apresentada pelos próprios *heróis-filosóficos* com a solene consciência de sua periculosidade revolucionária mundial” (IA1, 17).

O contraponto geral é nítido e o primeiro ponto a destacar é a crítica à reafirmação neohegeliana das idealidades como universo decisivo do quadro humano. Na condição de força motriz do mundo, as idéias para os neohegelianos se apresentam enquanto plataforma da objetivação. Basta pensar na sua pretendida revolução, que se equaciona pela transmutação dos pensamentos, isto é, o homem alcançará seus objetivos se substituir os falsos pensamentos por pensamentos verdadeiros. Mas, os produtos do pensa-

mento são entendidos como forças vitais que, em determinados momentos, podem se afastar ou alienar do homem, ou seja, se tornam entificações estranhas, falsas e contrapostas ao próprio homem, seu criador. Para os neohegelianos as idéias religiosas sintetizam o grau máximo de alienação e contraposição entre o homem e suas idéias. São entendidas enquanto mera falsificação da consciência. Em sentido inverso, se formos capazes de nos orientar a partir de princípios ou pensamentos verdadeiros, a ação humana e, conseqüentemente, o homem conseguirá solucionar todos os seus problemas. Em outros termos, a perspectiva neohegeliana subentende a capacidade de distinguir o pensamento falso do verdadeiro, a ação corretamente conduzida da ação ilusoriamente estabelecida. Em outras palavras, “Desde que os jovens hegelianos consideravam as representações, os pensamentos, os conceitos - em uma palavra, os produtos da consciência por eles tornada autônoma - como os verdadeiros grilhões dos homens /.../ é evidente que os jovens hegelianos tem que lutar apenas contra essas ilusões da consciência. Uma vez que, segundo suas fantasias, as relações humanas, toda a sua atividade, seus grilhões e seus limites são produtos de sua consciência, os jovens hegelianos, conseqüentemente, propõem aos homens este postulado moral: trocar sua consciência atual pela consciência humana, crítica ou egoísta, removendo com isso seus limites” (IA1, 25). Nesse sentido, a liberdade humana é conquistada a partir do momento em que o indivíduo conquista o pensamento verdadeiro, isto é, autenticamente humano ou crítico. O pensamento teria a possibilidade de alterar o mundo a partir de si, ou seja, é conferida às idealidades a responsabilidade e o poder de mudar as coisas, de alterar o mundo e os indivíduos.

Vejamos como esta mesma tônica aparece em *A Sagrada Família*: “Segundo a Crítica crítica, todo o mal radica exclusivamente em como *pensam* os trabalhadores” (SF, 118). Ou seja, “A Crítica crítica /.../ quer fazê-los

crer que deixarão na realidade de ser trabalhadores assalariados quando superarem no pensamento o pensamento do trabalho assalariado, quando deixarem de se considerar como trabalhadores assalariados no pensamento /.../ E como idealistas absolutos, como seres etéreos poderão depois disso, naturalmente, viver do éter do pensamento puro. A Crítica crítica trata de fazê-los crer que podem chegar a eliminar o capital real se ultrapassarem a categoria do capital no *pensamento* e que se transformariam *realmente*, para converter-se em homens reais ao transformarem na sua consciência, seu ‘eu abstrato’” (SF, 117). A mesma idéia é, pois, reenfatizada, o poder e a capacidade de alterar a realidade por meio exclusivo do pensamento: se deixar de acreditar que sou um trabalhador assalariado, ou se não acreditar na força dominadora do capital - ambas as realidades - se dissolverão por si mesmas. É a força da pura abstração que altera complexos factuais. Em outros termos, para que eu seja um homem real, verdadeiro, devo alterar a minha consciência, isto é, o meu eu abstrato. Ou seja, superar no pensamento a concepção do trabalho assalariado e do capital é, para os neohegelianos, a superação de uma idéia alienada em relação aos indivíduos, isto é, de uma falsa representação que deve ser suprimida para que as individualidades alcancem a sua verdadeira consciência e, conseqüentemente, conquistem sua liberdade. Em outros termos, a vida autêntica só pode se por se o indivíduo for capaz de discernir entre a falsa e a verdadeira consciência. Num certo sentido, os neohegelianos são perpassados pela concepção racionalista de que as idéias tem o poder infinito - enquanto expressão de verdade - de mudar as circunstâncias. Isto significa que a malignidade do mundo é reduzida a falsidade ideológica. Por conseguinte, temos um mundo dividido entre a falsa e a verdadeira consciência.

Em verdade, trata-se da crença na atividade puramente ideal, ou seja, ao criticar os neohegelianos, Marx afirma que desse modo “se depreende com

que firmeza acreditam no poder dos filósofos e compartilham sua quimera de que, ao se mudar a consciência, ao tomar um novo rumo a interpretação das relações existentes, o mundo exterior cairia por terra” (IA2, 101).

BRUNO BAUER

Em Bauer a força da idealidade ganha especificidade e contorno a partir do peso de sua função crítica. E para o pensamento baueriano “a crítica é/.../um contínuo lutar e vencer, um contínuo destruir e criar o *único(!)* 'criador e produtor” (IA2, 110). Nesse sentido “o crítico foi o único que quebrou a religião em sua totalidade e o Estado em suas diversas manifestações etc.” (Idem). Em outros termos, para Bauer “só com o ato da crítica, o homem e, nesse sentido, os homens adquirem sua liberdade” (Idem, 112), pois, “a crítica e os críticos desde seu nascimento dirigiram e fizeram a história” (Idem), portanto, “só eles detem o poder em *suas mãos*, pois possuem *a força de sua consciência* e extraem o poder de *si mesmos*, de seus fatos, *da crítica*” (Idem). Para Marx a fragilidade dessas postulações reside na impropriedade interna da propositura, pois, “transformação da consciência vem a ser o mesmo que interpretar diferentemente o existente, isto é, reconhecê-lo mediante outra interpretação” (IA1, 26). Apenas isto, diversidade no reconhecimento do mundo, o que por si mesmo não implica capacidade para alterar sua efetividade.

Além dessa dimensão central da *crítica*, que discrimina as idéias entre falsas e verdadeiras, ela se apresenta em Bauer com outro aspecto decisivo, também refutado por Marx: “A crítica é, em suas mãos, o instrumento para sublimar em meras *aparências* e em pensamentos *puros* tudo o que - *fora*

da *autoconsciência infinita* - afirma todavia uma existência *finita* e material. O senhor Bauer combate na substância, não a *ilusão metafísica*, mas a substância *secular*, a *natureza*, tanto aquela que existe *fora* do homem, como aquela enquanto elemento de sua própria natureza. Não pressupor a *substância* em nenhum campo /.../ significa portanto, para ele, não reconhecer nenhuma *energia natural* distinta da *espontaneidade espiritual*, nenhuma *força essencial humana* distinta do *entendimento*, nenhuma *paixão* distinta da *atividade*, nenhuma *influência de outros* distinta da *própria ação*, nenhum *sentir* e nenhum *querer* distinto do *saber*, nenhum *coração* distinto da *cabeça*, nenhum *objeto* distinto do *sujeito*, nenhuma *prática* distinta da *teoria*, nenhum *homem* distinto do *crítico*, nenhuma *comunidade real* distinta da *generalidade abstrata*, nenhum *tu* distinto do *eu*” (SF, 208). Dito de outro modo, a crítica em Bauer assume, segundo Marx, a função de dessubstanciar a finitude na medida em que sublima e converte as efetividades em meras alegorias, ou seja, Bauer transforma o ser sensível em mero apêndice da autoconsciência. Nesse sentido, sua rejeição da substância e afirmação exclusiva da autoconsciência, pode-se dizer, implica um novo processo místico, não mais a da substância hegeliana, mas a da crítica. Contra a *substância mística* e a correspondente transição do conceito, afirma o *misticismo da autoconsciência*. A dissolução da finitude, dos entes reais e seu engendramento pela autoconsciência é na especulação baueriana uma versão reduzida e atrofiada do procedimento especulativo hegeliano. Em outros termos, a similitude reside no fato de que ambos os processos carregam em si, de acordo com a crítica marxiana, a natureza mística de se moverem por si e de gerarem as entificações da finitude. Mas, ao inverso de Bauer, que faz da crítica, da autoconsciência - essência do sujeito individual - a pedra angular de seu método, a elaboração hegeliana desenvolve, como vimos, o processo da substância enquanto sujeito. Sob esse aspecto, esta-

mos diante de versões da especulação: de caráter subjetivo em Bauer, em oposição ao pretendido caráter objetivo em Hegel.

Por outro lado, para poder dessubstanciar a finitude, a especulação baue-riana promove necessariamente a inversão entre sujeito e predicado, isto é, ‘as qualidades *humanas* se convertem, *misteriosamente*, em qualidades da imaginária *autoconsciência infinita*’. Isso significa que as qualidades hu-manas ao se converterem em predicados da autoconsciência perdem a sua posição ontológica, se dessubstanciam, ganhando forma puramente ideal.

Tal processo é descrito em *A Ideologia Alemã* da seguinte maneira: “1 - Deve-se separar as idéias dos dominantes (que dominam por razões empíri-cas, sob condições empíricas e como indivíduos materiais) dos próprios dominantes, reconhecendo com isso a dominação das idéias ou ilusões na história. 2 - Deve-se introduzir uma ordem nesta dominação das idéias, es-tabelecer uma conexão mística entre as idéias sucessivamente dominantes, o que se consegue concebendo-as como *autodeterminações do conceito* (isto é possível porque, em virtude de sua base empírica, essas idéias estão realmente ligadas entre si e porque, concebidas como *meras* idéias, con-vertem-se em autodiferenciações, diferenças estabelecidas pelo pensamen-to). 3 - Para eliminar o aspecto místico deste *conceito que se autodetermina* transforma-se-o numa pessoa - *a autoconsciência* - ou a fim de aparecer exatamente como materialista, numa série de pessoas que representam o *conceito* na história, a saber, os *pensadores*, os *filósofos*, os *ideólogos*, concebidos como os fabricantes da história, como o *conselho dos guardiães* /.../. Desta forma, eliminam-se todos os elementos materialistas da história e pode-se então soltar, tranqüilamente, as rédeas do corcel especulativo” (IA1, 76). Em outros termos, tal movimento se realiza a partir da separação das idéias do solo real de sua produção, operação pela qual ganham auto-nomia e vida própria. Com isto abre-se a possibilidade do procedimento es-

peculativo, ou seja, na medida em que as idéias, isoladas dos sujeitos reais que as produzem, ganham autonomia e seqüência temporal, é atribuída a elas a possibilidade de sua substanciação, convertidas assim em entes em si e por si. Isto se torna evidente quando Marx afirma que: a filosofia baueri-ana “*da autoconsciência*, assim como os *resultados* obtidos pelo senhor Bauer a partir de sua crítica da teologia, podem ser caracterizados mediante algumas passagens extraídas do *Cristianismo Descoberto*, sua *última* obra de filosofia da religião. No lugar citado é afirmado o seguinte sobre os *materialistas franceses*: ‘foi descoberta a *verdade* do materialismo, a *filosofia da autoconsciência* e chegou-se a conhecer a *autoconsciência* como o *todo*, como a solução do enigma da *substância spinozista* e como a verdadeira *causa sui* /.../ a *autoconsciência* ao estabelecer o *mundo*, a *diferença* e ao fazer brotar *a si mesma* /.../ supera de novo a *diferença entre aquilo que ela mesma fez brotar e ela em si mesma* e, portanto, só é ela mesma em movimento; como se não tivesse seu fim e não se autopossuisse em si mesma neste movimento (Entdecktes Christentum,113)” (SF, 206). A radicalidade do ponto de partida baueri-ano se insere no fato de que, segundo ele, “Os materialistas franceses conheceram, em verdade, os movimentos da autoconsciência como os movimentos da essência geral, da matéria, mas *ainda* não puderam ver que o *movimento do universo* só se converte *realmente* para si e se funde em unidade consigo mesmo como o *movimento da autoconsciência*” (SF, 206). Diante desses raciocínios tortuosos e com o habitual sarcasmo, Marx desfere: “é certo que os materialistas franceses conceberam os movimentos da matéria como movimento espirituais, mas erraram ao não perceberem que não são movimentos *materiais*, mas *ideais*, movimentos da autoconsciência e, portanto, puros movimentos intelectivos. Não compreenderam que o movimento real do universo só se converte em verdadeiro e real enquanto movimento *ideal* da autoconsciência, livre e libera-

do da *matéria*, isto é, da *realidade* e que, nesse sentido, vale dizer que um movimento *material* distinto do movimento ideal do cérebro só existe em *aparência*” (SF, 207).

É mais do que patente o sarcasmo relativo ao “equivoco” do materialismo francês, à incapacidade francesa de perceber que os movimentos da matéria eram em verdade movimentos da autoconsciência infinita.

Por essa via, Marx identifica em Bauer a concepção da idealidade - a autoconsciência - como sujeito, isto é, a “autoconsciência, o *espírito* é o todo. Fora dele não há *nada*. A *autoconsciência* é o *espírito*, é o criador poderoso do universo, do céu e da terra. O *mundo* é uma manifestação da vida da autoconsciência que deve alienar-se e adquirir *forma servil*, mas a diferença entre o mundo e a autoconsciência é só uma *diferença aparente*. A autoconsciência não distingue *nada real* fora de si. O mundo é somente uma *distinção* metafísica, uma quimera de seu cérebro etéreo e uma *figuração* do mesmo. Volta a cancelar portanto a aparência de que existe algo fora dele, baseado em uma concessão momentânea sua, e não reconhece naquilo que faz brotar nenhum objeto real que se distinga realmente dele. Por meio deste movimento, a *autoconsciência* se produz inicialmente como absoluta, pois o idealista *absoluto*, para ser idealista absoluto deve necessariamente passar de um modo constante, pelo *processo sofisticado*, convertendo primeiro o mundo *fora* dele em uma *entidade aparente*, em uma mera ocorrência de *seu* cérebro e declarando mais tarde esta *forma de fantasia* no sentido do que é, mera fantasia para poder ao final proclamar sua existência única e exclusiva, não entorpecida sequer pela aparência de um mundo exterior” (SF, 206). Nesse sentido, Marx põe em evidência que para Bauer o mundo efetivo não é mais do que uma alegoria desprezível, isto é, que também o submete à dissolução das finitudes, que só passam a valer e existir enquanto engendradas pela autoconsciência. De sorte que “em Bauer a *autoconsciên-*

cia é a substância elevada à autoconsciência ou a autoconsciência como substância, a autoconsciência que se converte de um predicado do homem em um sujeito independente. É a caricatura metafísico-teológica do homem em sua separação da natureza. A essência desta autoconsciência não é, portanto, o homem, mas a idéia cuja existência real é aquela. É a idéia feita homem e, portanto, infinita. Todas as qualidades humanas se convertem, portanto, misteriosamente, em qualidades da imaginária autoconsciência infinita. Por isso o senhor Bauer diz expressamente ao falar da autoconsciência infinita que nesta, tudo encontra - tanto sua origem, como explicação, isto é, seu fundamento existencial” (SF, 204).

Porém, a autoconsciência elevada à substância pode representar, em relação à Hegel, uma simplificação do caráter em si da substância. Ou seja, enquanto que em Hegel a substância tem o significado da totalidade da vida da idéia que em si e por si, em seus automovimentos, se transforma para ser outro, com a finalidade de ganhar novos atributos e dimensões enriquecedoras em seu processo fenomenológico, em Bauer, ao inverso, a determinação da substância enquanto autoconsciência, isto é, enquanto crítico, é empobrecida a partir da constatação de que o crítico nada mais é do que o sujeito, o filósofo, o pensador, o indivíduo transposto para o nível da idealidade. Nesse sentido, a autoconsciência espelha apenas uma dimensão unilateral das coisas, o indivíduo, ou seja, todo o resto, natureza, sociedade, etc., são, em Bauer, subsumidos à autoconsciência. Em outros termos, a subjetivação da substância promovida por Bauer pode ser melhor entendida quando este “só compreende a essência religiosa do judaísmo, mas não o fundamento secular, real, desta essência religiosa. Combate a consciência religiosa como uma entidade substantiva. Nesse sentido, o senhor Bauer explica os judeus reais partindo da religião judaica, em vez de explicar o mistério da religião judaica partindo dos judeus reais. Portanto, o senhor Bauer só

entende o judeu enquanto objeto direto da *teologia* ou *teólogo*. O senhor Bauer nem sequer suspeita, por conseguinte, que o judaísmo real, *secular* e, portanto, *também* o judaísmo *religioso*, é engendrado constantemente pela *vida burguesa atual* e encontra sua culminância no *sistema monetário*. Não podia sequer suspeitar disto, porque ele não conhece o judaísmo como parte do mundo real, mas somente como parte de seu mundo, *da teologia*, porque como homem devoto e submisso a Deus, não vê o judeu *real* no judeu ativo *dos dias de trabalho*, mas no judeu *hipócrita sabático*” (SF, 175).

Em suma, reduzir o judaísmo à consciência religiosa, isto é, à consciência do teólogo e, nesse sentido, compreender o judeu real a partir da religião judaica é, para Marx, não compreender o judeu real enquanto forma de ser do homem e, por outro lado, significa simplificar e reduzir as dimensões do judeu real à autoconsciência, ou seja, o judeu real é explicado a partir de sua consciência religiosa e não a partir do efetivamente existente. De sorte que Bauer “eleva toda a humanidade ao plano do absoluto, na medida em que não converte *tampouco* a humanidade, mas os sentidos em órgãos do absoluto e imprime como absoluto, indubitável e imediatamente certo, o objeto dos sentidos, da intuição, da sensação, o sensível” (IA2, 105).

MAX STIRNER

Neste segundo momento da crítica marxiana à especulação, outro dos autores criticados por Marx é Max Stirner ou *São Max*, como é ironicamente chamado em *A Ideologia Alemã*. Stirner é um dos pólos menos elaborados, no entanto, dos mais influentes, posteriormente, do movimento neohegeliano, dado que seu rumo especulativo tem a pretensão e a aparência de voltar-se radicalmente à terrenalidade, devido ao fato de que nele a

especulação ganha a forma do *egoísmo* universalmente afirmado, contra a postulação do *amor* feuerbachiano e o *racionalismo* da crítica absoluta de Bauer. Tudo se concentra em seu pensamento, de deus ao homem, nos interesses individuais, ou como ele mesmo diz no eu egoísta ou *único*: “‘Deus’ e a ‘humanidade’ só se preocupam com os *seus interesses*, a verdade, a liberdade, a humanidade e a justiça ‘só se ocupam de si mesmas e não de nós, do seu bem e não do nosso’” (IA3, 135). De sorte que o centro do discurso stirneano está na determinação desse ser egoísta - o homem, que no seu egoísmo configura o ponto culminante do desenvolvimento da humanidade, onde o “Eu” se reapropria de tudo que até então lhe fora alienado.

Para Stirner, sinteticamente, os homens são essencialmente egoístas; no entanto, produziram idéias que acabaram por dominá-los, impondo-se a eles como potências estranhas. Ou seja, hipostasiando os produtos de seu pensamento, os criadores renderam-se às suas criaturas e, considerando todas as coisas como encarnações de idéias, povoaram o mundo de fantasmas que idolatram e acabaram possuídos por idéias fixas. O objetivo de Stirner é, pois, desmascarar todas as formas de alienação que oprimem os indivíduos, mostrando-lhes que tudo que respeitam e veneram como sagrado nada mais é que o produto de seus próprios pensamentos. Expulsando de suas cabeças as idéias fixas que os dominam, tomarão consciência de seu verdadeiro ser, se apropriarão do mundo, usando-o de acordo com suas vontades. Assim, Stirner tem como objetivo, em primeiro lugar, mostrar o processo de dominação das idéias ao longo da história, e, em segundo lugar, demonstrar que o processo histórico caminha para o advento do “Eu”, do egoísmo que submete o mundo a seus interesses puramente egoístas.

De acordo com Marx, Stirner transforma “o conjunto de contradições e conflitos, onde se encontra cada indivíduo, em simples contradições e conflitos deste indivíduo com apenas uma de suas representações, que se torna

independente dele e o domina”, desse modo, continua, “lhe é muito ‘fácil’ metamorfosear a *representação* e torná-la a representação sagrada, o *sagrado*; não resta, então, ao indivíduo senão cometer o pecado contra o espírito santo, em fazer abstração dessa representação e declarar que o espírito é apenas um fantasma” (IA2, 334) De modo que, segundo a crítica de Marx, Stirner converte o mundo em uma representação, ao separar as representações de seus portadores reais e das condições no interior das quais emergem, metamorfoseando-as no *sagrado*. Na seqüência, então, subsumindo todo o existente ao conceito de *sagrado*, combate tal representação, pensando desse modo estar combatendo tal alienação.

Assim é que antes de denunciar o processo histórico de espiritualização do mundo operado pelas consciências e, por via de conseqüência, denunciar o processo responsável pela alienação das individualidades, Stirner procura demonstrar que tanto em relação às etapas de desenvolvimento da história, quanto dos indivíduos, o mundo das coisas é negado e superado pelo mundo do espírito e que ambos devem ser negados e superados pelo egoísmo. Desse modo, como veremos, Stirner caracteriza esse desenvolvimento por três fases: a infância, na qual a criança é dominada pelas coisas; a adolescência, onde o jovem se liberta da dominação do mundo, buscando descobrir seu espírito e, finalmente, a fase adulta, na qual o homem se liberta desta nova forma de dominação e alienação, e descobre sua verdadeira natureza. Vale dizer, o adulto é egoísta uma vez que reintegra para si o mundo das coisas e do espírito, passando a se impor sobre ambos como possuidor.

Vejamos por partes. Para Stirner o eu egoísta, o *único*, é a forma própria da entificação da individualidade humana que chegou à maturidade, nível máximo de um processo histórico constitutivo no qual a humanidade e o indivíduo atravessam três fases sucessivas de negação e superação: a infância, a adolescência e a idade adulta.

Na infância, o homem procura “ir ao *fundo das coisas* ou descobrir aquilo que elas dissimulam /.../. A criança é, portanto, convertida, desde o início, num *metafísico* que procura ir ao ‘fundo das coisas’” (IA3, 137). Em outras palavras, para Stirner, a fase infantil da humanidade se caracteriza pela investigação interessada acerca do mundo, pelo descobrimento de sua lógica, do que ele é enquanto um conjunto de objetos. Nessa linha, considerado que a criança tem uma relação objetiva com o mundo, ela busca o conhecer em suas dimensões próprias. É uma relação universal fascinada pelos objetos e submissa aos mesmos, não mediada, ainda, pelo egoísmo.

Porém, a criança que procura entender o mundo e que “toma mais a sério entender a ‘natureza das coisas’, do que os seus brinquedos, acaba ‘por vezes’ se sobrepondo ao ‘mundo das coisas’, vence-o e entra então numa nova fase, a *adolescência*, onde deve sustentar um novo *combate*, ‘um rude combate pela vida’, a luta contra a razão, pois ‘a *primeira descoberta de si* chama-se *espírito*” (IA3, 137). Neste segundo momento, o homem procura se ater à sua racionalidade, ou seja, o homem se descobre enquanto razão, enquanto um ente que pensa e que tem no pensamento a sua verdadeira forma. O adolescente descobre o mundo do pensar, isto é, que o pensar é a verdadeira realidade, o verdadeiro espírito.

Será no adolescente que aparece a dimensão efetivamente idealista, para Stirner, ou seja, este “rejeita ‘o objeto’ para ‘se ocupar apenas’ dos seus pensamentos”; ‘engloba tudo o que não é espírito sob o vocabulário depreciador de *Aparências superficiais*” (IA3, 138). Ou seja, o espírito, as idéias e os pensamentos passam a ter peso maior do que o mundo infantil; o espírito começa a ganhar a força da verdadeira entificação. O espírito surge como fundamento e razão de ser das coisas. E o espírito surge como fundamento das coisas na medida em que passa a “desenvolver-se para fundar o seu reino, um reino que não pertença ao mundo que acaba de superar /.../.

Aspira, *portanto* vir a ser tudo em tudo” (IA3, 139). Porém, o espírito que aspira ‘ser tudo em tudo’ só pode realizar tal objetivo na medida em que supera o espírito do adolescente, que para Stirner é imperfeito, “através da transformação do desejo de ‘aperfeiçoamento’ do meu espírito numa procura do ‘Espírito perfeito’” (IA3, 140). Do espírito imperfeito do adolescente ao espírito perfeito - que transcende o adolescente - vai um movimento onde o espírito se universaliza enquanto ser onipotente, verdadeiro e real. Nesse momento, o idealismo stirneano ganha força máxima. Em outros termos, temos a passagem para a plena incorporalidade do espírito universal que tudo abarca.

Nesse sentido, o seu idealismo ganha expressão na medida em que tenha partido da substância ou, nas palavras de Stirner, do espírito. Em outros termos, há, mais uma vez, a tomada de posição a favor da idealidade enquanto entificação real, viva em si e por si, apesar do rebaixamento de nível da formulação. O espírito que se autopõe, que se auto-engendra a partir do nada. Estamos diante do processo onde a idealidade - aqui, o espírito - se autonomiza e ganha a dimensão de substância viva, ou seja, a idealidade na dinâmica de sujeito em si e por si.

Marx, em *A Ideologia Alemã*, impugna criticamente essa argumentação de Stirner, mostrando a inversão na ordem de suas determinações: “Por muito místico que isto possa parecer, todos os dias vivemos com essa experiência cotidiana. Serás um ser pensante antes de pensar? Ao criar teu *primeiro pensamento*, te crias - a ti mesmo - como *ser pensante*, pois não pensas até que não hajas concebido um pensamento /.../. Não é tua primeira canção que faz de ti um cantor, a primeira palavra que pronuncias que te converte em um ser que fala? Pois bem, do mesmo modo, é a criação do espiritual que faz de ti um espírito” (IA2, 166). Nesse sentido, Marx vai afirmar que “Este santo escamoteador pressupõe que o espírito cria o espi-

ritual, para deduzir - que ele - se cria a si mesmo *enquanto espírito /.../*. Até aqui, as muito conhecidas frases ortodoxo-hegelianas */.../*. Trata-se do espírito que cria a *si mesmo* do nada; isto é, do *nada* que do *nada* se converte em *espírito*” (IA2, 167). Consequentemente, “São Max estava obrigado a provar */.../* que o ser pensante nasce do *nada* no momento em que começa a pensar; que o cantor nasce do *nada* no momento em que começa a cantar e, nesse sentido, não mais o ser pensante ou o cantor, mas que o pensamento e o canto - em si mesmos - enquanto sujeitos, brotam *do nada* ao começarem a pensar e a cantar” (Idem).

Em posição diametralmente oposta, Marx argumenta que “muito longe do fato de que eu tenha me criado do nada, enquanto ser falante, o nada que serve de base é algo muito diverso, são os órgãos de linguagem, uma determinada fase do desenvolvimento físico, a existência de línguas e de dialetos, de ouvidos que escutam e de um meio humano em que exista algo para se escutar. Na formação de uma qualidade, se cria, sempre, algo de algo e por meio de algo, sem que se chegue */.../* como na lógica de Hegel, ao nada, partindo do nada e através do nada” (IA2, 168). Em suma, a espiritualidade especulativamente posta a partir do nada é recusada pela crítica marxiana.

Resta-nos a configuração do homem adulto ou egoísta que é a negação e superação dos momentos anteriores, tanto da criança como do adolescente.

Em relação a transição do adolescente ao adulto, Marx reclama: “Não nos é explicada a forma como o adolescente acaba bruscamente por tomar o mundo ‘como é’, nem vemos o nosso santo dialético cuidar da transição do adolescente ao homem” (IA3, 142).

A figura do homem é bastante curiosa em Stirner, ou seja, o adulto acaba por ser uma síntese da criança e do adolescente, ou seja, um espírito que encontra a sua realidade não apenas no espírito verdadeiro e universal mas,

ao inverso, o adulto é o espírito que se reencontra com o seu corpo, com o seu eu egoísta que só pode ser egoísta na medida em que possua algum interesse real, efetivo. Ou seja, “‘Somente quando se começa a amar o próprio *corpo*’ /.../ somente então podemos prosseguir alegremente; o homem descobre que tem um interesse pessoal” (IA3, 142). Ou seja, a redescoberta do corpo faz com que o adulto não se reconheça “apenas ‘enquanto espírito’, contrariamente ao adolescente, ‘para se perder imediatamente ao abandonar-se ao espírito universal’, mas reencontrar-se enquanto espírito *dotado de um corpo*’ acaba, também ele, por não mais ‘se interessar exclusivamente pelo seu espírito’ (como o adolescente), ‘mas sim por uma satisfação total, a satisfação do indivíduo inteiro’ /.../. Acaba por encontrar prazer ‘em si mesmo, no seu corpo e na sua vida’” (Idem).

Apesar de reencontrar a corporeidade, esta é, em Stirner, uma abstração do corpo e não o corpo efetivamente existente. Ou seja, o corpo em Stirner é unilateralizado na dimensão do eu enquanto *único*. Examinemos as seguintes passagens de *A Ideologia Alemã*: “‘Assim como Eu Me descubro’ /.../ ‘por detrás das *coisas*, enquanto *espírito*, também Eu Me descubro necessariamente mais tarde’ ‘por detrás dos *pensamentos*, enquanto seu criador e seu possuidor. Na época dos espíritos, os pensamentos apesar de nascerem do Meu cérebro, ultrapassavam-Me a Mim mesmo /.../, os pensamentos flutuavam à Minha volta e perturbavam-me como poderes aterrorizantes. Os pensamentos tinham adquirido uma forma *corporal*; eram fantasmas /.../. Se Eu destruo a sua forma corporal, Eu reintegro-os no meu corpo e *digo*: só Eu possuo uma forma corporal. A partir de então apreendo o mundo como sendo aquilo que é para Mim, como sendo o *Meu*, propriedade minha’” (IA3, 143). A crítica marxiana vai no sentido de mostrar que Stirner “depois de ter começado por dar aos pensamentos uma consistência corporal, ou seja, depois de os ter transformado em fantasmas, o homem,

aqui identificado com o ‘Único’, destrói esta forma corporal reintegrando-a no seu próprio corpo que passa assim a ser o corpo dos fantasmas. O fato de só através desta negação dos fantasmas se convencer da existência de seu corpo, demonstra bem a verdadeira natureza dessa construção abstrata: a essência corpórea do homem” (IA3, 143). Assim, o que impressiona Marx na argumentação de Stirner é o caráter efetivamente abstrato, ou seja, o fato de que o *único ou seu corpo* seja a verdadeira existência, ‘o corpo dos fantasmas’, que só é reconhecido na medida em que se dá a negação dos fantasmas e que em seu isolamento configura a única existência. Assim, para acreditar na ‘essência corpórea’ do Eu, Stirner, num volteio especulativo, ‘necessita ‘dizê-la’ primeiro de si mesma’, e negar depois a existência, “também fora de seu corpo ‘único’, de corpos autônomos” e “extraí esta ‘fábula’: só Eu tenho uma forma corporal” (IA3, 143).

Em outros termos, o *único* enquanto efetividade é, em verdade pura abstração, na medida em que é transformado em substância mística enquanto fundamento do mundo, isto é, meu corpo - o *único* - é transsubstanciado em sujeito ou única efetividade. Nesse sentido, o corpo stirneano é um corpo fantasmal que ao absorver toda a objetividade do mundo se declara a única existência possível.

Stirner, ao operar deste modo, dissolve o mundo real na corporiedade e, conseqüentemente, unilateraliza a substância reduzindo-a a mera abstração corporal. Por outro lado e em contraposição, temos em Hegel a substância enquanto universalidade, ou seja, ela contém em si todos os predicados da efetividade.

Depois de ter chegado à conclusão de que não existem corpos autônomos fora de seu ‘corpo único’, Stirner afirma que ao tornar-me adulto, “aprendo o mundo como sendo aquilo que é para Mim, como sendo o Meu, como Minha propriedade” (IA3, 144). Segundo Marx, trata-se mais uma vez de

uma façanha do procedimento especulativo, pois “aquilo de que se ‘apropria’ não é ‘o mundo’, mas sim ‘as alucinações’ que aquele lhe causa” (IA3, 145). Ou seja, Stirner “toma o mundo pela sua representação do mundo, e, enquanto tal, o mundo transforma-se em sua propriedade representada, na propriedade da sua representação, na sua representação enquanto propriedade, na sua representação própria ou na representação da propriedade” (Idem). Para além do aparente jogo de palavras, o que aqui está em questão é o procedimento stirneano que toma o mundo efetivo pela sua representação, elevando ao máximo a especulatividade filosófica, pois Stirner “concebe os diferentes estágios da vida como ‘descobertas’ do indivíduo por si próprio, e estas ‘descobertas de si’ se reduzem, em cada vez, a uma certa relação de consciência. A vida do indivíduo é, portanto, aqui, as diferenças de seu grau de consciência. As modificações fisiológicas e sociais que os indivíduos sofrem e que provocam graus diferentes de consciência não o interessam /.../. Quanto à relação da consciência, ela própria não é concebida de maneira correta, mas unicamente de forma falseada, apenas sob sua forma especulativa” (IA3, 147).

Com efeito, para elaborar sua representação da individualidade, Stirner isola e singulariza o indivíduo, abstraindo, portanto, as condições efetivas no interior das quais ele e a sua própria consciência se efetivam, de modo que seu procedimento tem como resultado a hipóstase dos conceitos, transformando-os em potências operativas autônomas e determinantes.

No final da análise do item “Gênese, ou a vida do homem”, Marx assinala que “o protótipo, o modelo de todo este amontoado abstrato das idades da vida encontra-se já na terceira parte da *Enciclopédia* de Hegel”, advertindo, no entanto, que Stirner “não poderia deixar de proceder aqui a algumas metamorfoses” (IA3, 148). E nos dá um exemplo: “enquanto Hegel aceita as determinações do mundo empírico, pelo menos no que

basta para apreender o cidadão alemão como escravo do mundo que o rodeia, Stirner o dá como dono e senhor do mundo, o que não acontece sequer na imaginação” (Idem). Vale dizer, aqui, mais uma vez, Marx aponta diferenças importantes entre os neohegelianos e Hegel, reconhecendo a superioridade deste, pois, Hegel ‘aceita as determinações do mundo empírico’, diferentemente de Stirner, que ao afirmar a supremacia do “Eu”, se distancia radicalmente de qualquer elo com a realidade efetiva.

Apresentado o itinerário que leva ao “Eu”, ao “Único”, Stirner passa a elaborar a análise da própria história, que para ele percorre um caminho análogo ao desenvolvimento dos indivíduos. De acordo com Marx se evidencia nesse ponto um exemplo da concepção alemã da filosofia da história, pois “a idéia especulativa, a representação abstrata transforma-se em motor da história, de tal forma que esta é reduzida à história da filosofia. Novamente seu desenvolvimento não é concebido conforme as fontes existentes e ainda menos como resultado da ação das relações históricas reais”(IA3, 149). Assim, conforme a crítica marxiana, Stirner utiliza as categorias de realismo, idealismo e negatividade absoluta (batizada de egoísmo) para construir a história, concebendo-a como simples objeto das especulações imaginárias da consciência. Ou nas palavras do próprio Marx, “a história é assim reduzida a uma história das idéias tal como são imaginadas, a uma história de espíritos, de fantasmas, nunca se explorando a história real e empírica, fundamento dessa história de fantasmas” (Idem).

Em suma, de igual modo que os neohegelianos em geral, Stirner desenvolve uma concepção abstrata da história, ao tomá-la como mera expressão da história das idéias, mas leva, no entanto, esse reducionismo abstrativante ao extremo, pois nele a própria história das idéias é reduzida a uma pura ‘história de fantasmas’.

P.- JOSEPH PROUDHON

Em outro contexto, a crítica à filosofia especulativa prossegue na *Miséria da Filosofia*. A importância da obra reside no fato de que consubstancia aproximação crítica, mais organizada e sistematizada, em relação à economia política. Nesta, temos Proudhon enquanto centro de discussão e, nesse sentido, alvo de toda a recusa de Marx, não só à especulação como também às suas teses econômicas. Como é dito no *Prefácio de 59*, trata-se da primeira exposição de conjunto do pensamento marxiano, ainda que sob forma polêmica.

Não obstante a rápida e amistosa relação entre Proudhon e Marx no início da década de 40 - tendo o exílio de Marx contribuído fortemente para tanto - a relação degenera à medida em que Proudhon vai se prendendo mais estreitamente ao hegelianismo. Augusto Cornu aponta essa ocorrência e a explica do seguinte modo: “Suas relações com Marx foram particularmente assíduas durante o outono e o inverno de 1844-1845. Suas discussões se referiam principalmente ao hegelianismo, cuja essência Marx se esforçou por demonstrar, sem no entanto ter tido êxito efetivamente. Com efeito, Marx, vinte anos mais tarde, ao relatar essas discussões, escreve: ‘Durante minha estada em Paris, em 1844, travei conhecimento pessoal com Proudhon. Menciono aqui este fato porque em certo sentido sou responsável por sua sofisticaria /.../. Em nossas largas discussões - que com frequência duravam toda a noite - o contagiei, para sua própria desgraça, com o hegelianismo que, por seu desconhecimento do alemão, não podia estudar a fundo’ (Cornu, 539).

Apesar de não integrar o movimento da jovem filosofia alemã dos anos

40, Proudhon representa na França o hegelianismo, isto é, segundo uma conhecida e sarcástica descrição de Marx, na “França, tem o direito de ser um mau economista, porque passa por ser um bom filósofo alemão. Na Alemanha, tem o direito de ser um mau filósofo, porque passa por ser um dos mais vigorosos economistas franceses. Nós, na qualidade de alemão e economista ao mesmo tempo, quisemos protestar contra este duplo erro” (MF, *Prólogo*, 35). De modo que a inserção de Proudhon, em nossas considerações a propósito da crítica marxiana à especulação, se justifica diretamente pelo teor desse livro de Marx, que de imediato denuncia esse caráter da *Filosofia da Miséria*: “a obra do Sr. Proudhon não é simplesmente um tratado de economia política, um livro comum: é uma Bíblia - nada lhe falta: ‘Mistérios’, ‘Segredos arrancados ao seio de Deus, ‘Revelações’” (MF, 37). E a recusa do texto proudhoniano, de fato, é completa e se orienta pela rejeição não só do *mau filósofo alemão*, como também do *mau economista*.

A parte central da crítica marxiana à Proudhon em *A Miséria da Filosofia*, que importa nesta Dissertação, está contida no § 1 *O Método*, que pertence ao Capítulo 2, cujo título é *A Metafísica da Economia Política*. É onde se encontram as *Sete Observações* de Marx sobre o método da economia política, que nas mãos de Proudhon ganham a forma empobrecida da especulatividade ou método hegeliano. Ou seja, esse método em Proudhon assume a forma, segundo Marx, de uma metafísica conciliatória. Nesse sentido, A. Cornu cita carta de Marx a Schweitzer a respeito de Proudhon, onde é afirmado o seguinte: Proudhon “se esforçou por estabelecer /.../ em sua *Filosofia da Miséria ou Sistema das Contradições Econômicas* (1846) - uma síntese do capitalismo e do socialismo, defendendo com os economistas burgueses o princípio da propriedade privada contra os socialistas e criticando com estes os males do capitalismo” (Cornu, 540). Ou seja, “A esse sistema de mediação, concordante com sua posição de classe, correspondia

um método de adaptação dos contrários que lhe servia para justificar sua atitude mediadora. Por meio de uma transformação da dialética hegeliana, faz surgir, com efeito, a síntese, não como em Hegel e Marx, de uma acen-tuação dos contrários, o que haveria de corresponder a uma posição revolu-cionária, mas, a partir de sua atenuação e acomodação, faz da dialética em sua forma transformada e falsificada o fundamento de uma doutrina do compromisso” (Idem, 541).

Tal atitude mediadora assumida por Proudhon é assim descrita por Marx *A Miséria da Filosofia*: “Para o Sr. Proudhon, toda categoria econômica tem dois lados - um bom, outro mau. Ele considera as categorias como o pequeno burguês considera os grandes homens da história: *Napoleão* é um grande homem; fez muita coisa boa mas, também, fez muita coisa má. O *lado bom* e o *lado mau*, a *vantagem* e o *inconveniente*, tomados em conjunto, constituem, para o Sr. Proudhon, a *contradição* em cada categoria econômica” (MF, 107). Em outros termos, “Da dialética de Hegel, o Sr. Proudhon só tem a linguagem. O movimento dialético, para ele, é a distin-ção dogmática entre o bom e o mau” (Idem, 108). Nesse sentido, Proudhon avilta e descaracteriza a dialética hegeliana tornando-a um jogo puramente formal, capaz de separar os lados positivos e negativos das contradições, ou seja, o método hegeliano é reduzido a mero filtro entre o bom e o mau. A superação e conseqüente síntese dos momentos anteriores é anulada pela mediação que resgata o positivo e anula, supostamente, a negatividade. Por conseqüência, não temos em Proudhon a figura do novo, da nova dimensão histórica que, a cada momento decisivo, ultrapassa os limites e, em certa medida, as tensões, incoerências e contradições geradas no passado. Isso si-gnifica que em Proudhon “não há história; há no máximo, a história da idéia, ou seja, a história que se reflete no movimento dialético da razão pura” (Idem, 111). É evidente, nessa objeção crítica a Proudhon, quase que

uma síntese das refutações marxianas à especulação hegeliana, das quais tratamos com algum detalhe especialmente na primeira parte deste Capítulo.

Vinculado a esse aspecto geral, é observado por Marx, como fonte das graves limitações do método de Proudhon, que “a partir do momento em que não se persegue o movimento histórico das relações de produção, de que as categorias são apenas a expressão teórica, a partir do momento em que se quer ver nestas categorias somente idéias, pensamentos espontâneos, independentes das relações reais, a partir de então se é forçado a considerar o movimento da razão pura como a origem desses pensamentos” (Idem, 102). Reaparece, pois, a dimensão crítica em relação à substância enquanto sujeito e a depreciação - própria à especulação - das entificações reais, isto é, “O Sr. Proudhon, qual um filósofo autêntico, tomando as coisas ao inverso, vê nas relações reais as encarnações destes princípios, destas categorias que, como nos diz ainda o filósofo Sr. Proudhon, estariam adormecidas no seio da ‘razão impessoal da humanidade’” (Idem, 106). Ao assinalar que as ‘relações reais’ são ‘encarnações’ ou expressões da ‘razão impessoal da humanidade’, Proudhon dessubstancia os entes finitos, tornando-os meras figuras da razão “pura, separada do indivíduo” (Idem, 103). De sorte que, uma vez mais, a idealidade se auto-põe, ou seja, reaparecendo a transição do conceito enquanto elemento entificador.

Como “a razão pura, eterna, impessoal, engendra esses pensamentos? Como ela procede para produzi-los?” (Idem, 103). Segundo Marx, se “tivéssemos a intrepidez do Sr. Proudhon em matéria de hegelianismo, diríamos: em si mesma, ela se distingue de si mesma. O que significa isto? A razão impessoal, não tendo fora de si nem terreno sobre o qual possa por-se, nem objeto ao qual possa opor-se, se vê forçada a uma cambalhota, pondo-se, opondo-se e compondo-se /.../. Trata-se da linguagem desta razão tão

pura, separada do indivíduo. Em lugar do indivíduo comum, com a sua maneira comum de falar e pensar, o que temos é esta maneira comum inteiramente pura, sem o indivíduo” (Idem, 103). Em outras palavras, Marx reencontra em Proudhon com a noção de *razão impessoal*, no essencial, apesar do rebaixamento de nível da elaboração, a *substância mística* - idealidade, espírito, autoconsciência - como o pretendido ser efetivo, real em si e por si, em detrimento das entificações concretas, os verdadeiros sujeitos, que o procedimento especulativo dissolve, para repor depois como predicados, entes derivados da lógica e das finalidades, pretendidamente próprias, da substância. Assim, é que Marx ao evidenciar a trama cada vez mais abstrativante do procedimento especulativo, constata que em seu andamento típico, vai se abandonando a individualidade dos entes efetivos, inicialmente no seu aspecto qualitativo, para depois reduzi-los à “pura quantidade, à categoria lógica” /.../ e, desse modo, “chegamos às categorias lógicas como substância” (Idem, 103). E, acrescenta de modo irônico, “assim, os metafísicos que, fazendo estas abstrações, acreditam fazer análise e que, à medida que se afastam progressivamente dos objetos, imaginam aproximar-se deles para penetrá-los, estes metafísicos têm, por sua vez, razão de dizer que as coisas aqui da terra são bordados, cujo pano de fundo é constituído pelas categorias lógicas” (Idem, 103).

Como se vê, esse é o centro da crítica marxiana à especulação, cuja natureza é antes ontológica do que metodológica. Nos textos aqui apresentados, ainda que de modo sucinto e nos limites do nosso tema, que vão das *Glosas de 43 à Miséria da Filosofia* (1847), que compreendem grande parte da primeira fase de sua elaboração original, Marx não se cansa de criticar e recusar, em essência, as concepções do *ser*, produzidas pela especulação, contra as quais reclama, em oposição, também de modo incansável, o reconhecimento do ser concreto, efetivo, real, numa palavra, o *ser* na forma da

objetividade, isto é, o *ser objetivo*, ou seja - a forma do ser como necessariamente a forma da objetividade.

É do que tratará o próximo Capítulo, restrito a seus aspectos principais e nos limites já anteriormente indicados e próprios de uma Dissertação de Mestrado.

CAPÍTULO II

O COMPLEXO CATEGORIAL DA OBJETIVIDADE

Tendo por base ou suposto a crítica da especulação, trataremos agora dos aspectos fundamentais que compõem a determinação do complexo categorial da objetividade, visando trazer à tona as qualidades ou predicados do *ser objetivo*. O que nas *Glosas de 43* é apenas contraposição às figuras da especulação, pela indicação ou sinalização reiterada de entes efetivos, do indivíduo e das categorias da sociedade civil ao estado, passa a ser desenvolvido e configurado em obras posteriores, para além, portanto, do estágio transitório das *Glosas de 43*, e como reconhecimento elaborado da objetividade do ser.

Trata-se de tema extremamente difícil, seja pela sua natureza multiforme, seja pelo descaso - já referido na *Introdução* - ao qual foi relegado pelos intérpretes, que na sua quase totalidade nem sequer se deram conta da presença e, muito menos, da relevância que esse complexo categorial possui no interior do pensamento de Marx em toda sua volumosa obra. A ausência de uma reflexão dessa natureza é, sem dúvida, um indicador importante da “exacerbada perversidade do destino teórico do pensamento marxiano” (Vaisman, 31), configurada não só a partir do predomínio do “marxismo vulgar”, mas também pela “movimentação epistemologista em torno da obra marxiana” (Chasin

apud Vaisman, 34).

Assim, vale mais uma vez sublinhar as dificuldades no tratamento da questão. Além da inexistência de uma discussão específica a respeito, o tema não se encontra presente de modo autônomo e sistematizado nos textos marxianos. Consequentemente, o procedimento adotado foi o de identificar as reflexões pertinentes, como já foi dito, num conjunto bem determinado de obras: *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844*, *A Ideologia Alemã* e *A Miséria da Filosofia*, além de, ocasionalmente, algum outro escrito do período, quando for o caso. Nesse sentido, ao empreender a análise cuidadosa desses escritos, o que implicou verdadeira “escavação” dos mesmos, buscou-se identificar referências textuais capazes de indicar, direta ou indiretamente, as principais características do complexo categorial da objetividade. Para facilitar a exposição dos resultados obtidos, optou-se por uma divisão em tópicos ou subcapítulos, que são os seguintes: A - O Ser enquanto existência sensível; B - A Objetividade enquanto Complexo; C - A Dimensão Relacional da Objetividade; D - O Caráter Contraditório e Metamórfico da Objetividade; E - O Caráter Histórico e Processual da Objetividade e F – O papel da subjetividade na determinação da objetividade social.

Antes de iniciar a exposição de tais características, convém advertir para o fato de que na trama conceitual e analítica do autor esses traços se encontram presentes simultaneamente, uma vez que são dimensões dos próprios objetos estudados por Marx, e enquanto tais reconhecidos e trabalhados analiticamente. Assim, quase sempre, as referências textuais contêm várias dessas dimensões ao mesmo tempo. O esforço aqui é o de procurar distingui-las analiticamente e para efeito de exposição ordenada.

A - O SER ENQUANTO EXISTÊNCIA SENSÍVEL

A desubstanciação promovida pela especulação no trato das entificações concretas ou sensíveis e seus atributos foi duramente criticada nas *Glosas de 43*, como foi visto no capítulo anterior. Dessa crítica resultou a emergência de uma nova posição teórica, onde a rejeição da especulatividade, em sua dimensão metodológica e, substancialmente, em sua natureza ontológica, implicou a admissão de um novo reconhecimento do ser, em franca oposição à sua concepção na forma da idealidade. Em outros termos, *A Crítica de 43* representa a ruptura, no plano ontológico, de Marx com o idealismo alemão, em particular com o hegelianismo. Esse interdito marxiano da especulação abre novos caminhos teóricos para a sua reflexão sobre os seres e seus predicados.

Tal abertura se deu, desde logo, porque a crítica da especulação recompõe, contra a mesma, as posições de sujeito e predicado, refutando a idealidade enquanto sujeito e o ser sensível - desubstanciado - enquanto mero predicado engendrado pela idealidade. Em outras palavras, a partir das *Glosas de 43*, ser sujeito para Marx significa sempre uma entificação unitária de predicados ou atributos, isto é, ser sujeito significa existir enquanto síntese de múltiplas qualidades ou categorias. Em suma, a partir da crítica à especulação, a filosofia marxiana, ao se instaurar, reordena a parametração teórica em relação ao reconhecimento do ser.

No intuito de determinar a dimensão fundamental do ser, que de início fora simplesmente contraposto à idealidade, Marx afirma enfaticamente nos *Manuscritos de 44*: “Um ser não objetivo é um *não-ser* (Unwesen)” (MEF, 207). Vale dizer, “um ser *não objetivo* é um ser

não efetivo, não sensível, mas apenas pensado, isto é, apenas imaginado, um ser da abstração” (MEF, 207). Assim, Marx não só impugna o modo como o ser comparece no interior da especulação, mas, sobretudo, identifica-o à objetividade, ou seja, o ser é necessariamente objetivo. Ou nos moldes de *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 /.../ Estes pressupostos são, pois, verificáveis por via puramente empírica” (IA1, 26).

A forma universal de manifestação do sensível é a própria dimensão empírica ou que o empírico é a própria dimensão sensível. Em moldes breves, a empiricidade é a própria sensibilidade que, como Marx assinala, é o oposto do arbitrário e do dogma, isto é, da imaginação, do pensamento, da abstração. Ou seja, Marx identifica o empírico à objetividade, ao efetivo, ao que está aí, em oposição ao meramente ideal. Isto significa que o empírico é o próprio sensível. Mas este empírico não pode ser tomado enquanto posição epistemológica que o estabelece enquanto dimensão superficial das coisas mas, pelo contrário, o empírico é o concreto, isto é, a multiplicidade infinita de elementos que constituem o ser, isto é, sua unidade objetiva e diversa.

A própria determinação da necessária objetividade do ser demarca também a distinção fundamental, já estabelecida por Feuerbach e re-enfatizada por Marx, entre ser e pensar. Em outros termos, a identidade entre ser e objetividade traduz a obrigatoriedade de que o ser tenha existência sensível, efetiva, ou seja, o ser é distinto de pensamento, imaginação etc. Com esta consideração Marx se posiciona inversamente em relação à filosofia hegeliana, que vê na identidade entre ser e pensar o estatuto do que Marx denomina de *substância*

mística. Nesse sentido, a propositura marxiana reordena os parâmetros entre ser e pensar, mostrando a especificidade própria de cada uma dessas formas. A crítica à especulação, por conseguinte, tem como resultado o reconhecimento de níveis diversos em que a existência se apresenta, tanto como ser, quanto como atributo ou qualidade do ser, recompondo, assim, as relações entre ser e pensar.

Uma vez, portanto, que ser e objetividade se identificam, quais seriam as determinações gerais acerca da natureza objetiva do ser? Ainda nos *Manuscritos de 1844*, Marx argumenta da seguinte forma: “Suponha-se um ser que nem é ele próprio objeto nem tem um objeto. Tal ser seria, em primeiro lugar, o *único* ser, não existiria nenhum ser fora dele, existiria solitário e sozinho. Pois, tão logo haja objetos fora de mim, tão logo não esteja *só*, sou um *outro*, uma outra *efetividade* diferente do objeto fora de mim. Para este terceiro objeto eu sou, pois, uma *outra efetividade* diferente dele, isto é, sou *seu* objeto. Um ser que não é objeto de outro ser, supõe, pois, que não existe *nenhum* ser objetivo. Tão logo eu tenha um objeto, este objeto me tem a mim como objeto. Mas um ser *não objetivo* é um ser não efetivo, não sensível, somente pensado, isto é, apenas imaginado, um ser da abstração. Ser *sensível*, isto é, ser efetivo, é ser objeto dos sentidos, é ser objeto *sensível*, e, portanto, ter objetos sensíveis fora de si, ter objetos de sua sensibilidade. Ser sensível é *padecer*” (MEF, 207).

No trecho acima, Marx assinala que a objetividade do ser implica, também necessariamente, interação igualmente objetiva entre seres efetivos, onde cada um é objeto de outro. Ser, nesse sentido, envolve sempre a existência de entificações sensíveis que se relacionam efetivamente entre si, em função de seus respectivos carecimentos, de suas necessidades recíprocas. Falar do ser implica o reconhecimento de que, em sua diversidade, as entificações são sempre configurações

sensíveis, faceando umas às outras, de modo que os seres só o são em articulações que possibilitam sua existência. Ser objetivo implica, portanto, a malha relacional dos seres entre si. Ou seja, o discurso marxiano reconhece o multiverso sensível enquanto fato objetivo, pois trata-se de uma reflexão que visa estabelecer o núcleo substancial dos seres enquanto objetividade sensível, em oposição às determinações especulativas da abstração enquanto ser. A reafirmação dessa dimensão inicial é reposta no mesmo texto da seguinte maneira: “um ser que não tenha sua natureza fora de si não é um ser *natural*, não faz parte da essência da natureza. Um ser que não tem nenhum objeto fora de si não é um ser objetivo. Um ser que não é, por sua vez, objeto para um terceiro ser não tem nenhum ser como *objeto* seu, isto é, não se comporta objetivamente, seu ser não é objetivo” (MEF, 207). Tem-se, pois, o seguinte: *ser sensível e objetivo é ser para um outro distinto de si*. Não existe, portanto, um ser único e isolado que não mantenha relação com nada, pois, - vale a pena mais uma vez insistir - ser objetivo é estar em interconexão objetiva permanente e ativa com outros seres, formando-se, portanto, uma teia onde a presença de um se dá na e pela presença do outro e que, nesse sentido, o existente mostra-se enquanto singularidade que só se efetiva na relação com outros, isto é, enquanto objetividades exteriores umas às outras. Isso significa que, para a crítica marxiana, o ser abstrato, isolado ou auto-suficiente, típico da especulação, é uma irrealidade, ou mesmo uma absurdidade. Em termos gerais, pode-se afirmar, sinteticamente, que segundo Marx “o ser, em sua multiplicidade, é objetividade, relação e padecimento” (Chasin, 392).

A identificação das dimensões fundamentais do ser, como as acima referidas, objetividade, relação e padecimento, do modo específico como Marx as reconhece, remete a um novo aspecto da mesma confi-

guração básica: a multiplicidade do existente é em si mesmo um complexo. Complexo no sentido de que os seres, a partir de sua existência enquanto objetividades, formam uma rede interconexa de relações múltiplas e objetivas. Ou seja, quando Marx afirma que os seres objetivos só o são na medida em que existam objetivamente para um outro, evidencia, pois, necessidade da relação ou interação, as conexões como condição de possibilidade do ser, ou melhor, dos seres. Em outras palavras ainda, ao se determinar a relação enquanto elemento estruturante da objetividade, se está reconhecendo que a complexidade é em si mesma um dado primário de todo e qualquer ser, seja no interior de campos interativos entre os seres, seja enquanto estrutura imanente aos próprios seres.

B - A OBJETIVIDADE ENQUANTO COMPLEXO

Tendo delineado sumariamente, no item acima, o significado da noção de complexo enquanto dimensão central da objetividade e, por extensão, de todo e qualquer ser, a partir das indicações gerais disponíveis nos *Manuscritos de 44*, é necessário agora evidenciar, também a partir dos textos de Marx, a presença dessa noção no interior de sua trama analítica em geral. Em outras palavras, o objetivo neste subcapítulo é mostrar que é possível identificar na análise marxiana da realidade, em seus diferentes níveis e esferas, a presença categorial do ser enquanto complexo.

De início convém advertir que a categoria *complexo* se põe sob duplo aspecto: inicialmente enquanto conexão necessária dos seres entre si (natureza), e enquanto conexão necessária a partir dos interesses e objetivos do homem (sociabilidade). Em outros termos, a complexi-

dade enquanto algo presente na natureza é, por assim dizer, algo conhecido e razoavelmente determinado pela ciência. No que tange ao homem tal problema ganha novos contornos a partir do momento em que se reconheça a sociabilidade como a substância do complexo humano societário. Desde logo porque tal complexo se põe por uma necessidade diversa das leis naturais e, nesse sentido, a complexidade é dada pela intervenção humana. Aos poucos tais distinções aparecerão no decorrer do capítulo com a nitidez possível.

Como é sabido, *A Ideologia Alemã* foi elaborada pelos seus autores com o objetivo fundamental de esclarecer as diferenças que os separavam do conjunto dos filósofos neohegelianos e, segundo as próprias palavras de Marx no *Prefácio* de 1859, “tratava-se de fato de um ajuste de contas com a nossa consciência filosófica anterior” (P59, 30). Como é típico do procedimento de Marx, ao se contrapor criticamente à propositura neohegeliana, ele expõe ao mesmo tempo suas teses fundamentais. É o que ocorre no trecho citado a seguir: “o primeiro pressuposto de toda a existência humana e, portanto, de toda a história, é que os homens devem estar em condições de viver para poder *fazer história*. Mas, para viver, é preciso antes de tudo comer, beber, ter habitação, vestir-se e algumas coisas mais. O primeiro ato histórico é, portanto, a produção dos meios que permitam a satisfação destas necessidades, a produção da própria vida material, e de fato este é um ato histórico, uma condição fundamental de toda a história, que ainda hoje, como há milhares de anos, deve ser cumprido todos os dias e todas as horas, simplesmente para manter os homens vivos /.../. A primeira coisa, portanto, em qualquer concepção histórica, é observar este fato fundamental em toda sua significação e em toda sua extensão e render-lhe toda justiça”. (IA1, 39).

Assim, ao se contrapor à concepção abstrata do homem e da histó-

ria, Marx enuncia o caráter fundamental da produção material da própria vida e reclama o seu devido reconhecimento. Ora, produzir a própria vida implica um determinado tipo de intercâmbio com a natureza e dos próprios homens entre si. Vale dizer, Marx aponta para o fato ineliminável de que os seres só existem na dimensão ou articulação de complexos tanto na singularidade como na universalidade. Em outras palavras, o homem como ser social só pode viver e *fazer história* na medida em que constitua as articulações de um conjunto de elementos que, direta ou indiretamente, possibilitem a efetivação de sua existência material, isto é, a vida se presentifica na conjunção do comer, beber, vestir etc., atos que subentendem a articulação, por sua vez, dos fatores que propiciam a produção dos meios necessários à realização daqueles atos. Não existe, pois, vida no isolamento, nem produção dos meios de subsistência em isolamento. Em outras palavras, quando Marx demanda o reconhecimento do *ato histórico* fundamental que é a produção da própria vida, é necessário compreender que esta se manifesta no interior das articulações e interações dinâmicas da objetividade. Ou seja, ao referir tal ato histórico, Marx faz reconhecer que ele próprio se manifesta num congregado real que em si mesmo é um complexo multifacético de seres inorgânicos e orgânicos sobre os quais a pluralidade dos homens atua de forma organizada e combinada. A vida, pois, só é produzida e vivida na medida em que estejam presentes inúmeros seres e fatores em unidade complexa e funcional. Assim, a objetividade enquanto complexo pode ser traduzida como pluralidade de seres e atividades interconexas. De sorte que o complexo significa que a realidade sensível e objetiva é unidade da diversidade, que a existência pressupõe a diversidade, a diferença para ser.

Ainda a propósito do mesmo tema, mas já no interior da crítica

marxiana a Proudhon em *A Miséria da Filosofia*, pode-se identificar algumas passagens ilustrativas, algumas em que Marx delineia o processo histórico de formação da burguesia e do proletariado: “A burguesia começa com um proletariado que, por seu turno, é um resto do proletariado dos tempos feudais. No curso do seu desenvolvimento histórico, a burguesia desenvolve necessariamente o seu caráter antagônico que, inicialmente, aparece mais ou menos disfarçado, existindo apenas em estado latente. À medida que a burguesia se desenvolve, desenvolve-se no seu interior um novo proletariado, um proletariado moderno: desenvolve-se uma luta entre a classe proletária e a classe burguesa, luta que, antes de ser sentida por ambos os lados, percebida, avaliada, compreendida, confessada e proclamada abertamente, manifesta-se previamente apenas por conflitos parciais e momentâneos, por episódios subversivos /.../. Dia após dia, torna-se assim mais claro que as relações de produção nas quais a burguesia se move não têm um caráter uno, simples, mas um caráter dúplice; que, nas mesmas relações em que se produz a riqueza, também se produz a miséria” (MF, 117).

Para além do elemento histórico presente, esse trecho nos remete a algumas considerações acerca da dimensão categorial do complexo. Ou seja, Marx afirma que a objetividade e, especificamente as classes sociais modernas, são formadas por infinitas determinações que, na contradição real de seus elementos, convivem e que só esta contraditoriedade torna possível a própria existência do complexo das classes. Em outras palavras, no complexo interagem dimensões contrapostas - burguesia e proletariado, riqueza e miséria - que na simultaneidade de suas existências engendram uma dada forma de ser da sociabilidade. Isto significa que o complexo não se reduz apenas ao diverso que co-existe, mas que, em determinadas esferas, o diverso só pode existir na

contraposição de um em relação ou outro. É, nesse sentido, que Marx chama a atenção para o caráter dúplice e não simples ou uno da formação social do capital.

Ademais, esse caráter dúplice, múltiplo da objetividade na formação burguesa aparece também sintetizado na mercadoria enquanto centro organizativo da vida social moderna. Assim é que Marx ainda em *A Miséria da Filosofia* afirma: “O produto oferecido não é, em si mesmo, útil. É o consumidor que constata a sua utilidade. E mesmo quando a sua qualidade útil é reconhecida, o produto não é apenas utilidade. No decurso da produção, ele foi trocado por todos os custos de produção, tais como as matérias-primas, os salários dos operários etc., coisas que são valores venais. Portanto, aos olhos do produtor, o produto representa uma soma de valores venais; o que ele oferece não é apenas um objeto útil, mas também, e principalmente, um valor venal” (MF, 47). Marx se remete, pois, ao composto mercadoria, tal como é tematizado nos anos quarenta. Nesse composto se encontra um complexo de especificidades: em primeiro lugar o valor da utilidade, nos termos usados por Marx à época, reconhecido pelo consumidor. Aos olhos do produtor, no entanto, a mercadoria ‘não é apenas um objeto útil, mas também, e principalmente, um valor venal’ que, por seu turno, engloba os custos de produção etc. Ou seja, no complexo mercadoria coexistem duas formas de valor, que, no entanto, constituem uma unidade, em que uma não existe sem a outra. São duas facetas distintas de uma mesma unidade existencial na ordem da sociabilidade do capital; vale dizer, Marx indica o caráter unitário e simultaneamente bipolar do complexo mercadoria.

Já em outro contexto, mas a propósito também da produção de mercadorias, Marx assinala: “Nós partimos de um fato econômico-político, *presente*. O trabalhador se torna tão mais pobre quanto mais

riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão. O trabalhador se torna uma mercadoria tão mais barata quanto mais mercadorias cria. Com a *valorização* do mundo das coisas aumenta em proporção direta a *desvalorização* do mundo dos homens” (MEF1, 148). O primeiro aspecto a ser ressaltado diz respeito à contradição inerente à produção burguesa, já referida linhas acima, isto é, o fato de que riqueza e pobreza são engendradas simultaneamente, ou seja, que no complexo da produção e, conseqüentemente da efetividade, coexistem elementos opostos e contraditórios. Por outro lado, o segundo aspecto a ser destacado é que tal complexidade se confirma a partir do momento em que a realidade da produção se mostra e se articula em pólos completamente distintos, porém simultâneos e interligados: a desvalorização do trabalhador, do mundo humano, é implicada pela própria valorização do produto. Em outras palavras, a complexidade da produção não reside apenas no fato de que esta efetividade seja, em si mesma, uma unidade que contém o diverso, mas, substancialmente, no reconhecimento de que o diverso seja a sua essência.

O passo seguinte da exposição diz respeito a outro aspecto da objetividade, seu caráter relacional, que é imanente à sua condição de complexo.

C - A DIMENSÃO RELACIONAL DA OBJETIVIDADE.

Antes de mais nada, convém assinalar que o caráter relacional da objetividade deve ser compreendido como uma teia múltipla de interconexões e relações. Ao tratarmos do *ser* enquanto *objetividade*, no primeiro subcapítulo, mencionamos que, segundo Marx, objetividade

compreende interação, conexões recíprocas efetivamente existentes.

Trata-se agora de buscar também referências textuais em Marx, que permitam esclarecer mais concretamente esse aspecto específico.

Analisemos uma passagem que evidencia a dimensão relacional da objetividade: “A produção da vida, tanto da própria, no trabalho, como da alheia, na procriação, aparece agora como dupla relação: de um lado, como relação natural, de outro como relação social - social no sentido de que se entende por isso a cooperação de vários indivíduos, quaisquer que sejam as condições, o modo e a finalidade. Donde se segue que um determinado modo de produção ou uma determinada fase industrial estão constantemente ligados a um determinado modo de cooperação e a uma fase social determinada, e que tal modo de cooperação é, ele próprio, uma *força produtiva*; segue-se igualmente que a soma de forças produtivas acessíveis aos homens condiciona o estado social e que, por conseguinte, a *história da humanidade* deve ser estudada e elaborada em conexão com a história da indústria e das trocas /.../. Desde o início mostra-se, portanto, uma conexão materialista dos homens entre si, condicionada pelas necessidades e pelo modo de produção, conexão esta que é tão antiga quanto os próprios homens - e que toma, incessantemente, novas formas e apresenta, portanto, uma *história*” (IA1, 42).

Aí temos o caráter necessariamente relacional da atividade humana, só indivíduos em mútua interrelação podem produzir e, nesse sentido, se efetivar enquanto seres humanos. Ou seja, a produção da vida humana - tanto o primeiro *ato histórico*, quanto a reprodução biológica, isto é, a ‘dupla relação’ - aparece explicitamente condicionada à dimensão relacional da atividade humana, donde a ênfase, nesse trecho, ao fenômeno da *cooperação*, enquanto *força produtiva*. Ademais, o emprego da expressão ‘conexão materialista’ evidencia, mais uma

vez, o sentido objetivo da interatividade humana como base a partir da qual se estruturam os diversos modos de produção ‘ou uma determinada fase industrial’.

Quando Marx, portanto, depois de ter reconstruído analiticamente as formas de propriedade historicamente conhecidas, conclui que: “indivíduos determinados, que como produtores atuam de um modo também determinado, estabelecem entre si relações sociais e políticas determinadas” (IA1, 35), sublinha o componente basilar da efetividade humana, ao mesmo tempo em que torna discernível o interrelacionamento social. Ou seja, sublinha o fato incontornável da interatividade humana, isto é, da sociabilidade, em circunstâncias efetivas e determinadas.

D - O CARÁTER CONTRADITÓRIO E METAMÓRFICO DA OBJETIVIDADE

A dimensão contraditória da objetividade talvez seja, dentre as demais, a de mais fácil identificação. De fato, no conjunto dos escritos marxianos, é possível ao leitor isento de preconceitos encontrar passagens abundantes que ilustram essa determinação fundamental. De todo modo, serão indicados e comentados a seguir apenas alguns desses momentos analíticos a partir das obras delimitadas para o presente estudo.

Em *A Ideologia Alemã*, ao se debruçar sobre o desenvolvimento das forças produtivas no interior da propriedade privada, Marx afirma que elas “aparecem como inteiramente independentes e separadas dos indivíduos, como um mundo próprio ao lado destes, o que tem seu fundamento no fato de que os indivíduos, que são as forças daquele

mundo, existem fragmentados e em oposição mútua, ao passo que, por outro lado, essas forças só são forças reais no intercâmbio e na relação desses indivíduos. De um lado, portanto, temos uma totalidade de forças produtivas que adquiriram como que uma força objetiva e que, para os próprios indivíduos, não são mais suas próprias forças, mas as da propriedade privada e, por isso, são apenas as forças dos indivíduos enquanto proprietários privados” (IA1, 104).

O ponto a ser ressaltado da argumentação acima diz respeito à independentização das forças produtivas em relação aos indivíduos, como se constituíssem um mundo próprio, por força da fragmentação dos indivíduos que estão em oposição mútua. Ou seja, como é evidente, a relação entre o desenvolvimento das forças produtivas e os indivíduos, no regime da propriedade privada, é uma relação posta na contradição. Verdade dilacerante de uma dada ordem social em que as forças produtivas, enquanto capacitações essenciais do homem, aparecem como entificações independentes de seus criadores, separadas destes enquanto determinações da propriedade privada e, conseqüentemente, enquanto finalidade da propriedade privada. Contradição ainda acentuada pelo fato de que *‘essas forças só são forças reais no intercâmbio e na relação desses indivíduos’*. Ou seja, ao mesmo tempo que as forças produtivas, sob a lógica da propriedade privada, aparecem como algo estranho, como um poder separado dos indivíduos, elas só se objetivam, isto é, só se efetivam enquanto forças operantes no intercâmbio entre as próprias individualidades. Uma contradição aguda e de várias faces, pois se está diante de um poder que foi gerado pela atividade do homem, que deixa de aparecer como sua criação, que emerge como um mundo distinto e até hostil, mas que para se efetivarem como forças dependem das próprias relações de seus criadores negados.

Outro aspecto, dos inúmeros considerados por Marx e que podem servir de apoio para o curso destas nossas considerações, é a forma pela qual a riqueza moderna se relaciona com os indivíduos, ou seja, como se verifica a relação do produto social com os homens. Voltemos aos *Manuscritos de 44*, onde é afirmado que: “o objeto que o trabalho produz, o seu produto, se lhe defronta como um *ser alheio*, como um *poder independente* do produtor. O produto do trabalho é o trabalho que se fixou num objeto, se fez coisa, é a *objetivação* do trabalho /.../. No estado econômico-político esta realização efetiva do trabalho aparece como *desefetivação* do trabalhador, a objetivação como *perda e servidão do objeto*, a apropriação como *alienação*, como *exteriorização*” (MEF1, 149). Em primeiro lugar, destaca-se que a objetivação do trabalho implica a constituição de um poder contra os indivíduos que trabalham. Ou seja, a objetivação do trabalho, na ordem social do capital, significa para o trabalhador sua própria negação, isto é, ao produzir a riqueza do mundo, o trabalhador produz um poder contra si mesmo: a ‘realização efetiva do trabalho aparece como *desefetivação* do trabalhador, a objetivação como *perda e servidão do objeto*’. Atente-se para o fato de que, simultânea e contraditoriamente, a afirmação do homem, isto é, sua objetivação é, na modernidade, padecimento, desconstrução ou nulificação do mesmo. Não se trata de consequência, distorção ou defeito acidental ou temporário, nem menos ainda uma percepção falha ou parcial, mas a determinação de contraditoriedade intrínseca e essencial ao ser objetivo da sociedade do capital.

Ao analisar o fenômeno histórico da relação contraditória entre as classes sociais, Marx, em *A Miséria da Filosofia*, afirma a dada altura que na “emergência da civilização, a produção começa a se fundar no antagonismo entre as ordens, os estamentos, as classes e, enfim, no

antagonismo entre o trabalho acumulado e o trabalho imediato. Sem antagonismo não há progresso. Esta é a lei a que se submeteu, até hoje, a civilização. Até o presente, as forças produtivas se desenvolveram graças ao regime antagônico das classes” (MF, 64). O antagonismo, tensão irreduzível de elementos que configuram a unidade em mútua negação, no caso posto pelas classes sociais, é a própria geratriz do processo civilizatório, o responsável pela objetivação da dinâmica social ascendente, numa palavra, do progresso. Sem contradição, sem antagonismo não há nem é possível alterações históricas. É a contradição elevada à condição de matriz do ser enquanto efetividade objetiva na entificação de sua conformação e mutações.

Para Marx, pois, a contradição está muito longe de ser apenas conflito. Em *A Ideologia Alemã* as vias pelas quais as classes sociais surgem e se transformam confirmam o papel decisivo da contradição no engendramento dos seres: “cada nova classe que toma o lugar da que dominava antes dela é obrigada, para alcançar os fins a que se propõe, a apresentar seus interesses como sendo o interesse comum de todos os membros da sociedade, isto é, para expressar isso mesmo em termos ideais é obrigada a emprestar às suas idéias a forma de universalidade, a apresentá-las como sendo as únicas racionais, as únicas universalmente válidas. A classe revolucionária surge, desde o início, não como classe, mas como representante de toda a sociedade, porque já se defronta como uma classe; aparece como a massa inteira da sociedade frente à única classe dominante. Ela consegue isso porque no início seu interesse realmente ainda está ligado ao interesse coletivo de todas as outras classes não-dominantes e porque, sob a pressão das condições prévias, esse interesse ainda não pôde desenvolver-se como interesse particular de uma classe particular. Sua vitória é útil, também, a muitos indivíduos de outras classes que não alcançaram uma

posição dominante, mas apenas na medida em que coloque agora esses indivíduos em condições de elevar-se à classe dominante. Quando a burguesia francesa derrubou a dominação da aristocracia, permitiu que muitos proletários se elevassem acima do proletariado, mas unicamente na medida em que se tornaram burgueses” (IA1, 74).

Tem-se, na descrição acima, a evidência do caráter metamórfico dos seres sociais pela mediação de contraditoriedades, que delineiam o trânsito que vai, da gênese revolucionária de uma classe, quando não se apresenta ou manifesta ainda como classe, mas como ‘representante de toda sociedade’, da ‘massa inteira da sociedade frente à única classe dominante’, pois ‘seu interesse realmente ainda está ligado ao interesse coletivo de todas as outras classes não dominantes’, à plena configuração de classe, solidamente constituída ao se transformar, por sua vez, em classe dominante. Trata-se, de fato, do processo objetivo da transição e da metamorfose historicamente configuradas do universal ao particular, isto é, da atualização da classe que ainda não é classe efetiva em classe dominante, isto é, especificamente efetivada. Em suma, temos a metamorfose de uma entificação que vai da representação universal até à afirmação de uma entidade particular, vale dizer, a metamorfose da representação do sentimento e dos carecimentos gerais em afirmação de um corpo social particular. De sorte que os objetivos reais e efetivos das classes, bem como de seus traços peculiares, vão se compondo num processo onde ocorre a transfiguração da universalidade, assumida e representada, em particularidade efetiva, onde domina a crueza e os limites de seus próprios objetivos. Tal metamorfose se realiza, segundo as próprias palavras de Marx, “tão logo não seja mais necessário apresentar um interesse particular como geral ou o *geral* como dominante” (IA1, 75).

As relações entre interesse universal e interesse particular, por outro lado, envolvem também sua dimensão contraditória e sua resolução na forma de Estado. Nesse sentido, ao analisar a formação do Estado moderno, Marx sustenta que a partir da “contradição entre o interesse particular e o interesse coletivo, o interesse coletivo toma, na qualidade de *Estado*, uma forma autônoma, separada dos reais interesses particulares e gerais e, ao mesmo tempo, na qualidade de uma coletividade ilusória, mas sempre sobre a base real dos laços existentes em cada conglomerado familiar e tribal - tais como laços de sangue, linguagem, divisão do trabalho em maior escala e outros interesses - e sobretudo baseada nas classes, já condicionadas pela divisão do trabalho, que se isolam em cada um destes conglomerados humanos e entre as quais há uma que domina todas as outras. /.../. Por outro lado, a luta *prática* destes interesses particulares, que constantemente e de modo *real* chocam-se com os interesses coletivos e ilusoriamente tidos como coletivos, torna necessário o controle e a intervenção *prática* através do ilusório interesse *geral* como Estado” (IA1, 48).

Em primeiro lugar cabe atentar para a metamorfose que o interesse geral sofre na forma do Estado, deixando de ser o interesse efetivo da universalidade das individualidades, se separando deste e sendo reduzido a *interesse geral ilusório*. Ao administrar a tensão entre o interesse privado e o interesse coletivo, o Estado aparece como um aparato mediador, como uma terceira figura ou interesse, que é identificado por Marx como *coletividade ilusória*. Aqui, o que importa salientar são as transfigurações de forma, as metamorfoses que as entificações vão sofrendo em sua efetividade. Complicadas mutações em que o interesse particular, sempre a base do processo como afirma o texto da citação, busca se impor pela identificação ao interesse geral,

ou mais exatamente ao *ilusório interesse geral como estado*. Em termos simples e diretos, é a particularidade que procura se encarnar enquanto falsa universalidade, metamorfose do interesse particular, na forma do Estado, em interesse geral autônomo da comunidade ilusória.

Essas transfigurações já fazem parte de *Sobre A Questão Judaica*, onde, aliás, apareceram pela primeira vez: “Onde o estado político já atingiu seu verdadeiro desenvolvimento, o homem leva, não só no plano do pensamento, da consciência, mas no plano da realidade, da vida, uma vida dupla: uma celestial e outra terrena, a vida na comunidade política (*Gemeinwesen*), na qual ele passa por (*gelten*) um ser comunitário, e a vida na sociedade civil, em que atua como homem privado (*Privatmensch*), considera outros homens como meio, degrada-se (rebaixa-se) a si próprio em meio e converte-se em joguete de forças estranhas. O estado político procede em relação à sociedade de modo tão espiritualista como o céu em relação à terra. Ele está em oposição à ela, e a supera (*überwinden*) do mesmo modo que a religião supera a limitação (*Beschränkheit*) do mundo profano, isto é, reconhecendo-a de novo, restaurando-a e deixando-se necessariamente dominar por ela. O homem, em sua realidade imediata, na sociedade civil, é um ser profano. Aqui, onde passa perante si mesmo e frente aos outros como um indivíduo real (*wirkliches Individuum*), ele é uma manifestação falsa (um fantasma, *eine unwahre Erscheinung*). Pelo contrário, no estado, onde o homem é considerado como (passa por) ser genérico, ele é o membro imaginário de uma soberania imaginária, encontra-se despojado de sua vida individual real e dotado (preenchido) de uma universalidade irreal” (QJ, 8). Nesse trecho, Marx descreve e explicita metamorfoses e contradições da entificação do estado, volta a ser ressaltada a contradição advinda da sociedade

civil entre interesse geral e particular, e é elaborada, em face da presença do estado, - a configuração bipolar do homem enquanto ser genérico e ser egoísta, isto é, a efetividade do homem enquanto ser cindido. Essa conhecida cisão entre o homem e o cidadão resulta, pois, da contradição entre estado e sociedade civil; entre o homem dos interesses privados e o homem como membro da coletividade ilusória, ou seja, do estado, o indivíduo transfigurado em político, no cidadão, sem que deixe de pertencer à esfera efetiva da sociedade civil. Metamorfose, aliás, que se reproduz permanentemente, não é um processo que desaparece uma vez realizada a mutação, ao contrário, persiste o tempo todo, se reafirma sem cessar.

Tomemos agora, para efeito de nossas considerações, outra passagem dos *Manuscritos de 44*, onde Marx assinala a origem e o desenvolvimento da propriedade privada: “A essência subjetiva da propriedade privada, a propriedade privada como atividade para si, como *sujeito*, como *pessoa*, é o trabalho. Compreende-se pois que somente a economia política que reconheceu o trabalho como seu princípio - Adam Smith - e portanto não mais reconhece a propriedade privada como um *estado* exterior ao homem, que essa economia política deva ser considerada tanto um produto da *energia* real e do *movimento* da propriedade privada (é um movimento autônomo que se tornou para si na consciência, é a indústria moderna como sujeito) (*als selbst*), como produto da *indústria* moderna, que por sua vez acelera e enaltece a energia e o movimento dessa indústria, transformando-a numa força da consciência. Perante esta economia política ilustrada, que descobriu a *essência subjetiva* da riqueza - no interior da propriedade privada - aparecem como *adoradores de ídolos*, como *católicos*, os partidários do sistema monetário e mercantilista, que vêem a propriedade privada como apenas uma *essência objetiva* para o homem”

(MEF, 169). O ressaltado aqui pela economia política é a objetividade da propriedade ou riqueza enquanto engendrada pelo trabalho, isto é pela sua *essência subjetiva*. Marx assinala, acompanhando os clássicos da economia política, que a moderna propriedade privada está intimamente vinculada ao trabalho, deixando de ser algo puramente exterior ao homem, independente dele, mas, ao contrário, é produzido por ele, sendo essa atividade sua *essência subjetiva*. Consequentemente, a riqueza moderna ganha a dimensão da transformação imposta pela vontade humana. Em outras palavras, “é superada a riqueza que se encontra fora do homem e é independente dele, /.../ isto é, é superada esta sua *objetividade exterior e privada de pensamento*, ao ser incorporada a propriedade privada ao próprio homem e ao ser reconhecido o próprio homem como sua essência” (MEF, 169). Nesse sentido, o caráter subjetivo assinalado por Marx diz respeito ao papel do trabalho e, conseqüentemente, da consciência na efetivação da riqueza social. Neste momento o homem, e não mais a natureza, é o fator determinante da riqueza. A natureza humanizada passa a ser a verdadeira riqueza para o homem. Em outros termos, a riqueza na modernidade ganha a forma da relação entre objetividade e subjetividade, a natureza transformada é a riqueza objetivada. De sorte que a riqueza perde a dimensão de pura exterioridade ou de mera interioridade abstrata para ser, nesse sentido, a simbiose de ambas - natureza trabalhada. Simbiose no sentido de que a riqueza é a unidade de elementos distintos, mas fundidos, o subjetivo e o objetivo em fusão, objetividade que ganhou forma subjetiva.

Assim sendo, a riqueza moderna, entificada pelo próprio homem, como é muito bem sabido e sempre manifesto pelos críticos do sistema do capital, é estruturalmente contraditória, e isso pode vir à luz e ser identificado bastando indagar pela origem da miséria material das

individualidades. Todo o problema reside no seguinte: do “ponto de vista do economista /.../ *todo o produto* do trabalho pertence ao trabalhador. Mas imediatamente acrescenta que, na realidade, o trabalhador recebe apenas a parte mínima e absolutamente indispensável do produto; precisamente tanto quanto necessita para existir como trabalhador, não como homem, e para gerar a classe escravizada dos trabalhadores, não a humanidade” (MEF2, 107). A contradição reside no fato de que a individualidade é rebaixada ao nível da mera reprodução física do trabalhador e, nesse sentido, as carências reais enquanto indivíduos reais são desconsideradas, restando somente carências puramente naturais. De sorte que o indivíduo real desaparece, sobra apenas o trabalhador enquanto mercadoria. A eliminação da individualidade concreta, do indivíduo real, suplantada pelo trabalhador, traduz a mais áspera e aguda contradição da moderna objetividade social. A miséria é, nesse sentido, a expressão de que a individualidade, na atualidade, tem dupla face, a do indivíduo real dissolvido e a da mercadoria subordinada às leis do capital. Enquanto tal a individualidade reduzida a trabalhador assalariado é miséria material e espiritual, encarnando a face mais perversa da modernidade.

Tal contradição ganha peso decisivo quando passa “existir primeiro como *trabalhador* e, segundo, como *sujeito físico*. O extremo desta servidão é que apenas como *trabalhador* ele [pode] se manter como *sujeito físico* e apenas como *sujeito físico* ele é trabalhador” (MEF1, 152). A própria economia política reconhece tal fato mas é incapaz de expô-lo à crítica, como adverte Marx: “A *sociedade* - tal como aparece para os economistas - é a *sociedade civil*, na qual cada indivíduo é o conjunto de carecimentos e só existe para o outro /.../ como o outro só existe para ele, na medida em que se convertem em meio um para o outro. O economista - do mesmo modo que a política em seus *Di-*

reitos do Homem - reduz tudo ao homem, isto é, ao indivíduo, do qual elimina toda determinação, para fixá-lo como capitalista ou como operário” (MEF, 190).

Apenas no intuito de reforçar a contradição acima Marx afirma que “os salários constituem um desconto que a terra e o capital permitem ao trabalhador, uma concessão feita pelo produto do trabalho ao trabalhador, ao trabalho” (MEF2, 109). Em outros termos, para os interesses da propriedade privada o trabalhador “tal como um cavalo, deve receber tanto quanto precisa para ser capaz de trabalhar” (MEF2, 109). Nesse sentido salário é privação, expressão de uma “atividade mecânica, uniforme, que qualquer um pode aprender depressa e com facilidade /.../. E é precisamente este tipo de trabalho que, no atual estado da organização do trabalho, é o mais comum” (MEF2, 110). Em outros termos, o trabalhador “vive de um trabalho unilateral, abstrato” (MEF2, 109). Isto significa que a miséria dos indivíduos é fruto de uma determinada forma de ser do trabalho aqui denominado de trabalho abstrato, isto é, aquele que perdeu todas as diferenças e que se igualiza pelo fato de ser unilateral, mecânico. Dito de outro modo, o trabalho atual e, conseqüentemente, o salário “pertence, pois, aos necessários custos do capital e do capitalista e não deve exceder o montante necessário” (MEF2, 174). Contradição eterna nos moldes da propriedade privada. Nesse sentido, trabalho assalariado e capital, além de contraditórios, só existem em caráter relacional, ou seja, salário, capital e propriedade privada formam, a exemplo do que já foi dito, um anel onde um só existe pela mediação do outro. De sorte que a contradição entre miséria e riqueza no interior da propriedade moderna gera o fenômeno do estranhamento no sentido de impedir - em níveis e graus distintos - a formação efetiva dos homens.

As análises feitas por Marx, em diversos momentos de sua obra, sobre o caráter específico da trajetória histórica alemã, salientam criticamente inúmeras vezes o caráter contraditório da sociabilidade. É a isto que aludiremos ao finalizar esse subcapítulo.

Em *Para Crítica da Filosofia do Direito de Hegel - Introdução*, Marx tece as seguintes considerações: “A luta contra o presente político alemão é a luta contra o passado dos povos modernos, ainda aflitos por reminiscências desse passado. Para esses povos é instrutivo ver o *ancien régime*, que conheceu com eles sua *tragédia*, representar agora sua *comédia*, como um *revenant* alemão. Trágica, realmente, foi a história do *ancien régime* enquanto era o poder preexistente do mundo, e a liberdade, por outro lado, uma idéia pessoal; numa palavra, enquanto acreditou e viu-se obrigado a acreditar em sua legitimação. Enquanto o *ancien régime*, como ordem do mundo existente, lutava contra um mundo que apenas começava a nascer, cometeu de sua parte um erro histórico, não um erro pessoal. Por isso foi trágica sua queda. Por outro, o atual regime alemão, que é um anacronismo, uma flagrante contradição a todos os axiomas geralmente reconhecidos, a nulidade do *ancien régime* colocado em evidência perante o mundo inteiro, apenas imagina acreditar em si mesmo, e exige do mundo a mesma crença ilusória. Se acredita em seu próprio ser, acaso iria escondê-lo sob a *aparência* de um ser alheio e procurar sua salvação na hipocrisia e no sofisma? O moderno *ancien régime* já não é outra coisa senão o *comediante* de uma ordem universal cujos *heróis reais* morreram. A história é conscienciosa e passa por muitas fases antes de levar ao túmulo uma forma antiga. A última fase de uma forma histórica mundial é sua *comédia*. Os deuses da Grécia, já tragicamente feridos de morte no *Prometeu* acorrentado de Ésquilo, tivera, que morrer novamente de forma cômica nos *diálogos*

de Luciano. Por que essa marcha da história? Para que a humanidade possa alegremente separar-se de seu passado. Este alegre destino histórico é que reivindicamos para os poderes políticos da Alemanha” (I43, 4).

Aqui, o aspecto contraditório aparece na analogia, por efeito da comparação entre a realidade alemã e a parcela da realidade européia avançada. Nesse sentido, temos em primeiro lugar o contraste entre a *velha* forma alemã de dominação e o poder político moderno, constituído a partir da revolução burguesa. Ou seja, Marx chama a atenção para o fato de que as formações históricas, a partir de insuficiências e atrasos de seu desenvolvimento, tendem, em razão disto, a gerar formas distintas de ser, seja no âmbito político, seja no âmbito econômico etc. Ou seja, a contradição reside no fato de que elementos dispares convivam, num mesmo espaço temporal, contemporâneos entre si.

Também em *A Ideologia Alemã* é explicitado o caráter anacrônico da realidade histórico-social alemã: “Enquanto que a *bourgeoisie* francesa subia ao poder através da mais gigantesca revolução que a história conheceu e partia à conquista do continente europeu; enquanto que a *bourgeoisie* inglesa, já emancipada politicamente, revolucionava a indústria, estabelecia o seu domínio político sobre a Índia e o seu domínio comercial sobre o resto do mundo, os burgueses alemães, na sua impotência, ficavam pelo estado da “boa vontade” /.../. Esta boa vontade de Kant é o reflexo exato da impotência, da prostração e da *misère* dos burgueses alemães, cujos interesses mesquinhos nunca conseguiram desenvolver-se para encarnar os interesses nacionais comuns a uma classe, o que fez com que fossem explorados continuamente pelos *bourgeois* de todas as outras nações” (IA3, 241). Assim, Marx aponta para o caráter adverso e atrasado da realidade alemã, onde se tem o velho e o novo convivendo contraditória-

mente: expressão mais flagrante da impotência, da fragilidade da burguesia alemã, incapaz, portanto, de se emancipar social e politicamente nos mesmos moldes que a burguesia francesa. De sorte que a 'comédia' alemã reside em ser a 'tragédia' de suas impossibilidades e inviabilidades, ou seja, de pagar um preço altíssimo às suas próprias contradições e impasses.

Por último resta configurar uma das dimensões centrais da objetividade, ou seja, o seu caráter histórico e processual que, em verdade, transpassa todas as características assinaladas anteriormente.

E - O CARÁTER HISTÓRICO E PROCESSUAL DA OBJETIVIDADE

Ao comentar a formação histórica da propriedade privada, Marx, em *A Ideologia Alemã*, assinala o seguinte: "Com o desenvolvimento da propriedade privada, começam a surgir pela primeira vez as mesmas relações que encontraremos, só que em escala mais ampla, na propriedade privada moderna; de um lado, a concentração da propriedade privada, que começou muito cedo em Roma, como o atesta a lei agrária de Licinius, e progrediu rapidamente a partir das guerras civis e, sobretudo, sob os imperadores; de outro lado, em correlação com estes fatos, a transformação dos pequenos camponeses plebeus em um proletariado, cuja situação intermediária entre os cidadãos possuidores e os escravos não levou a nenhum desenvolvimento autônomo" (IA1, 32).

Analisando o nascimento e desenvolvimento da propriedade privada, Marx constata, pois, seu caráter eminentemente histórico, isto é, o fato de que a propriedade privada se constituiu num processo longo e

penoso, onde, já em seus momentos iniciais é possível vislumbrar alguns traços embrionários da propriedade privada atual. Ao explicitar mais amplamente tal dimensão, nos *Manuscritos de 44*, escreve: “mas a oposição entre a *falta de propriedade* e a propriedade é ainda indiferente, não tendo sido concebida ainda como a oposição em seu *relacionamento ativo* com seu *nexo interno*, isto é, ainda não é concebida como contradição, até que não seja encarada como a oposição entre o *trabalho* e o *capital*. Ademais, essa oposição pode revelar-se em sua *primeira* forma sem o movimento desenvolvido da propriedade privada, como na Roma Antiga, na Turquia etc. Assim ela *aparece* como se não fosse instituída pela propriedade privada. Mas o trabalho, a essência subjetiva da propriedade privada como exclusão da propriedade, e o capital, trabalho objetivo como exclusão do trabalho, é a *propriedade* como relação desenvolvida da contradição e por isso uma relação enérgica que tende para sua resolução” (MEF, 172). Expressa-se aí, no próprio processo constitutivo da propriedade privada, o antagonismo entre capital e trabalho, que só pode ser verdadeiramente apreendido na maturação do seu processo, ou seja, ao se desenvolver, a propriedade privada explicita e, nesse sentido, torna visível ao homem a essência contraditória do desenvolvimento. Em outras palavras, a não percepção do caráter antagônico da propriedade privada, evidencia a processualidade constitutiva dessa complexa entificação. Por outro lado, vale dizer, complementarmente, que a verdadeira natureza das coisas só pode ser compreendida a posteriori, ou seja, a partir de seu pelo pleno desenvolvimento objetivo.

Na mesma direção, Marx, em *A Miséria da Filosofia*, afirma que: “A burguesia começa com um proletariado que, por seu turno, é um resto do proletariado dos tempos feudais. No curso do seu desenvolvimento histórico, a burguesia desenvolve necessariamente o seu ca-

ráter antagônico que, inicialmente, aparece mais ou menos disfarçado, existindo apenas em estado latente. À medida que a burguesia se desenvolve, desenvolve-se no seu interior um novo proletariado, um proletariado moderno: desenvolve-se uma luta entre a classe proletária e a classe burguesa, luta que, antes de ser sentida por ambos os lados, percebida, avaliada, compreendida, confessada e proclamada abertamente, manifesta-se previamente apenas por conflitos parciais e momentâneos, por episódios subversivos /.../. Dia após dia, torna-se assim mais claro que as relações de produção nas quais a burguesia se move não têm um caráter uno, simples, mas um caráter dúplice; que, nas mesmas relações em que se produz a riqueza, também se produz a miséria” (MF, 117). Em outras palavras, a verdadeira natureza do ser social só se explicita no devir histórico de sua auto-constituição. É este o sentido da afirmação marxiana do caráter latente e depois explícito do antagonismo da sociedade burguesa. De sorte que nos primórdios da sociabilidade burguesa as classes antagônicas - devido ao parco desenvolvimento social - não possuíam a condição objetiva e subjetiva do reconhecimento de tal antagonismo. Só no devir, ou seja, só no desenvolvimento da sociabilidade, o antagonismo ganha a possibilidade de exibir a sua verdadeira face, isto é, a contradição entre capital e trabalho. Nesse sentido, o próprio antagonismo - enquanto elemento central do desenvolvimento da propriedade privada - é gerado e, conseqüentemente, ganha forma adulta só com o desenvolvimento da propriedade privada como um todo, ou seja, com o progresso das forças produtivas, da divisão do trabalho e, portanto, da sociabilidade enquanto tal.

Ademais, também em *A Ideologia Alemã*, os autores procuram estabelecer as relações entre as formas historicamente diversas da organização do trabalho, e, portanto da propriedade, com o Estado e com o

Direito. Assim é que a primeira forma de propriedade, a propriedade tribal, ‘aparece como propriedade do Estado e o direito do indivíduo sobre ela como simples *possessio* que, entretanto, limita-se , como a propriedade tribal em geral, apenas à propriedade da terra’. Ao final da Idade Média, no entanto, depois de passar por etapas distintas, brotam atividades produtivas que virão a dar no “capital moderno, condicionado pela grande indústria e pela concorrência, isto é, até chegar à propriedade privada pura, que se despojou de toda aparência de comunidade e que excluiu toda influência do Estado sobre o desenvolvimento da propriedade. A esta propriedade privada moderna corresponde o Estado moderno, o qual, comprado paulatinamente pelos proprietários privados através dos impostos, cai completamente sob o controle destes pelo sistema da dívida pública, e cuja existência, como é revelado pela alta e baixa dos valores do Estado na bolsa, tornou-se completamente dependente do crédito comercial concedido pelos proprietários privados, os burgueses” (IA1, 97). Têm-se, assim, sintetizados os aspectos fundamentais do processo histórico constitutivo da propriedade privada nas suas formas particulares de objetivação, isto é, da propriedade tribal, passando pela feudal, à propriedade privada moderna - ‘a propriedade privada pura’ - onde estão envolvidos níveis e graus de complexidade que permitem identificar a transição de uma forma a outra. Além disso, às formas particulares de constituição da propriedade correspondem formas determinadas de trabalho, de forças produtivas, de divisão do trabalho e de estado, configuradas de igual modo historicamente.

Em suma, a história da propriedade privada é a história do afastamento progressivo da realidade comunal, pois, quanto mais se desenvolve a propriedade, com mais intensidade se verifica a “emancipação da propriedade em relação à comunidade” (IA1, 97). Isto é, ao se

tornar 'pura', a propriedade se emancipa da comunidade e, através desse processo histórico o "Estado adquire uma existência particular, ao lado e fora da sociedade civil" (IA1, 98).

Contudo, segundo o pensamento marxiano, a historicidade não é apenas um traço constituinte das forças produtivas, das formas de propriedade, da organização do trabalho e do Estado, mas de todos os modos de existência humano-social, desde o plano das forças produtivas materiais até aquele das formações ideais. Assim, não é por acaso que ao criticar Proudhon, Marx vai afirmar que as categorias econômicas são "tão pouco eternas quanto as relações que exprimem. São *produtos históricos e transitórios*. Há um movimento contínuo de crescimento nas forças produtivas, de destruição nas relações sociais, de formação nas idéias; de imutável, só existe a abstração do movimento - *mors immortalis*" (MF, 106). Desse modo, ao se contrapor ao 'Quesnay da metafísica da economia política', isto é, Proudhon, Marx ratifica a idéia central de que tudo é histórico, ou seja, de que em tudo há um movimento gerador ou transformador das coisas, isto é, a dinâmica pulsante do devir. Desconhecer processos genéticos e de desenvolvimento, seja de entificações reais - 'forças produtivas' - seja de entificações ideais - 'formação nas idéias' - significa eternizá-las na forma imóvel da abstração.

Assim, ao se voltar à questão do método de Proudhon e denunciar que seu procedimento acaba por levá-lo a acreditar que o mundo é construído pelo pensamento, Marx recusa a transformação do movimento a uma categoria lógica, - "a fórmula lógica do movimento o método absoluto"(MF, 104) - identificando a presença do movimento no próprio mundo real, isto é, "tudo o que existe, tudo o que vive sobre a terra e sob a água, existe e vive graças a um movimento qualquer. Assim, o movimento da história produz as relações sociais, o

movimento industrial nos proporciona os produtos industriais” (MF, 104).

Já que ao final desse subcapítulo, ao tratarmos da dimensão histórica da objetividade, referimos também o caráter histórico e transitório das categorias, de acordo com Marx de *A Miséria da Filosofia*, é oportuno abordar, mesmo de modo sumário, a forma pela qual a subjetividade - enquanto atributo do ser social - atua no sentido de configurar as próprias dimensões da objetividade social. Nesse sentido, nosso intuito é o de apresentar a gênese e alguns aspectos da subjetividade enquanto dimensão especial que participa da objetividade do ser social.

F - O PAPEL DA SUBJETIVIDADE NA DETERMINAÇÃO DO COMPLEXO DA OBJETIVIDADE SOCIAL

1 - GÊNESE E DIMENSÃO RELACIONAL DA SUBJETIVIDADE

A esfera da subjetividade ganha em Marx tratamento próprio e original, pois, segundo ele, “a consciência jamais pode ser outra coisa do que o ser consciente e o ser dos homens é o seu processo de vida real” (IA1, 37). Essa determinação de fundo configura a subjetividade enquanto faculdade de um determinado tipo de ser - *o ser social* - e que, portanto, só existe no interior e por meio das relações sociais, pois ‘o ser dos homens é o seu processo de vida real’. Em outras palavras, Marx parte dos “indivíduos reais e vivos, e /.../ considera a

consciência unicamente como sua consciência” (IA1, 38). Com isso é afirmado, pois, o caráter unitário e imanente da consciência enquanto categoria singular das individualidades. Só se pode dizer ou afirmar algo sobre a subjetividade se a reconhecemos como predicado do *ser ativo*, pois, separada deste, se desfigura como irrealidade ou pura abstração. A subjetividade é sempre subjetividade individual, própria a cada um enquanto dimensão categorial deste. A esse respeito e como lhe é próprio, Marx ironiza Proudhon por não atentar para tal determinação, denunciando a natureza de seu discurso por se tratar “da linguagem desta razão tão pura, separada do indivíduo. Em lugar do indivíduo comum, com a sua maneira comum de falar e pensar, o que temos é esta maneira comum inteiramente pura, sem o indivíduo” (MF, 103). Em outros termos, há que reconhecer a subjetividade, exclusivamente, como qualidade imanente às individualidades, enquanto dimensão do sujeito tomado em sua individualidade efetiva.

Uma vez que a *consciência é o ser consciente*, como se desenvolve e se articula com a objetividade? Para Marx a subjetividade tem sua gênese na interconexão direta com o mundo objetivo. Inicialmente “a consciência é, naturalmente, antes de mais nada mera consciência do meio sensível *mais próximo* e consciência da conexão limitada com outras pessoas e coisas situadas fora do indivíduo que se torna consciente; é ao mesmo tempo consciência da natureza que, a princípio, aparece aos homens como um poder completamente estranho, onipotente, inexpugnável; com o qual os homens se relacionam de maneira puramente animal e perante o qual se deixam impressionar como o gado: é, portanto, uma consciência puramente animal da natureza (religião natural)” (IA1, 43).

Na citação acima, Marx apresenta a dimensão relacional da subjetividade, ao afirmar que sua emergência ocorre no interior da interco-

nexão entre indivíduo e mundo, e somente o entendimento das conexões homem/mundo a pode elucidar. Assim, a subjetividade é, inicialmente, consciência elementar do mundo, dos elementos *mais próximos* e imediatos ao homem, isto é, de sua relação ainda ‘animal’ com o mundo. Percepção que, de início, ao vislumbrar a natureza ‘se deixa impressionar como o gado’, pois a natureza se apresenta ‘como um poder onipotente, estranho e inexpugnável’. Desse modo, nesse estágio primário da relação homem-mundo (natureza), este se apresenta à consciência enquanto mistério indecifrável, ininteligível. Trata-se, pois, no estágio de ‘religião natural’, dada sua condição tópica e estreita, de um princípio que ainda não aponta em nada para os traçados da compreensão humana.

Nesse sentido o *ser consciente* só se realiza, mesmo na dimensão de consciência gregária, na relação com o mundo, na sua exercitação junto à objetividade. Em outros termos, a subjetividade só se manifesta no enlace ou exercício com a objetividade, ou seja, o caráter relacional da subjetividade é compreendido a partir do momento em que a consciência é, em verdade, o exercício humano da compreensão, determinação, valoração, ou qualquer outro nível relacional que o homem estabeleça com o mundo. Onde, a consciência para Marx não é nem pode ser algo autônomo, ou seja, não existe por si e em si. É com essa visão que Marx sustenta que “as formações nebulosas no cérebro dos homens são sublimações necessárias do seu processo de vida material, empiricamente constatável e ligado a pressupostos materiais. A moral, a religião, a metafísica e qualquer outra ideologia, assim como as formas de consciência que a elas correspondem, perdem toda aparência de autonomia. Não tem história, nem desenvolvimento: mas os homens, ao desenvolverem sua produção material e seu intercâmbio material, transformam também, com esta sua reali-

dade, seu pensar e os produtos de seu pensar. Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência” (IA1, 37).

De sorte que ao afirmar que as ‘formações nebulosas’ não possuem ‘autonomia’, ou seja, ‘não tem história, nem desenvolvimento’ próprios, pois dependem do ‘processo de vida material, empiricamente constatável’, Marx evidencia a dimensão relacional da subjetividade, pois, “a produção de idéias, de representações, da consciência, está, de início, diretamente entrelaçada com a atividade material e com o intercâmbio material dos homens, como a linguagem da vida real” (IA1, 36). Vale dizer, ao rechaçar a possibilidade da produção de representações em separado da atividade material, Marx indica que “o representar, o pensar, o intercâmbio espiritual dos homens, aparecem aqui como emanção direta de seu comportamento material. /.../ Os homens são os produtores de suas representações, de suas idéias etc, mas os homens reais e ativos, tal como se acham condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e pelo intercâmbio que a ele corresponde até chegar às suas formações mais amplas. A consciência jamais pode ser outra coisa do que o ser consciente, e o ser dos homens é o seu processo de vida real” (IA1, 36). O homem pensa enquanto ser social, isto é, pensa enquanto ser ativo a partir da sua *base material* e do respectivo *intercâmbio* que os indivíduos estabelecem entre si. O solo do pensar é ‘seu processo de vida real’, assim, Marx reconhece os homens “prioritariamente enquanto produtores de si próprios através de sua atividade prático-material” (Vaisman, 194). Quando assinala, portanto, que os homens reais e ativos são produtores de suas representações, Marx nega a possibilidade de abstraí-las dos seus “portadores reais, isto é, os sujeitos reais e concretos, em sua atividade material, historicamente determinada” (Idem, 195).

A afirmação de que a subjetividade é configurada nas relações homem/mundo implica o reconhecimento das individualidades pensantes vincadas a *locus* próprio, ou seja, a determinações espaço-temporais, ou diretamente nos termos de Marx: “Desde o início pesa sobre o ‘espírito’ a maldição de estar ‘contaminado’ pela matéria que se apresenta sob a forma de camadas de ar em movimento, de sons, em suma, de linguagem. A linguagem é tão antiga quanto a consciência - a linguagem é a consciência real, prática, que existe também para mim mesmo; e a linguagem nasce, como a consciência, da carência, da necessidade de intercâmbio com os outros homens /.../. A consciência, portanto, é desde o início um produto social, e continuará sendo enquanto existirem homens” (IA1, 43). De sorte que “o esforço de Marx se encaminha na direção de afirmar *a produção da consciência* como momento da prática humana concreta, constituído no interior da própria sociabilidade enquanto tal. Não se trata, portanto, de uma postulação economicista ou coisa que o valha, como freqüentemente é ventilado pelas análises grosseiras e superficiais a respeito” (Vaisman, 195).

Em síntese, as várias figurações da subjetividade, - nesse caso, o pensar -, se encontram indissolúvelmente vinculadas à atividade prático-material dos indivíduos que é e só pode ser social. Por via de consequência, as diferentes formas do pensar são consideradas, desse modo, como “a expressão consciente - real ou ilusória - de suas verdadeiras relações e atividades /.../. Se a expressão consciente das relações reais destes indivíduos é ilusória, se em suas representações põem a realidade de cabeça para baixo, isto é consequência de seu modo de atividade material limitado e das suas relações limitadas que daí resultaram” (IA1, 36). Assim, as diferentes formas de pensar dos indivíduos, enquanto ‘expressão consciente de suas verdadeiras rela-

ções e atividades’, independentemente de serem falsas ou verdadeiras “brotam sempre do terreno comum do intercâmbio social. Corretas ou fantasiosas /.../ as ideações não são auto-engendradas, variando de um pólo a outro em função do potencial societário em que se manifestam” (Chasin, 406).

De fato, para Marx, a sociabilidade “*responde* como fonte primária ou raiz polivalente pelas grandezas e falácias do pensamento. De suas formas emanam carências e constrangimentos que impulsionam ao esclarecimento, ou, pelo contrário, conduzem ao obscurecimento da consciência, em todos os graus e mesclas possíveis. De suas formações, que demarcam épocas, tempos de luz e afirmação do homem, ou de sombra e negação do mesmo, se impõem e realizam, abrangendo todo *gênero* em suas tendências peculiares e contraditórias” (Idem, 407). É, pois, nesse sentido que deve ser entendida a argumentação marxiana a respeito da ‘consciência ilusória’, que põe ‘a realidade de cabeça para baixo’, a partir de suas ‘relações limitadas’ de seu ‘modo de atividade material limitado’. De sorte que a sociabilidade é responsável tanto pelo caráter positivo e verdadeiro da consciência, isto é, por sua possibilidade de apreensão efetiva do real como, inversamente, por sua impossibilidade de apreensão do real, ou seja, por um reconhecimento limitado ou ilusório do mesmo. Nesse sentido as formações sociais são as matrizes responsáveis ou os campos de possíveis pelo caráter multifacético - positivo ou negativo - pelos quais a consciência se objetiva.

Tal determinação já aparece na *Introdução de 43*, quando Marx referindo os limites da crítica da religião, denuncia o caráter abstrato da concepção de homem presente no pensamento neohegeliano: “o homem não é um ser abstrato, que permanece fora do mundo. O homem é o mundo dos homens, o Estado, a sociedade. Este estado, esta

sociedade, produzem a religião, *uma consciência do mundo invertida*, porque eles são um mundo *invertido*. A religião é a teoria geral deste mundo, seu compêndio enciclopédico, sua lógica sob a forma popular, seu *point d'honneur* espiritualista” (I43, 1). Vale dizer, a religião aparece como “a expressão da *miséria* real, e de outro, o protesto contra a *miséria* real” (I43, 2). Esse trecho evidencia com nitidez o nexos subjetividade/mundo, isto é, como a subjetividade se configura a partir dos influxos do universo efetivo, produzindo formas distintas e contraditórias. Subjetividade gestada em determinadas condições, onde a efetividade com peso formador translada o *mundo invertido* à forma tencionada da *subjetividade invertida*. Do mesmo modo essa conexão é reconfirmada nos *Manuscritos de 44*: “A minha consciência geral constitui apenas a figura *teórica* daquilo cuja figura *viva* é a comunidade *real*, o ser social /.../ como *consciência genérica*, o homem confirma a sua *vida social* real e não faz mais do que repetir no pensar seu modo de existência efetivo, assim como, inversamente, o ser genérico se confirma na consciência genérica e é para si, na sua generalidade, enquanto ser pensante” (MEF, 176).

Em suma, Marx sublinha a dimensão relacional da subjetividade ao afirmar que sua dimensão mais universalizada ou teórica só existe enquanto consciência da existência social, ou seja, na interconexão com as formas de sociabilidade. Nesse sentido, “o homem /.../ é de igual modo a *totalidade*, a totalidade ideal, o modo de existência subjetivo da sociedade pensada e sentida para si” (MEF, 176). De sorte que a subjetividade se exercita na interconexão com as coisas e se confirma nestas enquanto possibilidade efetiva.

Uma vez que ‘a consciência é o ser consciente’ e que emerge e se desenvolve na relação com o mundo, como Marx configura os aspectos decisivos desta relação? No gradiente infinito das relações ho-

mem/mundo, qual seria a atividade que - por demandar um exercício complexo da subjetividade - revelaria elementos importantes na configuração da objetividade social?

Em partes anteriores deste capítulo, foi visto que, segundo Marx, “o primeiro pressuposto de toda existência humana e, portanto, de toda história, é que os homens devem estar em condições de viver para poder ‘fazer história’. Mas, para viver, é preciso antes de tudo comer, beber, ter habitação, vestir-se e algumas coisas mais. O primeiro ato histórico é, portanto a produção dos meios que permitam a satisfação destas necessidades, a produção da própria vida material” (IA1, 39).

Ao estudar os elementos constituintes da atividade, enquanto ‘primeiro ato histórico’, dado que somente por meio dela é que se torna possível a existência de indivíduos vivos capazes de ‘fazer história’, Marx se depara com a dimensão consciente que a integra, sob forma proponente e cognoscente. Vejamos como tal reconhecimento aparece na argumentação que Marx desenvolve nos *Manuscritos de 44*.

Em primeiro lugar, assinala que “o trabalho, a atividade vital, a vida produtiva, aparece /.../ ao homem como único meio da satisfação de uma necessidade, a de manter a existência física” (MEF2, 164). Ou seja, o que mantém o homem vivo é a sua capacidade de exercer uma atividade prática que o autoproduza, sem a qual simplesmente não poderia existir. Mas, em seguida acrescenta enfaticamente: “No tipo de atividade vital reside todo o caráter de uma espécie, o seu caráter genérico; e a atividade livre, consciente, constitui o caráter genérico do homem” (MEF2, 164). A atividade vital humana é livre porque se dirige à universalidade dos objetos, é livre pela universalidade de seu âmbito e porque sabida ou deliberada pela presença da consciência. Portanto, liberdade, universalidade e consciência demar-

cam o caráter genérico e específico da atividade humana.

Como esses elementos se entrelaçam? Vejamos ainda a seguinte observação de Marx: “O animal identifica-se imediatamente com a sua atividade vital. Não se distingue dela. É a sua própria atividade. Mas o homem faz da atividade vital o objeto da vontade e da consciência. Possui uma atividade vital consciente. Ela não é uma determinação com a qual ele imediatamente coincide” (MEF2, 164). Marx diferencia a ‘atividade vital’ do homem da ‘atividade vital’ do animal pelo fato de que no homem a atividade é objeto de sua ‘vontade e consciência’. No animal isso já não ocorre, pois a atividade e ele mesmo são indissolúveis, são idênticos. A diferenciação dos dois tipos de atividade torna mais claro o caráter genérico da atividade humana apontado por Marx, isto é, a atividade livre do homem impõe-se ao objeto pela vontade e consciência. Impor-se ao objeto como *vontade*, enquanto ato deliberado posto pela consciência, pressupõe inúmeros elementos que transcendem à pura dimensão animal da atividade não-livre, que é imediata ao agente, da qual este ‘não se distingue’, e com a qual não reconfigura o mundo. Assim, embora o animal também produza, isto é, “faz um ninho, uma habitação, como as abelhas, os castores, as formigas, etc. Mas só produz o que é estritamente necessário para si ou para as suas crias; produz apenas numa só direção, ao passo que o homem produz universalmente; produz unicamente sob a dominação da necessidade física imediata, enquanto o homem produz quando se encontra livre da necessidade física e só produz verdadeiramente na liberdade de tal necessidade; o animal apenas produz a si, ao passo que o homem reproduz toda a natureza; o seu produto pertence imediatamente ao seu corpo físico, enquanto o homem é livre perante o seu produto. O animal constrói apenas segundo o padrão e a necessidade da espécie a que pertence, ao passo que o homem sabe

como produzir de acordo com o padrão de cada espécie e sabe como aplicar o padrão apropriado ao objeto” (MEF2, 165).

Encontram-se, assim, aprofundadas as distinções entre a atividade animal e atividade humana, pois, enquanto essa é determinada pela vontade, pela consciência, pela universalidade, pela liberdade, pela possibilidade de produzir para o gênero, ultrapassando os limites locais ou imediatos da espécie, aquela se restringe à mera repetição involuntária de ações cegas e mecânicas, segundo as leis peculiares da espécie. O ato de ‘produção’ animal confunde-se com o próprio animal e é imediatamente apropriado por ele, enquanto que no universo humano o produto é distinto e exterior ao produtor, sendo produzido e apropriado socialmente num processo que ‘reproduz toda a natureza’, ou seja, o homem transforma a natureza e lhe impõe seus objetivos consciente e deliberadamente.

Uma vez que a atividade sensível - o trabalho - reordena a natureza de acordo com os fins propostos, este ato implica não só a idealização, a construção dos meios, o conhecimento, mas, e isto é fundamental, a efetivação prática do objeto pretendido. É na objetivação, portanto, que o papel da subjetividade aparece como um dos momentos configuradores da objetividade social.

Podemos encontrar na I Tese *Ad Feuerbach*, elementos importantes que indicam esse papel da subjetividade. Quando Marx afirma que “a falta capital (Hauptmangel) de todo materialismo até agora (inclusive o de Feuerbach) é que a coisa concreta (Gegenstand), a efetividade (Wirklichkeit), o sensível (Sinnlichkeit) é captado apenas sob a forma de objeto (Form des Objekts) ou de intuição (Anschauung); não, porém, como atividade humana sensível, práxis, não como forma subjetiva” (I Tese *Ad Feuerbach*: Tradução de J.Chasin), ele denuncia, em verdade, que a lacuna capital do materialismo anterior reside em ig-

norar “por completo a qualidade da objetividade social, isto é, sua enérgeia, sua atualização pela atividade sensível dos homens ou, simplesmente, desconhece sua forma subjetiva. Para esse materialismo a realidade é apenas exterioridade, multiverso contraposto ao sujeito, que este pode mentalizar, não havendo qualquer outro vínculo entre objetividade e subjetividade, que restam oclusas e imobilizadas no isolamento de suas distintas esferas” (Chasin, 396). Escapa ao materialismo até Feuerbach, as interconexões entre subjetividade e objetividade, isto é, a nova dimensão da existência posta pela atividade sensível que necessariamente interliga sujeito e objeto. Segundo Chasin, o reconhecimento dessa dimensão da existência é um dos aspectos fundamentais da revolução teórica operada por Marx, na medida em que se consubstancia na afirmação de que a realidade social é “transitividade ou conversibilidade entre objetividade e subjetividade” (Idem, 398). Trata-se, portanto, de uma revolução teórica porque implica a “dissolução da unilateralidade ou limites desfiguradores, materialistas e idealistas, do sujeito e do objeto: aquele perde a estreiteza de pura interioridade espiritual e este a de mera exterioridade inerte. Pela constatação do intercâmbio, a subjetividade é reconhecida em sua possibilidade de ser coisa no mundo, e a objetividade como *dynamis* - campo de possíveis. O sujeito se confirma pela exteriorização sensível, na qual plasma sua subjetividade, e o objeto pulsa na diversificação, tolerando formas subjetivas ao limite de sua plasticidade, isto é, de sua maleabilidade para ser outro” (Idem).

O alcance desse reconhecimento reside em que a *atividade sensível* é reconhecida no plano da efetividade, onde a mundaneidade humana deixa de ser algo meramente bipolar - seja na unilateralidade do sujeito que a capta enquanto conhecimento (interioridade), seja no objetivismo de entificações meramente contrapostas ao sujeito (pura

exterioridade). Segundo Marx, em verdade, estas são duas dimensões que por suas diferenças fundamentais constituem uma unidade.

Os limites do materialismo antigo foram enunciados por Marx também nos seguintes termos: Feuerbach “não concebe os homens em sua conexão social dada, em suas condições de vida existentes, que fizeram deles o que são, por isto mesmo jamais chega até os homens ativos realmente existentes /.../. Não consegue nunca, portanto, conceber o mundo sensível como a *atividade sensível*, viva e total dos indivíduos que o constituem” (IA1, 69). Ou como se lê ainda na I Tese *Ad Feuerbach*: “Feuerbach quer objetos sensíveis - realmente distintos dos objetos do pensamento: mas não apreende a própria atividade humana como atividade *objetiva*”. Em outras palavras, o materialismo feuerbachiano limita-se à percepção do mundo enquanto objetos sensíveis, pois desconhece a dimensão ativa de tal objetualidade. Ao não apreender o mundo dos homens - *como atividade sensível* - Feuerbach não concebe, portanto, a efetividade social posta pelo interfluxo entre objetivo e subjetivo.

Para Marx, ao contrário de Feuerbach, a objetividade social é produto da atividade reconfiguradora de mundo, do trabalho social que inscreve na materialidade natural as finalidades humanas. Nesse sentido, o universo da sociabilidade posto pelo trabalho carrega em si uma propriedade ou dimensão não-sensível, ou seja, formas da consciência. Temos, assim, na objetividade social posta pelo homem, a subjetividade tornada coisa no mundo pela mediação da atividade sensível, o que constitui uma nova e mais complexa forma de efetividade. De sorte que a *dimensão subjetiva* - desconsiderada pelo materialismo antigo - integra o centro nervoso da objetividade social, uma vez que participe da fusão entre materialidade e subjetividade que entifica o universo dos homens. Em outros termos, a objetividade so-

cial carrega o peso decisivo das formas de sociabilidade no sentido de que estas, em graus distintos, originam uma existência peculiar, ou seja, a intervenção da consciência na transformação e objetivação do mundo origina uma existência cuja unidade é, necessariamente, o amálgama multiforme do sensível e do subjetivo, isto é, uma unidade cuja natureza essencial é social.

Em verdade, a história da humanidade é, em certo sentido, a história de como subjetividade e objetividade se articulam para a efetivação das formas de existência humano-societárias. Nesse sentido, a história das formas de sociabilidade inclui, necessariamente, a dimensão processual e constitutiva da própria subjetividade enquanto elemento decisivo da própria objetividade social. É com este espírito que abriremos um novo e último subcapítulo: a dimensão histórica da subjetividade.

2 - A DIMENSÃO HISTÓRICA DA SUBJETIVIDADE

O caráter histórico da subjetividade mostra-se no fato de que, tal como as coisas, é engendrada e desenvolvida em um processo infinito de mutações. De sorte que, ao falarmos de seu caráter processual, indicamos apenas a manifestação de formas de subjetividade, isto é, a subjetividade é formada e moldada dentro de limites temporais que a configuram e especificam. O fato de estar vinculada a uma época não traduz em qualquer nível a idéia de que a subjetividade seja mero epifenômeno ou reflexo mecânico do meio vivente. Apesar de engendrada pelos complexos efetivos da atividade humana de uma dada época histórica, a dimensão subjetiva, enquanto síntese de relações sociais, se põe num gradiente de múltiplas possibilidades, consubstanciando inúmeras orientações num leque mais ou menos largo que pode com-

preender e tende a compreender pólos bem afastados.

A caracterização da dimensão histórica da subjetividade fica evidente quando Marx, nos *Manuscritos de 44*, passa a tematizar sobre o processo de constituição dos sentidos humanos, argumentando do seguinte modo: “não só os cinco sentidos, como também os chamados sentidos espirituais, os sentidos práticos (vontade, amor, etc.), em uma palavra, o sentido *humano*, a humanidade dos sentidos, constituem-se unicamente mediante o modo de existência de *seu* objeto, mediante a natureza *humanizada*. A formação dos cinco sentidos é um trabalho de toda a história universal até nossos dias” (MEF, 178). A constituição dos sentidos se verifica, portanto, a partir das relações que o homem estabelece com a *natureza humanizada*, isto é, com os objetos produzidos por ele e, por outro lado, o modo com que, ao longo da história, os sentidos vão se formando decorre das inúmeras maneiras pelas quais a humanidade vem se apropriando do mundo, vale dizer, os sentidos se humanizam a partir da ‘existência de *seu* objeto’, isto é ‘a natureza humanizada’.

A formação histórica dos sentidos humanos a partir da relação efetiva com objetos específicos é enunciada por Marx também da seguinte maneira: “é primeiramente a música que desperta o sentido musical do homem; para o ouvido não musical a mais bela música *não* tem sentido algum, não é objeto, porque meu objeto só pode ser a confirmação de uma de minhas forças essenciais, isto é, só é para mim na medida em que minha força essencial é para si, como capacidade subjetiva, porque o sentido do objeto para mim (somente tem um sentido a ele correspondente) chega justamente até onde chega *meu* sentido; por isso também os *sentidos* do homem social são *distintos* dos do não social”. (MEF, 178). Nesse trecho, Marx procura evidenciar a existência de uma conexão indissolúvel entre os sentidos

e o objeto de sua exteriorização, isto, é a *capacidade subjetiva* desenvolvida pelo homem ao se apropriar humanamente do objeto. Tal capacidade distingue o ouvido humano do não humano. De sorte que os sentidos se humanizam na presença do objeto, que os estimula e impulsiona. Assim, é que “somente graças à riqueza objetivamente desenvolvida da essência humana que a riqueza da sensibilidade *humana* subjetiva é em parte cultivada, e é em parte criada, que o ouvido torna-se musical, que o olho percebe a beleza da forma, em resumo, que os *sentidos* tornam-se capazes de gozo humano, tornam-se sentidos que se confirmam como forças essenciais *humanas*” (MEF, 178). Em outros termos, “tanto a objetividade quanto a subjetividade em todas as suas possíveis figurações, inclusive o pensar, são socialmente constituídas, no interior do complexo e contraditório processo de superação de sua naturalidade, isto é, no processo de humanização do homem nas suas dimensões constitutivas: objetiva e subjetiva” (Vaisman, 193). De sorte que, os sentidos humanos ou ‘a riqueza da sensibilidade *humana* subjetiva’ só se desenvolvem no adensamento e cultivo da ‘riqueza objetivamente desenvolvida’.

O caráter histórico da subjetividade também é evidenciado por Marx no interior da crítica da economia política, quando ele se detém na análise da formação das escolas econômicas e de seu embaraço diante da evidência do caráter antagônico do desenvolvimento histórico burguês.

Marx assinala dois momentos da produção científica burguesa: o primeiro, num estágio pouco desenvolvido das lutas sociais, quando estas ainda apresentam *caráter antagônico latente*, e o segundo, quando o antagonismo se explicita, *tornando embaraçoso e conflituado a própria produção científica burguesa*. Ao primeiro momento correspondem “os clássicos, como Adam Smith e Ricardo, represen-

tam uma burguesia que, lutando ainda contra os restos da sociedade feudal, trabalha apenas para depurar as relações econômicas das marcas feudais, para aumentar as forças produtivas e para dar um novo impulso à indústria e ao comércio. /.../ Os economistas como Adam Smith e Ricardo, que são os historiadores desta época, não têm outra missão que a de demonstrar como a riqueza se adquire nas relações de produção burguesa, de formular estas relações em categorias, em leis e de demonstrar como estas leis, estas categorias são, para a produção de riquezas, superiores às leis e às categorias da sociedade feudal” (MF, 117). O que Marx assinala é que Smith e Ricardo produzem sua teoria a partir de condições objetivas que lhes permitem alcançar certo grau de objetividade, isto é, de verdade. A produção ideal de ambos cujo interesse é o desvelamento da realidade, tem por norte a demonstração da superioridade do mundo burguês em relação ao anacronismo feudal. Nesse momento, a verdade ganha o corpo de um imperativo pois a luta contra os restos do antigo regime representa o ardor revolucionário e a perspectiva de futuro. Era a luta do presente, que contém o futuro, contra os restos de um passado em superação. O passado deveria, tanto no plano teórico, como no prático, ser implacavelmente derrotado. Portanto, os economistas clássicos não fizeram mais do que realizar no plano teórico a possibilidade e o sentido social que sua época permitia, ou seja, mostrar a verdade da vida burguesa. Verdade que pode ser configurada em um momento onde a burguesia provoca um sentimento de “entusiasmo em si e nas massas, momento durante o qual confraterniza e funde-se com a sociedade em geral, confunde-se com ela, sendo sentida e reconhecida como sua *representante geral*; momento em que suas exigências e direitos são, de fato, os direitos e as exigências da própria sociedade, em que é realmente a cabeça e o coração da sociedade. Somente em

nome dos direitos gerais da sociedade pode uma classe especial reivindicar para si a dominação geral” (I43,11). De sorte que é no interior do quadro ascensional da burguesia, que as reflexões de Smith e Ricardo ganham a possibilidade de se efetivar enquanto produção científica correspondente às necessidades de uma categoria social em ascensão. Assim, o caráter ascendente, historicamente configurado pela burguesia, matriza a possibilidade de fazer ciência no sentido de dar suporte ao sujeito histórico pelo reconhecimento da objetividade como tal.

Porém, a cientificidade burguesa perde as condições da produção ideal, no sentido de reconhecimento efetivo das coisas, no momento em que a realidade começa a evidenciar, não só o conteúdo afirmativo de suas realizações, mas, e em sentido inverso, as próprias inviabilidades e contradições, ou seja, o seu caráter intrinsecamente desumanizador enquanto destituição do homem pela miséria material e espiritual, ou seja, quando “a miséria se engendra tão abundantemente como a riqueza” (MF, 118). Mundo contraditório de miséria e de conquistas onde as contrafações ideais ganham espaço pela simples impossibilidade das coisas serem reconhecidas em sua efetividade, ou seja, a economia política se viu impedida de “abandonar uma situação que precisa de ilusões” (I43, 2). Numa palavra, o que Marx assinala é a realidade enquanto geratriz das formações ideais - reais ou ilusórias - que, cada uma a seu modo, representam ou espelham, a partir de plataformas históricas, as positivities e contradições efetivas de situações dadas. Em outros termos, a verdade ou falsidade teóricas correspondem ou não a possibilidades de objetivação ideal de determinados segmentos sociais. Basta mencionar Smith e Ricardo, que correspondem ao momento afirmativo e revolucionário da burguesia. Em outros termos, o desenvolvimento das contradições no

seio da sociedade moderna afeta de modo agudo a capacidade de produção científica das categorias sociais dominantes, na medida em que a realidade deixa de demandar ou exigir a verdade como base da conduta.

É o que Marx aponta ao comentar o perfil das diversas escolas econômicas. Assim, “Os românticos /.../ na qual a burguesia se encontra em oposição direta ao proletariado /.../ se apresentam como fatalistas enfastiados que, do alto da sua posição, lançam um olhar de soberbo desprezo sobre os homens-máquina que fabricam as riquezas. Plagiam todos os desenvolvimentos feitos pelos seus antecessores, e a indiferença que, naqueles, era ingenuidade, neles se converte em afetação” (MF, 118). Afetação enquanto sinônimo de dissimulação, falsidade, fingimento, eis a deterioração da subjetividade científica burguesa, ou seja, cada época histórica molda a subjetividade por critérios criados e incorporados de acordo com situações concretas.

Por outro lado, a própria dimensão fatalista, apontada por Marx, põe em xeque o caráter científico, desta vez por desconsiderar a possibilidade de intervenção do homem na história, isto é, a realidade passa a ser determinada por leis acima e independentes dos indivíduos. É nesse sentido que, ao criticar a inobjetividade científica da economia política, Marx afirma: “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 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 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” (MF, 115).

O fatalismo ou determinismo, apontado por Marx em *A Miséria da Filosofia*, produz a impropriedade de não mais se entender o mundo como ele é, ou seja, o sujeito perde a capacidade de compreensão cognitiva pois elimina a historicidade da vida. De sorte que, se são leis naturais que regem a ordem burguesa, a sua origem não é referida ou tomada como problema; isto é, partir da infinitude da legalidade burguesa não só desorienta mas impede, em sentido amplo, que o indivíduo seja objetivo em suas afirmações, pois, o próprio princípio carece de fundamento. É como se a forma burguesa de produção fosse matrizada pelo naturalismo aristotélico ou pela perfeição divina que orienta o cosmos em sua auto-regulação. Mundo onde o homem é encarado como mero espectador passivo, impotente diante das mazelas sociais, pois não há como intervir quando leis eternas constituem a lógica da efetividade. No interior deste norte e com ironias de todo tipo, a escola filantrópica é, segundo Marx, a radicalização deste processo, ou seja, “Ela nega a necessidade do antagonismo; quer tornar burgueses todos os homens e quer realizar a teoria na medida em que esta se distingue da prática e não contém nenhum antagonismo. É supérfluo dizer que, na teoria, é fácil abstrair as contradições que, na realidade, se encontram a cada instante. Esta teoria, pois, corresponderia à realidade idealizada. Assim, os filantropos querem conservar as categorias que exprimem as relações burguesas sem o antagonismo que as constitui e que é inseparável delas. Imaginam combater seriamente a prática burguesa e são mais burgueses que os outros” (MF, 118). Em verdade tais representantes se comportam proudhoniamente pois “Para o Sr. Proudhon, toda categoria econômica tem dois lados -

um bom, outro mau. Ele considera as categorias como o pequeno-burguês considera os grandes homens da história: *Napoleão* é um grande homem; fez muita coisa boa mas, também, fez muita coisa má”(MF, 107).

Separar, assim, o antagonismo das categorias econômicas que exprimem a vida burguesa, significa diluir, abstrair mentalmente e idealizar a realidade efetiva. É tentar conservar o lado bom, desconsiderando o necessário processo de alienação que a vida burguesa gera. Ao desconsiderar as contradições próprias à sociedade moderna, tal escola omite - conscientemente ou não - o vasto complexo da gênese ou origem dos infinitos níveis de estranhamentos que, em graus distintos, inviabilizam a construção das individualidades, jogando-as à condição de impotência radical em face ao mundo.

CONCLUSÃO

Procuramos, nos limites próprios de uma Dissertação, expor, em sua tessitura própria e em seus nexos e nódulos fundamentais, o complexo categorial da objetividade. Trabalho realizado, como assinalado anteriormente, enquanto análise imanente dos textos que, a cada momento, proporcionou a trama conceitual e o sentido de nossas considerações. É certo que restam mais do que lacunas, mesmo porque o projeto não incluía as obras posteriores a 48, que compreendem o pensamento maduro de Marx. Por outro lado, a pretensão nunca foi, como já foi dito, esgotar o tema, seja por sua dificuldade seja por sua amplitude. Muito denso e multifacético para que seja *resolvido* num trabalho de Mestrado. Assim sendo, o aprofundamento do tema só pode vir a partir da inclusão do período posterior a 48, daquele voltado, principalmente, à crítica da economia política onde aparece, sob forma madura, tanto nos *Grundrisse* como em *O Capital*, intrínseco à trama ontológica do complexo da objetividade no estudo da sociabilidade burguesa.

Explicitamente no interior da primeira fase da elaboração marxiana, principiamos por 43, tendo em vista que 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” (Chasin, 363). De sorte que no item conclusivo dessa Dissertação pode, depois do caminho percorrido, confirmar a problemática do complexo categorial da objetividade enquanto aquisição marxiana no plano de seu pensamento original, efetivamente inteligível a partir da mudança ontológica ocorrida em *A Crítica de Kreuznach*. Reafirmar a nova tessitura e soluções é importante não só para as discussões e polêmicas no interior das interpretações, mas também para repor na ordem do dia questões filosóficas tão antigas como fundamentais acerca do estatuto do ser.

A filosofia tem distinguido e separado a questão da objetividade da questão do ser. Aqui o ser identificado à objetividade ou a objetividade enquanto atributo essencial de todo e qualquer ser é mostrado como uma determinação marxiana fundamental, tendo sido abordados, dentro do possível, alguns de seus predicados.

Compete resumir alguns de seus principais resultados.

No Capítulo I, vimos que a crítica da especulação redimensiona a forma pela qual Marx concebe o ser, ecoando isso para todos os níveis de seu pensamento. Assim sendo, Marx opera uma cisão ontológica onde a plenitude ou efetividade dos seres ideais, próprios da especulatividade, cede lugar a sensibilidade ou objetividade dos mesmos. Vale dizer que a *Crítica de 43* dá início à instauração de um novo patamar científico-filosófico que tem, na afirmação da objetividade do ser, sua própria identidade. Nesse sentido, o norte da reflexão marxiana torna-se inteligível a partir do momento em que a ruptura Marx/Hegel é plasmada e entendida pelo estatuto ontológico e não pela dimensão gnosiso-epistêmica. Ruptura que, segundo Chasin, ganha forma e conteúdo a partir do exercício crítico acerca da política francesa, da filosofia alemã e da ciência econômica inglesa. De sorte que a primeira crí-

tica visa “identificar o caráter da 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 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*” (Chasin, 367). Em outros termos ao identificar a natureza da política a partir da configuração onto-negativa da mesma, isto é, enquanto atributo transitório da vida social, Marx o faz amparado em considerações históricas que indicam que a política pertence a um determinado momento de desenvolvimento, onde as sociabilidades são perpassadas por interesses complexos e contrapostos demandando - a partir disto - a figura do Estado enquanto regulador social, ou seja, Marx identifica “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 conseqüência, incapazes de auto-regulação puramente social” (Chasin, 368). Ou seja, só o exame das formações sociais e, nesse sentido, da efetividade pode fornecer os elementos ou indicativos para a crítica modulada pela objetividade.

A segunda das críticas ontológicas, desenvolvida simultaneamente à primeira, é, segundo a mesma interpretação, dirigida contra à especulação, principalmente, em *Para Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Nesta é evidenciada a ruptura com Hegel, no plano ontológico, como mostramos no capítulo I, isto é, “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” (Chasin, 375). Em outros termos, ao criticar a especulação Marx não só se posiciona criticamente em relação ao método especulativo mas, avança nas aquisições no sentido de afirmar a objetividade em sua dimensão sensível, oposta ao meramente ideal, ou, ainda como Chasin assinala, contrapondo-se ao primado da *idéia* ‘*enquanto princípio de entificação do multiverso sensível*’.

A última das críticas se consubstancia pela recusa do patamar científico da economia política, nos seguintes moldes: “Desde o início /.../ a crítica marxiana da economia política se manifesta como impugnação e recusa, formal e material, de um dado *corpus científico* /.../. 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 perfaz na efetividade, em fórmulas 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”’ (Idem, 382). Crítica que imprime um feitiço onde é ressaltado o desconhecimento das conexões íntimas que geram e estruturam a propriedade privada. Assim, é atentado para a limpidez com que Marx, em *A Miséria da Filosofia*, citada por Chasin, recusa esta forma analítica: “‘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”’ (Idem, 383). De sorte que “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 /.../ dando por suposto o que teria de ser desvendado” (Idem, 384).

Em outras palavras, o caráter ontológico aferido acima traduz para além de simples inversões ou recusas da política, da filosofia e da economia de sua época, a afirmação de um novo padrão analítico baseado na captura do ser efetivo, de seu processo entificador, de seus nexos reais, em suma, de sua objetividade em seus infinitos e múltiplos aspectos.

No que concerne o Capítulo II, cabe reenfatizar as conquistas marxianas relativas ao complexo categorial da objetividade.

Em primeiro lugar trata-se de reconhecer a plenitude da dimensão sensível ou objetiva do ser, ou seja, Marx assume, ao revés da tradição idealista alemã, a objetividade enquanto categoria central, decisiva de todo e qualquer ser. Em moldes breves: *todo ser deve ser objetivo* isto é, oposto ao meramente ideal, tendo por lastro o sensível, o efetivo, o real, o material. Nesse sentido, o sensível comparece enquanto centro nervoso, fundamento dos atributos ou qualidades dos entes. Por conseguinte, a efetividade sensível é aquela que nos permite reconhecer que o ser é um complexo infinito de atributos e qualidades. Por sua sensibilidade, o ser é sempre complexo, relacional, contraditório, histórico ou processual.

O ser é necessariamente um complexo, ou seja, se põe a partir de infinitas partes ou é uma unidade de diversos. Em outros termos, o ser, na singularidade ou universalidade é, decisivamente, um composto de elementos distintos, articulados, formando um todo concreto. Por conseguinte, o ser é sempre uma somatória de predicados, de elementos, onde a simplicidade ou

pureza simplesmente inexistem.

Isso implica outro momento de nossas considerações e diz respeito à dimensão necessariamente relacional da objetividade. Tanto a sensibilidade, como a complexidade só existem por relação, isto é, são integradas por partes, o ser só existe pela mediação de seus componentes e na relação com outros seres dos quais carece. O que significa algo que não se relaciona com nada? Em outros moldes, relação significa, acima de tudo, necessidade da composição das partes que formam a unidade efetiva. A necessidade da relação indica que as partes, isoladamente, são incapazes de atualização, que a sua possibilidade é dada pelo outro. Isto aponta para o fato de que a relação é sempre superação de carências, que no isolamento são impossíveis de suprir, ou seja, a relação é condição de efetivação do ser.

O quarto aspecto diz respeito ao caráter contraditório do ser. Nele reside o fato de que elementos contrapostos estejam em conexão, ou ainda, de que só na contraposição estes elementos possam coexistir. A contradição, enquanto dimensão insuprimível dos entes, se põe como condição da própria objetividade, isto é, de sua formação e desenvolvimento. Sem contradição não pode haver dinâmica e emergência do novo.

À contradição se vincula o caráter processual da objetividade. Assim como as demais, a processualidade integra o complexo categorial do ser, compreendendo dimensão temporal e mutabilidade. Portanto, não só duração no tempo, porém, identificação à mudança, ao nascimento, desenvolvimento e fenecimento de tudo que efetivamente é. Pode ainda ser traduzida também por transformação, mutação, amadurecimento, ou seja, de que todo entificado produz, reproduz, ganha e perde traços de sua integralidade. Em termos breves, a processualidade é movimento de geração e corrupção, do tornar-se outro sem perder a identidade.

Diante disso, vale retomar, a título de reafirmação, algumas considera-

ções acerca dos intérpretes referidos na *Introdução*.

Só ao final da Dissertação é possível compreender plenamente porque a quase totalidade dos intérpretes de Marx jamais identificou, em sua obra, o tema de nossa investigação.

Centrados na perspectiva gnosiso-epistêmica onde os problemas são enfrentados a partir das possibilidades ou procedimentos do sujeito em analisar os objetos, os comentadores perdem a possibilidade de compreender que em Marx, ao inverso, a questão metodológica ganha corpo e sentido a partir de considerações de caráter ontológico, isto é, o conhecer é subsumido ao ser, ou seja, é a lógica do ser que fornece as possibilidades ou lineamentos do conhecer; em outras palavras, capturar a 'lógica específica' do 'objeto específico' é o matrizaroento da cognição, como nos diz Marx nas *Glosas de 43*.

Della Volpe e Althusser são, dentre os comentadores, aqueles que mais acentuam a relevância metodológica para a identificação do pensamento marxiano, em detrimento da compreensão de sua natureza ontológica. Relembramos que em Della Volpe a filosofia marxiana é equiparada a um método límpido e historicamente constituído, isto é, ao comentar o alcance deste método, que determina como - *dialética científica*, diz em seu *Rousseau e Marx*: "o alcance metodológico da dialética científica /.../ é que todo *saber digno* deste nome é ciência e, portanto, não mero saber ou contemplação. Significa que não há senão *uma* ciência, porque *não* há senão um método, ou seja *uma* lógica: a lógica *materialista* da ciência experimental ou moderna, despojada, sobretudo daquele platonismo mais ou menos matematizante que é o suporte filosófico da ciência teorizada - por todo homem de ciência burguês - de Galileu a Einstein. Da lei física à moral e à econômica - é certo - que variam as *técnicas* que as constituem assim como a experiência e a realidade; as matemáticas, por exemplo, se constituem em

elemento essencial na elaboração formal das leis físicas em geral mas não podem ser empregadas - senão enquanto instrumento auxiliar - na elaboração das leis econômicas, sociais, etc. O que não varia é o *método*, a *lógica*” (Della Volpe, 157). Ou em termos breves: “dialética de abstrações determinadas ou históricas que critica internamente e dissolve a dialética especulativa ou dialética das abstrações apriorísticas, indeterminadas e genéricas. Dialética viciosa, mistificada, incongruente, visto que termina em tautologias de fato, como bem sabemos” (Della Volpe, 157). Em suma, Della Volpe enfatiza, como podemos observar, a dimensão metodológica enquanto demiurgo da inteligência, da correção e probidade na investigação científica. A aposta no método é algo tão forte que, Della Volpe, acaba por conferir a este papel de primeira grandeza nas ciências, ou seja, enquanto universalidade - quase hegeliana - no sentido de que o objeto é incapaz de resistir a sua abordagem. Ou como o próprio Hegel se manifesta em trecho transcrito por Marx - da *Ciência da Lógica* - em *A Miséria da Filosofia*: “O método é a força absoluta, única, suprema, infinita, a que nenhum objeto poderia resistir; é a tendência da razão a reencontrar-se e reconhecer-se em todas as coisas” (MF, 104).

Della Volpe acaba por conferir ao método um poder quase mágico no desvelamento ou escavação do objeto. Não há, nesse sentido, a percepção de que o ato do conhecimento não depende apenas da metodologia empregada. E muito pelo contrário em Marx, quando a questão é refundida em outra direção e nos seguintes termos: “Identificado como *atividade sensível*, o homem é duplamente ativo - *efetiva e idealiza*: se é capaz de efetivação sensível, então está capacitado também a antecipar idealmente sua efetivação; e se a forma ideal é permutável em mundo sensível, então leva em conta a lógica intrínseca ao objeto moldado, ou seja, o sujeito a usa e respeita enquanto tal, o que só é possível porque a conhece. O homem, se *faz*

ou é um *ser prático*, então, é capaz de *conhecer*, ao menos o que permite *fazer*, confirmar sua natureza prática. Desde aí, por conseguinte, o conhecimento também está confirmado, não sendo mais plausível a alternativa teórica de sua impossibilidade por via de maneirismos céticos, nem o reducionismo que o derroga a simples convenção por efeito dos atos de linguagem” (Chasin, 399). Assim, a questão do conhecimento em Marx é transposta para a esfera da relação objetividade/subjetividade no sentido de que o homem só pode ser ativo pela reconversão do subjetivo em objetivo - atividade sensível - e vice-versa, ou seja, só pode reconfigurar o mundo na medida em que possua capacidade cognitiva.

Com distinções podemos formular a Althusser as mesmas críticas dirigidas a Della Volpe, e, com menor ênfase, inclusive a Rossi. Todos acabam por desembocar na unilateralização que ratifica o método como centro da delucidação do pensamento marxiano, ou que o mesmo teria configurado o mais perfeito *método* de apreensão do real. Se isso é verdadeiro, não o é pelas razões apresentadas por esses intérpretes.

Cornu e Lukács, apesar de distintos na abordagem e concepção, tematizam em graus diferenciados problemas que perpassam ou integram o conteúdo próprio do complexo categorial da objetividade.

Retomemos a seguinte observação de Cornu: “Assim como Hegel, Marx concebe o desenvolvimento do homem - considerado em suas relações com a natureza - como um processo de autocriação de caráter dialético e histórico mas, ao contrário de Hegel, vê neste um processo concreto, material, engendrado pela atividade prática, pelo trabalho do homem” (Cornu, 617). Em outras palavras, Cornu contrapõe o materialismo marxiano ao idealismo de Hegel, procurando mostrar, que a principal distinção, recai, sobre a materialidade do movimento do ser que Cornu identifica, notadamente, como sensível. Há, no máximo, a percepção da sensibilidade do ser e não a sua de-

terminação categorial complexa, relacional ou histórica. Nesse sentido Cornu não percebe a riqueza de determinações que norteiam e caracterizam a problemática do ser e, por extensão, da objetividade em Marx. Numa palavra, escapa a ele a questão ontológica propriamente dita.

Nessas considerações finais não poderiam faltar algumas referências a G.Lukács. Este, como já consignamos, procurou caracterizar, em moldes inovadores, a filosofia marxiana. Contrariando as correntes dominantes neste século, Lukács afasta, dentro do que lhe é possível, todo elemento puramente gnosiológico na interpretação de Marx. Não obstante acertos e equívocos, Lukács abriu e trilhou uma nova perspectiva, consubstanciada na configuração de que em Marx o ser é sempre regente, ou seja, a constatação de que a objetividade é dimensão primeira ou ontologicamente primária. Nesse sentido, podemos citar: “Todos sabem que nas últimas décadas, radicalizando as velhas tendências gnosiológicas, o neopositivismo dominou de modo incontestado, com a sua recusa de princípio em face de toda e qualquer colocação ontológica, considerada como não científica. E esse domínio se deu não apenas na vida filosófica propriamente dita, mas também no mundo da práxis” (Lukács, 1978, 1). Ou seja, a ponderação de Lukács é pano de fundo das nossas considerações sobre os comentadores, que, ao postularem o ângulo gnosiológico, acabam por descartar as premissas ou demandas por uma ontologia. Passam a conceber, ao inverso de Marx, que a substância da filosofia é essencialmente gnosiológica no sentido de que tem por tarefa única encontrar as formas ou procedimentos analíticos que facultem, supostamente, a produção do verdadeiro pensamento científico.

Em contraposição a este universo reflexivo, diz Lukács: “Reveladora é, nesse caso, a relação com o marxismo. Na história da filosofia, como se sabe, raramente o marxismo foi entendido como uma ontologia. Em troca, o

que aqui nos propomos fazer é mostrar como o elemento filosoficamente resolutivo na ação de Marx constituiu em ter esboçado os lineamentos de uma ontologia histórico-materialista, superando teórica e praticamente o idealismo lógico-ontológico de Hegel” (Idem, 1978, 2). Ou seja, “o ponto de partida em Marx não é dado nem pelo átomo (como nos velhos materialistas), nem pelo simples ser abstrato (como em Hegel). Aqui, no plano ontológico, não existe nada análogo. Todo existente deve ser sempre objetivo, ou seja, deve ser sempre parte (movente e movida) de um complexo concreto” (Ibidem).

Nesse sentido estas nossas glosas atestam, em sua simplicidade, a distinção profunda entre Lukács e os demais comentadores.

Portanto, as conclusões que emergem diferem, radicalmente, daqueles que pensam que o centro nervoso do pensamento marxiano está situado na questão metodológica, e que seu grande mérito estaria em ter arquitetado uma poderosa lógica materialista de análise que, diferentemente de Hegel, partiria - não da idéia - mas do efetivamente existente e o capturaria em sua dimensão integral.

Bem diversamente chegamos a determinação de que a filosofia marxiana é, acima de tudo, uma reflexão de caráter ontológico, tendo por feitiço as determinações imanentes ao ser, ou seja, a configuração do complexo categorial da objetividade. Aquisição de primeira grandeza que redimensiona seu pensamento enquanto norte substancial que ordena a compreensão do mundo, determinando os níveis, graus, tipos, relações e temporalidade dos seres ou objetos reais, isto é, sua teia imanente, estrutural, endógena que assinala a mundaneidade em sua riqueza de múltiplas determinações. Assim, o complexo da objetividade assinala o caráter ontológico e não epistemicamente fundado de sua filosofia. Mesmo porque o problema cognitivo em Marx é resolvido ao reconhecer o homem enquanto “*Ser ativo que pen-*

sa, enquanto tal capaz de conhecer /.../. É o que assegura a proposição fundamental da II Tese *Ad Feuerbach*: ‘Na prática deve o homem demonstrar a verdade, isto é, a efetividade e o poder, a ceterioridade de seu pensamento’. Ser efetivante pela dação de forma subjetiva, o homem avalia o conhecimento nela contido pela resultante objetiva de seus atos, que não apenas confirma ou infirma seu saber, mas junto com este seu próprio ser; ao limite, se incapaz de saber, o homem é incapaz de ser - *humano*: entificação autoconstituente que elabora seu mundo próprio. Salta à vista, toda a questão do conhecimento é reconfigurada pela raiz. Por razões ontológicas - a impossibilidade de conhecer suprimiria a capacidade de confirmação do ser social, e um ser que não se confirma, sensivelmente, é um não-ser, isto é, um absurdo” (Chasin, 399). Isto é, a questão do conhecimento em Marx é substancialmente prática, no sentido de que o saber é, acima de tudo, a comprovação do ser enquanto ser ativo, transformador da natureza, ou seja, reconfigurador do mundo.

Por fim, faço votos que estes comentários possam, de algum modo, servir de estímulo para a configuração de novos trabalhos sobre o mesmo tema, de modo que a investigação sistemática, organizada, calcada nos textos de Marx, seja o prelúdio da retomada interessada de seu pensamento, no sentido não apenas polêmico - mesmo porque isto seria pouco - mas de reatualização do autor pela evidência de sua grandeza e importância para a reflexão dos dilemas teóricos e práticos atuais, uma vez que seu contributo ontológico só agora começa a ser elucidado, merecendo de todos a mais alta consideração.

BIBLIOGRAFIA

- 1 - Karl MARX, *OEUVRES COMPLETES* - Vol. I a IV - Bibliothèque de la Pléiade, Édition établie, présentée et annotée par Maximilien Rubel, Éditions Gallimard, 1982.
- 2 - _____, *Diferença entre as Filosofias da Natureza em Demócrito e Epicuro*, SP, Ed. Global.
- 3 - _____, *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel. Introdução*, in Revista Temas nº 2, SP, Ed. Grijalbo, 1977.
- 4 - _____, *Critique de la Philosophie Politique de Hegel*, in Oeuvres Philosophie Vol. III - Bibliothèque de la Pléiade, Édition établie, présentée et annotée par Maximilien Rubel, Éditions Gallimard, 1982.
- 5 - _____, *Critica della Filosofia del Diritto Pubblico* in Opere Filosofiche Giovanili, Roma, Ed. Riuniti, 1971.
- 6 - _____, *De la crítica de la filosofia del Derecho de Hegel* in Marx Escritos de Juventud, México, Ed. Fondo de Cultura Económica, 1987.
- 7 - _____, *Sobre a Questão Judaica*, R.J, Ed. Laemmert, 1969.
- 8 - _____, *Manuscritos Econômico-Filosóficos* in Os Pensadores, SP, Ed. Nova Cultural, 1987.
- 9 - _____, *Manuscritos Econômico-Filosóficos* in Coleção Grandes

- Cientistas Sociais, SP, Ed. Ática, 1983.
- 10 - _____, *Manuscritos Económico-Filosóficos*, Lisboa, Ed. Edições 70, 1989.
- 11 - _____, *Glosas Críticas ao artigo "El rey de Prusia y la reforma social. Por un Prusiano"*, México, Ed. Fondo de Cultura Económica, vol I, 1987.
- 12 - _____, *La Sagrada Familia*, Ed. Grijalbo, México, 1960.
- 13 - _____, *Teses Ad Feuerbach*, SP, Ed. Hucitec, 1987.
- 14 - _____, *A Ideologia Alemã - Feuerbach*, SP, Ed. Hucitec, 1987.
- 15 - _____, *La Ideologia Alemana*, Barcelona, Ed. Grijalbo, 1972.
- 16 - _____, *A Ideologia Alemã*, Lisboa, Editorial Presença, 1974.
- 17 - _____, *Miséria da Filosofia*, SP, Ed. Global, 1989.
- 18 - _____, *O Manifesto Comunista in Cartas Filosóficas e Outros Escritos*, SP, Ed. Grijalbo, 1977.
- 19 - _____, *Prefácio para Crítica da Economia Política*, SP, Ed. Abril Cultural, 1978.
- 20 - Auguste CORNU, *Marx/Engels - Del Idealismo al Materialismo Historico*, B.Aires, Ed. Platina Stilcograf, 1965.
- 21 - Ester VAISMAN, *A Determinação Marxiana da Ideologia*, Tese de Doutorado, FAE - UFMG, Mimeo, BH, 1996.
- 22 - _____, *Os Princípios Ontológicos Fundamentais de Marx in Ontologia do Ser Social*, SP, Ed. Ciências Humanas, 1979.
- 23 - _____, *As Bases Ontológicas da Atividade Humana in Revista Temas*, nº4, SP, Ed. Ciências Humanas, 1978.
- 24 - G.W.F HEGEL, *Principios de la Filosofia del Derecho*, Espanha, Ed. Edhasa, 1988.
- 25 - Galvano DELLA VOLPE, *Rousseau y Marx*, Barcelona, Ed Martinez Roca, 1969.

- 26 - J. CHASIN, *Marx - Estatuto Ontológico e Resolução Metodológica*, SP, Ed. Ensaio, 1995.
- 27 - Louis ALTHUSSER, *Análise Crítica da Teoria Marxista*, RJ, Ed. Zahar, 1967.
- 28 - Ludwig FEUERBACH, *Princípios da Filosofia do Futuro e Outros Escritos*, Lisboa, Ed. Edições 70, 1988.
- 29 - Mario ROSSI, *La Génesis del Materialismo Histórico - El Joven Marx, Vol. 2*, Madrid, Ed. Alberto Corazón, 1971.
- 30 - Maximilien RUBEL, *Crônica de Marx*, SP, Ed. Ensaio, 1991.