

Capítulo II
A crítica filosófica

Expus na última aula as idéias diretrizes do que se pode chamar de concepção da história de Marx a partir de 1848, ou seja, um esquema do devir histórico dos modos de produção, do devir da economia ou do regime capitalista, e uma teoria das relações entre a infra-estrutura e a superestrutura, graças aos conceitos de forças de produção, de relações de produção e de ideologia.

Essa concepção não é logicamente inseparável de uma metafísica e pode-se conceber a adesão, a uma tal concepção da história, sem aderir a uma metafísica materialista. Mas fica claro que essa concepção da história, sozinha, não explica a projeção que teve nem a significação que lhe é concedida ainda hoje. De fato, considerada em si mesma, essa concepção da história faz surgir de imediato um certo número de questões.

Por que o desenvolvimento das forças produtivas conduz, por intermédio de uma revolução, ao fim do capitalismo? Por que o fim do capitalismo representaria o fim da pré-história e o início de uma fase novíssima da história da humanidade?

Considerados apenas os temas econômicos e sociais, poder-se-ia dizer que o pensamento marxista se situa no meio de todo um conjunto de concepções econômicas e sociais que floresciam naquele tempo. Podem-se encontrar, nos socialistas anteriores a Marx ou em seus contemporâneos, muitas das idéias esboçadas precedentemente. Por exemplo, o tema segundo o qual, no regime do futuro, a administração das coisas substituirá o governo das pessoas é manifestamente um tema saint-simoniano. Por outro lado, a idéia de haver, no regime capitalista, considerável aumento e concentração das forças produtivas, simultaneamente ao agravamento da miséria das massas, é um tema de análise econômico-social bastante corrente na época de Marx, e não é aí que reside sua originalidade. É necessário compreendê-lo para perceber o alcance de seu pensamento, e sua originalidade, em outras palavras, está no fundo filosófico, ou melhor, na inspiração filosófica de sua concepção da história.

Começamos, agora, a parte mais difícil, e talvez mais interessante, deste curso. Situei-me em 1848, no momento em que se completa a formação de Marx, no sentido do alemão *Bildung*, formação ou educação intelectual. Mas só se compreende a inspiração filosófica da concepção marxista se captada nos anos de formação de Marx, isto é, entre 1835, data em que ele sai do ginásio como bacharel, e 1848, ano em que publica o *Manifesto comunista*, texto clássico para o que se tornou o marxismo.

REGRAS DE MÉTODO

Para o estudo da formação do pensamento do jovem Marx, parece-me necessário colocar, no ponto de partida, algumas regras de método — regras que muitos autores franceses nos 15 últimos anos, estudando as idéias do jovem Marx, nem sempre respeitaram.

A primeira regra, a meu ver, é a seguinte: é ilegítimo falar do pensamento do jovem Marx como se constituísse um bloco. Há, inclusive, certo absurdo, cometido pela maioria dos autores que tratam da juventude de Marx, que consiste em opor, em blocos, o jovem Marx ao Marx da maturidade, enquanto o pensamento do jovem Marx, evidentemente, nunca foi algo terminado e constitui, quase que por definição, um itinerário filosófico. Ora, para compreender um itinerário filosófico, deve-se seguir seu desenvolvimento e tentar fazer a discriminação entre os temas ou as inspirações que foram constantes durante esse itinerário e as etapas de pensamento cambiantes a cada momento.

Certas idéias do jovem Marx parecem relativamente constantes e, em particular, certas inspirações filosóficas estiveram presentes desde o ponto de partida, subsistindo até 1848, e até mais tarde. Mas todas as formulações precisas devem ser analisadas e criticadas para determinar em que medida foram expressão de um estado temporário e transitório do pensamento de Marx ou, pelo contrário, uma expressão constante de seu pensamento definitivo.

A segunda regra se deduz da primeira: em nenhum momento anterior a 1848 existiu um pensamento de Marx que se possa dizer fixado. Em momento algum ele aplicou seu pensamento a qualquer narrativa sistemática; o texto mais sugestivo — pelo menos aos olhos dos marxianos de 1962 — é o *Manuscrito econômico-filosófico*, do qual se perdeu uma boa metade. Trata-se de um trabalho inacabado e que de forma alguma pode representar um pensamento sistemático.

Acrescento que, por essa época, Marx se ocupava, dependendo do ano, deste ou daquele assunto em razão das necessidades práticas de sua existência. O fato

de ele, em 1842-1843, quando era redator-chefe da *Gazeta Renana*, ter escrito sobretudo sobre a liberdade de imprensa, ou sobre as relações entre religião e Estado, não prova de maneira demonstrativa que não se interessasse, nessa época, por problemas econômicos. Ou seja, os textos que possuímos para cada período não representam a totalidade de seu pensamento naquele período. Esses textos dispersos devem ser interrogados essencialmente no intuito de encontrar o itinerário da formação de Marx, e não para criar um Marx fictício, formulando uma narrativa sistemática de um pensamento de Marx naquela época, narrativa que ele não fez e que, provavelmente, era incapaz de fazer, já que estava ainda no período de educação.

A terceira regra consiste em considerar que o que não figura nos textos de certa época não está necessariamente ausente do pensamento de Marx nessa mesma época.

Essas três observações — batizei-as “regras de método” de forma meio solene — prejudiciais, em razão das quais gostaria de prosseguir nesta análise histórica, têm simplesmente como finalidade, a meu ver, evitar desentendimentos e, mais ainda, indicar o espírito com que vou estudar os textos da juventude. Vou estudá-los em vista do que vão se tornar; vou considerá-los sob o ângulo de um itinerário intelectual, não como crítica do pensamento do Marx da maturidade ou como um substituto desse pensamento.

O DEVIR NECESSÁRIO E A AÇÃO HUMANA

Nesse estudo dos textos da juventude, vou tomar como centro o que me parece constituir, em todas as épocas, o ponto essencial, filosófico, do pensamento de Marx: a relação entre um devir necessário e a ação humana. No *Manifesto comunista* temos uma exposição do devir necessário do regime capitalista, com suas contradições intrínsecas se agravando no decorrer do tempo; mas, com a miséria crescente do proletariado e a revolta inevitável que daí resulta, teremos também a ação humana, a do proletariado. O pensamento socialista tem, desde então, como função, determinar a ação a partir de uma tomada de consciência da realidade. Tem-se aí uma espécie de síntese ou de relação dialética entre a realidade, cujo devir é suscetível de ser pensado como necessário, e a ação humana, que cumpre conjuntamente o que é necessário no sentido do determinismo e o que é necessário no sentido da racionalidade, de maneira a suplantarem o antigo mundo e abrir a nova era da história da humanidade.

Fico tentado a dizer que todas as discussões filosóficas sobre o marxismo giraram em torno desse ponto central, a relação entre a teoria e a prática, entre a necessidade histórica e a ação humana, entre a simples necessidade e a liberdade, entre a realidade e o pensamento. Ao redor desse tema se cristalizam, por assim dizer, todos os paradoxos, todas as contradições, todas as dificuldades de uma filosofia da história que, ao mesmo tempo, anuncia um devir necessário e incita à ação revolucionária. Aí se encontram, para mim, o centro filosófico do pensamento de Marx, sua particularidade fascinante e também suas dificuldades.

Em larga medida, minha aula sobre o itinerário filosófico de Marx vai tentar esclarecer a maneira como ele próprio, nos diferentes períodos de sua formação, concebeu essa relação entre a necessidade e a ação, mas também a maneira como a exprimiu. Pois, se não há dúvida de que Marx não emprega as mesmas palavras em seus diferentes períodos, não fica tão evidente que seu pensamento fundamental tenha mudado.

Para expor o pensamento da juventude de Marx, isto é, entre 1835 ou 1836 e 1848, vou retomar o método que já usei para o conjunto de sua carreira. Situar-me-ei em um período intermediário: o fim de 1843.

O final desse ano foi o momento de encerramento da atividade alemã de Marx. Ele se casara em junho e se instalara em Paris em novembro. O ano de 1843 representa um período-chave. Ele tem atrás de si, nesse momento, os anos de estudo em Berlim — 1836-1841 —, a redação de sua tese de doutorado sobre *A diferença entre a filosofia da natureza em Demócrito e em Epicuro* e sua atividade de jornalista entre março de 1842 e março de 1843. É em Paris que ele vai redigir o texto considerado representativo de sua juventude, o *Manuscrito econômico-filosófico*¹; em Paris e em Bruxelas vai escrever, sucessivamente, *A sagrada família*, *A ideologia alemã*, *Miséria da filosofia* e o *Manifesto comunista*.

Esse período marca o fim de sua permanência na Alemanha e o início de sua vida no estrangeiro, já que nunca mais voltou a viver na terra natal. A partir de 1843, ele viveu sucessivamente em Paris, Bruxelas e Londres. Passou uma temporada na Alemanha bem mais tarde, nos anos 1860, mas, a partir de 1843, romperá fisicamente com sua pátria.

Sobre o estado de espírito, a atitude filosófica de Marx nessa época, temos dois textos que considero preciosos. O primeiro, e menos conhecido, exceto para os marxólogos, é a carta de Karl Marx para Arnold Ruge², datada de setembro de 1843, em que Marx exprime, a meu ver, da forma mais simples e convincente, o

que entendia, na época, por “crítica”. Tentarei, ao comentar esses textos, explicar o que é a crítica no pensamento de Marx em 1843, momento em que não realizara ainda grandes estudos econômicos e em que sua crítica incide mais sobre a religião e a política.

O segundo texto, celeberrimo, é “Crítica da filosofia do direito de Hegel”. Foi redigido, é bem provável, quase à mesma época da carta para Arnold Ruge — um pouco depois, já que a carta é de setembro de 1843 — e foi publicado em fevereiro de 1844 em *Anais Franco-Alemães*, em Paris. Pode-se, então, supor que foi escrito entre outubro de 1843 e janeiro de 1844; sendo, então, quase contemporâneo da carta para Ruge.

Citarei esses textos na tradução de Molitor, que é a mais facilmente acessível. Comparei a tradução com o original alemão, pois, apesar de bem legível, nem sempre é exata, comportando, inclusive, um certo número de curiosos contrasensos; curiosos porque desnecessários, não se reportando a frases difíceis. Tudo se passa como se o tradutor, de vez em quando, indo rápido, olhasse com inatenção o texto alemão e acrescentasse coisas que atrapalham a compreensão.

O PRIMEIRO TEXTO DE 1843

Cito, primeiramente, fragmentos do primeiro texto, comentando-os à medida que leio:

“O que, justamente, constitui a vantagem da nova tendência é que não queremos antecipar o mundo de maneira dogmática, mas apenas encontrar o mundo novo, com a crítica do antigo. Até aqui, os filósofos tinham a solução de todos os enigmas pronta em suas gavetas, e esse tolo mundo exotérico só precisava abrir o bico para as andorinhas da ciência absoluta lhe caírem assadas do céu. [Era esse o tipo de estilo que Marx apreciava na juventude, que se modificou um pouco posteriormente.] A filosofia havia se secularizado [A tradução não é bem exata, pois a palavra alemã não é säkularisiert, que existe, mas verweltlicht, que daria ‘A filosofia tinha se tornado mundana; ela se ocupava com o mundo e entrara no mundo’], e a prova mais impressionante disso é que [A tradução de Molitor diz: ‘A consciência filosófica, ela própria, e não só externamente, mas também interiormente, atormentou-se na luta’. O texto alemão diz hineingezogen, o que quer dizer:] a consciência filosófica, ela própria, entrou, não só exteriormente como também interiormente, na tormenta da luta. Se a construção do futuro e a conclusão para todos os tempos não for da

nossa conta, o que temos nessa hora de realizar é, por isso mesmo, menos incerto, quero dizer a crítica, sem consideração de nenhum tipo, de tudo que existe, sem consideração de nenhum tipo, também no sentido de que a crítica não teme seus resultados nem o conflito com os poderes existentes³.

Esse primeiro parágrafo ilustra certos traços da atitude filosófica de Marx.

1º) O Marx da juventude é antidogmático, por não ter soluções prontas nem fórmulas rematadas que ele possa produzir para representar a verdade filosófica.

2º) A função da filosofia é estar no mundo, *weltlich*, e ser crítica. Crítica, como se diz em alemão, *riicksichtslos*, que se traduz com dificuldade por "sem consideração de nenhum tipo"; em estilo corriqueiro se diria "crítica sem dó nem piedade".

3º) Essa crítica da realidade deve extrair do mundo antigo o mundo novo. Coisa que, ao mesmo tempo, coloca de imediato o problema central de uma filosofia crítica ou de uma crítica filosófica, no sentido de Marx. Em nome de que criticar a realidade se não formos dogmáticos? Pois não se trata simplesmente de anunciar o que se vai extrair da realidade, mas o que será ao mesmo tempo necessário e racional. Veremos isso nos textos seguintes.

Primeiramente, então, Marx quer criticar a realidade e fazer surgir a antecipação do mundo futuro sem, no entanto, formular, à maneira dos socialistas utópicos, um plano acabado de cidade ideal.

No parágrafo seguinte, escreveu que não se deve ser dogmático. Cito esta frase porque indica o ponto a que chegou sua reflexão: "*O comunismo é sobretudo uma abstração dogmática*"⁴.

Na época, em 1843, Marx não se declarava absolutamente comunista. Considerava o movimento comunista uma realidade importante, a teoria comunista era um pensamento a ser estudado com rigor. Dispomos, quanto a isso, de outro texto bem conhecido. Trata-se de um dos últimos artigos que escreveu para *A Gazeta Renana*⁵. Ele fora acusado de ser comunista, ou melhor, a *Gazeta* fora acusada de comunismo por outro jornal, o *Augsburger Zeitung*, e Marx respondera que o comunismo era algo importante e sério, mas que ele não podia formular opinião categórica sobre o comunismo porque seus estudos sobre o assunto não eram ainda avançados o bastante.

Prossigamos a leitura:

"Todo o princípio socialista é, por sua vez, apenas um lado que concerne à realidade do verdadeiro ser humano. [A tradução de Molitor apresenta aqui

um contra-senso que torna o parágrafo incompreensível. Molitor escreve: "*Todo o princípio socialista, por sua vez, é o lado único que concerne à realidade do verdadeiro ser humano*". Marx, no entanto, escreveu⁶:] *Todo o princípio socialista não é senão um lado que concerne à realidade do verdadeiro ser humano. Devemos ocupar-nos igualmente com o outro lado, com a existência teórica do homem, quer dizer, tornar a religião, a ciência etc. objeto de nossa crítica. Queremos, além disso, agir sobre nossos contemporâneos, sobre nossos contemporâneos alemães. Como fazer isso? É esta a questão. Duas espécies de fato são inegáveis. A religião, de um lado, a política, de outro, são objetos que constituem o principal interesse da Alemanha atual. Delas, como são, é que devemos partir, e não opor-lhes um sistema qualquer concluído, como, por exemplo, Le voyage en Icarie⁷.*"⁸

Esse parágrafo dá uma segunda idéia da concepção de crítica filosófica de Marx. Ela deve se aplicar tanto à realidade quanto à idéia que os homens fazem disso. Se houver uma idéia fundamental para a compreensão do marxismo, é esta. O marxismo, sempre, desde a origem até o fim, é a crítica tanto da realidade quanto da idéia que os homens fazem dela, através da teoria. Não se pode compreender *O capital* sem a lembrança de que, para Marx, é um livro que se chama *Crítica da economia política* e que trata, ao mesmo tempo, da análise da realidade do regime econômico capitalista e da análise crítica da tomada de consciência disso — consciência espontânea e consciência teórica — pelos homens.

Abro aqui um parêntese. Disse, no início do curso, que sei de outro autor que escreveu um só e mesmo livro desde a juventude até a morte, que é Proust. Ainda a título de parêntese, e com uma nuança de ironia, diria existir outra aproximação possível entre Marx e Proust. Proust também queria reencontrar a realidade do vivido e a lembrança guardada. Quis, colocando-se no termo de uma vida que se conclui, reconstituir os momentos sucessivos do vivido e as tomadas de consciência cambiantes desse vivido. Esse sistema de pensamento que procura reencontrar, ao mesmo tempo, o vivido e a consciência do vivido apresenta uma particularidade tão circular que, de certa maneira, a tarefa nunca se conclui. Isso pode explicar, afora as razões acidentais, por que *Em busca do tempo perdido* é um livro que foi escrito durante 30 anos e nunca concluído. No caso de Marx, o fenômeno, até certo ponto, é o mesmo, pois ele queria, ao mesmo tempo, analisar a realidade e a consciência que se toma da realidade. A característica desse tipo de busca é a de ser, por assim dizer, infundável. Marx não terminou *O capital*, e talvez

não o pudesse terminar, porque, precisamente, é difícil fixar, ao mesmo tempo, o que é, e a consciência que se toma disso, sendo a realidade cambiante permanentemente, e a consciência que se toma também. Fecha-se o parêntese.

A crítica marxista é uma crítica simultânea do real e da consciência que os homens tomam do real, inclusive da consciência teórica.

Vem, em seguida, um parágrafo que revela profundamente o estado da reflexão de Marx nesse momento:

"A razão sempre existiu, mas nem sempre sob a forma racional. A crítica pode, então, partir de qualquer forma do conhecimento teórico ou prático, das formas próprias da realidade existente, desenvolver a realidade verdadeira como finalidade e objetivo final. Ora, no que concerne à vida real, o Estado político, inclusive onde não está ainda conscientemente impregnado com exigências socialistas, engloba justamente em suas formas modernas as exigências da razão. E não pára aí. Supõe em todo lugar a razão realizada. Mas em todo lugar, igualmente, cai na contradição entre sua definição teórica e suas condições reais."

Retomemos esse parágrafo, que mostra o outro aspecto indispensável do que Marx entende como "crítica".

"A razão sempre existiu, mas nem sempre sob a forma racional." Isso significa que o que corresponde à razão está, de certa maneira, presente na realidade. O que Marx chama de "racional", e cuja realização quer favorecer, não é uma criação externa à realidade. Esconde-se aí a hipótese implícita fundamental, derivada da filosofia hegeliana, segundo a qual a razão esteve sempre ativa no decorrer da história humana. Mas tal razão não se realizou por inteiro, necessariamente, nem sempre tomou consciência de si. Daí a proposta de Marx: pode-se partir de qualquer forma do conhecimento para extrair o que vai ser a razão dessa realidade, sendo a razão sua finalidade e objetivo. Pode-se, por exemplo, considerar o Estado, analisar o Estado como tal, e pode-se, pela análise do Estado como tal, extrair o que seria o Estado racional. Isso quer dizer que a razão está suficientemente presente na realidade para que nela se encontrem exigências racionais. O que significa que a filosofia de Marx não é uma filosofia do tipo kantiano, opondo o que é ao que deve ser. Não é também uma filosofia determinista, limitando-se a constatar o que se produz necessariamente. É uma filosofia que se pode chamar "immanentista" ou "monista" de tipo hegeliano, que pretende, pela análise da realidade existente, extrair o que é a razão de ser, o objetivo do que é. Pode-se, anali-

sando o Estado como ele é, descobrir o que ele deve ser, pois esse "deve ser" está, por assim dizer, implicado nessa razão semiconscente que a crítica descobre na realidade.

Marx comenta o que acabara de dizer sobre o Estado com o parágrafo seguinte:

"Desse conflito do Estado político consigo mesmo [‘Conflito do Estado político consigo mesmo’ significando que o Estado, tal como se apresenta hoje, não realiza a idéia racional de si mesmo], a verdade social pode então ser resgatada em todo lugar. [E as frases que seguem são muito importantes:] Assim como a religião é o resumo das lutas teóricas da humanidade, o Estado político é o resumo de suas lutas práticas. O Estado político exprime então, em sua forma sub specie rei publicae, todas as lutas sociais, todas as necessidades sociais, todas as verdades sociais."

Não se trata aí, absolutamente, de um pensamento definitivo de Marx, mas uma forma transitória que seu pensamento toma. Ele considera, nesse momento, que a contradição entre o Estado racional, como deveria ser, e o Estado tal como ele é, é a contradição fundamental em que se podem encontrar todas as lutas sociais, todas as necessidades sociais, todas as verdades sociais.

Esse texto corresponde à fase de seu pensamento que se exprime na *Crítica da filosofia do direito de Hegel*⁹ — não mais o texto da Introdução dessa obra, mas outro mais desenvolvido, conhecido apenas desde 1927, e que tem esse título. Nesse texto, Marx critica o Estado, sobretudo o Estado prussiano existente, confrontando-o ao Estado racional. Nessa crítica do Estado real em relação ao Estado racional, ele descobre efetivamente todas as lutas sociais, todas as necessidades sociais, todas as verdades sociais.

A frase seguinte comporta, na tradução, um contra-senso inútil. Marx, de fato, escreveu¹⁰: *"Não é, pois, descer abaixo da hauteur des principes* tornar a questão política específica objeto da crítica"*¹¹.

Molitor, por razões obscuras, faz com que se diga o contrário e traduz: *"Não está, pois, absolutamente à hauteur des principes tornar a questão política específica objeto da crítica"*. Enquanto Marx quer dizer, e é evidente pelo contexto, que não é descer da questão dos princípios tornar a questão política específica objeto da crítica.

* Em francês no original alemão de Marx: altura, ou nível dos princípios.

Um último parágrafo restitui um pouco o som de sua voz:

"A reforma da consciência consiste unicamente em dar ao mundo consciência de sua consciência, despertá-lo do sonho em que está mergulhado, a seu próprio respeito, explicar-lhe suas próprias ações. Nosso objetivo só pode consistir, como foi, aliás, o caso na crítica que Feuerbach fez da religião, em revestir com uma forma humana consciente as questões religiosas e políticas.

"Nossa divisa deve, então, ser: reforma da consciência não com dogmas, mas pela análise da consciência mística, ininteligível a si própria, manifeste-se ela na religião ou na política. Mostrar-se-á então que há muito tempo o mundo tem o sonho de uma coisa da qual precisa agora tomar consciência para realmente possuí-la. Mostrar-se-á não se tratar de um enorme traço de suspensão entre o passado e o futuro, mas da colocação em prática de idéias do passado. Mostrar-se-á, enfim, que a humanidade não começa uma tarefa nova, mas conclui seu trabalho antigo tomando dele consciência¹²."

Aí está, sob outra forma, o grande tema da crítica marxista. Trata-se de dar aos homens consciência da racionalidade operando na história. Não se trata de fazer surgir algo completamente novo, pois já se possuía em sonho esse Estado racional, ou esse ser humano racional, nas representações místicas da religião. Trata-se, fazendo com que os homens tomem consciência da contradição entre o ser realizado e o ser racional, de levá-los a rejeitar as representações místicas, para que a verdade racional se torne real; o que se pode traduzir na fórmula famosa: "Ultrapassar a filosofia para realizá-la" ou, ainda, "Só se pode realizar a filosofia ultrapassando-a".

Tudo isso significa que a verdade racional do homem e do Estado já está presente na consciência, sob uma forma mais ou menos mística, e trata-se, então, de se tomar uma consciência autêntica e de transformar essa consciência em motor de ação, agindo para que a realidade se conforme à idéia que os homens fazem de si mesmos na filosofia.

Percebem-se com isso, ao mesmo tempo, a beleza, a grandeza dessa concepção da crítica e sua dificuldade. A dificuldade essencial é saber como se determina essa verdade racional do homem e do Estado. É claro, Marx não vai empregar essa expressão mais tarde, e se poderia pensar ter desaparecido o problema, mas, é evidente, a filosofia da maturidade supõe essa inspiração crítica com sua dupla característica: confrontação da realidade e da idéia, confrontação da realidade e

da vocação racional da realidade. O que pressupõe que a filosofia possa determinar o que é o objetivo ou a verdade racional da realidade imperfeita que a analisa.

O SEGUNDO TEXTO DE 1843

Passo ao segundo texto, no qual se encontram mais ou menos os mesmos temas, com alguns outros suplementares que, juntos, nos trarão a definição que busco, da crítica filosófica no pensamento de Marx nessa época, isto é, no final de 1843.

Encontramos algo, logo na segunda frase do texto, muitas vezes citada.

"A crítica da religião é a condição para toda crítica¹³."

Comentarei da maneira mais simples dizendo que o pensamento de Marx certamente faz parte de uma crítica ou de uma negação da religião. O ateísmo não é um elemento acrescentado ao marxismo de Marx, é um elemento intrínseco, a inspiração profunda. Coisa que, naturalmente, deixa inteiramente de lado a questão estritamente política de saber como os marxistas, um século depois, tornados governantes desse ou daquele Estado, agem com relação à religião. Quero simplesmente dizer que o marxismo de Marx começa com uma crítica da religião e que essa crítica da religião é fundamentalmente atéia.

Marx a define assim:

"O homem faz a religião, não é a religião que faz o homem. A religião é, na realidade, a consciência e o sentimento próprio do homem que, ou não se encontrou ainda, ou já se perdeu de novo. Mas o homem não é um ser abstrato, exterior ao mundo real. O homem é o mundo do homem, o Estado, a sociedade. Esse Estado, essa sociedade produzem a religião, uma consciência [que Molitor chama:] errada do mundo, porque constituem, eles próprios, um mundo falso."

Podem-se formular, creio, duas objeções à tradução. Marx emprega o mesmo termo para dizer "consciência errada" e "mundo falso"¹⁴. Se Marx emprega a mesma palavra, o tradutor deveria imitá-lo, pois essa repetição não significa que, quando um autor emprega a mesma palavra para qualificar a consciência e a realidade, o tradutor possa arvorar-se o direito de empregar duas palavras diferentes. A repetição da palavra é fundamental, e o essencial da significação se perde quando se empregam dois termos distintos. Além do mais, Marx não diz exatamente nem "errado" nem "falso", diz *verkehrt*, que quer dizer algo como "revirado" ou "invertido", "ao contrário", "de cabeça para baixo".

"A religião é a teoria geral desse mundo, seu compêndio enciclopédico, sua lógica sob forma popular, seu ponto de honra espiritual, seu entusiasmo, sua sanção moral, seu complemento solene, sua razão geral de consolo e de justificação. É a realização fantástica da essência humana, porque a essência humana não tem uma verdadeira realidade. A luta contra a religião é, indiretamente, a luta contra esse mundo, do qual a religião é o aroma espiritual."

Vem, em seguida, um parágrafo que todo mundo conhece:

"A miséria religiosa é, de um lado, expressão da miséria real e, de outro, protesto contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida pela infelicidade, a alma de um mundo sem coração, e é o espírito de uma época sem espírito. É o ópio do povo¹⁵."

Esse texto tem, novamente, um alcance decisivo para a compreensão da crítica filosófica de Marx.

Em primeiro lugar, essa crítica parte da crítica da religião. Ela a considera "uma consciência falsa de um mundo falso". Prestem atenção na expressão "consciência falsa de um mundo falso", ou "consciência invertida de um mundo invertido", porque a originalidade da crítica da religião de Marx está por inteiro nesta frase. Há muitas outras críticas da religião entre os jovens hegelianos contemporâneos de Marx, que pensavam que "a religião é um tecido de erros, de sonhos". Por outro lado, Feuerbach havia escrito ser o homem quem criava Deus e não Deus quem criava o homem. Marx vai escrever que é o homem quem cria a religião e não a religião que cria o homem. A idéia permanece a mesma: as representações religiosas são expressão do homem ou são uma convenção do homem, e são representações falsas.

Só que Marx acrescenta duas coisas a essa crítica geral. Acrescenta, primeiro, que o homem que cria a religião não é um ser abstrato, exterior ao mundo. O homem é o mundo do homem, o Estado, a sociedade. Ora, dizer que o homem que cria a religião é o mundo do homem, o Estado, a sociedade, é introduzir o tema da análise e da crítica sociológicas da religião, já que a religião se torna expressão da sociedade. Ele acrescenta, depois, que a falsidade da religião se origina na falsidade do mundo real. Isso significa que, por não realizar a verdade de seu ser no mundo real, o homem projeta esse ser real em representações fantásticas de religião. A idéia parece simples, mas posso dizer que, se de todos os jovens hegelianos um só sacudiu o mundo e a história, e todos os outros permaneceram

simples curiosidades para uso dos eruditos, foi por causa de uma idéia bem simples, cujo alcance será considerável, e que é a seguinte.

A verdadeira crítica da religião deve ser uma crítica sociológica da religião, que explique a consciência religiosa como uma consciência falsa pela falsidade do mundo real. A partir do momento em que se compreende a significação dessa fórmula, a crítica da religião se torna a crítica da terra e da política, e a crítica da política se torna a crítica da economia. A passagem da crítica da religião para *O capital*, em outros termos, se assim posso me exprimir, se faz por intermédio dessa idéia, cuja expressão se encontra no primeiro parágrafo desse texto, ou seja: se existe uma consciência invertida da religião, é porque o próprio mundo está invertido.

A REALIDADE E A CONSCIÊNCIA

Com isso, vê-se que a crítica marxista consiste, ao mesmo tempo, em buscar por que a consciência teórica está invertida e por que o mundo está invertido. Daí por que, novamente, meu tema central: a crítica marxista é simultaneamente uma crítica da realidade e uma crítica da consciência da realidade tomada pelos homens. O exemplo dessa dualidade aparece na crítica da religião com a seguinte fórmula: a consciência religiosa é uma consciência falsa, mas os homens têm uma consciência falsa porque eles vivem em um mundo falso. Como todas as grandes idéias filosóficas, é, evidentemente, uma idéia simples, mas seria difícil superestimar seu alcance. Aliás, tem uma inspiração hegeliana: Marx vê em Hegel a conclusão da filosofia clássica e considera que, daí para a frente, a verdadeira filosofia consiste em ultrapassar Hegel.

A conclusão do parágrafo que acabo de comentar se remete à seguinte fórmula, que se encontra mais adiante:

"A história tem a missão, uma vez que a vida futura da verdade se desfez, de estabelecer a verdade da vida presente. E a primeira tarefa da filosofia, que está a serviço da história [Registremos a fórmula: "a filosofia a serviço da história"], consiste, uma vez desmascarada a imagem santa que representa a renúncia do homem a si mesmo, em desmascarar essa renúncia em suas formas profanas. A crítica do céu se transforma, assim, em crítica da terra, a crítica da religião em crítica do direito, a crítica da teologia em crítica da política¹⁶."

Indico, de passagem, que a expressão utilizada "a renúncia do homem a si mesmo" é a tradução do termo alemão *Selbstentfremdung*, que quer dizer "tornar-

se estranho a si mesmo”, *fremd* querendo dizer “estranho, estrangeiro” e *Selbstentfremdung* querendo dizer “o ato pelo qual eu próprio me torno estranho a mim mesmo”, o que se traduz em geral pelo termo “alienação”.

Esse parágrafo explica como se passa da crítica da religião à crítica da política. Ao mesmo tempo, indica-nos outra idéia, que tem sua importância, a de que a crítica da política pode conter traços comuns com a crítica da religião, no sentido de que nos dois casos se trata de descobrir e desmascarar representações falsas que os homens têm de si mesmos.

Parte-se da crítica da religião. Supõe-se, ou afirma-se, que a religião é uma consciência falsa e que os conteúdos religiosos são, por isso, ideologias. A crítica das ideologias políticas será comparável à crítica da consciência religiosa, consistirá em desmascarar as idéias falsas que os homens fazem de si mesmos. Isso lembra o texto que já citei, segundo o qual não se julga um homem pela idéia que ele faz de si mesmo, julga-se um homem pela realidade¹⁷, sendo a única questão, como sempre, saber como se definirá a realidade, em oposição às consciências falsas.

A segunda passagem de *Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel*, que quero citar, cai diretamente nas relações entre a realidade e a consciência teórica, no caso particular da Alemanha.

“Assim como os antigos povos viveram sua pré-história na imaginação, na mitologia, nós, alemães, vivemos nossa pós-história no pensamento, na filosofia. Somos os contemporâneos filosóficos do tempo presente, sem sermos seus contemporâneos históricos. A filosofia alemã é o prolongamento ideal da história alemã. Quando, em vez das obras incompletas de nossa história real, criticamos as obras póstumas de nossa história ideal, a filosofia, nossa crítica está no meio das questões cujo presente diz: that is the question. Aquilo que, nos povos avançados, constitui um desacordo prático com a ordem social moderna, constitui, primeiramente na Alemanha, onde essa ordem social ainda nem sequer existe, um desacordo crítico com a miragem filosófica dessa ordem social.”

A FILOSOFIA ALEMÃ

Aqui temos um excelente texto a comentar. Marx tenta resolver o seguinte problema: a filosofia concluída é a filosofia de Hegel. Ora, a realidade alemã está defasada em relação à realidade moderna, que encontrou sua expressão fora, so-

bretudo na França e na Inglaterra. Portanto, a relação entre a realidade e a consciência ganha, no caso da Alemanha, uma característica particular. A realidade alemã não é contemporânea da modernidade, está defasada. Os pequenos Estados alemães, os Estados por assim dizer pré-revolucionários — aludindo-se à Revolução Francesa —, estão defasados quanto à realidade histórica realizada lá fora. Mas a filosofia alemã pensou não só a Revolução Francesa e a modernidade, mas também o que vem depois e que ainda não se realizou. A Alemanha, em outros termos, só é contemporânea de seu tempo por intermédio de sua filosofia, e a crítica da filosofia se torna o aspecto essencial da crítica da modernidade, já que essa filosofia, a de Hegel, pensou não só o que já se realizou fora, mas também o que está além do que se realizou fora.

*“A filosofia do direito, a filosofia política alemã é a única história alemã que está parelha com o presente moderno oficial. [Marx, então, levanta uma crítica dos tempos modernos, já que a modernidade só se realizou na Alemanha na consciência, e não na realidade.] O povo alemão fica, então, obrigado a ligar sua história de sonho à sua ordem social do momento e a submeter à crítica não só essa ordem social existente, mas também sua continuação abstrata. Seu futuro não pode se limitar à negação direta de suas ordens jurídica e política reais nem à realização direta dessa ordem social. Ele, de fato, tem a negação direta de sua ordem real, em sua ordem ideal [O que significa que a filosofia alemã, a de Hegel, é a negação direta do que se realiza como ordem, na Alemanha de seu tempo], e a realização imediata de sua ordem ideal já quase ultrapassada na idéia dos povos vizinhos. [O termo alemão é *Anschauung*, que quer dizer ‘intuição’ ou ‘representação’.] É a justo título, então, que na Alemanha o partido político prático pede a negação da filosofia. Seu erro consiste não em formular essa reivindicação, mas em se limitar a essa reivindicação, que ele não realiza e não pode realizar seriamente. Ele imagina efetivar essa negação virando as costas à filosofia, dedicando-lhe, à meia-voz e com o olhar distraído, algumas frases banais e cheias de mau humor. Quanto aos limites estreitos de seu horizonte, a filosofia também não tem grande efeito no domínio da realidade alemã, ou então chega a supô-los sob a prática alemã e sob as teorias de que ela faz uso. Pedem que se tomem como ponto de partida germens reais de vida, mas se esquecem de que o verdadeiro germen de vida do povo alemão só vingou, até aqui, sob o crânio desse mesmo povo. Resumindo: não podem suprimir a filosofia sem realizá-la¹⁸.”*

Aí temos um texto bem característico do jovem Marx, bastante efervescente e cheio do que se poderia chamar de *conceiti* filosóficos, os jogos de posições conceituais algo deslumbrados. Mas não seria isso, provavelmente, que viria obscurecer a significação desse texto.

A Alemanha só é contemporânea de seu tempo pela filosofia. A realidade alemã estreita, então, a dos pequenos Estados reacionários, é negada pela filosofia. A filosofia alemã, isto é, praticamente a filosofia de Hegel, pensou não só a realidade alemã, mas a realidade universal, e está, inclusive, além do que se realiza lá fora. Em consequência, por parecer a filosofia alemã a negação da realidade alemã, os filisteus tendem a se desviar tanto da realidade alemã quanto da filosofia, enquanto Marx diz: claro, deve-se negar a realidade alemã estreita, mas, para que a realidade alemã se transforme, para que se torne contemporânea da modernidade, deve-se não ignorar a filosofia, porém realizá-la, pois a filosofia alemã pensou antes, por intermédio de Hegel, o que seria a verdade do Estado e o que seria a verdade de nosso tempo. E isso dá nova expressão à relação da consciência e da realidade: não é impossível para a consciência teórica antecipar o real, e, por outro lado, voltando-se à realidade e à ação, a filosofia se nega a si mesma, de certa maneira, mas nega-se para se realizar, pois se trata de fazer com que a realidade da história e do Estado, pensada pela filosofia, venha a coincidir com a própria realidade, daí a fórmula que eu assim resumiria: *é preciso agir e não mais pensar o mundo. Mas, para que essa ação seja uma verdadeira ação, é preciso que ela cumpra a verdade da filosofia, isto é, que ela a realize.*

DA ARMA DA CRÍTICA À CRÍTICA DAS ARMAS

Aí está o tema do jovem Marx. Essa realização da filosofia supõe a crítica, a dupla crítica da realidade e da consciência teórica; mas não é necessariamente uma crítica não violenta, inclusive, mais precisamente, ela leva a uma crítica violenta ou, como diz Marx: *"Passa-se da arma da crítica à crítica das armas"*.

"É claro que a arma da crítica não poderia substituir a crítica das armas; a força material só pode ser abatida pela força material [Marx não era um não-violento]; mas a teoria também se transforma em força material quando penetra nas massas. A teoria é capaz de penetrar nas massas quando procede por demonstrações ad hominem, e dá demonstrações ad hominem tão logo se torna radical. Ser radical é pegar as coisas pela raiz. Ora, a raiz, para o homem, é o próprio homem. O que prova, até a evidência, o radicalismo da teoria alemã,

sua energia prática, então, é que ela toma como ponto de partida a supressão absolutamente positiva da religião. A crítica da religião culmina na doutrina de que o homem é, para o homem, o ser supremo. Culmina no imperativo categórico de derrubada de todas as condições sociais em que o homem seja um ser humilhado, servil, abandonado e desprezível, bem descrito na pilhéria de um francês por ocasião de um projeto de taxaço sobre os cachorros: 'Pobres cães! querem tratá-los como a homens'¹⁹."

Esse texto comporta as seguintes idéias, que retomarei uma a uma:

1º) *A passagem da crítica filosófica à ação revolucionária, da arma da crítica à crítica das armas.* A passagem da crítica à ação revolucionária é possível.

2º) *Porque a teoria é uma força material quando se apodera do espírito dos homens.* É por intermédio disso que Marx passa da crítica filosófica à ação revolucionária. *Fazer com que o proletariado se conscientize de sua situação é agir revolucionariamente.*

3º) *"Ser radical é ir à raiz, e a raiz é a negação da religião e a afirmação da idéia de que o homem é, para o homem, o ser supremo."* Essa é uma expressão de Feuerbach, que exerce, nesse momento, uma influência sobre Marx, mas é também expressão de uma convicção que me parece constante no pensamento de Marx. Culmina, finalmente, no imperativo categórico que é modificar, sacudir todas as condições em que o homem não é tratado humanamente.

Há, enfim, um quarto texto, do qual gostaria de citar trechos, a respeito da passagem da filosofia para o proletariado. O terceiro texto tratou da passagem da crítica filosófica para a ação revolucionária. O segundo, da realização da filosofia por sua supressão. O quarto texto, que abordo agora, trata da passagem da filosofia ao proletariado, da justificação filosófica do papel filosófico do proletariado ou, ainda, num jogo de palavras, da justificação revolucionária do papel filosófico do proletariado, a menos que seja a justificação filosófica do papel revolucionário do proletariado. As duas expressões são aceitáveis porque, naquela época, no pensamento de Marx, havia uma fusão necessária entre revolucionário e filosófico. Já que a revolução realiza a filosofia, o que é filosófico é revolucionário e o que é revolucionário é filosófico. Pode-se, naturalmente, proceder a variações conceituais nesse tema.

BURGUESIA E PROLETARIADO

O texto parte da seguinte idéia: para que uma classe possa emancipar a sociedade inteira, é preciso que ela represente os interesses da sociedade inteira.

*"Apenas em nome dos direitos gerais da sociedade uma classe particular pode reivindicar [O que Molitor chama:] a supremacia geral [O que é no texto alemão *allgemeine Herrschaft*, isto é, o domínio geral; mais vale utilizar 'domínio' para *Herrschaft* do que 'supremacia']. Para tomar de assalto essa posição emancipadora, e assegurar a exploração política de todas as esferas da sociedade, no interesse de sua própria esfera, a energia revolucionária e a consciência de sua própria força não bastam. Para que a revolução de um povo e a emancipação de uma classe particular da sociedade burguesa coincidam, para que uma classe represente toda a sociedade, é preciso, pelo contrário, que todos os vícios da sociedade estejam concentrados em uma outra classe, que uma determinada classe seja a classe do escândalo geral, a personificação da barreira geral; é preciso que uma esfera social particular passe para o crime notório de toda a sociedade, de forma que, emancipando-se dessa esfera, se realize a emancipação geral²⁰."*

Desenvolvamos essas idéias.

Para que uma classe possa emancipar toda a sociedade, é preciso que ela represente, de certa maneira, os interesses gerais de toda a sociedade — problema que se manterá no pensamento da maturidade. A burguesia pôde fazer a revolução burguesa porque, na época, os interesses da burguesia coincidiam com os interesses gerais da sociedade. Mas essa representação dos interesses gerais da sociedade pode tomar duas formas. No caso da burguesia, ela representava os interesses gerais da sociedade, o desenvolvimento das forças produtivas, mas simultaneamente era a classe economicamente privilegiada. No caso da sociedade burguesa capitalista, a classe que vai representar os interesses gerais da sociedade, e emancipar a sociedade inteira, é aquela que concentra em si todos os vícios da sociedade. A classe que destruirá a sociedade fundada sobre a propriedade privada será necessariamente a classe inteiramente desprovida de propriedades privadas, a classe proletária, que é a negação de fato da sociedade burguesa e que portará os interesses gerais da sociedade, negando a sociedade fundada na propriedade privada.

Eis aqui o texto mais impressionante nesse sentido, que Maurice Merleau-Ponty²¹ gostava de citar e que não representa necessariamente o pensamento de Marx na maturidade, mas corresponde à descoberta do proletariado pelo Marx filósofo, em época em que ele não conhecia ainda o proletariado real. De fato, a descoberta do papel filosófico do proletariado aparece nesse texto, isto é, em 1843, quando, como o próprio Marx reconhecia, mal iniciara seus estudos econômicos:

"É preciso formar uma classe com cadeias radicais, uma classe da sociedade burguesa que não seja uma classe da sociedade burguesa, uma classe que seja a dissolução de todas as classes, uma esfera que tenha um caráter universal por seus sofrimentos universais e não reivindique direito particular, porque não lhe causaram um mal em particular, mas um mal em si. Uma esfera que não se possa mais referir a título histórico, mas simplesmente a título humano, uma esfera que não esteja em oposição particular com as conseqüências, mas em oposição geral a todas as condições do sistema político alemão, uma esfera, enfim, que não se possa emancipar sem se emancipar de todas as outras esferas da sociedade, e sem, por conseguinte, a todas emancipar; que seja, resumindo, a perda completa do homem, e não se possa, então, reconquistar a si mesma senão pela retomada completa do homem. A decomposição da sociedade enquanto classe particular é o proletariado²²."

Citei esta última frase na tradução de Molitor. A frase exata de Marx, em alemão, não é a mesma²³. Ele não emprega o termo "classe", que se diz em alemão *Klasse*, como em francês, mas emprega o termo *Stand*, que é o equivalente do que chamamos de "ordem", ou "estado", pois um *ständischer Staat*, um Estado de ordens, não é o mesmo que um Estado de classes, e dizer "a decomposição da sociedade" como *Stand* não é o mesmo que dizer como "classe", pois ele volta à diferença dos Estados do Antigo Regime*, na continuação dessa análise polêmica e eloqüente a respeito do proletariado considerado como a decomposição de todas as classes.

Esse texto mostra o itinerário filosófico de Marx para chegar à concepção do papel do proletariado.

Longe de mim a intenção de trazer sub-repticiamente uma crítica, que seria não fundada, e dizer que a concepção do proletariado de Marx é uma concepção filosófica, e não econômica. Pois o fato de ele ter descoberto filosoficamente o papel revolucionário do proletariado não significa que não o tenha, depois, fundamentado economicamente. Eu apenas disse que, nesse momento de seu pensamento, ele descobre, de um lado, a necessidade de uma classe particular para assumir um papel revolucionário em nome dos interesses gerais da sociedade e, por outro, que o proletariado preenche esse papel revolucionário, por ser a negação absoluta da sociedade, a dissolução de todas as classes. Daí resulta que a

* O antigo regime monárquico francês, com uma divisão tradicional em três "Estados": o clero, a nobreza e os proprietários não nobres. Posteriormente se falará de um quarto Estado, não proprietário (N. do T.).

comparação tantas vezes feita entre o terceiro e o quarto Estado, ou seja, entre a revolução feita pela burguesia e a revolução feita pelo proletariado, tem valor até certo ponto no próprio pensamento de Marx. Pois a classe burguesa era a classe socialmente privilegiada no interior da sociedade feudal, enquanto o proletariado é, no regime capitalista, a classe de toda a infelicidade. Quando, então, se diz: passa-se da burguesia para o proletariado, do terceiro Estado para o quarto, se está sendo precipitado. Certamente, há textos de Marx em que, de fato, se faz essa comparação. Mas, nesse texto filosófico inicial, vê-se que o papel geral do proletariado é, a rigor, comparável ao papel geral da burguesia, com uma diferença fundamental, porém: o papel do proletariado resulta da universalidade de sua infelicidade, se assim se pode dizer, e não da universalidade de sua força econômica, como no caso da burguesia.

Esse quarto tema se resume nas frases seguintes:

"A emancipação do alemão é a emancipação do homem."

O que significa que, estando a Alemanha filosoficamente adiantada, no dia em que a Alemanha fizer uma revolução, será uma revolução total. Deve-se acrescentar a isso a seguinte fórmula:

"A filosofia é a cabeça dessa emancipação. O proletariado é seu coração."

O que, de novo, desemboca na junção entre filosofia e proletariado, entre filosofia e revolução, entre pensamento e ação. Enfim:

"A filosofia não se pode realizar sem a supressão do proletariado, e o proletariado não pode ser suprimido sem a revolução da filosofia²⁴."

Continuamos dentro dos *concetti*, a idéia permanece a mesma. O proletariado é a negação da racionalidade do real. Ora, suprimindo-se o proletariado, suprime-se a irracionalidade da realidade existente, para, então, realizar a racionalidade do Estado e do mundo, realizando, pois, a filosofia.

Vê-se, assim, como se atam as relações entre filosofia e proletariado e, ao mesmo tempo, entre teoria e prática.

NEM DETERMINISMO, NEM MORALISMO

Algumas observações agora, para terminar. Nada mais distante dessa filosofia crítica que a aceitação passiva do que é, atitude atribuída ao marxismo e que lhe custou reprovações. A filosofia do jovem Marx é o contrário de uma filosofia

segundo a qual bastaria que algo fosse para se justificar. Mas, por outro lado, nada também mais distante da filosofia do jovem Marx que o kantismo ou o moralismo *abstrato*. Nada mais distante que a oposição, tornada central em toda a filosofia neokantiana, entre o ser e o dever ser. Houve marxistas kantianos, mas, ao meu ver, eles são manifestamente estranhos à inspiração filosófica profunda de Marx, que é uma inspiração hegeliana, isto é, um esforço para reencontrar a razão e o dever ser na própria realidade.

Marx visa a crítica, a unidade do pensamento e da ação, mas a condição para essa unidade do pensamento e da ação é que se seja capaz de captar a verdade do Estado e a do homem e, por conseguinte, de agir revolucionária e filosoficamente ao mesmo tempo, de sacudir as condições existentes, não para simplesmente sacudi-las, mas para realizar o que é sua racionalidade implícita.

Essa filosofia comporta, evidentemente, uma dificuldade central, em torno da qual vamos muitas vezes girar. É a determinação da verdade histórica do Estado, da economia ou do homem. Se Marx, em sua juventude, não parece tomar exata consciência da dificuldade intrínseca de uma crítica dessa ordem, é porque tem como ponto de partida a filosofia hegeliana, quer dizer, de certa maneira, o critério das racionalidades do Estado, da história e do homem. Ele parte de uma certa representação racional da história e, armado desse critério, critica o mundo existente. Mas, suprimindo-se por hipótese, ou por decisão metafísica, esse critério de racionalidade, como é o caso na segunda filosofia de Marx, ou nas expressões recebidas pela filosofia de Marx na segunda parte de sua vida, claramente, nesse momento, faz-se surgir uma dificuldade fundamental, que consiste em determinar por que a evolução declarada necessária, no sentido do determinismo, é simultaneamente a realização da filosofia.

Na primeira versão do pensamento marxista, essa dificuldade mal existe para Marx, porque ele parte da verdade do homem experimentada na filosofia de Hegel. Mas, se ele se tornou, na segunda parte da vida, materialista, no sentido metafísico do termo, e não dispõe mais de uma visão racional da história humana, a questão, então, é saber por que se opera essa conjunção entre um certo determinismo e um cumprimento da razão.

Nesse momento de seu pensamento, em que consiste a dialética? Até o presente, procurei evitar quase que completamente o uso dessa palavra, porque se tornou *passe-partout*, porque é empregada em tantos sentidos que mais vale evitar a confusão. Pois bem, direi que, nesse momento do pensamento de Marx, a dialética

consiste essencialmente num diálogo entre a realidade e a consciência. Esse pensamento pode até ser chamado de uma filosofia dialética, precisamente porque não é uma filosofia determinista nem uma filosofia do moralismo. Ele se define por um diálogo entre, pode-se dizer, a consciência espontânea e a consciência filosófica, entre a realidade bruta e a consciência, e também um diálogo entre a consciência e a ação. A tomada de consciência da realidade é o ponto de partida necessário da ação, no sentido estrito do termo, não sendo a ação, verdadeiramente, ação e criação senão na medida em que é realização da verdade racional. Essa incessante passagem entre a consciência mistificada e a consciência autêntica, entre a realidade bruta captada pela consciência e a consciência da racionalidade, entre a consciência da racionalidade e a ação necessária, todas essas modalidades do diálogo são o que constitui essa filosofia crítica como uma filosofia dialética, visto que, na dialética, há a idéia de diálogo e também a idéia de desafio e de resposta, como diz Toynbee, ou de questão e de resposta.

De onde vem essa filosofia? Podemos passar rapidamente sobre esse aspecto, pois são idéias bem conhecidas.

O meio familiar de Marx, o de seu pai e também o do homem que se tornaria seu sogro, o senhor De Westphalen²⁵, era de espírito liberal. O pai de Marx era muito influenciado pelos filósofos franceses do século XVIII. Aquele que se tornaria seu sogro era muito influenciado pelas idéias saint-simonianas. O pai de Marx permanecera vagamente deísta, à maneira do século XVIII. Marx, a meu ver, nunca foi religioso, e diria que nunca se colocou o problema religioso como algo que lhe concernisse intimamente. Num sentido banal e vulgar, ele partiu da negação de um Deus transcendente como de uma evidência.

Por outro lado, Marx foi sempre inspirado por um forte sentimento moral, expresso desde suas dissertações escolares, e que se encontra em todos os seus textos, isto é, uma espécie de revolta contra a injustiça, um sentimento agudo de justiça e, ao mesmo tempo, um sentimento agudo de ação. Ele sentia o que era injusto e, para ele, a moralidade devia ser uma moralidade prática, uma moralidade em ação, que consistia, uma vez detectada a injustiça, em agir para suprimi-la.

Sem entrar, enfim, no problema da psicologia de Marx — seria muito complicado: só se poderia fazê-lo por meio dos numerosos testemunhos que temos de sua personalidade; ora, sendo genial, como é muito freqüente nesses casos, Marx era insuportável, e seria tão fácil traçar um retrato caricatural quanto um retrato edificante —, avancemos uma proposição que não apresenta nenhum perigo: ele

tinha um temperamento revolucionário. Sempre teve um temperamento revolucionário. Prometeu era seu herói. Isso é visível no prefácio da dissertação escrita para o doutorado: o prefácio contém uma retumbante homenagem a Prometeu²⁶. Marx claramente gostava de desafiar as autoridades sociais, as autoridades religiosas e os deuses. Estava pronto para desafiar o céu e a terra, o que, evidentemente, é a virtude primeira e essencial do revolucionário.

De outra parte, existe um pequeno testemunho impressionante, que assinala de passagem. Perto do final de sua vida, em Londres, havia um jogo que consistia em obrigar as pessoas a responder a uma série de perguntas, entre as quais constavam: "De que você mais gosta? De que menos gosta?" etc. Hoje isso se tornou sociologia empírica, mas naquele tempo era ainda um jogo de salão. Nesse jogo, devia-se responder à pergunta: "Qual o defeito que você mais detesta?" E a resposta de Marx foi: "O servilismo". De fato, é a virtude eminente de Marx: era um revolucionário que admirava Prometeu e odiava o servilismo. Podem-se fazer diversas censuras, mas é incontestável que ele viveu para suas idéias, viveu para a revolução, com uma indiferença total ao conforto da existência e ao sucesso prático.