



UNICAMP

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

Reitor
JOSÉ TADEU JORGE

Coordenador Geral da Universidade
ALVARO PENTEADO CRÓSTA

EDITORA
UNICAMP

Conselho Editorial

Presidente

EDUARDO GUILMARÃES

ELINTON ADAMI CHAIM – ESDRAS RODRIGUES SILVA
GUITA GRIN DEBERT – JULIO CESAR HADLER NETO
LUIZ FRANCISCO DIAS – MARCO AURÉLIO CREMASCO
RICARDO ANTUNES – SEDI HIRANO

COLEÇÃO MARX 21

Comissão Editorial

ARMANDO BOITO JUNIOR (coordenador)

ALFREDO SAAD FILHO – JOÃO CARLOS KFOURI QUARTIM DE MORAES
MARCO VANZULLI – SEDI HIRANO

Conselho Consultivo

ALVARO BIANCHI – ANDRÉIA GALVÃO – ANITA HANDEAS
ISABEL LOUREIRO – LUCIANO CAVINI MARTORANO
LUIZ EDUARDO MOTTA – REINALDO CARCANHOLO – RUY BRAGA

LOUIS ALTHUSSER

POR MARX

TRADUÇÃO

Maria Leonor F. R. Loureiro

REVISÃO TÉCNICA

Márcio Bilharinho Nunes

Celso Kashiura Jr.

EDITORA UNICAMP

Grafia atualizada segundo o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990. Em vigor no Brasil a partir de 2009.

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELO
SISTEMA DE BIBLIOTECAS DA UNICAMP
DIRETORIA DE TRATAMENTO DA INFORMAÇÃO

AL79p Althusser, Louis, 1918-1990
Pour Marx / Louis Althusser; tradução Maria Leonor F. R. Loureiro; revisão técnica: Márcio Bilharinho Naves, Celso Kashiura Jr. – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2015.

1. Marx, Karl, 1818-1883. 2. Comunismo. 3. Filosofia marxista. 4. Humanismo. 5. Materialismo dialético. I. Loureiro, Maria Leonor F. R. II. Título.

CDD 335.4
320.5322
144
146.3

ISBN 978-85-268-1232-1

Índices para catálogo sistemático:

1. Marx, Karl, 1818-1883	335.4
2. Comunismo	320.5322
3. Filosofia marxista	335.4
4. Humanismo	144
5. Materialismo dialético	146.3

Título original: *Pour Marx*

© Librairie François Maspero / Editions La Découverte, Paris, France,
1965, 1996, 2005.

Copyright © by Louis Althusser
Copyright © 2015 by Editora da Unicamp

Direitos reservados e protegidos pela Lei 9.610 de 19.2.1998.
É proibida a reprodução total ou parcial sem autorização,
por escrito, dos detentores dos direitos.

Printed in Brazil.
Foi feito o depósito legal.



Cet ouvrage, publié dans le cadre du Programme d'Aide à la Publication Universitaire – PAP Universitaire du Consulat général de France à São Paulo, bénéficie du soutien du Ministère français des Affaires Étrangères et du Développement International (MAEDI).

Este livro, publicado no âmbito do Programa de Apoio à Publicação Universitária – PAP Universitário do Consulado geral da França em São Paulo, conta com o apoio do Ministério francês das Relações Exteriores e do Desenvolvimento Internacional (MAEDI).

*Dedico estas páginas à memória de Jacques Martin,
nosso amigo, que, nas piores provas, sozinho, descobriu
a via de acesso à filosofia de Marx – e me guiou por ela.*
L. A.

SUMÁRIO

PREFÁCIO À EDIÇÃO BRASILEIRA	9
PREFÁCIO: HOJE	13
I – OS “MANIFESTOS FILOSÓFICOS” DE FEUERBACH	33
II – “SOBRE O JOVEM MARX” (<i>Questões de teoria</i>)	39
<i>O problema político</i>	40
<i>O problema teórico</i>	42
<i>O problema histórico</i>	54
III – CONTRADIÇÃO E SOBREDETERMINAÇÃO (<i>Notas para uma pesquisa</i>)	71
<i>Anexo</i>	92
IV – O “PICCOLO”, BERTOLAZZI E BRECHT (<i>Notas sobre um teatro materialista</i>)	107
V – OS “MANUSCRITOS DE 1844” DE KARL MARX (<i>Economia política e filosófica</i>)	127
VI – SOBRE A DIALÉTICA MATERIALISTA (<i>Da desigualdade das origens</i>)	133
1. <i>Solução prática e problema teórico: Por que a teoria?</i>	134

2. Uma revolução teórica em ação.....	141
3. Processo da prática teórica.....	148
4. Um todo complexo estruturado “já dado”.....	156
5. Estrutura com dominante: Contradição e sobredeterminação.....	162
VII – MARXISMO E HUMANISMO.....	183
NOTA COMPLEMENTAR SOBRE O “HUMANISMO REAL”.....	203
AOS LEITORES.....	209

PREFÁCIO À EDIÇÃO BRASILEIRA
POR ALTHUSSER

Armando Boito Jr.

Em 1965, o filósofo marxista francês Louis Althusser publicava a primeira edição de sua célebre coletânea de ensaios à qual deu o título singelo e cortante de *Pour Marx* (*Por Marx*). Os ensaios dessa coletânea propiciaram uma ampla e diversificada renovação do marxismo. Na filosofia, na sociologia, na economia, na ciência política, na linguística, na antropologia e na análise histórica, diversos autores inspiraram-se nas ideias inovadoras de Althusser para desenvolver a teoria marxista em diferentes domínios e também para realizar pesquisas empíricas de ponta. O trabalho de Althusser criou escola e serve até hoje de referência fundamental para aqueles que se dedicam à tarefa de desenvolver e renovar a teoria esboçada por Karl Marx.

Neste ano de 2015, quando é comemorado o cinquentenário do lançamento de *Pour Marx*, a coleção *Marx 21* coloca à disposição do leitor brasileiro esta nova tradução do livro de Althusser. O livro não é inédito no Brasil, mas a tradução lançada pela Zahar na década de 1970 – que recebeu o título de *A favor de Marx* – está fora de catálogo há muitos anos. Nessa nova tradução, realizada por Maria Leonor Loureiro, optamos pelo título *Por Marx*, que nos parece mais fiel ao estilo do título original.¹



Por Marx pertence à primeira fase da obra de Althusser como filósofo marxista. Nesse período, que se situa na década de 1960, Althusser publicou, além

constante e inocentemente a considerar que, embora Marx tenha modificado ulteriormente seu ponto de vista, a crítica de Hegel que se pode encontrar nas obras de juventude permanece, em todo o caso, justificada e que ela pode ser “retomada”. Mas isso é negligenciar o fato fundamental de que Marx se separou de Feuerbach quando tomou consciência de que *a crítica feuerbachiana de Hegel era uma crítica “do seio mesmo da filosofia hegeliana”*, que Feuerbach era ainda um “filósofo”, que “invertera”, é certo, o corpo do edifício hegeliano, porém conservara sua estrutura e seus fundamentos últimos, ou seja, seus pressupostos teóricos. Aos olhos de Marx, Feuerbach ficara na terra hegeliana, permanecia prisioneiro dela embora fizesse sua crítica, não fazia mais do que voltar contra Hegel os princípios do próprio Hegel. Não trocava de “elemento”. A verdadeira crítica marxista de Hegel supõe justamente que se tenha trocado de elemento, ou seja, que se tenha abandonado essa problemática filosófica da qual Feuerbach permanecia prisioneiro rebelde.

Para resumir numa palavra, que não é indiferente a polêmicas atuais, o interesse teórico dessa confrontação privilegiada de Marx com o pensamento de Feuerbach, diria que o que está em causa nessa dupla ruptura – com Hegel inicialmente, em seguida com Feuerbach – é o sentido do próprio termo *filosofia*. O que pode ser, comparada aos modelos clássicos da filosofia, a “filosofia” marxista? Ou o que pode ser uma posição teórica que rompeu com a problemática filosófica tradicional cujo último teórico foi Hegel e do qual Feuerbach tentou, desesperadamente, mas em vão, se libertar? A resposta a essa pergunta pode ser, em grande parte, extraída negativamente do próprio Feuerbach, última testemunha da “consciência filosófica” do Jovem Marx, último espelho em que Marx se contemplou, antes de rejeitar essa imagem de empréstimo, para assumir seu verdadeiro rosto.

Outubro de 1960

II

“SOBRE O JOVEM MARX” (*Questões de teoria*)

A crítica alemã não abandonou, nem mesmo em seus esforços mais recentes, o terreno da filosofia. Em vez de examinar seus pressupostos filosóficos de base, todas as suas perguntas brotaram no terreno de um sistema filosófico determinado: o sistema hegeliano. Não somente nas suas respostas, mas nas próprias perguntas havia uma mistificação.

K. Marx, *Deutsche Ideologie*, Berlin, Dietz Verlag, 1953, p. 14

A Auguste Cornu, que consagrou a vida a um jovem chamado Marx.

A revista *Recherches Internationales* oferece-nos onze estudos de marxistas estrangeiros “Sobre o Jovem Marx”. Um artigo, já antigo (1954) de Togliatti, cinco artigos provenientes da União Soviética (dos quais três assinados por jovens pesquisadores, 27-28 anos), quatro artigos da Alemanha democrática e um da Polônia. Podia-se pensar que a exegese do Jovem Marx era o privilégio e a cruz dos marxistas ocidentais. Essa obra e sua Apresentação lhes mostram que doravante eles não estarão sozinhos diante dessa tarefa, de seus perigos e suas recompensas.¹

Gostaria de aproveitar a ocasião da leitura dessa coletânea, interessante mas desigual,² para examinar alguns problemas, dissipar certas confusões e propor por minha conta alguns esclarecimentos.

Para a comodidade da exposição, permitam-me abordar a questão das obras de juventude de Marx em três aspectos fundamentais: político (I), teórico (II) e histórico (III).

O problema político

O debate das obras de juventude de Marx é primeiramente um debate *político*. Será preciso repetir que as obras de juventude de Marx, cuja história Mehring escrevera bastante bem e cujo sentido depreendera, foram exumadas por social-democratas e exploradas por eles contra as posições teóricas do marxismo-leninismo? Os grandes antecedentes da operação chamam-se Landshut e Mayer (1931). Pode-se ler o prefácio de sua edição na tradução de Molitor para o editor Costes (*Obras filosóficas de Marx [Œuvres philosophiques de Marx]*, tomo IV, pp. xiii-li). Tudo está ali dito claramente. *O capital* é uma teoria ética, cuja filosofia silenciosa fala em voz alta nas obras de juventude de Marx.³ Essa tese, cujo sentido resumo em duas palavras, conheceu prodigioso sucesso. Não só na França e na Itália, como sabemos há muito tempo, mas também na Alemanha e Polônia contemporâneas, como nos informam esses artigos estrangeiros. Filósofos, ideólogos, religiosos lançaram-se numa gigantesca empreitada de crítica e de *conversão*: que Marx retorne às origens de Marx e admita, enfim, que o homem maduro não é senão o Jovem Marx disfarçado. Ou, se persistir e teimar em sua idade, que confesse então seu pecado de maturidade, que reconheça que sacrificou a filosofia à economia, a ética à ciência, o homem à história. Que ele consinta ou se recuse a fazê-lo, sua verdade, tudo o que pode sobreviver a ele, tudo o que pode ajudar a viver e pensar os homens que somos, cabe nessas poucas *obras de juventude*.

Esses bons críticos deixam-nos então esta única escolha: admitir que *O capital* (e, em geral, o “marxismo maduro”) é *a expressão ou a traição da filosofia do Jovem Marx*. Em ambos os casos é preciso revisar totalmente a interpretação estabelecida e voltar ao Jovem Marx, em quem falava a Verdade.

Eis, portanto, o *lugar* do debate: o Jovem Marx. *O que está em jogo* no debate: o marxismo. Os *termos do debate*: se o Jovem Marx é já Marx e todo o Marx.

Assim começado o debate, parece que, na ordem ideal da combinatória tática, os marxistas tenham escolha entre duas defesas.⁴

Se quiserem salvar Marx dos perigos de sua juventude com os quais os adversários os ameaçam, podem, muito esquematicamente, *concordar que o Jovem Marx não é Marx, ou afirmar que o Jovem Marx é Marx*. Podem-se *nuançar* essas teses ao extremo: elas inspiram até as suas nuances.

É certo que esse inventário de possibilidades pode parecer bem irrisório. Caso se trate de uma contestação de tipo histórico, ela exclui toda tática, não depende senão do veredicto proferido após o exame científico dos fatos e das peças. No entanto, a experiência passada, e mesmo a leitura da presente coletânea, prova que é às vezes difícil fazer abstração de considerações táticas mais ou menos esclarecidas ou de reações de defesa, quando se trata de enfrentar um *ataque político*. Jahn⁵ reconhece-o muito bem: não foram os marxistas a lançar o debate sobre as obras de juventude de Marx. E como não tinham talvez atribuído seu justo valor aos trabalhos clássicos de Mehring e às pesquisas eruditas e escrupulosas de Auguste Cornu, os jovens marxistas foram surpreendidos, mal preparados para um combate que não haviam previsto. Reagiram como puderam. Resta algo dessa surpresa na defesa presente, no seu caráter reflexo, sua confusão, sua falta de jeito. Acrescentemos: *em sua má consciência* também. Pois esse ataque surpreendeu os marxistas em seu próprio terreno: o de Marx. Talvez mais do que se se tratasse de um simples conceito, sentiram o peso de uma responsabilidade particular, já que foi colocado um problema que tocava diretamente na história de Marx, no próprio Marx. Ei-los então ameaçados por uma *segunda reação*, que vem reforçar o primeiro reflexo de defesa: o temor de falhar em sua responsabilidade, o temor de deixar que o legado, cujo encargo assumem, seja destruído perante eles e perante a história. Para dizer as coisas claramente: se não for refletida, criticada e dominada, essa reação pode inclinar o filósofo marxista a uma *defesa “catastrófica”*, a uma resposta global, a qual, para resolver melhor o problema, de fato *o suprime*.

Para confundir aqueles que opõem a Marx sua própria juventude, tomar-se-á resolutamente *o partido contrário*: reconciliar-se-á Marx com sua própria juventude: não se lerá mais *O capital* por meio d’*A questão judaica*, mas esta obra por meio d’*O capital*; não se projetará mais a sombra do Jovem Marx sobre Marx, mas a sombra deste sobre o Jovem Marx; e forjar-se-á, sem se aperceber de que ela é simplesmente hegeliana, uma pseudoteoria da história da filosofia no “futuro do pretérito” para justificar essa defesa.⁶ O temor sagrado de um dano à *integridade* de Marx inspirará o reflexo de se assumir resolutamente a responsabilidade de *Marx por inteiro*: declarar-se-á que Marx é um todo, que “o Jovem Marx pertence ao marxismo”⁷ – como se arriscássemos

perder *Marx por inteiro* ao abandonar, como ele próprio, sua juventude à história; como se arriscássemos perder *Marx por inteiro* ao submeter sua própria juventude à crítica radical da história, não da *história que ele ia viver*, mas da *história que ele vivia*, não da história imediata, mas de uma história refletida, da qual ele mesmo nos deu, na maturidade, não a “verdade” no sentido hegeliano, mas os princípios de compreensão científica.

Mesmo no campo das defesas, não há boa política sem boa teoria.

O problema teórico

Aqui tocamos no *segundo problema*, colocado pelo estudo das obras de juventude de Marx: o problema *teórico*. Quero insistir nisso, pois ele não me parece já resolvido, nem mesmo colocado corretamente na maioria dos trabalhos inspirados por esse assunto.

Muito frequentemente, limita-se a *leitura* dos textos do Jovem Marx baseada mais na livre associação das ideias ou na simples comparação dos termos do que na crítica histórica.⁸ Reconhece-se, sem sombra de dúvida, que essa leitura pode dar resultados teóricos, mas eles são apenas *as preliminares para* uma verdadeira compreensão dos textos. Pode-se, por exemplo, ler a tese de doutorado de Marx comparando seus termos com o pensamento de Hegel;⁹ ler a *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (1843) comparando seus princípios quer a Feuerbach, quer ao Marx da maturidade;¹⁰ ler os Manuscritos de 1844 aproximando seus princípios dos d’*O capital*.¹¹ Mesmo essa comparação pode ser superficial ou profunda. Pode dar lugar a equívocos¹² que não deixam de ser erros. Pode, ao contrário, abrir perspectivas interessantes.¹³ Mas essa comparação nem sempre é por si mesma razão.

Com efeito, limitando-se à associação espontânea, e mesmo esclarecida, unicamente dos *elementos* teóricos, corre-se o risco de permanecer prisioneiro de uma concepção implícita muito próxima da concepção universitária corrente das comparações, oposições, aproximações dos elementos, que culmina na teoria das *origens* – ou, o que vem a dar no mesmo, na teoria das antecipações. Um leitor conhecedor de Hegel “pensará em Hegel” ao ler a tese de doutorado de 1841, até mesmo os Manuscritos de 1844. Um leitor conhecedor de Marx “pensará em Marx” ao ler a *Crítica da filosofia do direito de Hegel*.¹⁴

Ora, não se observa talvez o suficiente que, teoria das origens ou teoria das antecipações, essa concepção é, na imediaticidade, ingênua, baseada em *três*

pressuposições teóricas, que aí operam sempre tacitamente. A *primeira pressuposição é analítica*: ela considera todo sistema teórico, todo pensamento constituído como *reduzível a seus elementos*; condição que permite pensar *separadamente* um elemento desse sistema e aproximá-lo de *outro* elemento semelhante pertencente a *outro sistema*.¹⁵ A *segunda pressuposição é teleológica*: ela institui um tribunal secreto da história, que *julga* as ideias que lhe são submetidas, ou melhor, que permite a dissolução dos (outros) sistemas em seus elementos, institui esses elementos como elementos, para medi-los em seguida com sua norma como se essa fosse *a verdade deles*.¹⁶ Por fim, essas duas pressuposições repousam sobre uma *terceira*, que considera a história das ideias como seu próprio elemento, que defende que nada aí advém que não remeta à própria história das ideias, e que o mundo da ideologia é *seu próprio princípio de entendimento*.

Creio que é preciso penetrar até esses fundamentos para compreender a possibilidade e o sentido do traço mais marcante desse método: *o ecletismo*. Quando se escava abaixo da superfície do ecletismo, encontra-se, a menos que se trate de formas absolutamente desprovidas de pensamento, sempre essa *teleologia teórica* e essa *autointeligibilidade da ideologia* como tal. Ora, não se pode deixar de pensar, ao ler alguns dos artigos da coletânea, que eles ainda permanecem *contaminados*, mesmo em seus esforços para se libertarem dela, pela lógica implícita dessa concepção. Tudo acontece efetivamente como se a história do desenvolvimento teórico do Jovem Marx exigisse a redução de seu pensamento a seus “elementos”, agrupados em geral sob duas rubricas: os elementos materialistas, os elementos idealistas; e como se a comparação desses elementos, a confrontação de peso, devesse decidir o *sentido* do texto examinado. É assim que se pode destacar, nos artigos da *Gazeta Renana*, na forma exterior de um pensamento *ainda* hegeliano, a presença de *elementos materialistas*, tais como a natureza política da censura, a natureza social (classes) das leis sobre o roubo da lenha etc.; no Manuscrito de 1843 (*Crítica da filosofia do direito de Hegel*), numa exposição e com fórmulas *inspiradas* por Feuerbach ou *ainda* hegelianas, a presença de *elementos materialistas*, tais como a realidade das classes sociais, da propriedade privada, e de sua relação com o Estado, até mesmo da própria dialética materialista etc. Ora, é claro que essa discriminação em *elementos* destacados do contexto interno do pensamento exprimido, e pensados em si mesmos *como entidades significantes por si mesmas*, só é possível na condição de uma *leitura orientada*, ou seja, *teleológica*, desses mesmos textos. Um dos autores mais conscientes da coletânea, *N. La-*

pine, reconhece-o muito francamente: “Esse gênero de caracterização [...] é de fato muito eclético, pois não responde à questão de saber como esses diferentes elementos se combinaram na concepção de mundo de Marx”.¹⁷ Ele vê bem que essa decomposição de um texto naquilo que é *já materialista* e naquilo que é *ainda idealista* não salvaguarda *sua unidade*, e que essa decomposição é provocada precisamente pela leitura dos textos de juventude mediante o conteúdo dos textos da maturidade. É, portanto, o tribunal do marxismo maduro, o tribunal do Fim que pronuncia e executa esse julgamento de separação de corpos entre os *elementos* de um texto anterior – e assim destrói sua unidade. “Se se partir da concepção que Marx tinha então de sua posição filosófica, o Manuscrito de 1843 apresenta-se como uma obra perfeitamente consequente e acabada”, ao passo que “do ponto de vista do marxismo desenvolvido, o Manuscrito de 1843 não se apresenta como um todo organicamente acabado, no qual o valor metodológico de cada elemento é rigorosamente destacado. Uma falta de maturidade evidente faz com que uma atenção exagerada seja concedida a certos problemas, enquanto outros, de importância fundamental, são apenas esboçados [...]”.¹⁸ Não creio que se possa reconhecer mais honestamente que é essa *perspectiva finalista* que provoca a decomposição em elementos, a *constituição dos próprios elementos*. Acrescento, além disso, que se pode frequentemente observar uma espécie de “delegação de referência” conferida pelo marxismo maduro a um autor intermediário, por exemplo, a *Feuerbach*. Como Feuerbach é considerado “materialista” (ainda que, a rigor, esse “materialismo” de Feuerbach repouse essencialmente sobre suas *declarações de materialismo* tidas como evidentes), ele serve então de *segundo centro de referência* e permite, por sua vez, uma espécie de subprodução de elementos decretados “materialistas” em virtude de seus próprios decretos, ou de sua própria “verdade”, nas obras de juventude de Marx. É assim que será declarada “materialista” a inversão sujeito-atributo, a crítica feuerbachiana da filosofia especulativa, a crítica da religião, a essência humana objetivada em suas produções etc. Essa subprodução de elementos a partir de Feuerbach, combinada com a produção de elementos a partir do Marx maduro, pode prestar-se a estranhas redundâncias e quiproquós, quando se trata de saber, por exemplo, o que pode distinguir então os elementos materialistas autenticados por Feuerbach dos elementos materialistas autenticados pelo próprio Marx.¹⁹ No limite, como podemos descobrir por esse procedimento dos *elementos materialistas* em todos os textos da juventude de Marx, desde a carta a seu pai que não busca separar a ideia do real, temos muita dificuldade para decidir *quando* Marx pode ser considerado

como materialista, ou melhor, quando ele pode não o ter sido! Para *Jahn*, por exemplo, embora contenham “ainda toda uma série de elementos abstratos”, os Manuscritos de 1844 marcam “o nascimento do socialismo científico”.²⁰ Para *Pajitnov*, esses Manuscritos “formam o ponto crucial da virada operada por Marx em matéria de ciências sociais. Ali são lançadas as premissas teóricas do marxismo”.²¹ Para *Lapine*, é, “diferentemente dos artigos da *Gazeta Renana*, nos quais só alguns elementos do materialismo apareciam espontaneamente, o Manuscrito de 1843 [que] atesta a passagem consciente de Marx ao materialismo” e, de fato, “Marx parte de posições materialistas na sua crítica de Hegel” (é verdade que essa “passagem consciente” é no mesmo artigo designada como “implícita” e “inconsciente”).²² Quanto a Schaff, escreve sem rodeios: “Sabemos (por relatos ulteriores de Engels) que Marx se tornou materialista em 1841”.²³

Não quero apresentar como pretexto demasiado fácil essas contradições (nas quais se veria com pouco esforço o sinal de uma pesquisa “aberta”). Mas pode-se legitimamente perguntar se essa incerteza em determinar o momento em que Marx *passa* ao materialismo etc. não se deve ao uso espontâneo e implícito de uma teoria analítico-teleológica. Como não notar que essa teoria parece então desprovida de todo critério válido para se pronunciar sobre um pensamento que ela decompôs em elementos, ou seja, cuja unidade efetiva destruiu? E que está desprovida justamente porque interdito seu uso por essa decomposição mesma: de fato, se um elemento idealista é um elemento idealista e se um elemento materialista é um elemento materialista, quem pode decidir que *sentido eles constituem* quando estão reunidos na *unidade efetiva e viva de um texto*? Essa decomposição leva, assim, a este resultado paradoxal, que a própria questão do *sentido global de um texto*, como *A questão judaica* ou o Manuscrito de 1843, *desvaneceu-se, não se coloca*, porque foi retirado o meio para colocá-la. Contudo, é uma questão da mais alta importância, e que a vida real e a crítica viva jamais podem evitar! Se um leitor ousasse, porventura, em nossos dias, levar a sério e professar a filosofia d’*A questão judaica* ou dos Manuscritos de 1844 (isso acontece! Ia dizer: todos passamos por isso! E quantos passaram por isso sem terem se *tornado* marxistas!), pergunto-me o que poderíamos dizer de seu pensamento, considerado como aquilo que ele é, ou seja, um todo. Nós o consideraríamos idealista ou materialista? Marxista ou não marxista?²⁴ Ou então deveríamos considerar que o sentido de seu pensamento está *em sursis*, à espera de um fim que ainda não alcançou? Mas qual seria esse fim que não conhecemos? Entretanto, é assim que são tratados com

demasiada frequência os textos do Jovem Marx, como se pertencessem a um domínio reservado, dispensado da “questão fundamental”, pela única razão de que eles *deviam* desembocar no marxismo... Como se seu sentido tivesse permanecido até o fim em *sursis*, como se fosse preciso aguardar a síntese final para que seus elementos se reunissem, enfim, *num todo*, como se, antes dessa síntese final, a *questão do todo* nunca tivesse sido colocada, pela razão muito simples de que se destruiu toda totalidade anterior à síntese final? Mas estamos agora diante do cúmulo do paradoxo, em que salta aos olhos o sentido oculto desse método analítico-teleológico: esse método, que não cessa de *julgar*, é incapaz de *pronunciar o menor julgamento sobre uma totalidade diferente dele*. Como admitir melhor que ele só faz *julgar a si mesmo, reconhecer a si mesmo sob os objetos que reflete*, que não *sai nunca de si mesmo*, que o desenvolvimento que ele quer pensar não o pensa em definitivo senão como um *desenvolvimento de si mesmo em seu próprio seio*? E se desse método, cuja lógica extrema enuncio, vierem me dizer: é justamente nisso que ele é dialético, responderei: *dialético, sim. Mas hegeliano!*

E, de fato, quando se trata de pensar precisamente o *dever* de um pensamento assim reduzido a seus *elementos*, quando se faz a pergunta, ingênua, mas honesta, de Lapine: “De que maneira esses diferentes elementos se combinaram na concepção final de mundo de Marx?”, quando se trata de conceber a relação desses elementos cujo fim se conhece, são os argumentos da dialética hegeliana que se veem surgir, em formas superficiais ou aprofundadas. Exemplo da forma superficial: o recurso à contradição entre o conteúdo e a forma, mais precisamente entre o conteúdo e sua *expressão conceitual*. O “conteúdo materialista” entra em conflito com a “forma idealista”, e a própria forma idealista tende a se reduzir a uma simples questão de *terminologia* (é preciso que ela se dissipe no fim: não se trata de nada além de *palavras*). Marx *já* é materialista, mas *ainda* se serve de conceitos feuerbachianos, *toma emprestada* a *terminologia* feuerbachiana, embora ele não seja mais, nunca tenha sido puro feuerbachiano; entre os Manuscritos de 1844 e as obras da maturidade, Marx encontrou sua terminologia definitiva:²⁵ simples questão de *linguagem*. Todo o *dever* está nas palavras. Sei que estou esquematizando, mas para fazer perceber melhor o sentido oculto do procedimento. Aliás, às vezes ele é muito mais elaborado, por exemplo, na teoria de Lapine, que não mais opõe somente a forma (terminologia) ao conteúdo, mas a *consciência* à *tendência*. Lapine não reduz a diferença dos pensamentos de Marx a uma simples diferença de terminologia. Ele admite que *a linguagem tem um sentido*: esse sentido é o da

consciência (de si) de Marx num momento determinado de seu desenvolvimento. Assim, no Manuscrito de 1843 (*Crítica da filosofia do direito de Hegel*), a consciência de si de Marx era feuerbachiana. Ele falava a linguagem de Feuerbach porque *se acreditava* feuerbachiano. Mas essa linguagem-consciência estava então objetivamente em contradição com sua “tendência materialista”. É essa contradição que constitui o motor de seu desenvolvimento. É certo que essa concepção tem aparências marxistas (pensa-se no “atraso da consciência”), mas são apenas aparências, pois, se é possível definir sua *consciência* (o sentido global de um texto, sua linguagem-sentido), não se vê como definir concretamente sua “tendência”. Ou antes, vê-se muito bem como ela é definida, assim que se nota que, para Lapine, a distinção entre a tendência materialista e a consciência (de si) *coincide exatamente com* “a diferença entre a maneira como o conteúdo objetivo do Manuscrito de 1843 aparecerá do ponto de vista do marxismo desenvolvido e a maneira como o próprio Marx tratava esse conteúdo naquela época”.²⁶ Se compreendida rigorosamente sobressai dessa frase que a “tendência” é apenas a abstração retrospectiva do *resultado*, do qual se trata justamente de dar conta, ou seja, o *em-si* hegeliano pensado a partir de seu fim como sua própria origem. A contradição entre a consciência e a tendência se reduz então à contradição entre o em-si e o para-si. Lapine declara, aliás, sem rodeios, que essa tendência é “implícita” e “inconsciente”. *A abstração do problema nos é dada como sua solução*. Certamente, não contesto que haja no texto de Lapine indicações que apontam *outra* concepção (vão me acusar, a mim também, de cair na teoria dos elementos! Para pensá-los seria preciso renunciar ao conceito de “tendência”), mas é preciso dizer que sua sistemática é hegeliana.

Não se pode, portanto, começar um estudo marxista das obras de juventude de Marx (e de todos os problemas que elas colocam) sem ter rompido com as tentações espontâneas ou refletidas do método analítico-teleológico que é sempre assombrado, em maior ou menor medida, pelos *princípios hegelianos*. Para isso é preciso romper com os pressupostos desse método, e aplicar a nosso objeto os princípios marxistas de uma teoria da evolução ideológica.

Esses princípios são radicalmente diferentes dos princípios enunciados até aqui. Eles implicam:

(1) que cada *ideologia* seja considerada como um todo real, unificado interiormente por sua *problemática* própria, de tal modo que não se possa retirar-lhe um elemento sem alterar seu sentido;

(2) que o sentido desse todo, de uma ideologia singular (aqui o pensamento de um indivíduo) depende não de sua relação com uma *verdade* diferente dela, mas de sua relação com o *campo ideológico* existente e com os *problemas e a estrutura sociais* que o sustentam e aí se refletem; que o sentido do *desenvolvimento* de uma ideologia singular depende não da relação desse desenvolvimento com sua origem ou seu fim considerados como *sua verdade*, mas da relação existente, nesse desenvolvimento, entre as mutações dessa ideologia singular e as mutações do campo ideológico e dos problemas e das relações sociais que o sustentam;

(3) que o princípio motor do desenvolvimento de uma ideologia singular não reside, portanto, no interior da ideologia mesma, mas fora dela, *alguém* da ideologia singular: seu autor como indivíduo concreto, e a história efetiva, que se reflete nesse desenvolvimento individual segundo os vínculos complexos do indivíduo com essa história.

É preciso acrescentar que tais princípios, contrariamente aos anteriores, não são *princípios ideológicos no sentido estrito, mas princípios científicos*: dito de outro modo, eles não são *a verdade* do processo que se trata de estudar (como são todos os princípios de uma história no “futuro do pretérito”). Eles não são *a verdade de*, são *a verdade para*, são *verdadeiros*, como condição para a proposição legítima de um problema, e portanto, por meio desse problema, para a produção de uma solução verdadeira. Pressupõem então o “marxismo maduro”, não como a *verdade* de sua própria gênese, mas como *a teoria que permite o entendimento* de sua própria gênese, assim como qualquer outro processo histórico. É, aliás, unicamente sob essa condição que o marxismo pode dar conta de *outra coisa que de si*: não só de sua própria gênese, como algo diferente de si, mas também de todas as outras transformações produzidas na história, *inclusive* aquelas nas quais estão inseridas as consequências práticas da intervenção do marxismo na história. Se o marxismo não é *a verdade de*, no sentido hegeliano e feuerbachiano, mas uma disciplina de investigação científica, ele não está, com efeito, mais constrangido por sua própria gênese do que pelo devir da história marcada pela sua intervenção: tanto aquilo de que Marx veio como aquilo que veio de Marx permanecem *igualmente* submetidos, para ser compreendidos, à aplicação dos *princípios* marxistas de investigação.²⁷

A primeira condição para propor adequadamente o problema das obras de juventude de Marx é, portanto, admitir que os *próprios filósofos* têm uma juventude. É preciso nascer um dia, nalgum lugar, e começar a pensar e escrever. O sábio que pretendeu que nunca se deveriam publicar suas obras de juventude,

ou até mesmo escrevê-las (visto que se encontram sempre, pelo menos, doutorandos para publicá-las!) não era seguramente hegeliano... pois desse ponto de vista, hegeliano, as obras de juventude são inevitáveis e impossíveis como aquele objeto singular que Jarry exibiu: “o crânio de Voltaire criança”. Elas são inevitáveis como todo começo. São impossíveis porque *não se escolhe o começo*. Marx não escolheu nascer para o pensamento e pensar no mundo ideológico que a história alemã concentrara no ensino de suas universidades. Foi nesse mundo que ele cresceu, foi nele que aprendeu a mover-se e a viver, foi para ele que se “justificou”, foi dele que se libertou. Voltarei mais adiante à *necessidade e à contingência desse começo*. O fato é que há *um começo*, e que, para fazer a história dos pensamentos próprios de Marx, é preciso apreender o movimento deles no instante mesmo em que esse indivíduo concreto que é o Jovem Marx surge *no mundo dos pensamentos* de seu tempo para *ai pensar* por sua vez, realizando com os pensamentos de seu tempo essa troca e esse debate que constituirão toda a sua vida de ideólogo. Nesse nível de trocas e de contestações, que fazem a matéria mesma dos *textos*, onde nos são dados seus pensamentos vivos, tudo acontece como se os próprios autores desses pensamentos estivessem *ausentes*. Ausente o indivíduo concreto que se exprime em seus pensamentos e em seus textos, ausente a história efetiva que se exprime no campo ideológico existente. Assim como o autor desaparece diante de seus pensamentos publicados restando apenas seu rigor, também a história concreta desaparece diante de seus temas ideológicos para ser apenas seu sistema. Será preciso questionar também essa dupla ausência. Mas, por enquanto, tudo transcorre entre o rigor de um pensamento singular e o sistema temático de um campo ideológico. Sua relação é esse *começo*, e esse começo não terá fim. É esta relação que é preciso pensar: a relação da unidade (interna) de um pensamento singular (a cada momento de seu desenvolvimento) com o campo ideológico existente (a cada momento de seu desenvolvimento). Mas para pensar a relação deles, é preciso, no mesmo movimento, pensar seus termos.

Essa exigência metodológica implica primeiramente *um conhecimento efetivo* e não alusivo da substância e da estrutura desse campo ideológico fundamental. Ela implica que não se fique satisfeito com a representação de um mundo ideológico tão neutro como um palco, ao qual compareceriam, em encontros de circunstância, personagens tão célebres quanto inexistentes. O destino de Marx nos anos 1840-1845 não se define num debate ideal entre personagens que se chamam Hegel, Feuerbach, Stirner, Hess, entre outros. O destino de Marx não se define entre esses mesmos Hegel, Feuerbach, Stirner,

Hess, tais como eles aparecem nas obras de Marx desse período. Menos ainda nas evocações muito gerais que farão mais tarde Engels e Lenin. Ele se define entre personagens ideológicos *concretos* – aos quais o contexto ideológico impõe uma *figura determinada* – que não coincidem necessariamente com sua identidade histórica literal (por exemplo, Hegel), que extravasam amplamente a representação explícita que Marx dá deles nos próprios textos em que são citados, invocados, criticados (por exemplo, Feuerbach) e, evidentemente, as características gerais resumidas que Engels oferecerá deles 40 anos mais tarde. Para ilustrar essas observações com exemplos concretos, direi que o Hegel com o qual se debate o Jovem Marx desde sua tese de doutorado não é o Hegel de biblioteca sobre o qual podemos meditar na solidão de 1960: é o *do movimento neo-hegeliano*, um Hegel já invocado para fornecer aos intelectuais alemães dos anos 1840 os meios para pensar sua própria história e suas esperanças; é um Hegel já posto em contradição consigo mesmo, invocado contra si mesmo, a despeito de si mesmo. Essa ideia de uma *filosofia tornando-se vontade*, saindo do mundo da reflexão para transformar o mundo político, na qual se poderia ver a primeira rebelião de Marx contra seu mestre, está em perfeito acordo com a interpretação dominante dos neo-hegelianos.²⁸ Não discordo que Marx exerça, já em sua tese, aquela sensibilidade aguda para os conceitos, aquele rigor implacável do traço e aquele gênio de concepção que lhe trará a admiração de seus amigos. Mas essa ideia não é criação sua. Seria mesmo muito imprudente reduzir a presença de Feuerbach nos textos de Marx entre 1841 e 1844 unicamente à sua *menção* explícita, pois numerosas passagens reproduzem ou parafraseiam diretamente desenvolvimentos feuerbachianos, sem que o nome Feuerbach seja citado. A passagem extraída por Togliatti dos Manuscritos de 1844 vem diretamente de Feuerbach; poder-se-iam invocar muitas outras cujo mérito se atribui um pouco depressa a Marx. Mas por que Marx devia citar Feuerbach quando todos o conheciam, e, sobretudo, quando ele se *apropriara de seu pensamento* e pensava nos pensamentos dele como nos seus próprios? Mas é preciso, ver-se-á num instante, ir ainda além da presença não mencionada dos pensamentos de um autor vivo, é preciso avançar até a presença da *possibilidade de seus pensamentos*: até sua *problemática*, ou seja, até a unidade constitutiva dos pensamentos efetivos que compõem esse domínio do *campo ideológico* existente, com o qual um autor singular se explica em seu próprio pensamento. Percebe-se logo que, se não se pode pensar sem o campo ideológico a unidade de um pensamento singular, esse campo por sua vez exige, para ser pensado, que se pense essa *unidade*.

O que é então essa unidade? Para responder a essa pergunta por meio de um exemplo, voltemos a Feuerbach, mas desta vez para colocar o problema da *unidade* interna do pensamento de Marx *quando este entra em relação com ele*. A maioria dos comentadores de nossa coletânea está manifestamente incomodada pela natureza dessa relação, que dá lugar a inúmeras contestações. Esse embaraço não se deve somente ao fato de que os textos de Feuerbach são mal conhecidos (é possível lê-los). Deve-se ao fato de que não se vai até o ponto de conceber o que constitui a unidade profunda de um texto, a essência interior de um pensamento ideológico, ou seja, sua *problemática*. Proponho esse termo, que Marx não usou diretamente, mas que anima constantemente as análises ideológicas da maturidade (em particular, *A ideologia alemã*),²⁹ pois é o conceito que melhor *apreende* os fatos sem cair nos equívocos hegelianos da *totalidade*. Dizer, com efeito, que uma ideologia constitui uma totalidade (orgânica) é válido a título da *descrição* somente, e não a título da *teoria*, pois essa descrição, convertida em teoria, só nos permite pensar a unidade vazia do todo descrito, e não uma *determinada estrutura de unidade*. Pensar, ao contrário, a unidade de um pensamento ideológico determinado (que se dá imediatamente como um todo e que é “vivido”, explícita ou implicitamente, como um todo ou uma intenção de “totalização”), com o conceito da *problemática*, é permitir que se evidencie a *estrutura sistemática típica* que unifica todos os elementos do pensamento; é, portanto, descobrir um *conteúdo determinado* nessa unidade, que permite, ao mesmo tempo, conceber o *sentido* dos “elementos” da ideologia considerada e *relacionar essa ideologia com os problemas legados ou colocados a todo pensador pelo tempo histórico em que ele vive*.³⁰

Vejamos isso num exemplo preciso: o Manuscrito de 1843 (*Crítica da filosofia do direito de Hegel*). Encontra-se aí, segundo os comentadores, uma série de temas feuerbachianos (a inversão sujeito-atributo; a crítica da filosofia especulativa; a teoria do homem genérico etc.), mas também análises que se procurariam em vão em Feuerbach (relacionamento entre a política, o Estado e a propriedade privada, realidade das classes sociais etc.). Se se permanecer nos *elementos*, cai-se nos impasses da crítica analítico-teleológica de que falamos, e em suas pseudossoluções: terminologia e sentido, tendência e consciência etc. É preciso ir mais longe e perguntar-se se a presença de análises e de *objetos* dos quais Feuerbach nada (ou quase nada) diz basta para justificar essa divisão em elementos feuerbachianos e não feuerbachianos (ou seja, já marxistas). Ora, não é *dos próprios elementos* que se pode esperar uma resposta, pois o objeto de que se fala não qualifica o pensamento diretamente. Que eu

saiba, todos os autores que falaram das classes sociais, até mesmo da luta de classes, antes de Marx, jamais foram tidos por marxistas pela simples razão de tratarem de objetos nos quais, um dia, iria se deter a reflexão de Marx. Não é a matéria da reflexão que caracteriza e qualifica a reflexão, mas nesse nível a *modalidade da reflexão*,³¹ a relação efetiva que a reflexão mantém com seus objetos, ou seja, a *problemática fundamental* a partir da qual são refletidos os objetos desse pensamento. Não digo que a matéria da reflexão não possa modificar, *em certas condições*, a modalidade da reflexão, mas esse é outro problema (voltaremos a ele), e em todo caso essa modificação da modalidade de uma reflexão, essa reestruturação da problemática de uma ideologia, passa por caminhos muito diferentes da simples relação imediata do objeto com a reflexão! Se se quiser colocar o problema dos *elementos* nessa perspectiva, reconhecer-se-á que tudo depende de uma questão que lhes é anterior: a da *natureza da problemática a partir da qual eles são efetivamente pensados*, num texto dado. Em nosso exemplo, a questão toma então a seguinte forma: a reflexão de Marx sobre esses objetos novos que são as classes sociais, a relação propriedade privada-Estado etc., na *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, derrubou as pressuposições teóricas de Feuerbach, reduziu-as ao estado de meras frases? Ou esses novos objetos são pensados a partir das *mesmas pressuposições*? Essa questão é justamente possível porque a *problemática* de um pensamento não se limita ao domínio dos objetos de que seu autor tratou, porque ela não é a abstração do pensamento como totalidade, mas a estrutura concreta e determinada de um pensamento, e de *todos os pensamentos possíveis desse pensamento*. Assim, a *antropologia* de Feuerbach pode tornar-se a problemática não só da religião (*A essência do cristianismo*), mas também da política (*A questão judaica*, o Manuscrito de 1843), até mesmo da história e da economia (os Manuscritos de 1844), sem deixar, no essencial, de ser uma *problemática antropológica*, mesmo quando a “letra” em si de Feuerbach é abandonada e superada.³² Pode-se, certamente, considerar que é politicamente importante passar de uma antropologia religiosa a uma antropologia política e enfim a uma econômica, e até que em 1843, na Alemanha, a antropologia representava uma forma ideológica avançada, estou inteiramente de acordo. Mas esse julgamento supõe que se esteja primeiro a par da natureza da ideologia considerada, ou seja, que se tenha definido sua *problemática efetiva*.

Acrescentarei que, se não é tanto o conteúdo imediato dos objetos refletidos quanto a maneira de colocar os problemas que constitui a essência ideológica última de uma ideologia, essa problemática não se apresenta imediatamente à

reflexão do historiador por uma boa razão: é que, em geral, o filósofo *pensa nela sem a pensar ela mesma* e que “a ordem das razões” do filósofo não coincide com “a ordem das razões” de sua filosofia. Pode-se considerar que uma ideologia (no sentido marxista estrito do termo, no sentido em que o marxismo não é uma ideologia) se caracteriza justamente a esse respeito pelo fato de que *sua própria problemática não tem consciência de si*. Quando Marx nos diz, e repete incessantemente, para não tomar a consciência de si de uma ideologia por sua essência, ele quer dizer que, antes de ser inconsciente dos problemas reais aos quais ela responde (ou evita responder), uma ideologia é inconsciente dos “pressupostos teóricos”, ou seja, da problemática em ato mas inconfessada, que fixa nela o sentido e o andamento de *seus problemas* e, portanto, de suas soluções. Uma problemática não se lê geralmente, portanto, como um livro aberto; é preciso arrancá-la das profundezas da ideologia em que está mergulhada mas em ação, e quase sempre a despeito dessa ideologia, de suas afirmações e proclamações. Para quem se dispõe a ir tão longe, pergunto-me se não seria preciso renunciar à confusão entre as *proclamações de materialismo* de certos “materialistas” (Feuerbach por primeiro) e o *próprio materialismo*. É de acreditar que alguns problemas seriam esclarecidos e alguns falsos problemas, dissipados. O marxismo ganharia uma consciência cada vez mais exata de sua problemática, ou seja, de si, e nas suas próprias obras históricas – o que, afinal, é sua dívida, e, direi até, seu dever.

Resumo estas reflexões. A compreensão de um desenvolvimento ideológico implica, no nível da própria ideologia, o conhecimento conjunto e simultâneo do *campo ideológico* no qual surge e se desenvolve um pensamento; e a atualização da unidade interna desse pensamento: sua *problemática*. O conhecimento do campo ideológico supõe o conhecimento das problemáticas que aí se compõem ou se opõem. É o relacionamento da problemática própria do pensamento individual considerado com as problemáticas próprias dos pensamentos pertencentes ao campo ideológico que pode mostrar qual é a diferença específica de seu autor, ou seja, *se surge um sentido novo*. Evidentemente, a história real ronda todo esse processo complexo. Mas não se pode dizer tudo de uma só vez.

Vê-se então que esse método, que rompe diretamente com a primeira pressuposição teórica da crítica eclética, já³³ se livra das ilusões da *segunda pressuposição*: aquela que institui um tribunal silencioso da história ideológica cujos valores e resultado são determinados antes mesmo que a investigação tenha começado. A *verdade* da história ideológica não está em seu princípio (origem)

nem em seu termo (fim). Ela está *nos fatos* mesmos, nessa constituição nodal dos sentidos, dos temas e dos objetos ideológicos, sobre o fundo dissimulado de sua *problemática*, ela mesma se desenvolvendo sobre o fundo de um mundo ideológico “amarrado” e em movimento, submetido à história real. Sabemos certamente que o Jovem Marx *se tornará* Marx, mas não queremos viver mais depressa do que ele, não queremos viver em seu lugar, romper por ele ou descobrir por ele. Não o aguardaremos de antemão no final da corrida, para o cobrir como a um corredor com o roupão do repouso, porque enfim acabou, e ele chegou. Rousseau dizia que, com as crianças e os adolescentes, toda a arte da educação consiste em saber *perder tempo*. A arte da crítica histórica consiste também em saber perder suficiente tempo para que os jovens autores se tornem grandes. Esse tempo perdido não é senão o tempo que lhes damos para viver. É a necessidade da vida deles que nós *escandimos* por nosso entendimento de seus nós, de seus adiamentos e de suas mutações. Talvez não haja, nessa ordem, maior alegria do que assistir assim, numa vida nascente, uma vez destronados os Deuses das Origens e dos Fins, à gênese da necessidade.

O problema histórico

Mas tudo isso deixa aparentemente em suspenso a terceira pressuposição do método eclético: que toda história ideológica transcorre na ideologia. Vejamos.

Lamento que, com exceção dos artigos de Togliatti, de Lapine, e sobretudo do *notabilíssimo* texto de Hoepfner,³⁴ a maior parte dos estudos que nos oferecem deixa de lado, a não ser em algumas passagens, esse problema.

Ora, nenhum marxista pode, em última análise, evitar colocar-se o que foi chamado, há alguns anos, o problema do “caminho de Marx”, ou seja, o problema da relação entre os *acontecimentos* de seu pensamento e essa história real, uma mas dupla, que é o verdadeiro *sujeito* desse pensamento. É preciso então revogar essa dupla ausência e fazer surgir, enfim, os verdadeiros autores desses pensamentos até aqui sem sujeito: o homem concreto e a história real que os produziram. Pois, sem esses verdadeiros sujeitos, como prestar contas do surgimento de um pensamento e de suas mutações?

Não colocarei aqui o problema da própria personalidade de Marx, da origem e da estrutura desse extraordinário *temperamento* teórico, animado por uma indomável paixão crítica, uma intransigente exigência de realidade, e um prodigioso senso do concreto. Um estudo da estrutura da personalidade psicoló-

gica de Marx, de suas origens e história, certamente nos esclareceria sobre esse *estilo de intervenção, de concepção e de investigação* tão impressionante nos próprios textos de juventude. Discerniríamos aí, se não uma origem radical de sua obra, no sentido em que Sartre o entende (o “projeto fundamental” de um autor), pelo menos as origens de uma exigência muito profunda e muito longínqua de *apreensão* da realidade, que daria um primeiro sentido a essa continuidade efetiva do desenvolvimento de Marx, àquilo que Lapine tenta, em parte, pensar sob o termo “tendência”. Sem esse estudo, correríamos o risco de não discernir o que, justamente, distinguiu Marx do destino da maioria de seus contemporâneos, oriundos do mesmo meio social, confrontados com os mesmos temas ideológicos e os mesmos problemas históricos que ele: os jovens hegelianos. Mehring e Auguste Cornu deram-nos a matéria desse trabalho, que mereceria ser acabado, para nos permitir compreender como um filho da burguesia renana pôde tornar-se o teórico e o dirigente do movimento operário da Europa da época das ferrovias.

Mas, ao mesmo tempo que à *psicologia de Marx*, esse estudo nos conduziria à história real, e à sua *apreensão direta pelo próprio Marx*. Deter-me-ei aqui um instante para levantar o problema do sentido da evolução de Marx e de seu “motor”.

À pergunta: como a maturação e a mutação de Marx foram possíveis?, a crítica eclética procura e dá naturalmente uma resposta que permanece *no âmbito da própria história ideológica*. Dir-se-á, por exemplo, que Marx soube distinguir em Hegel o *método* do *conteúdo*, e que, em seguida, o aplicou à história. Dir-se-á também, naturalmente, que ele *recolocou de pé* o sistema hegeliano (declaração que, num certo sentido, não deixa de ter humor, quando se sabe que o sistema hegeliano é uma “esfera de esferas”). Dir-se-á que Marx *estendeu* o materialismo de Feuerbach à história, como se um materialismo regional não fosse um materialismo suspeitíssimo; dir-se-á que Marx *aplicou* a teoria da alienação (hegeliana ou feuerbachiana) ao mundo das relações sociais, como se essa “aplicação” mudasse seu sentido fundamental. Dir-se-á enfim, e tudo está aí, que os antigos materialistas eram “inconsequentes”, e que Marx, ao contrário, era *consequente*. Essa teoria da inconsequência-consequência que assombra numerosos estudos de história ideológica marxista é uma pequena maravilha ideológica fabricada para seu uso pessoal pelos Filósofos do Iluminismo. Feuerbach herdou-a e faz dela uso – infelizmente! – de maneira admirável. Ela mereceria por si só um pequeno tratado, pois é a quintessência do idealismo histórico: todos sabem, com efeito, que se as ideias se

engendram entre si, toda aberração histórica (e teórica) não é mais do que um erro de lógica.

Mesmo quando contêm certo grau de verdade,³⁵ essas fórmulas permanecem, tomadas ao pé da letra, prisioneiras da ilusão de que a evolução do Jovem Marx transcorreu e se decidiu *na esfera das ideias* e de que ela se efetuou *em virtude de uma reflexão* sobre as ideias propostas por Hegel, Feuerbach ou outros. Tudo ocorre então como se se admitisse que as ideias herdadas de Hegel pelos jovens intelectuais alemães de 1840 *contivessem em si mesmas*, contra suas próprias aparências, uma determinada verdade, tácita, velada, mascarada, desviada, que o poder crítico de Marx conseguiu enfim, após anos de esforços intelectuais, *arrancar delas*, fazer-lhes confessar e reconhecer. É essa lógica que, no fundo, está implicada no famoso tema da “inversão”, do “recolocar de pé” a filosofia (ou a dialética) hegeliana, pois se se trata verdadeiramente *apenas de uma inversão*, de repor do direito o que estava do avesso, é claro que virar um objeto inteiro não muda sua natureza nem seu conteúdo pela virtude de uma simples rotação! O homem de ponta-cabeça, quando finalmente anda com seus pés, é o mesmo homem! E uma filosofia assim *invertida* não pode ser considerada como *diferente* da filosofia *que se inverteu*, a não ser por uma metáfora teórica: na verdade, sua estrutura, seus problemas, o sentido de seus problemas continuam perturbados pela *mesma problemática*.³⁶ É quase sempre essa lógica que *parece* agir nos textos do Jovem Marx, ou que de bom grado lhe é atribuída.

Ora, creio que essa visão, sejam quais forem suas razões, não corresponde à realidade. Certamente nenhum leitor das obras de juventude de Marx pode permanecer insensível ao gigantesco trabalho de crítica teórica a que Marx submete as ideias que encontra. Raros são os autores que exerceram tantas virtudes (acuidade, intransigência, rigor) no tratamento das ideias. Elas são para Marx objetos concretos que ele interroga, como o físico interroga os objetos de sua experiência para tirar delas um pouco de verdade, a verdade delas. Vejam como ele trata a ideia de censura no artigo sobre a Censura prussiana, essa diferença aparentemente insignificante entre a lenha verde e a lenha seca no artigo sobre o Roubo da Lenha, a ideia da liberdade da imprensa, da propriedade privada, de alienação etc. O leitor não resiste à evidência do rigor da reflexão e da força da lógica dos textos do Jovem Marx. E essa evidência inclina-o, muito naturalmente, a crer que a lógica de *sua invenção coincide com a lógica de sua reflexão*, e que Marx tirou do mundo ideológico sobre o qual trabalhava *uma verdade que estava contida nele*. E essa convicção é ainda

reforçada pela convicção do próprio Marx, que transparece em seus esforços e seus entusiasmos, em suma, por sua *consciência*.

Direi até que é preciso não só evitar compartilhar as ilusões espontâneas da concepção idealista da história ideológica, mas também, e talvez mais ainda, evitar ceder à impressão que nos dão os textos do Jovem Marx, e *compartilhar sua própria consciência de si*. Mas, para entender isso, é preciso falar de história real, ou seja, *questionar o próprio “caminho de Marx”*.

Volto aqui ao *começo*. Sim, é preciso nascer um dia, e nalgum lugar, e começar a pensar e a escrever num mundo *dado*. Esse mundo, para um pensador, é imediatamente o mundo dos pensamentos vivos de seu tempo, o mundo ideológico no qual ele nasce para o pensamento. Ora, quando se trata de Marx, esse mundo é o mundo da ideologia alemã dos anos 1830 a 1840, dominado pelos problemas do idealismo alemão e pelo que se chamou, com um termo abstrato, a “decomposição de Hegel”. Não é *um mundo qualquer*, certamente, mas essa verdade geral não basta. Pois o mundo da ideologia alemã é então, *sem nenhuma comparação possível, o mundo mais esmagado pela ideologia* (no sentido estrito), ou seja, o mundo mais afastado das realidades efetivas da história, *o mundo mais mistificado, mais alienado de então* na Europa das ideologias. Foi nesse mundo que Marx nasceu e começou a pensar. *A contingência do começo de Marx é essa enorme camada ideológica* sob a qual ele nasceu, *essa camada esmagadora* de que soube desprender-se. Temos demasiada tendência, justamente porque ele *se libertou*, a acreditar que a liberdade que ele conquistou ao preço de esforços prodigiosos e de encontros decisivos já estava inscrita nesse mundo, e que todo o problema consistia em *refletir*. Temos demasiada tendência a ter como certa a própria consciência do Jovem Marx, sem observar que ela estava, na própria origem, submetida a essa fantástica servidão e às suas ilusões. Temos demasiada tendência a projetar sobre essa época a consciência ulterior de Marx e a apreender essa história no “futuro do pretérito” de que se fala, mas não se trata de projetar uma consciência de si sobre outra consciência de si, e sim de aplicar ao conteúdo de uma consciência serva os princípios científicos de inteligibilidade histórica (e não o conteúdo de uma outra consciência de si), adquiridos posteriormente por uma consciência libertada.

Marx mostrou bem, em suas obras posteriores, porque essa prodigiosa camada ideológica era própria da Alemanha, e não da França e da Inglaterra: pela dupla razão do *atraso histórico da Alemanha* (atraso econômico e político) e do estado das *classes sociais* correspondentes a esse atraso. A Alemanha do

início do século XIX, oriunda da gigantesca reviravolta da Revolução Francesa e das guerras napoleônicas, está profundamente marcada por sua impotência histórica para realizar *tanto sua unidade nacional quanto sua revolução burguesa*. Essa “fatalidade” dominará toda a história alemã do século XIX e mesmo muito além, por suas consequências indiretas. Essa situação, cujas origens remontam à Guerra dos Camponeses, teve como resultado fazer da Alemanha, simultaneamente, o objeto e o espectador da história real que ocorria fora dela. Foi essa impotência alemã que *constituiu e marcou* profundamente a ideologia alemã, que se formou durante os séculos XVIII e XIX. Foi essa impotência que obrigou os intelectuais alemães a “pensar o que os outros fizeram”, e pensá-lo nas condições de sua impotência: *nas formas* da esperança, da nostalgia e da idealização próprias das aspirações de seu meio social – a pequena burguesia dos funcionários públicos, professores, escritores ou outros – e a partir *dos objetos* imediatos de sua própria servidão: em particular, *a religião*. O resultado desse conjunto de condições e de exigências históricas foi justamente o desenvolvimento prodigioso da “*filosofia idealista alemã*”, *na qual os intelectuais alemães pensaram sua condição, seus problemas, suas esperanças e até sua “atividade”*.

Não era pelo prazer do gracejo que Marx declarava: os franceses têm a cabeça política, os ingleses a cabeça econômica, os alemães a cabeça *teórica*. O *subdesenvolvimento histórico* da Alemanha teve por contrapartida um “*sobredesenvolvimento*” *ideológico e teórico* sem medida de comparação com o que ofereciam as outras nações europeias. Mas o que é capital é que esse desenvolvimento teórico tenha sido um desenvolvimento *ideológico alienado*, sem relação concreta com os problemas e os objetos reais que *refletia*. Do ponto de vista que nos interessa, esse é o drama de Hegel. Sua filosofia é verdadeiramente a enciclopédia do século XVIII, a soma de todos os conhecimentos adquiridos e da própria história. Mas todos os objetos de sua reflexão são aí “*digeridos*” por sua reflexão, ou seja, por essa forma específica da reflexão ideológica da qual era prisioneira toda a inteligência alemã. Pode-se então conceber *qual podia e qual devia ser a condição fundamental da libertação* de um jovem intelectual alemão que veio a pensar entre os anos 1830 e 1840, na própria Alemanha. Essa condição era a redescoberta da história real, a redescoberta dos objetos reais, para além da enorme camada ideológica que os investira, não só convertendo-os em sombras, mas deformando-os. Daí esta consequência paradoxal: para se libertar dessa ideologia, Marx devia inevitavelmente tomar consciência de que o *sobredesenvolvimento ideológico* da

Alemanha era na verdade também, ao mesmo tempo, a expressão de seu *subdesenvolvimento histórico*; era preciso, portanto, voltar *aquém* desse avanço precipitado para a ideologia, a fim de atingir as próprias coisas, tocar a história real, enfrentando finalmente os seres que assombravam as brumas da consciência alemã.³⁷ Sem essa *volta atrás*, a história da libertação intelectual do Jovem Marx é ininteligível; sem essa *volta atrás* a relação de Marx com a ideologia alemã, e em particular com Hegel, é ininteligível; sem essa *volta à história real* (que é também, numa certa medida, uma volta atrás), a relação do Jovem Marx com o movimento operário permanece misteriosa.

Se insisto nessa “volta atrás” é deliberadamente. Pois tem-se demasiada tendência a sugerir, sob as fórmulas da “*superção*” de Hegel, Feuerbach ou outros, uma espécie de figura *contínua* de desenvolvimento; em todo caso, um desenvolvimento cujas próprias descontinuidades deveriam ser pensadas (justamente pelo modelo da dialética hegeliana da “*Aufhebung*”) no interior de um mesmo *elemento de continuidade*, sustentado pela própria *duração* da história (de Marx e do seu tempo), enquanto a crítica desse elemento ideológico consiste, em boa parte, no retorno aos objetos autênticos anteriores (lógica e historicamente) à ideologia que os refletiu e investiu.

Permitam-me ilustrar esta fórmula da *volta atrás* com dois exemplos.

O primeiro diz respeito aos próprios autores cuja substância Hegel “*digeriu*”, entre eles os economistas ingleses e os filósofos e os políticos franceses, e os acontecimentos históricos cujo sentido ele interpretou: em primeiro lugar, a Revolução Francesa. Quando Marx se dedica, em 1843, à leitura dos economistas ingleses, quando empreende o estudo de Maquiavel, Montesquieu, Rousseau, Diderot, entre outros, quando estuda a história concreta da Revolução Francesa,³⁸ não se trata apenas de voltar às *fontes das leituras* de Hegel, confirmando Hegel por suas fontes; muito pelo contrário, é para *descobrir* a realidade dos objetos de que Hegel se apoderara, para lhes impor o sentido de sua própria ideologia. Em grande medida, a volta de Marx às produções teóricas inglesas e francesas do século XVIII é uma verdadeira *volta aquém de Hegel*, aos *próprios objetos* em sua realidade. A “*superção*” de Hegel *não é absolutamente uma “Aufhebung” no sentido hegeliano*, ou seja, o enunciado da *verdade* do que está contido em Hegel; *não é uma superção do erro rumo à sua verdade, mas, ao contrário, uma superção da ilusão rumo à realidade; ou melhor, mais do que uma “superção” da ilusão rumo à realidade, é uma dissipação da ilusão e uma volta atrás, da ilusão dissipada, rumo à realidade*: o termo “*superção*” não tem, portanto, mais nenhum sentido.³⁹ Marx jamais

desautorizou a experiência, para ele decisiva, da *descoberta direta* da realidade por intermédio daqueles que a *viveram* diretamente e *pensaram com a menor deformação possível*: os economistas ingleses (tinham a cabeça econômica, pois entre eles *havia* economia!), os filósofos e os políticos franceses (tinham a cabeça política, pois entre eles *havia* política!) do século XVIII. E ele é notavelmente sensível – como se vê, por exemplo, na sua crítica do utilitarismo francês que, justamente para ele, não tem o privilégio da experiência direta⁴⁰ – ao “distanciamento” ideológico provocado por essa ausência: os utilitaristas franceses fazendo a teoria “filosófica” de uma relação econômica de utilização e de exploração cujo *mecanismo efetivo* os economistas ingleses descrevem, já que o viam em ação na realidade inglesa. O problema da relação entre Hegel e Marx me parece insolúvel enquanto não se levar a sério esse *deslocamento* de ponto de vista, enquanto não se vir que essa *volta atrás* situa Marx num domínio, num terreno, que não são mais o de Hegel. É a partir dessa “mudança de elemento” que é preciso fazer-se a pergunta sobre o sentido dos empréstimos de Hegel, da herança hegeliana de Marx, em particular da dialética.⁴¹

Outro exemplo. Quando os jovens hegelianos se debatem no Hegel que forjaram para responder às suas necessidades, não cessam de lhe fazer as perguntas *que lhes são feitas, na realidade, pelo atraso da história alemã contemporânea*, quando eles a comparam à da França e à da Inglaterra. A derrota de Napoleão, com efeito, não mudara substancialmente a defasagem histórica entre a Alemanha e os grandes países da Europa ocidental. Os intelectuais alemães de 1830 a 1840 olham para a França e a Inglaterra como para terras da liberdade e da razão, sobretudo após a Revolução de Julho e a lei eleitoral inglesa de 1832. Ainda uma vez, em vez de vivê-lo, eles pensam o que outros fizeram. Mas como o pensam dentro do elemento da filosofia, a constituição francesa e a lei inglesa tornam-se, para eles, o reino da Razão – e é então da Razão, acima de tudo, que aguardam a revolução liberal alemã.⁴² Tendo o fracasso de 1840 desvelado a impotência da Razão (alemã) por si mesma, procuram auxílio fora; e vê-se aparecer entre eles esse tema incrivelmente ingênuo e comovente, que é a própria confissão de seu atraso e de sua ilusão, mas uma confissão no seio mesmo da ilusão, que *o futuro cabe à união mística da França e da Alemanha, à união do senso político francês e da teoria alemã*.⁴³ São, portanto, perseguidos por realidades que apenas percebem mediante seu próprio *esquema ideológico*, mediante sua *própria problemática*, e que são por ela deformadas.⁴⁴ E quando, em 1843, decepcionado com o fracasso da tentativa

de ensinar aos alemães a Razão e a Liberdade, Marx decide enfim *partir para a França*, é ainda em grande medida *em busca de um mito* que ele parte, como podia, há alguns anos, partir em busca de seu mito da França, a maioria dos estudantes dos países coloniais ou dominados.⁴⁵ Mas então produziu-se esta *descoberta* fundamental: a descoberta de que *a França e a Inglaterra não correspondem a seu mito*, a descoberta da realidade francesa e da realidade inglesa, das mentiras da política pura, a descoberta da luta de classes, do capitalismo em carne e osso e do proletariado organizado. Uma extraordinária divisão do trabalho fez Marx descobrir assim a realidade da França, e Engels, a realidade da Inglaterra. Aí também é preciso falar de uma *volta atrás* (e não de uma “superação”), ou seja, da *volta do mito à realidade*, de uma *experiência efetiva*, que rasgou os véus da ilusão na qual Marx e Engels viviam, pelo fato de seu próprio *começo*.

Mas essa volta atrás da ideologia para a realidade começava a coincidir com a descoberta *de uma realidade radicalmente nova*, da qual Marx e Engels não encontravam *nenhum eco nos textos da “filosofia alemã”*. O que Marx *descobriu* na França foi *a classe operária organizada*, e Engels na Inglaterra *o capitalismo desenvolvido e uma luta de classes que seguia suas próprias leis, prescindindo da filosofia e dos filósofos*.⁴⁶

Foi essa dupla descoberta que desempenhou o papel decisivo na evolução intelectual do Jovem Marx: a descoberta, para aquém da ideologia que a deformara, da *realidade de que ela falava*, e a descoberta, para além da ideologia contemporânea *que a ignorava, de uma realidade nova*. Marx tornou-se ele mesmo ao pensar essa dupla realidade dentro de uma teoria rigorosa, mudando de elemento, e ao pensar a unidade e a realidade desse novo elemento. Evidentemente, é preciso compreender que essas descobertas foram inseparáveis da experiência pessoal de Marx no seu conjunto, que é inseparável da história alemã que ele vivia diretamente. Pois, *apesar de tudo, acontecia algo na Alemanha*. Não se percebia somente o eco atenuado dos acontecimentos do estrangeiro. A ideia de que tudo se passava fora e nada dentro era, ela mesma, uma ilusão do desespero e da impaciência: pois a história que fracassa, não avança ou se repete é, sabemos-lo bem, ainda uma história. Toda a experiência teórica e prática de que acabo de falar esteve, de fato, envolvida na descoberta experimental progressiva da própria realidade alemã. A decepção de 1840, que pôs por terra todo o sistema teórico das esperanças dos jovens hegelianos, quando Frederico Guilherme IV, esse pseudo “liberal”, se transformou em déspota, o fracasso da Revolução pela Razão tentada na *Gazeta Renana*, as

perseguições, o exílio de Marx, abandonado pelos elementos da burguesia alemã que o haviam inicialmente apoiado, ensinaram-lhe *nos fatos* o que escondia essa famosa “miséria alemã”, esse “filistinismo” denunciado pela indignação moral e essa própria indignação moral: uma situação histórica concreta, que nada tinha de *mal-entendido*, relações de classe rígidas e ferozes, reflexos de exploração e de temor mais fortes na burguesia alemã do que todas as demonstrações da Razão. É então que tudo muda e que Marx descobre, enfim, a realidade dessa opacidade ideológica que o tornava cego; ele se vê constrangido a renunciar projetar sobre a realidade do estrangeiro os mitos alemães e a reconhecer que tais mitos não só não têm sentido para o estrangeiro, mas nem mesmo para a Alemanha, que embala neles os sonhos de sua própria servidão, e que é preciso, ao contrário, projetar sobre a Alemanha a luz das experiências adquiridas no estrangeiro para vê-la em plena luz do dia.

Espero que se tenha compreendido que é preciso, se se quer verdadeiramente pensar essa gênese dramática do pensamento de Marx, renunciar a pensá-la em termos de “superação” para pensá-la em termos de *descobertas*, renunciar ao espírito da lógica hegeliana implicado no inocente mas astucioso conceito de superação (*Aufhebung*), que não é senão a antecipação vazia de seu próprio fim na ilusão de uma imanência da verdade, para adotar uma *lógica da experiência efetiva e da emergência real*, que ponha precisamente um termo às ilusões *da imanência ideológica*; em suma, para adotar uma *lógica da irrupção da história real na própria ideologia* e para atribuir assim um sentido efetivo, absolutamente indispensável à perspectiva marxista, e, além do mais, exigido por ela, ao *estilo pessoal* da experiência de Marx, a essa sensibilização ao concreto, tão extraordinária nele, que dava a cada um de seus encontros com o real tanta força de convicção e de revelação.⁴⁷

Não posso pretender apresentar aqui uma cronologia nem uma dialética dessa *experiência efetiva* da história, que une, nesse ser singular que é o Jovem Marx, a psicologia própria de um homem e a história do mundo, para produzir nele as *descobertas* das quais vivemos ainda hoje. O detalhe deve ser buscado no “Pai” Cornu, pois nenhum outro – salvo Mehring, que não tinha sua erudição nem suas informações – fez esse trabalho indispensável. Posso, por isso, predizer com toda a tranquilidade que ele será lido por muito tempo, porque não há outro acesso ao Jovem Marx senão o de sua história real.

Espero somente ter dado assim uma ideia da extraordinária relação que existe entre o pensamento servo do Jovem Marx e o pensamento livre de Marx, mostrando, o que geralmente é muito negligenciado, de que *começo contin-*

gente (no que se refere ao seu nascimento) ele teve de partir, e *que gigantesca camada de ilusão teve que atravessar antes mesmo de poder percebê-la*. Compreende-se então que, num certo sentido, *se se tiver em consideração esse começo*, não se pode absolutamente dizer que “a juventude de Marx pertence ao marxismo”, a menos que se entenda que, como todo fenômeno de história, a evolução desse jovem burguês alemão pode ser esclarecida pela aplicação dos princípios do materialismo histórico. Certamente a juventude de Marx *conduz* ao marxismo, mas ao preço de arrancá-lo prodigiosamente de suas origens, ao preço de um combate heroico contra as ilusões de que foi alimentado pela história da Alemanha onde nasceu, ao preço de uma atenção aguda às realidades que essas ilusões recobriam. Se o “caminho de Marx” é exemplar, não é por suas origens e seu detalhe, mas por sua vontade indomável de se libertar dos mitos que se faziam passar pela *verdade*, e pelo papel da experiência da história real que derrubou e varreu esses mitos.

Permitam-me abordar um último ponto. Se esta interpretação permite uma melhor leitura das obras de juventude, se permite – esclarecendo os elementos teóricos pela unidade profunda do pensamento (sua problemática) e o desenvolvimento dessa problemática pelas aquisições da experiência efetiva de Marx (sua história: suas descobertas) – definir os problemas debatidos e rebatidos, saber se Marx já é Marx, se ele ainda é feuerbachiano ou está além de Feuerbach, ou seja, determinar, a cada momento de sua evolução de juventude, o sentido interno e externo dos elementos imediatos de seu pensamento, ela deixa em suspenso, ou melhor, ela introduz *uma outra questão*: a questão da *necessidade do começo* de Marx, considerado então do ponto de vista de seu *termo*.

Tudo acontece, com efeito, como se a necessidade que Marx teve de se *libertar de seu começo* – ou seja, de atravessar e dissipar esse mundo ideológico extraordinariamente pesado que o recobria – tivesse tido não só uma significação *negativa* (a libertação das ilusões), mas também uma significação de algum modo *formadora*, apesar dessas mesmas ilusões. Pode-se certamente considerar que a descoberta do materialismo histórico estava “no ar”, e que, em muitos aspectos, Marx despendeu uma soma prodigiosa de esforços teóricos para chegar a uma realidade e atingir verdades que já haviam sido, em parte, reconhecidas ou conquistadas. Teria havido assim uma “via curta” da descoberta (a de Engels no artigo de 1844, por exemplo,⁴⁸ ou mesmo aquela cuja pista Marx admirava em Dietzgen) e uma “via longa”, a que Marx seguiu. O que Marx ganhou então nessa “longa marcha” teórica que lhe foi imposta

pelo seu próprio começo? O que ganhou então por ter começado *tão longe do final*, por ter permanecido tanto tempo na abstração filosófica e ter percorrido tais espaços para reencontrar a realidade? Provavelmente, ter exercitado seu espírito crítico como ninguém, ter adquirido esse incomparável “olho clínico” para a história, alerta para a luta de classes e para as ideologias; mas também, no contato de Hegel, sobretudo, ter adquirido o sentido e a prática da *abstração*, indispensável à constituição de toda teoria científica, o sentido e a prática da *síntese teórica*, e da *lógica de um processo* cujo “modelo” abstrato e “puro” a dialética hegeliana lhe oferecia. Indico aqui essas referências, sem pretender trazer ainda uma resposta a essa pergunta; mas elas permitem talvez definir, ainda pendente a confirmação pelos estudos científicos em curso, qual pode ter sido o papel dessa ideologia alemã, e mesmo da “filosofia especulativa” alemã na formação de Marx. Estaria inclinado a ver aí menos um papel de *formação teórica* do que um papel de *formação para a teoria*, uma espécie de pedagogia do espírito teórico por meio das formações teóricas da própria ideologia. Como se, dessa vez, mas numa forma alheia à sua *pretensão*, esse sobredesenvolvimento ideológico do espírito alemão tivesse servido duplamente de prope-dêutica ao Jovem Marx: ao mesmo tempo pela necessidade que lhe impôs criticar toda a sua ideologia para atingir *o aquém de seus mitos* e pelo treinamento que lhe deu para manejar as estruturas abstratas de seus sistemas, *independentemente da validade deles*. E se se aceitar tomar alguma distância em relação à descoberta de Marx, considerar que ele fundou uma nova disciplina científica, que esse próprio *surgimento* é análogo a todas as grandes *descobertas científicas* da história, é preciso convir que nenhuma grande descoberta se fez sem que fosse evidenciado um novo objeto ou um novo domínio, sem que aparecesse um novo horizonte de sentido, uma nova terra, de onde são banidos os antigos mitos e as antigas imagens. Contudo, ao mesmo tempo, é preciso reconhecer como absolutamente necessário que o inventor desse novo mundo tenha exercitado o espírito *nas formas antigas mesmas*, que as tenha aprendido e praticado; que, na sua crítica, tenha adquirido o gosto e aprendido a arte de manejar formas abstratas em geral, sem a familiaridade das quais não teria podido conceber *outras novas para pensar seu novo objeto*. No contexto geral do desenvolvimento humano que torna por assim dizer urgente, se não inevitável, toda grande descoberta histórica, o indivíduo que se torna seu autor está submetido à condição paradoxal *de ter que aprender a arte de dizer o que vai descobrir com aquilo mesmo que deve esquecer*. É talvez também essa condição que dá às obras de juventude de Marx esse aspecto trágico da iminência e

da permanência, essa extrema tensão entre o começo e o fim, entre a linguagem e o sentido, dos quais não se poderia fazer uma filosofia sem esquecer que o destino que envolvem é irreversível.

Dezembro de 1960

Notas

- 1 Deveras notável é o interesse manifestado pelos jovens pesquisadores soviéticos pelo estudo das obras de juventude de Marx. É um sinal importante da tendência atual do desenvolvimento cultural na URSS (cf. “Apresentação”, p. 4, nota 7).
- 2 Incontestavelmente dominado pelo notabilíssimo texto de Hoepfner: “A propósito de algumas concepções errôneas da passagem de Hegel a Marx” [“A propos de quelques conceptions erronées du passage de Hegel à Marx”] (pp. 175-190).
- 3 Cf. *Obras filosóficas de Marx* [*Œuvres philosophiques de Marx*], trad. francês Molitor, Ed. Costes. Tomo IV, “Introdução” de Landshut e Mayer: “É manifesto que, na base da tendência que presidiu à análise feita n’*O capital*, há [...] hipóteses tácitas, as únicas, entretanto, que podem dar a toda a tendência da obra *capital* de Marx sua justificação intrínseca [...] essas hipóteses são precisamente o tema formal do trabalho de Marx antes de 1847. Não foram para o Marx d’*O capital* erros de juventude, dos quais se libertou à medida que seu conhecimento ganhava maturidade, e que, na operação de seu aperfeiçoamento pessoal, deviam depositar-se como escórias inutilizáveis. Em seus trabalhos de 1840-1847, Marx abre a si mesmo todo o horizonte das condições históricas e assegura-se do fundamento humano geral sem o que toda a explicação das relações econômicas permaneceria o simples trabalho de um economista sagaz. Quem não captou essa corrente interior na qual se faz o trabalho do pensamento nessas obras de juventude, e que percorre toda a obra de Marx, não pode chegar a compreender Marx [...] os princípios de sua análise econômica decorrem diretamente da ‘verdadeira realidade do homem’ [...]” (pp. XV-XVII). “Com uma pequena mudança, a primeira frase do Manifesto Comunista poderia ter esta redação: toda a história passada é a história da alienação própria do homem...” (XLI) etc. Pode-se encontrar no artigo de Pajitnov, “Os manuscritos de 1844” [“Les manuscrits de 1844”] (*Recherches*, pp. 80-96), uma boa recensão dos principais autores dessa corrente revisionista “Jovem Marx”.
- 4 Eles poderiam evidentemente – e essa tentativa paradoxal ocorreu, na própria França –, tranquilamente, desposar (sem o saber) as teses de seus adversários e repensar Marx por meio de sua própria juventude. Mas a história acaba sempre por dissipar os mal-entendidos.
- 5 W. Jahn, em seu artigo “O conteúdo econômico da alienação” [“Le contenu économique de l’aliénation”] (*Recherches*, p. 158).
- 6 Cf. Schaff, “O verdadeiro rosto do jovem Marx” [“Le vrai visage du jeune Marx”] (*Recherches*, p. 193). Cf. igualmente este extrato da “Apresentação” (pp. 7-8): “Não se pode tentar compreender seriamente toda a obra de Marx, e o próprio marxismo como pensamento e como ação, com base na concepção que Marx podia ter de suas primeiras obras, no momento em que as elaborava. Somente é válido o procedimento inverso, aquele que, para compreender a significação e apreciar o valor dessas primícias (?) e para penetrar nesses laboratórios criadores do pensamento marxista que são textos tais como os cadernos de Kreuznach e os Manuscritos de 1844, parte do marxismo tal como Marx o legou a nós, e também – isso deve ser

- dito claramente – tal como ele se enriqueceu de um século para cá por meio da prática histórica. Na ausência disso, nada pode impedir que se avalie Marx com o auxílio de critérios emprestados do hegelianismo, quando não do tomismo. *A história da filosofia escreve-se no futuro do pretérito. Não concordar com isso é, no limite, negar essa história, e erigir-se em seu fundador à maneira de Hegel*. Sublinhei expressamente as duas últimas frases. Mas o leitor terá sublinhado por si mesmo, espantado de ver atribuir ao marxismo a concepção mesma da história hegeliana da filosofia e, cúmulo da perplexidade, de se ver tratado como hegeliano se porventura a recusar... Veremos mais adiante que outros motivos estão em causa em tal concepção. Em todo caso, esse texto mostra claramente o movimento que eu indicava: Marx ameaçado por inteiro a partir de sua juventude, esta é recuperada como um *momento do todo*, e fabrica-se para tal efeito uma filosofia da história da filosofia simplesmente... hegeliana. Hoepfner em seu artigo “A propósito da passagem de Hegel a Marx” [“A propos du passage de Hegel à Marx”] (*Recherches*, p. 180), calmamente define com precisão: “Não se deve olhar a história da frente para trás, e procurar do alto do saber marxista germes ideais no passado. É preciso seguir a evolução do pensamento filosófico a partir da evolução real da sociedade”. É a própria posição de Marx, amplamente desenvolvida em *A ideologia alemã*, por exemplo.
- 7 “Apresentação”, p. 7. Os considerandos são inequívocos.
 - 8 Cf. Hoepfner (art. citado, p. 178): “A questão não é saber em que conteúdo marxista um pesquisador marxista de hoje pode pensar na leitura de tais passagens, mas, sim, saber que conteúdo social elas têm para o próprio Hegel”. O que Hoepfner diz perfeitamente de Hegel, contra Kuczynski que procura em Hegel temas “marxistas”, *vale sem nenhuma restrição para o próprio Marx* quando se leem suas obras de juventude a partir das obras da maturidade.
 - 9 Togliatti, “De Hegel ao marxismo” [“De Hegel au marxisme”] (*Recherches*, pp. 38-40).
 - 10 N. Lapine, “Crítica da filosofia de Hegel” [“Critique de la philosophie de Hegel”] (*Recherches*, pp. 52-71).
 - 11 W. Jahn, “O conteúdo econômico do conceito de alienação do trabalho nas obras de juventude de Marx” [“Le contenu économique du concept d’aliénation du travail dans les œuvres de jeunesse de Marx”] (*Recherches*, pp. 157-174).
 - 12 Por exemplo, as duas citações invocadas por Togliatti para mostrar a superação de Feuerbach por Marx são justamente uma... contrafação dos próprios textos de Feuerbach! Hoepfner, ao qual nada escapa, viu-o bem: “As duas citações dos Manuscritos (de 1844), feitas por Togliatti para mostrar que Marx está desde então livre de Feuerbach, não fazem mais do que reproduzir quanto ao fundo as ideias de Feuerbach nas Teses provisórias e nos *Princípios da filosofia do futuro*” (art. citado, p. 184, nota 11). Poder-se-ia, no mesmo sentido, contestar o valor probatório das citações invocadas por Pajitnov, pp. 88 e 109 de seu artigo (Os Manuscritos de 1844). A moral desses equívocos: é bom ter lido atentamente os autores. Ela não é supérflua quando se trata de Feuerbach. Marx e Engels falam tanto dele, e tão bem, que se acaba acreditando ser íntimo dele.
 - 13 Por exemplo, Jahn, Comparação sugestiva entre a teoria da alienação dos Manuscritos de 1844 e a teoria do valor d’*O capital*.
 - 14 Ver a nota 5.
 - 15 Excelente crítica desse formalismo por Hoepfner, a propósito de Kuczynski (art. citado, pp. 177-178).
 - 16 Na teoria das origens, é a origem que mede o desenvolvimento. Na teoria das antecipações, é o fim que decide o sentido dos momentos de seu curso.
 - 17 Lapine, “Crítica da filosofia de Hegel” [“Critique de la philosophie de Hegel”] (*Recherches*, p. 68).
 - 18 Lapine, art. citado, p. 69.

- 19 Cf. por exemplo Bakouradzé, “A formação das ideias filosóficas de K. Marx” [“La formation des idées philosophiques de K. Marx”] (*Recherches*, pp. 29-32).
- 20 Jahn, art. citado, pp. 169 e 160.
- 21 Pajitnov, art. citado, p. 117.
- 22 Lapine, art. citado, pp. 58, 67, 69.
- 23 Schaff, art. citado, p. 202.
- 24 Coloco essa questão em relação a um estranho. Mas todos sabem que ela se coloca aos próprios marxistas, que usam as obras de juventude de Marx. Se eles se servem delas sem discernimento, se tomam textos d’*A questão judaica*, dos Manuscritos de 1843 ou 1844 por textos marxistas, se se inspiram neles e tiram daí conclusões para a teoria e a ação ideológica, *eles respondem de fato à questão*, pois o que fazem responde em seu lugar: que o Jovem Marx pode ser considerado Marx, que o Jovem Marx é marxista. Eles dão em voz alta a resposta que dá baixinho (evitando justamente responder) a crítica de que falo. Em ambos os casos, os mesmos princípios estão em atividade e em causa.
- 25 Jahn, art. citado, p. 173. “em *A ideologia alemã*... o materialismo dialético encontrou a *terminologia adequada*”. No entanto, Jahn mostra, em seu próprio texto, que se trata de tudo menos de terminologia.
- 26 Lapine, art. citado, p. 69.
- 27 Evidentemente o marxismo, como toda disciplina científica, não se *deteve* em Marx, como a física não se deteve em Galileu, que a fundara. Como toda disciplina científica, o marxismo desenvolveu-se, e durante a própria vida de Marx. Novas descobertas foram tornadas possíveis pela descoberta fundamental de Marx. Seria bem imprudente crer que tudo já foi dito.
- 28 Cf. A. Cornu, *Karl Marx et F. Engels*, tomo I, PUF. Os anos de infância e de juventude. A esquerda hegeliana. [Les années d’enfance et de jeunesse. La gauche hégélienne.] Capítulo sobre “a formação da esquerda hegeliana”, particularmente p. 141 e ss. Cornu insiste muito justamente no papel de *von Cieskowski* na elaboração de uma *filosofia da ação* de inspiração neo-hegeliana, adotada por todos os jovens intelectuais liberais do movimento.
- 29 Não posso abordar aqui um estudo dos conceitos em ação nas análises d’*A ideologia alemã*. Eis um simples texto, que diz tudo. Trata-se da “crítica alemã”: “Todas as suas questões brotaram no terreno de um sistema filosófico determinado, o hegelianismo. Não somente em suas respostas, mas já nas próprias perguntas havia uma mistificação”. Não se poderia dizer melhor que não é a resposta que faz a filosofia, mas a própria *pergunta* colocada pela filosofia, e que *é na pergunta*, ou seja, *na maneira de refletir sobre um objeto* (e não nesse objeto) que é preciso procurar a mistificação ideológica (ou, ao contrário, a relação autêntica com o objeto).
- 30 Essa consequência é capital. O que distingue efetivamente o conceito de *problemática* dos conceitos subjetivistas da interpretação idealista do desenvolvimento das ideologias é que ele evidencia, no interior de um pensamento, o *sistema de referência interno objetivo de seus próprios* temas: o sistema das *perguntas* que comandam as *respostas* dadas por essa ideologia. É preciso então, antes de tudo, fazer a uma ideologia a *pergunta sobre suas perguntas* para compreender, nesse nível interno, o sentido de suas respostas. Mas essa *problemática* é, *em si mesma, uma resposta*, não mais às suas próprias perguntas – problemas – internas, mas aos *problemas objetivos colocados por seu tempo* à ideologia. Comparando os *problemas* colocados pelo ideólogo (sua *problemática*) aos *problemas reais* colocados por seu tempo ao ideólogo, é possível evidenciar o elemento propriamente ideológico da ideologia, ou seja, o que caracteriza a ideologia como tal, sua *deformação* mesma. Não é, portanto, a *interioridade da problemática* que constitui sua essência, mas sua relação com os problemas reais: não se pode então evidenciar a *problemática de uma ideologia* sem a *relacionar e submeter* aos problemas reais aos quais ela dá, pela enunciação deformada deles, uma falsa resposta. Mas não posso antecipar o terceiro ponto de meu desenvolvimento (ver a nota 45).

- 31 Tal é o sentido da “questão fundamental”, que distingue o materialismo de todas as formas de idealismo.
- 32 Cf. a excelente passagem de Hoepfner: art. citado, p. 188. Ver igualmente a nota 11 da p. 184.
- 33 Já, pois para realizar-se, essa ruptura, como todo esse processo de libertação, supõe que a *história real* seja levada a sério.
- 34 Artigos citados.
- 35 Digamos, de verdade pedagógica. Quanto à famosa “inversão” de Hegel, ela é a própria expressão da tentativa de Feuerbach. Foi Feuerbach que a introduziu e consagrou na posteridade hegeliana. E é bastante notável que Marx tenha justamente formulado contra Feuerbach, n’*A ideologia alemã*, a censura de *ter permanecido prisioneiro* da filosofia hegeliana no momento mesmo em que ele pretendia tê-la “invertido”. Censurava-o por ter aceitado os pressupostos das *perguntas* de Hegel e por ter dado respostas diferentes, mas às mesmas perguntas. Contrariamente à vida cotidiana em que as respostas são indiscretas, em filosofia *somente as perguntas o são*. Quando se mudaram as perguntas, não se pode mais propriamente falar de *inversão*. Sem dúvida, se se comparar a nova *ordem relativa* das perguntas e das respostas à antiga, pode-se ainda falar de inversão. Mas é apenas por analogia, pois as *perguntas não são mais as mesmas*, e os domínios que elas constituem *não são comparáveis*, a não ser, como dizia, para fins pedagógicos.
- 36 Cf. nota 35.
- 37 Essa vontade de dissipar toda ideologia e de ir “às próprias coisas”, de “desvelar o existente” (*zur Sache selbst... Dasein zu enthüllen*) anima toda a filosofia de Feuerbach. Seus termos são a comovente expressão disso. Seu drama foi ter feito a filosofia de sua intenção, ter permanecido prisioneiro da própria ideologia da qual queria desesperadamente livrar-se, pensando sua libertação da filosofia especulativa dentro dos conceitos e da problemática própria dessa filosofia. Era preciso “mudar de elemento”.
- 38 Excelentes páginas sobre esse ponto em Lapine, art. citado, pp. 60-61. Essas “experiências” intelectuais de Marx não podem, contudo, preencher o conceito de “tendência” (demasiado vasto e demasiado abstrato para elas, além de refletir o final do desenvolvimento em curso) com o qual Lapine gostaria de pensá-las. Estou, ao contrário, profundamente de acordo com Hoepfner (art. citado, pp. 186-187): “Marx não chega à solução através de manipulações da dialética hegeliana, mas essencialmente baseado em pesquisas muito concretas, sobre história, sociologia e economia política [...]. A dialética marxista nasceu no essencial das terras novas que Marx desbravara e abriu à teoria [...] Hegel e Marx não beberam das mesmas fontes”.
- 39 Para que o termo “superação” no sentido hegeliano tenha um sentido, não basta substituí-lo pelo conceito de negação-que-contém-em-si-mesma-o-termo-negado para fazer aparecer a *ruptura* na conservação, pois essa ruptura na conservação supõe *uma continuidade substancial no processo*, traduzido na dialética hegeliana pela passagem do em-si ao para-si, depois ao em-si-e-para-si etc. Ora, é justamente essa continuidade substancial do processo *contendo em germe, em sua própria interioridade*, seu próprio futuro, que está aqui em causa. A superação hegeliana supõe que a forma ulterior do processo é a “verdade” da forma anterior. Ora, a posição de Marx, toda a sua crítica da ideologia implica ao contrário que, *em seu sentido próprio*, a ciência (que apreende a realidade) constitua uma *ruptura* com a ideologia, e que ela se estabeleça em *outro terreno*, que se constitua *a partir de novas questões*, que faça a propósito da realidade *outras perguntas* que não as da ideologia, ou, o que vem a dar no mesmo, que *defina seu objeto* de maneira diferente daquela da ideologia. Assim, a ciência não pode, por nenhuma razão, ser considerada, no sentido hegeliano, como a verdade da ideologia. Se se quiser encontrar em Marx uma ascendência filosófica desse aspecto, mais do que a Hegel, é a Spinoza que é preciso dirigir-se. Entre o primeiro gênero de conhecimento e o segundo, Spinoza estabelecia uma relação que, em sua imediaticidade (se se fizer abstração da totali-

dade em Deus), supunha justamente uma *descontinuidade* radical. Embora o segundo gênero permita a *inteligibilidade do primeiro*, não é sua verdade.

- 40 Cf. *A ideologia alemã*. Costes, tomo IX das *Obras filosóficas de Marx*, pp. 41-58. “A teoria, que entre os ingleses era ainda a simples constatação de um fato, torna-se, entre os franceses, um sistema filosófico” (p. 48).
- 41 Ver Hoepfner, art. citado, pp. 186-187. Ainda uma palavra sobre a expressão “volta atrás”. Ele não poderia evidentemente ser entendido senão metaforicamente como o oposto exato da “superação”. Não se trata de substituir a compreensão da ideologia pelo seu *fim* por uma espécie de compreensão por sua *origem*. Quis somente figurar desse modo como, no interior mesmo da consciência ideológica do Jovem Marx, se manifestou essa exigência crítica exemplar: ir consultar os *originais* (filósofos políticos franceses, economistas ingleses, revolucionários, entre outros) dos quais falava Hegel. Mas essa “volta atrás” acaba, no próprio Marx, por anular suas aparências retrospectivas de uma procura do *original* na forma da *origem*: quando ele volta à história alemã, para destruir a ilusão de seu “atraso”, ou seja, para pensá-la na sua realidade, sem a medir com um modelo exterior como sua norma. Essa *volta atrás* é então propriamente uma *retomada atual*, uma *recuperação*, uma *restituição* de uma realidade *roubada* pela ideologia, e por ela tornada irreconhecível.
- 42 É o momento “liberal” do movimento jovem hegeliano. Ver Cornu, *op. cit.*, cap. IV, p. 132 e ss.
- 43 Tema amplamente desenvolvido pelos neo-hegelianos. Cf. Feuerbach, *Teses provisórias para a reforma da filosofia*, parágrafos 46 e 47 (PUF, pp. 116-117).
- 44 Essa problemática implica, no fundo, a *deformação* dos problemas históricos reais em problemas *filosóficos*. O *problema real* da revolução burguesa, do liberalismo político, da liberdade de imprensa, do fim da censura, da luta contra a Igreja etc. é transformado em *problema filosófico*: o do reino da Razão, cujo triunfo a História deve assegurar, a despeito das *aparências* da realidade. Essa contradição da Razão, que é a essência interna e o fim da história, e da *realidade* da história presente, eis o *problema* fundamental dos neo-hegelianos. Essa *proposição do problema* (essa problemática) *comanda* evidentemente *suas soluções*: se a Razão é o fim da História e sua essência, basta *fazer com que ela seja reconhecida* até em suas aparências contrárias: toda a solução reside, portanto, na *onipotência crítica* da filosofia que deve tornar-se *prática* dissipando as aberrações da História em nome de sua verdade. Pois denunciar as desrazões da história real é apenas enunciar sua própria razão atuando nas suas desrazões mesmas. Assim, o Estado é a verdade em ato, a encarnação da verdade da História. Basta *convertê-lo* a essa verdade. É por isso que essa “prática” se reduz definitivamente à *crítica* filosófica e à propaganda teórica: basta denunciar as desrazões para que elas cedam, e *dizer* a razão para que ela vença. Tudo depende, portanto, da filosofia, que é por excelência a cabeça e o coração (depois de 40 será apenas a cabeça... o coração será francês!) da Revolução. Isso no que diz respeito às soluções requeridas pela maneira de propor o problema fundamental. Mas o que é infinitamente mais esclarecedor, e ainda a respeito dessa problemática, é descobrir, comparando-a aos problemas reais propostos pela história aos neo-hegelianos, que *essa problemática*, embora *responda a problemas reais*, *não corresponde a nenhum desses problemas reais*; que nada se decide entre a razão e a desrazão, que a desrazão não é uma desrazão e não é uma aparência, que o Estado não é a liberdade em ato etc. Ou seja, que os objetos sobre os quais essa ideologia parece refletir, através de seus problemas, nem mesmo são representados em sua realidade “imediate”. Quando se chega ao fim dessa comparação, não só as soluções trazidas pela ideologia a seus próprios problemas caem (elas são apenas a reflexão desses problemas sobre si mesmos), mas a problemática mesma cai; o que aparece, então, é a *deformação ideológica* em toda a sua extensão: mistificação dos problemas e dos objetos. Compreende-se assim o que Marx queria dizer ao falar da necessidade de *abandonar o terreno da filosofia hegeliana*, pois “não somente em suas respostas, mas já nas próprias perguntas havia uma mistificação”.

45 Cf. "Carta a Ruge" [Lettre à Ruge] (set. 1843). Ed. Costes das *Obras filosóficas de Marx*, p. 205.

46 Cf. o artigo de Engels (1844) "Umrisse zu einer Kritik der Nationaloekonomie"; esse artigo, que Marx mais tarde declarou "genial", exerceu sobre ele influência muito profunda. Em geral, sua importância é subestimada.

47 Falar de uma lógica da emergência não é, como se terá compreendido, esboçar como fez, por exemplo, Bergson, uma *filosofia da invenção*. Pois esse surgimento não é a manifestação de alguma essência vazia, liberdade ou escolha; ele é, ao contrário, apenas o efeito de suas próprias condições empíricas. Acrescentarei que essa lógica é exigida pela própria concepção que Marx faz da *história das ideologias*, pois, no fundo, a conclusão que sobressai desse desenvolvimento sobre a história real das descobertas de Marx *põe em causa a própria história ideológica*. Quando está bem claro que a tese imanentista da crítica idealista é refutada, que a história ideológica não é seu próprio princípio de inteligibilidade; quando se percebe que a história ideológica pode compreender-se apenas pela história real que explica suas formações, suas deformações e as reestruturações destas, e nela emerge, é preciso perguntar-se então o que ainda subsiste dessa *história ideológica* como *história*, admitindo que ela não é nada. "A moral" – diz Marx –, "a religião, a metafísica, e todas as outras formas de consciência que lhe correspondem, não podem, portanto, conservar mais a aparência da autonomia. *Elas não têm história*, não têm desenvolvimento, mas os homens que desenvolvem sua produção material e suas trocas materiais modificam, ao mesmo tempo que essa realidade que é a deles, igualmente seu pensamento e os produtos de seu pensamento." Direi, portanto, para voltar ao nosso começo – e estas duas razões são a *mesma razão* –, que "a história da filosofia" não se pode fazer no "futuro do pretérito", não só porque o futuro do pretérito não é uma categoria da inteligibilidade histórica, mas também porque a história da filosofia, no sentido estrito, *não existe*.

48 Cf. nota 46.

III

CONTRADIÇÃO E SOBREDETERMINAÇÃO (Notas para uma pesquisa)

Em Hegel, ela [a dialética] está de cabeça para baixo. É preciso invertê-la para descobrir na ganga mística o núcleo racional

K. Marx, "Posfácio" da 2ª edição, *O cap*

A Margritte e a G

Sublinhei recentemente, num artigo consagrado ao Jovem Marx,¹ o equívoco do conceito de "inversão de Hegel". Era claro que, rigorosamente, essa expressão convinha perfeitamente a Feuerbach, que repõe efetivamente "a filosofia especulativa sobre seus pés", mas para dela tirar apenas, segundo a virtude de uma implacável lógica, uma *antropologia* idealista; mas era claro também que ela não se podia aplicar a Marx, pelo menos ao Marx desembaraçado de sua fase "antropológica".

Irei mais longe, sugerindo que, na conhecida expressão "A dialética, em Hegel, está de cabeça para baixo. É preciso invertê-la para descobrir na ganga mística o núcleo racional",² a fórmula da "inversão" é apenas indicativa, at metafórica, e que ela coloca tantos problemas quantos os que resolve.

Com efeito, como entendê-la nesse exemplo preciso? Já não se trata, então da "inversão" em geral de Hegel, ou seja, da inversão da filosofia especulativa como tal. Desde *A ideologia alemã*, sabemos que essa operação não tem sentido nenhum. Quem pretender pura e simplesmente inverter a filosofia especu