UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Heitor Coelho Franca de Oliveira

MARX NA TRANSIÇÃO: sobre a relação entre teoria e
práxis n'*A ideologia alemã*

VERSÃO CORRIGIDA

São Paulo
2017

Heitor Coelho Franca de Oliveira

MARX NA TRANSIÇÃO: sobre a relação entre teoria e
práxis n'*A ideologia alemã*

VERSÃO CORRIGIDA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Ruy Fausto.

São Paulo
2017

Folha de Aprovação

OLIVEIRA, Heitor Coelho Franca de. Marx na transição: sobre a relação entre teoria e práxis n'A *ideologia alemã*. 2016. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

Para Julia, meu amor.

Agradecimentos

Os obstáculos no caminho desta tese, que começou a ser trilhado bem antes do ingresso neste doutorado e já dura quase uma década, não foram poucos, e se o trabalho muitas vezes foi solitário, teria sido impossível de se fazer sozinho.

Há muitos a agradecer, e muito mais a agradecer a cada uma do que caberia.

À minha família:

À Julia, meu lar. Ao Hélio, minha alegria, pela paciência com minha ausência. À Aurora, novo começo para nós três, por esperar.

À minha mãe, Rose, o apoio, o conselho, a força de toda uma vida.

Ao meu pai, Helio, uma saudade sem tamanho deixada junto com todas as lições.

À minha irmã, Julia, minha amiga mais antiga nestas estradas em que, quase sem querer, estamos sempre nos cruzando. A Fernando e Jorge, que a acompanham e, com isto, pela companhia.

Aos meus avós, Milner e Selma, pelo apoio e pelo carinho mesmo nas condições mais duras.

Ao meu primo, Geraldo, e à Marília, por serem meu pouso nestas paragens, ajuda imensa sem a qual nada disso teria sido possível. Também a Jonas pelo mesmo pouso, ainda que por menos tempo. Aos meus padrinhos, João Carlos e Maria José, pela parte na mesma ajuda. O contato mais frequente com todos foi dos maiores prazeres que este curso me proporcionou.

À Morgana, pela ajuda em tantas coisas que desisti de enumerar, pela troca de ideias, por sua filha que tanto amamos.

Ao Paulo, por com sua alegria e sua força, aumentar a nossa.

À Stella e Zoé, companhia de todas as madrugadas e todas as sonecas. À Coraline, aventureira, pela companhia que já não pode fazer.

A meus professores:

Ao prof. Ruy Fausto, pela orientação, pelas aulas, pela atividade acadêmica inspiradora, pela oportunidade.

À prof^a. Lílían do Valle, minha maior encorajadora e crítica, por desde antes do começo desta trajetória ter acreditado em mim, e por ter me acompanhado por toda ela.

Ao prof. Cícero Araújo, pelas aulas valiosas. A ele novamente e ao prof. Fernão Salles, pelos apontamentos preciosos em minha banca de qualificação.

Ao prof. Renato Janine, pela melhor reprovação que já tive, e pela oportunidade.

Aos profs. Marilena Chauí, Luiz César Oliva, Tessa Moura Lacerda, Silvana Ramos, Sérgio Cardoso e demais do grupo de estudos contemporâneos e estudos espinosanos, pela acolhida, pelas lições e pelas orientações.

A meus colegas da USP:

À Márcia Regina, carioca em “exílio”, pelas boas-vindas.

Ao Thiago, por tantas boas conversas, pelas leituras, por todas as ajudas.

À Mariana, Moisés, Eduardo, Samuel, José Marcelo, pelos bons encontros. Ao Paulo Bodziak, apesar de ser Unicampista e não Uspiano, pelo mesmo motivo.

Aos colegas do grupo de estudos espinosanos, pela acolhida, pelas trocas, pelas conversas.

À secretaria da USP: Geni, Luciana e Marie, sem as quais teria sido impossível a alguém enrolado como eu resolver todas as minhas pendências.

A meus colegas de UERJ:

Às autarquias uerjianas, Danilo, Diogo e Márcio.

A todos os demais membros do grupo de pesquisas de filosofia da educação, que atravessaram comigo quase todo este caminho, os que ainda estão: Gideon, Pedro, Evandson, Daniel, Lorrany, Thaís, Ana; e os que passaram: Estrella, Giovane, Wanderley, Sol, Sérgio, e tantos outros.

Aos meus amigos gripos de toda vida, pela força que nunca falta. Mais comemorações e mais bebês para nós todos.

Ao Alexander, pela amizade de muitos anos, pelo conselho nos piores momentos, pela inspiração na vida acadêmica.

Aos senseis André, Márcio, Tsutsumi, Kataoka e Thierry, e a todos os meus irmãos da Mugen e do Kendô. Com vocês aprendi a, tendo falhado, fazer de novo e o mais difícil; a retomar o fôlego, manter a postura e buscar o objetivo, mesmo quando achava estar sem forças.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPQ), pelo auxílio.

RESUMO

OLIVEIRA, Heitor Coelho Franca de. Marx na transição: sobre a relação entre teoria e práxis n'A *ideologia alemã*. 2016. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

A presente tese toma por objeto a relação entre teoria e práxis, tal como foi tratada por Karl Marx em sua fase de transição, em especial no livro *A ideologia alemã*. Obra em que o autor afirma tanto a prioridade mais definitiva da práxis quanto a quase perfeita impotência da teoria especulativa, rejeitando a filosofia e suas questões para fazer a exigência de uma práxis e uma união imediata entre ela e a teoria, ela torna-se objeto privilegiado para os questionamentos quanto às consequências da afirmação de uma tal prioridade da prática para a filosofia, bem como qual poderia ser o papel de uma teoria que se pretenda em função da práxis. Assim, após algumas considerações iniciais e uma contextualização da obra, a investigação principia por uma análise da noção de práxis desenvolvida n'A *ideologia alemã*, para assim chegar à forma de sua relação com a teoria, como lá desenvolvida; a noção central para esta análise sendo o que aqui se designa por primado da prática. Em seguida, este primado é desdobrado em suas consequências teóricas e para o papel da teoria, resultando dele em muitos aspectos o oposto do que se propunha. Por fim, apresentam-se, a partir do ressurgimento destas questões, duas críticas às concepções d'A *ideologia alemã*, de Cornelius Castoriadis e Theodor Adorno, por meio das quais ilustra-se o caráter de transição deste texto e seus conceitos na obra marxiana, bem como alguns dos acertos e intuições que lhe sobrevivem no autor, e como incitação à reflexão para nós e nosso tempo.

Palavras-chave: Marx, teoria, práxis, ideologia.

ABSTRACT

OLIVEIRA, Heitor Coelho Franca de. Marx in transition: on the relationship between theory and praxis in *The German ideology*. Thesis (Doctorate) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

The present thesis takes as its subject the relation of theory and praxis, such as presented by Karl Marx during his transitional period, specially in *The German ideology*. A work in which the author states the most definitive priority of praxis as well as theory's near-perfect impotence, rejecting philosophy and its questions make the demand for an immediate union of theory and praxis, it offers a privileged ground for questions regarding the consequences of affirming said priority of praxis to philosophy, as well as what could possibly be the role for a theory that intends to be at the service of praxis. Thusly, after a few considerations and giving a contextualization of the text, investigation begins by analyzing the notion of praxis developed throughout *The German ideology*, and in this way arriving at the form of its relation to theory; the main notion for this analysis being what is designated in this paper as the primacy of practice. Afterwards, this primacy itself is unfolded in all its consequences for theory and theory's role, with the results being often the opposite of what was intended. Lastly, two critiques of the *German ideology's* conceptions, by Cornelius Castoriadis and Theodor Adorno, are presented, by means of which one may illustrate the transitional character of said book and its concepts in the Marxian *corpus*, as well as how some of its best insights endure both in the author's latter works, and as a call to reflexion for us and our age.

Key Words: Marx, theory, praxis, ideology.

Lista de abreviaturas

Obras de Karl Marx:

- CFDH *Crítica da filosofia do direito de Hegel* [1843].
- MEF *Manuscritos Econômico-Filosóficos* [1844].
- SF *A sagrada família, ou, A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes* (com Friedrich Engels) [1845].
- TF “Ad Feuerbach” (Teses sobre Feuerbach) [1845].
- J-2003 *Marx-Engels-Jahrbuch 2003: Die deutsche ideologie: Artikel, Druckvorlagen, Entwürfe, Reinschriftenfragmente und Notizen zu I. Feuerbach und II. Sankt Bruno* (com Friedrich Engels) [1846].
- GIM *Marx and Engels' “German Ideology” manuscripts: presentation and analysis of the “Feuerbach chapter”* (com Friedrich Engels) [1846].
- IA *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas* (com Friedrich Engels) [1846].
- MF *A miséria da filosofia* [1847].
- 18B *O 18 de brumário de Luís Bonaparte* [1852].
- G *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política.*
- CCEP *Contribuição à crítica da economia política* [1859].
- C1 *O capital: crítica da economia política: Livro I: o processo de produção do capital* [1867].
- MEW *Karl Marx-Friedrich Engels, Werke.*
- MECW *Karl Marx, Friedrich Engels: collected works.*
- MEGA *Karl Marx-Friedrich Engels Gesamtausgabe.*

Obras de Theodor Adorno:

- 3EH *Três estudos sobre Hegel* [1963].
- MCP *Metaphysics: concept and problems* [1965].
- LND *Lectures on negative dialectics: fragments of a lecture course 1965/1966.*
- DN *Dialética Negativa* [1966].
- DN(E) *Dialéctica negativa* (edição espanhola) [1966].
- ND *Negative dialectics* (edição inglesa) [1966].
- MTP “Marginalia to theory and praxis” [1969].
- GS *Gesammelte Schriften.*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
CAPÍTULO I. PRÁXIS E TEORIA.....	31
I.1) Prática e práxis.....	31
I.1.A) Sentidos de <i>praxis</i>	31
I.1.B) Três eixos de contraposição.....	37
I.1.C) A práxis em desuso.....	45
I.2. A <i>ideologia alemã</i> – sintomas da transição.....	49
I.2.A) Apontamentos para uma crítica incompleta.....	49
I.2.B) Composição dos manuscritos sobre Feuerbach e sua relação com a crítica à ideologia.....	53
I.2.C) O solo hegeliano.....	59
I.2.D) Relação com o hegelianismo de esquerda.....	69
I.2.E) Trajetória de rompimentos.....	76
I.3. O primado da prática.....	89
I.3.A) Antecedentes.....	89
I.3.B) Primado e prioridade.....	94
I.3.C) Prática como instância decisória.....	102
CAPÍTULO II. TEORIA E PRÁXIS.....	116
II.1. A autonomização das ideias.....	118
II.1.A) A ideologia, em especial a alemã.....	118
II.1.B) Divisão do trabalho e modos de produção - uma resposta aos espectros de Stirner.....	123
II.1.C) Divisão do trabalho e separação entre teoria e práxis.....	132
II.2. Crítica à teoria "propriamente dita".....	139
II.2.A) O "comportamento teórico".....	139
II.2.B) A hierarquia.....	147
II.2.C) Teoria e tradição.....	153
II.2.D) O materialismo entre a produção e o senso comum.....	156
II.3. Apresentações da história e determinismo.....	161
II.3.A) A crítica de Castoriadis: os dois elementos.....	161
II.3.B) Modelos de apresentação da história.....	165
II.3.C) Determinismo, criação, inércia.....	173
II.4. Teoria, práxis, teoria - Adorno e a relação mediada.....	176
II.4.A) <i>Nicht mitmachen</i>	176
II.4.B) A relação mediada.....	185
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	189
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	199

INTRODUÇÃO

É Marx quem, se não pela primeira vez, certamente de forma a partir daí incontornável, formula a crítica das relações entre teoria e práxis; este problema, tal como pretendemos demonstrar, chega ao auge na forma da defesa de uma “prioridade da práxis”, que é acompanhada da afirmação da impotência da teoria. Mas, embora Marx já prepare esta posição desde seus primeiros escritos – nos quais atribui à práxis as soluções dos problemas teóricos destacados¹ – é apenas a partir de 1845, com as “Teses sobre Feuerbach”, que ele passa finalmente a adotar definitivamente a prioridade da práxis, por meio de conhecidas fórmulas, como a de que “o que importa é transformar” o mundo², que a verdade é algo que o homem tem que provar na prática³, que a prática é o terreno onde as questões teóricas se resolvem e que, “com a exposição [*Darstellung*] da realidade”, a “filosofia autônoma” perde “seu meio de existência”⁴. Contudo, a consideração do conjunto da obra do autor e de sua biografia permite colocar em evidência a contradição que estas formulações por si só já anunciam: contraposta à “prioridade da práxis”, uma vida inteira dedicada ao empreendimento teórico não testemunharia que o autoproclamado e reconhecido defensor da ação revolucionária, disposto a mudar “o mundo de maneira radical”, não o fez em atos, mas antes em palavras – ou, como já se disse, “simplesmente pensando sobre o desenvolvimento da produção capitalista sentado numa cadeira no Museu Britânico, e então escrevendo a respeito”?⁵

A obra deste autor pode ser mais adequadamente compreendida em seu

1MEF, p. 145 (MEGA I.2, p. 424).

211ª tese sobre Feuerbach. As “Teses” encontram-se em IA, p. 533-535 (MEW, 3, p. 5-7).

32ª tese sobre Feuerbach.

4IA, p. 95 (J-2003, p. 116).

5Barnett, 2009, p. 5.

desenvolvimento, e em especial para os nossos propósitos, se distinguimos nela três fases, diferenciadas por sua relação com a filosofia. Destas, interessa-nos principalmente aquela designada como fase de transição, que se inicia com as “Teses sobre Feuerbach”. “As obras desse período”, diz-nos Ruy Fausto...

...se caracterizam por certos traços peculiares que as distinguem, por um lado, do momento dos *Manuscritos* de 1844 e, por outro, das obras da maturidade, sobretudo *O Capital* e os *Grundrisse*. No momento dos *Manuscritos* de 1844, Marx escreve como filósofo, mesmo se filósofo não-filósofo à maneira de Feuerbach [...], na época de transição, que consideramos, o discurso de Marx se pretende, pelo contrário, claramente antifilosófico; e na época da maturidade poder-se-ia falar em “supressão” em sentido hegeliano, supressão-conservação da filosofia.⁶

Resta a explicar o porquê do interesse por esta fase de transição, em particular pelos manuscritos que ficariam conhecidos posteriormente como *A ideologia alemã*. Ora, esta tese toma por objeto a relação entre teoria e prática: o que a move desde o início é a inquietação quanto ao que pode a teoria e, mais especificamente, a teoria filosófica voltada para o campo da política, do fazer – o que implica, para dizê-lo com todas as letras, que seu ponto de partida é também a interrogação sobre o sentido do que faz e pode fazer o autor desta tese – que entende, com Theodor Adorno, que a teoria já é, à sua maneira, práxis, uma certa forma de atuar no mundo. Essa interrogação é, sem dúvida, atravessada por uma consciência aguda dos limites da teoria e pela certeza de que ela não pode e não deve substituir à práxis, pretendendo resolver em seu lugar as questões que só ali se colocam e podem ser decididas; mas se nutre da intenção de questionar, igualmente, os limites dessa impotência, tornada ainda mais urgente diante das desastrosas consequências históricas de duas tentativas opostas: por um lado, a de negar tal impotência e buscar superar formalmente tais limites; e, por outro, a de recusar à teoria qualquer papel na transformação do mundo, relegando-a ao mais

⁶Fausto, 2007, p. 52-53.

completo exílio. As duas atitudes, como se sabe, sustentam desde o princípio uma tradição filosófica que nada pôde enxergar entre uma teoria todo poderosa e um conjunto ocioso de ideias sem realidade. Escusado dizer que, em ambos os casos, é sempre a irreflexão que acaba por dominar.

Obras de transição, as “Teses sobre Feuerbach” e, mais ainda, *A ideologia alemã* proclamam a prioridade definitiva da práxis, assim como a perfeita debilidade da teoria; e à exaltação da práxis corresponde a degradação da filosofia – termo que acaba por desaparecer do vocabulário marxiano da maturidade; diferentemente das obras anteriores de Marx, que partiam de uma espécie de relação mediada entre teoria e práxis, reservando assim um certo papel para a filosofia, os dois textos mencionados assentam o primado da práxis sobre uma decidida rejeição do discurso e das questões da filosofia, chamada aqui de “primado da prática”, por meio da qual aqueles são “dissolvidos” diante dos problemas “reais”. Poucas obras, na história do pensamento ocidental, ocuparam-se como estas duas em fixar os limites da teoria – ou, ao menos, poucas o fizeram de forma tão drástica.

Contudo, duas, pelo menos, são as possíveis objeções à escolha dos textos de transição: para começar, pode-se duvidar da relevância e da pertinência de mais um estudo sobre títulos já tão analisados, tão citados, objeto de tanta polêmica; em seguida, pode-se arguir o fato de que se tome para análise um corpus feito de uma série de rascunhos, publicados postumamente em circunstâncias, para dizer o mínimo, peculiares, como se tal obra pudesse já conter uma posição minimamente consolidada sobre o tema em questão. Esta última objeção pode parecer ainda mais convincente no caso d'*A ideologia alemã*, à qual, como demonstrariam suas edições mais recentes e os estudos que se seguiram, apenas a editoração posterior teria podido conferir o status de livro, dotado por si mesmo de unidade conceitual – como poderia, então, a obra servir

de base para um estudo sobre as concepções de seu autor? Não requer muito esforço reconhecer que tais objeções têm fundamento; com um pouco mais, porém, demonstra-se que não só não procedem inteiramente e são, inclusive, mutuamente excludentes, como, pelo contrário, revelam razões que justificam o estudo destes textos.

Sobre a primeira destas objeções, não se pode negar que repisar o solo marxiano, ainda mais sob algumas de suas formas mais conhecidas (as onze “Teses sobre Feuerbach”, em particular, podem muito bem estar entre as frases mais repetidas do século passado), carrega consigo uma inescapável sensação de déjà vu, bem como o risco da redundância que tão frequentemente tende a acompanhá-la. Mas tal redundância é um preço válido e até baixo a se pagar, se significa juntar-se aos esforços que buscam retirar as palavras de Marx do lugar confortável onde as interpretações tradicionais as mantiveram por longas décadas, após terem servido a propósitos muito distintos daqueles para os quais foram concebidas – lugar onde insistem em mantê-las aqueles que

...busc(am) em Marx um certo número de verdades prontas, e acredit(am) tê-las encontrado; acredit(am) que todas as verdades, ou ao menos as mais importantes, já estão em Marx, que não vale a pena pensar por si mesmo – e que, no limite, isso é até mesmo perigoso e suspeito⁷.

Face a esta reiterada mistificação, persiste igualmente, portanto, a tarefa de contrapor a uns sua incapacidade de ver o que, no pensamento do autor, deve ser criticado; e, a outros, sua decisão de abandonar inclusive aquilo que, nele, merece ainda ser conservado⁸. É espantoso constatar até que ponto o fim da guerra fria não bastou para nos livrar da caricatura de Marx típica do período, e, mais ainda, que uma recente ascensão tenebrosa do obscurantismo venha tendo sucesso em oferecer uma nova versão

⁷Castoriadis, 1987, p. 79.

⁸Parafraseio Fausto, 2002, p. 90, mais especificamente a nota 174.

para o mesmo pastiche⁹. O exemplo é extremo, e é certo que há muitas versões mais “moderadas” da caricatura, além, é claro, de seus equivalentes no sentido oposto, como uma visita aos artigos e vídeos online de certos partidos e movimentos da “esquerda marxista radical” mostra rapidamente¹⁰; ele ilustra muito bem, por outro lado, o parentesco de tais caricaturas com suas ancestrais da Guerra Fria. Tomando as palavras de Paul Thomas que, embora separadas de nós por vinte e cinco anos no tempo, ainda desfrutam de surpreendente e lamentável atualidade: tais caricaturas têm em comum, com suas ancestrais e entre si, uma “simplificação excessiva [*supersimplification*] da doutrina de Marx” que as torna “mais fácil de digerir ou de rejeitar”¹¹, e que passa quase sempre não só pela referida equiparação entre Marx e marxismo, mas também por aquela entre Marx e o “materialismo dialético”, doutrina que se apresentaria como basicamente unitária e completa, ainda que não exaustiva, com uma série de postulados e uma concepção de mundo e de história bem estabelecidos. A simplificação da obra marxiana parece permanecer a serviço de muitos, em todas as frequências do espectro político (mas, de forma alguma, limitadas à política em sentido estrito, ou mesmo ao público leigo¹²); por meio dela, estes apoiam-se mutuamente. Persiste, portanto, a tarefa de combatê-la, à qual o presente trabalho pretende dar sua modesta contribuição.

Esta tarefa, importa também dizê-lo, não se confunde contudo com a

⁹Se há dúvidas quanto a isto, basta lembrar que, na recente votação do processo de *impeachment* na câmara dos deputados, um dos nomes a figurar diversas vezes em faixas e nas falas dos representantes eleitos foi o cada vez mais influente “professor” autor de *best-sellers* dizendo-nos o que precisaríamos saber para não sermos idiotas, e que, entre outras coisas, ocupa-se de propagar uma caricatura grotesca de Marx e do marxismo (que seriam, claro, indistinguíveis, para começar) para melhor combater o “marxismo cultural” que dominaria a sociedade atual.

¹⁰Mas, ao menos nos últimos anos, esta caricatura não parece gozar da mesma disseminação que a primeira. Entenda-se bem: isto não quer dizer que a esquerda em si esteja menos apta a nos oferecer caricaturas ou exibir comportamento caricaturesco; ela simplesmente parece menos disposta a fazê-lo com Marx ou em seu nome, hoje em dia.

¹¹Thomas, 1991, p. 29.

¹²Não se precisa ir além da própria “Introdução” à edição d'A *ideologia alemã* para testemunhar a perpetuação de uma visão quase unitária de Marx, marxismo e “materialismo dialético” na academia (claro que se trata aí, em que pese tal problema, de um trabalho sério, que não se pode confundir com os exemplos caricatos apresentados há pouco).

pretensão de decidir o “lugar” de Marx, que Thomas parece perseguir (sem chegar a efetivamente fazê-lo) ao ponderar o tratamento dispensado a Marx pela academia¹³. É oportuno, a este respeito, invocar o que nos diz Adorno sobre a possibilidade de se oferecer uma “apreciação” de Hegel:

Mas esse conceito [de apreciação], se tem algum valor, tornou-se insuportável. Ele anuncia a pretensão insolente de quem detém a questionável sorte de viver mais tarde, obrigado por sua profissão a ocupar-se daquele sobre quem tem de falar, de destinar soberanamente ao morto seu lugar, colocando-se de algum modo acima dele. Essa arrogância ecoa nas detestáveis perguntas sobre qual o significado de Kant, e agora também de Hegel, para o presente.¹⁴

O exame da obra marxiana pressupõe que não estejamos simplesmente “elevados acima dele”, e que podemos “aprender alguma coisa de seu conjunto de questões e respostas”¹⁵ – mas também pressupõe que possamos submetê-lo ao exame crítico e ir “além” dele. Uma e outra atitude dizem tão somente onde Marx não pode estar: nem no altar do pensamento inquestionável, nem na “lata de lixo da história”.

Sobre a segunda objeção, relativa ao o caráter fragmentário e provisório, tanto das “Teses” quanto d'A *ideologia*, ela é decerto inegável. Admiti-lo nos obriga a modificarmos a forma de nosso interesse por elas, mas não a diminuí-lo – muito pelo contrário.

Redigidas por Marx em Bruxelas, na primavera (fins de março a fins de junho) de 1845, as “Teses” foram, como as caracterizou Francis Wheen, o início “dos exercícios de contabilidade filosófica” de seu autor¹⁶; ao que tudo indica, eram parte produto do estudo (e Marx produziu volumosas anotação em seu percurso intelectual),

13 Thomas, 1991, p. 28. O autor limita-se, afinal, a declarar que o lugar de Marx certamente não é “no Gulag”, i. e., confundido ou mesmo alinhado com o totalitarismo de esquerda, e que sua presença na academia, como mais um “ao lado de outros 'grandes pensadores'”, por sua vez, poderia “ter a função ideológica (se me permitem incorrer na terminologia marxista) de permitir que acadêmicos que se orgulham de sua liberalidade [*open-mindedness*] e pluralismo se auto-congratulem novamente por serem tão imensuravelmente complacentes”.

14 3TH, p. 71-72.

15 Dardot e Laval, 2012, p. 9.

16 Wheen, 2012, p. 83.

parte “auto-esclarecimento”, como o próprio autor o diria mais tarde, parte já tentativa de antecipar apontamentos para a produção de uma nova crítica dos expoentes jovens hegelianos – esforço do qual resultou a maioria dos manuscritos que seriam conhecidos como *A ideologia alemã*, que ele e Friedrich Engels viriam a escrever no final do mesmo ano e início do seguinte. O próprio Engels, responsável por publicá-las postumamente, em 1888, como apêndice ao seu livro *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*, diria que se tratavam de “notas tomadas para serem desenvolvidas mais tarde, não destinadas de modo algum à publicação”: valiosas apenas por constituírem “o primeiro documento que contém o gérmen genial da nova concepção de mundo [*Weltanschauung*]”¹⁷. As “Teses” passaram, desde então, de “gérmen” de uma “nova concepção” a fundamentos de um cânone, assim como fonte de algumas das mais incansáveis frases de efeito da esquerda mundial – notadamente a 11ª e última. A época e a natureza das “Teses”, rascunhos para uso pessoal, as colocam, portanto, como parte de um esforço maior, efetivamente interminável, de estudo e redação de Marx, e é forçoso que isto seja considerado – para tirar melhor proveito delas é indispensável que não as consideremos isoladamente.

Tendo a medida de sua incompletude, e deixando de lado a questão das razões que levaram Engels a publicar notas que ele mesmo rapidamente admitiu não serem “destinadas de modo algum à publicação”, é impossível não reconhecer, como ele igualmente admitiu, nas “Teses sobre Feuerbach”, “gérmenes geniais” que levariam a importantes concepções de Marx. Nestes aforismos já se afigura, exposta de forma concisa, uma noção nova e distinta de práxis, bem como uma nova concepção da relação desta com a teoria, que *A ideologia alemã* virá a tentar desenvolver.

De fato, as “Teses” e *A ideologia* são frequentemente vistas como parte de um

17 MEW, 21, p. 264.

mesmo esforço intelectual¹⁸ e publicadas conjuntamente¹⁹, a primeira antecipando a última, ou a última sendo o desdobramento do rompimento com Feuerbach que a primeira formaliza – o que se assentaria bem com a hipótese de que na primavera de 1845, ou seja, exatamente à época da redação das “Teses”, Marx e Engels já teriam concordado em redigir o que viria a constituir *A ideologia alemã*. Embora esta possibilidade seja questionável²⁰, a continuidade temática e a manutenção de uma mesma postura com relação à práxis e ao papel da teoria são evidentes, e ainda é possível e pertinente dizermos, com David McLellan, que “nas “Teses” Marx oferece um rascunho muito breve das ideias que ele e Engels elaborariam alguns meses depois n’*A ideologia alemã*”²¹.

A ideologia alemã é também um texto que há muito se sabe ser incompleto e fragmentado, mas a dimensão efetiva destas incompletude e fragmentação tem sido objeto de muita revisão, devido às descobertas e discussões acadêmicas deste início de século, principalmente a partir da pré-publicação do “primeiro capítulo”, “Feuerbach”, no *Marx-Engels-Jahrbuch 2003*, fruto da MEGA2. As novas versões do texto que emergiram desde então levaram a interpretações bem distintas acerca da natureza do livro, a começar pela pertinência de considerá-lo como livro, quando comparadas a versões e leituras anteriores.

A tradição bem estabelecida de edição, tradução e interpretação que, desde a primeira pré-publicação deste mesmo primeiro capítulo, em 1924 (em russo), seguida da

18 Os biógrafos assumem esta interpretação de tal forma que nem tomam nota dos meses que separam as “Teses” e *A ideologia*. Cf. McLellan, 1995, p. 127; Wheen, 2012, p. 83; Berlin, 1939, p. 127.

19 É o caso da edição brasileira ora utilizada, assim como dos MEW e da MECW.

20 Carver e Blank (2014, p. 70) alegam haver amplas evidências de que esta decisão não teria sido tomada tão cedo, provavelmente não sendo anterior à publicação do artigo “*Charakteristik Ludwig Feuerbachs*”, de Bruno Bauer, em novembro de 1845, ao qual Marx e Engels responderam no que veio a se tornar o capítulo II da primeira parte d’*A ideologia alemã*. O intervalo de alguns meses entre as “Teses” e o início da redação d’*A ideologia* seria então significativo, e durante este período os autores teriam se dedicado a outros estudos. Nada disto parece, no entanto, poder levantar dúvidas sérias quanto à evidente unidade teórico-conceitual das duas obras.

21 McLellan, 1995, p. 127.

versão em alemão em 1926 e do volume completo em 1932, todos pelo Instituto Marx-Engels de Moscou, como parte do primeiro *Marx-Engels Gesamtausgabe*, continuada por dezenas de traduções e incontáveis edições que partiram desta primeira versão, consolidou, ao longo do século passado, a ideia d'A *ideologia alemã* como obra basicamente unitária e completa. Ela não teria chegado a nós antes apenas por uma fatalidade – “circunstâncias” que criaram “obstáculos à impressão” e que, somados à urgência de outros projetos, teriam levado os autores a abandonar o manuscrito “à crítica roedora dos ratos”²²; ou, para aqueles que já desconfiavam da versão dos fatos do próprio Marx, apenas a (compreensível) indisposição dos editores para com o texto²³.

No geral, mesmo os mais céticos confiaram no autor o suficiente para aceitar que ele e Engels haviam escrito um livro, ainda que mais incompleto do que Marx estivesse disposto a admitir; e nos editores da MEGA1 o bastante para supor que este livro teria sido chamado por seus autores pelo nome *A ideologia alemã*, e que era a isto que Marx se referia quando, em 1859, mencionou um “acerto de contas” com sua “antiga consciência filosófica [*Gewissen*]”²⁴. Ela foi, assim, tradicionalmente apresentada como um tal acerto, e lida “como se contivesse uma formulação mais ou menos acabada do chamado materialismo histórico, que estaria apresentado

22 CCEP, p. 49 (MEW, 13, p. 10). Até mesmo a ação dos ratos sobre *A ideologia alemã* é objeto de discussão, o que ilustra bem até que ponto vai a polêmica em torno de suas diferentes publicações. A edição brasileira, p. ex., seguindo a MEW (mas não a MEGA2, que nada relata a respeito), aponta para trechos do texto que se teriam tornado incompreensíveis em virtude da famigerada “crítica roedora”; cf., IA, p. 17 e os trechos alegadamente perdidos em virtude dela, p. 197, 243, 247. Já Carver e Blank alegam que “os *Bogen* (folhas de impressão) sob consideração muito afortunadamente foram deixados para nós, e não para os ratos”, acrescentando que “após examinar pessoalmente todas as folhas manuscritas conservadas até o presente, encontramos apenas uma possível excisão por dentes de rato” (GIM, p. 2). Os mesmos autores relatam, noutra obra, que Riazanov criticara Eduard Bernstein (líder social-democrata alemão que estivera em posse da maioria dos manuscritos que viriam a compor *A ideologia alemã*) por “manter a falsa afirmação de que ‘os ratos’ haviam devorado muitas partes dos manuscritos. [...] Obviamente, [Franz] Mehring [o primeiro biógrafo de Marx] tomou este mito sobre ratos devorando partes do que hoje é conhecido como *A ideologia alemã* de Bernstein sem ter dele qualquer prova. Mas como Riazanov encontrou mais tarde todas as partes supostamente desaparecidas nos manuscritos que recebeu de Bernstein, deve ter sido Bernstein quem inventou este mito – talvez – por alguma razão política” (2014, p. 170). Claro, esta hipótese de Carver e Blank não explica, ao menos ainda, os trechos faltando no volume 3 da MEW.

23 É a posição de McLellan (cf. 1995, p. 136-137) e Wheen (2012, p. 82).

24 CCEP, p. 49 (MEW, 13, p. 10).

especialmente no capítulo intitulado 'I. Feuerbach'”²⁵.

O que os estudos e edições mais recentes vêm demonstrando, no entanto, é que “o texto editado por [David] Riazanov [primeiro editor da MEGA1] e, mais tarde, [Viktor V.] Adoratskij [segundo editor da MEGA1, que sucedeu Riazanov após a prisão deste pela polícia secreta de Stalin] difere em muito do manuscrito deixado por Engels e Marx”, e que o capítulo sobre Feuerbach, com folga o mais difundido e importante, foi “produzido” “a partir de vários fragmentos dispersos”²⁶, “artificialmente [*factitiously*] construído para preencher uma lacuna”²⁷ na teoria do “materialismo dialético”, tal como propagada no séc. XX.

O assim chamado manuscrito principal do assim chamado capítulo sobre Feuerbach deriva [...] de três trechos descontínuos de folhas de impressão: um de um primeiro rascunho de uma crítica de Bauer, e dois de uma cópia passada a limpo [*fair copy*] de uma crítica de Stirner em duas partes (e cada uma de uma parte distinta desta crítica). [...] Estes *extratos* de manuscritos de folhas de impressão já estão consideravelmente distantes de uma crítica direta de Feuerbach tal como Marx e Engels estavam aparentemente planejando escrever mais tarde em 1846, mas nunca escreveram²⁸.

Mais do que isto, para Carver, “a pesquisa factual apresentada lá [no *Jahrbuch* 2003] e na pesquisa associada da MEGA2 [...] destruiu as razões para se publicar não apenas o “capítulo” 'I. Feuerbach' em qualquer forma, mas também um volume de manuscritos d'A *ideologia alemã* como um trabalho de “última versão” [*of the last hand*].²⁹

Ainda que as últimas conclusões de Carver quanto ao status de livro d'A *ideologia alemã* venham a ser contestadas, é forçoso reconhecer que se tornou inviável pretender que nela “a articulação das categorias essenciais da dialética marxista”

25 Cerqueira, 2015, p. 839.

26 Cerqueira, 2015, p. 839.

27 Carver, 2010, p. 108.

28 Carver, 2010, p. 115-116.

29 Carver, 2010, p. 117.

emerja, “madura, à superfície”³⁰, ou procurar sustentar que o capítulo sobre Feuerbach “teria sido uma das mais centrais obras de Marx”³¹. No máximo pode-se arriscar, como Barnett, dizer que “a concepção materialista da história [...] tenha sido esboçada pela primeira vez”³² em tal obra, enfatizando-se o aspecto de esboço; e mesmo isto é arriscado – afinal, em nenhum momento os próprios autores dos manuscritos manifestam a intenção de realizar tal esboço e, a rigor, nem sequer usam em qualquer momento a expressão “concepção materialista da história”, falando apenas numa “concepção” [*Auffassung*] histórica ou de história que, exposta por eles, seria distinta de “toda concepção histórica existente até então”³³.

De forma que aquilo que se aventou, há pouco, como possível objeção à escolha destas obras pode, ao contrário, ser facilmente elencado como justificativa para esta decisão. O caráter fragmentário e provisório destes textos, o fato de que constituem uma busca por princípios e concepções, e não sua afirmação categórica, os torna muito mais propícios como ponto de partida para a reflexão filosófica do que a exposição de preceitos “já amadurecidos”. De fato, tal caráter, evidenciando as incertezas envolvidas no percurso intelectual de Marx, confirmam a importância de se demarcar o período de transição na obra marxiana, tornando ainda mais claras as diferenças entre este período, do qual fazem parte as “Teses” e *A ideologia alemã*, e tanto o período anterior, de juventude, como o da maturidade.

Além disto, o impacto das pesquisas mais recentes sobre as obras desta fase

30 IA, p. 15.

31 McLellan, 1995, p. 136.

32 Barnett, 2009, p. 49.

33 Mesmo esta distinção pode não valer para todo o manuscrito. Num primeiro momento, os autores alegam que qualquer concepção de história deve observar o “fato fundamental” de que “os homens têm de estar em condições de viver para poder ‘fazer história’”(IA, p. 33; J-2003, p. 12), possivelmente dando a entender que o que não o fizesse não mereceria o nome. Só um pouco mais tarde dir-se-á que “toda concepção histórica existente até então [*ganze bisherige Geschichtsauffassung*] ou tem deixado completamente desconsiderada essa base [*Basis*] real da história, ou a tem considerado apenas como algo acessório” (J-2003, p. 31; IA, p. 43). Note-se que a discrepância não se explica pela origem: ambas as passagens são extraídas de um mesmo manuscrito contínuo.

não só demonstra que ainda há, apesar de tudo, muita razão para retornarmos a elas, como alimenta as possibilidades de, a partir delas, contribuirmos ao propósito, declarado há pouco, de desmistificar Marx e sua obra, que podem e devem nos servir muito mais por sua pesquisa incessante, constante revisão e questionamento, do que como um conjunto de verdades prontas e acabadas – que ele nunca procurou realmente produzir.

Entretanto, ainda que as pesquisas recentes tenham posto seriamente em questão boa parte da tradição marxista no que tange à publicação e recepção de sua obra, particularmente no que se refere à *A ideologia alemã*, e que, de todo modo, o conjunto da obra de Marx deva ser submetido a uma constante crítica, isto não significa absolutamente que a tradição deva ser descartada, nem muito que o legado das contribuições marxista e marxiana na história possa ser deixado de lado – em especial em uma pesquisa que pretende tratar da relação entre teoria e práxis, o papel histórico deste legado é ainda mais inescapável.

É impossível evitar aqui os lugares-comuns: mais do que um renomado pensador, Marx foi o “mais influente filósofo, historiador e teórico social dos tempos modernos”³⁴: “sua sombra”, como bem descreveu Eric Hobsbawm, “presidia, no fim do século passado, a um terço da humanidade”³⁵.

Nenhum escritor, antes ou após Marx, pode alegar algo sequer próximo a tamanho impacto sobre as questões mundiais [*world affairs*]. O conteúdo da filosofia ocidental já foi concebido como notas de rodapé a Platão, mas Platão nunca exerceu tanta influência na vida de tantos cidadãos no planeta Terra quanto Marx tão rapidamente alcançou. Comparações com figuras como Jesus Cristo seriam mais adequadas para indicar a enorme dimensão da influência de Marx sobre a vida humana.³⁶

34 Barnett, 2009, p. 1.

35 *Apud* Thomas, 1991, p. 23.

36 Barnett, 2009, p. 1. O texto original, entre colchetes, acompanhará a tradução sempre que se julgar

Assim, a pretensão de tratar do papel que a “práxis” e sua relação com a teoria ocupam na obra de Marx não pode simplesmente passar ao largo do “fato extraordinário” e amplamente verificável de que ele “teve sucesso em demonstrar o poder da teoria muito além de qualquer um de seus predecessores”³⁷. Seu legado histórico não é, porém, o interesse primeiro desta pesquisa – nem, é importante frisar, poderia caber a ela a tarefa colossal, quase inominável, da investigação a respeito, o que constituiria, além do mais, pesquisa de natureza bem distinta.

Entretanto, o que poderia significar a consideração de tal experiência histórica numa análise da obra, e não, propriamente, de seus efeitos? A própria questão, nem de longe inédita, já evidencia as particularidades de uma investigação *teórica* sobre a *relação entre teoria e prática*; de uma pesquisa que se toma, assim, e inexoravelmente, parte de seu próprio objeto de análise. Cabe, portanto, à própria tese como um todo tentar desenvolvê-la, na medida do possível, sem a pretensão de esgotá-la, levando em conta as referidas particularidades. Rejeite-se, tal como o próprio Marx, antecipar na introdução de uma obra os resultados que nela estão para ser demonstrados³⁸.

Cabe aqui, no entanto, antecipar certas considerações, a título de evitar enviesamentos e esclarecer as pretensões da presente análise.

Primeiramente, é preciso compreender que, quando se diz que o legado do marxismo não pode ser deixado de lado, isto deve ser entendido também na interpretação mais literal de que é impossível fazê-lo, de que este legado é “inescapável” – não, claro, no sentido de dizer que estaríamos presos às interpretações já estabelecidas, mas de que se trata de um fenômeno histórico que só se pode ignorar

oportuno.

37 Wolin, *apud* Thomas, 1991, p. 26. Claro que o poder da teoria de Marx foi demonstrado por meio de efeitos bem distintos daqueles que ele previra ou claramente desejara.

38 CCEP, p. 45-46 (MEW, 13, p. 7).

ao preço da incoerência ou da irrelevância do que se tem a dizer.

Para nos atermos a apenas um exemplo muito próximo à discussão anterior: após publicar um artigo que, logo no título, defendia que Marx e Engels jamais haviam redigido *A ideologia alemã* (mais precisamente, que ela “nunca ocorreu” [*never took place*]) e que o capítulo “I. Feuerbach” não passava de uma colagem editorial de passagens de outros textos; e ao mesmo tempo em que publicava (juntamente com Blank) uma história política das edições desta obra onde defendia mais minuciosamente estas mesmas posições, Terrell Carver publica também uma tradução para o inglês... do capítulo “I. Feuerbach” *d'A ideologia alemã*. E que ele o faça a todo momento rodeando ambos os títulos de aspas e os precedendo por “assim chamado”, “suposto” etc. não muda o fato de que o fez e de que, independentemente das intenções de Marx e Engels e do que efetivamente deixado por eles, independentemente, afinal, do que diz o título do artigo do próprio Carver (descontado o fato de se tratar em alguma medida de uma frase de efeito), *A ideologia alemã* existiu, e existiu como livro – livro, acrescente-se, de tremenda importância histórica, devida, por sua vez, à importância histórica do marxismo e da tradição marxista. Esta constatação não diminui em nada a importância do debate sobre a composição editorial de tal obra, é claro.

Em segundo lugar: mais do que dizer que não se pode deixar o legado marxista de lado, é preciso dizer porque não se deve fazê-lo. As reflexões de Castoriadis a este respeito são pertinentes:

[...] Marx foi o primeiro a mostrar que a significação de uma teoria não pode ser compreendida independentemente da prática histórica e social à qual ela corresponde, na qual ela se prolonga ou que serve para encobrir. Quem ousaria pretender hoje em dia que o verdadeiro e único sentido do cristianismo é aquele que restitui uma leitura depurada dos Evangelhos, e que a realidade social e a prática histórica duas vezes milenar das Igrejas e da cristandade nada podem nos ensinar de essencial a seu respeito? [...] Querer encontrar o sentido do marxismo exclusivamente no que Marx escreveu, ignorando aquilo que se tornou a doutrina na história, é pretender, em contradição direta

com as ideias centrais desta doutrina, que a história real não importa, que a verdade de uma teoria esteja sempre e exclusivamente “no além”, e, finalmente, substituir a revolução pela revelação e a reflexão sobre os fatos pela exegese dos textos.³⁹

Embora não se pretenda aqui encontrar o “sentido do marxismo” (a rigor, Castoriadis afinal também não o pretendia, mesmo que o trecho citado possa passar impressão distinta), mas investigar uma obra marxiana, seria temerário pensar que a tradição não pode nos prestar nenhum auxílio na empreitada – ainda mais para quem também analisará a obra e se fiará na crítica de outros autores que se inseriram, de algum modo e em algum momento, nesta tradição, ainda que de forma heterodoxa. Indo, mesmo, além disto, não é descabido dizer que o grande interesse pelo estudo desta concepção marxiana da relação entre teoria e práxis, e não da anterior ou da posterior advém, em grande medida, da influência que exerceu (e ainda exerce) na mentalidade política de tantas gerações; de sua existência histórica e, mesmo, de como sua apropriação, muito posteriormente à sua formulação, pôde cristalizar o espírito de outras épocas (inclusive da nossa).

Afinal, o mais importante disto tudo não é tanto o “sentido” de Marx, o que efetivamente ele escreveu ou disse, e o que lhe foi erradamente atribuído, suas intenções ao escrever, a trajetória de seu pensamento: é óbvio, mas vale a pena repetir, que tudo isto importa na medida em que pode contribuir para a reflexão filosófica sobre o tema em questão. Porém, o mais importante é o que de tudo isto se pode, hoje, fazer, para a elucidação da realidade social e do papel que o teórico pode e deve aí desempenhar.

A **primeira parte** deste trabalho será dedicada à análise do impacto da introdução do conceito de práxis n’*A ideologia alemã* sobre a formulação de suas

39 Castoriadis, 1982, p. 20.

relações com a teoria.

As noções centrais para uma tal análise serão as de “prioridade da práxis” e “primado da prática”, que se apoiam em dois tipos de distinções: primeiramente, aquela que corresponde às diferentes acepções de *praxis* ao longo dos textos, destacando-se, por um lado, o uso corriqueiro e, por outro, as passagens em que o vocábulo é empregado em registro conceitual claramente definido; em segundo lugar, a diferença estabelecida entre os termos “prática”, que designa a produção social dos meios de vida, e “práxis”, reservado para nomear a atividade revolucionária, “prático-crítica”, pela qual se pretende abolir a divisão de trabalho e suprasumir “toda a antiga forma de sociedade” e toda “dominação em geral”⁴⁰. Estas distinções são, assim, premissas e, simultaneamente, resultado da crítica a um modelo de teoria e a uma tradição filosófica cujo materialismo, pretendidamente inovador, frequentemente recairia no mais puro senso-comum.

Porém, além da contraposição entre teoria e práxis, que define o eixo da “prioridade da práxis”, é preciso destacar ainda outras duas polaridades que constituem este mesmo contexto crítico: entre a prática humana e as ideias humanas, isto é, entre a existência humana prática e as ideias produzidas acerca desta existência (eixo onde vale o primado da prática), e entre a práxis e as condições históricas, isto é, entre os humanos como agentes de sua própria história e como meros “suportes” (*Träger*) desta história (eixo onde não há clara prioridade, enfatizando-se determinações contraditórias).

Esta primeira parte se conclui com uma breve contextualização das obras estudadas, situadas em relação aos textos anteriores de Marx e ao movimento jovem

40 IA, p. 37, nota “a” (J-2003, p. 20). Adotam-se, daqui em diante, os neologismos “suprassunção” e “suprassumir”, cada vez mais em uso corrente, sugeridos por Ranieri para verter “*Aufhebung*” e “*aufheben*” (cf. MEF, p. 16). É oportuno observarmos que o próprio Ranieri não atribui à sua solução de tradução nenhum “parentesco” com os neologismos do idioma francês “*sursomption*” e “*sursommer*”, criados por Yvon Gauthier com o mesmo propósito, mas que a semelhança é inconfundível.

hegeliano que é seu alvo e principal interlocutor.

A **segunda parte** desta tese busca levar os desenvolvimentos acerca da prioridade da práxis e do primado da prática às suas últimas consequências, indagando principalmente o sentido de uma teoria que tem por pretensão pôr-se imediatamente a serviço da práxis.

Procura-se dessa forma demonstrar que, em muitos dos seus desdobramentos, o primado da prática resulta no oposto do que visavam as três polaridades, e que as interpretações filosóficas do mundo, rejeitadas, acabam por ressurgir sob outra forma. Eis como o materialismo adquire contornos de idealismo e a práxis, enjaulada em um modelo simplista da apresentação histórica, desaparece como ação autônoma, dando lugar a um movimento que, em seus contornos gerais, pode ser determinado de antemão.

Ao final desta parte, apresenta-se um modelo distinto de relação entre teoria e práxis, concebida por Theodor Adorno como uma relação mediada. Assumidamente inspirada na obra de maturidade marxiana, procurar-se-á demonstrar que a crítica adorniana a Marx, no que diz respeito a este tema, incide basicamente sobre posições da fase de transição – o que terá, espera-se, o efeito concomitante de desfazer a imagem de um Marx que já teria amadurecido as premissas de uma assim chamada “concepção materialista da história” à época da redação d’*A ideologia*, imagem a ser substituída pelo retrato mais acurado da fase de transição, revelando um autor em pleno desenvolvimento intelectual, tomado por questionamentos e incertezas e ainda tateando nos caminhos que levariam aos seus trabalhos de maturidade.

Por fim, tecem-se algumas **considerações finais** sobre o tema, nas quais se desenvolvem breves reflexões sobre a experiência de se fazer teoria filosófica sobre a práxis em uma situação política e social tão peculiar e avessa à política e à reflexão

como a de nossa época; e se ousa opor a certos fastidiosos truísmos que se tornaram lugar-comum em nossa época, as conclusões dos desenvolvimentos aqui realizados.

Optou-se, sempre que possível, por apresentar as referências e extrair as citações a partir de edições das obras em português. Embora o domínio de outros idiomas seja sem dúvida uma ferramenta valiosa para o estudo, principalmente quando se trata daquele empregado originalmente por um autor, ele não pode ser contado como pré-requisito para o leitor, especialmente se visamos, ao escrever, também aqueles que não são especialistas no respectivo campo ou obra. A existência de um número crescente de muitas e boas traduções de obras filosóficas para o português, bem como o aumento da acessibilidade das mesmas, oferece a oportunidade dificilmente recusável de tentarmos tornar mais acessíveis nossos estudos e reflexões. A tese procurou, assim, fazer uso de tais edições sempre que estiveram disponíveis, sem prejuízo do cotejamento, tanto quanto possível, de originais ou outras traduções. Contudo, como qualquer estudioso bem o sabe, nenhuma tradução substitui o acesso à edição da obra em idioma original e o domínio do mesmo; por isto, no interesse daqueles que os possuem, foram oferecidas igualmente referências a edições nos respectivos idiomas de origem, sempre que possível.

Nos casos em que uma versão apropriada em português não esteve disponível, a tradução coube a mim, preferencialmente amparada pela consulta a versões para outros idiomas.

Também procurou-se apresentar, juntamente com as traduções, aqueles termos ou expressões mais difíceis de verter para o português ou possuidores de certa ambiguidade, em especial os que se mostram conceitualmente importantes, ou cujo uso no idioma original pareceu poder, por qualquer outro motivo, apresentar interesse para o

leitor. Estes acompanham, entre colchetes, as citações.

Os grifos nas citações seguem o original, exceto onde indicado. Nas ocasiões em que nosso texto diverge das traduções adotadas, o leitor é devidamente alertado em nota de rodapé.

Sobre a escolha das edições consultadas para a elaboração da presente: tendo em vista o vasto volume de edições e traduções da obra de Marx, cuja disponibilidade e acessibilidade (de forma alguma pequenas anteriormente) vêm aumentando nas últimas décadas, assim como a relativamente conturbada história das edições completas de sua obra, a escolha das versões de referência adquire certa importância, e algumas palavras a seu respeito parecem oportunas.

Não cabe entrar aqui em detalhes sobre o impacto geral que o avanço do projeto de publicação da segunda *Marx-Engels Gesamtausgabe* exerce e certamente ainda exercerá nos estudos da obra de Marx, mas tão somente reconhecer a existência deste impacto. A rápida difusão de boa parte dos volumes já publicados possibilitou que fossem adotados para a confecção da presente tese, no lugar da mais antiga coletânea *Marx-Engels Werke*, notadamente as edições de *O capital*, dos *Manuscritos econômico-filosóficos* e da *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Infelizmente tal opção tem o incômodo de nos obrigar, bem como ao leitor que pretende seguir as referências às edições em alemão, a transitar entre a MEGA2 e os MEW, dependendo da obra citada – não mais que um incômodo, espera-se.

As versões em português consultadas foram, sempre que possível, aquelas da coleção “Marx e Engels”, da Editora Boitempo. Em alguns casos, como no dos *Manuscritos econômico-filosóficos* e dos *Grundrisse*, elas são as únicas disponíveis; em outros, como no dos dois primeiros livros d'*O capital*, as únicas feitas a partir das versões oriundas da MEGA2. Em que pesem algumas decisões controversas (p. ex. a

tradução de *Entfremdung* por “estranhamento” nos *Manuscritos econômico-filosóficos*⁴¹), a coleção vem sendo, e tudo indica que permanecerá sendo (até onde se pode arriscar um palpite deste tipo) adotada pela literatura especializada – não por acaso, o objetivo declarado dos editores. Infelizmente, não se trata ainda de uma coleção completa e, de resto, nunca nem sequer pretendeu ser o equivalente em língua portuguesa da MEGA ou da MEW, do qual permanecemos indefinidamente carentes.

As lacunas deixadas pela referida coleção foram preenchidas por traduções mais antigas, mas de qualidade reconhecida, onde possível, ou simplesmente pela referência direta à obra em língua alemã, cotejada com traduções para outros idiomas, igualmente referenciadas – quase sempre a americana *Marx-Engels Collected Works*, versão consagrada, de enorme difusão e disponibilidade.

O caso d'A *ideologia alemã* é mais peculiar e merece mais algumas considerações. O progresso da MEGA2 teve efeitos enormes na edição e recepção desta obra, cujos desdobramentos certamente ainda não se encerraram – isto apesar de o planejado tomo I.5, que conterá a nova edição d'A *ideologia*, ainda não ter sido lançado. Na falta deste, a única opção é remeter o leitor, em se tratando dos capítulos “I. Feuerbach” e “II. Sankt Bruno”, ao *Marx-Engels Jahrbuch 2003*; e à MEW, para o restante da obra. A edição brasileira mais recente d'A *ideologia*, parte da referida coleção da editora Boitempo, já faz o mesmo. Além disto, uma edição de 2014 em inglês do primeiro capítulo, por Terrell Carver e Daniel Blank (*Marx and Engels' “German ideology” manuscripts: presentation and analysis of the “Feuerbach” chapter*), que segue uma proposta diferente, foi consultada em momentos oportunos.

41 Embora tal exemplo em particular talvez seja mais merecedor do epíteto “infeliz”. Impossível também não mencionar as notas aduladoras do tradutor d'A *sagrada família*.

CAPÍTULO I.

PRÁXIS E TEORIA

I.1) PRÁTICA E PRÁXIS

I.1.A) SENTIDOS DE *PRAXIS*

Qualquer discussão sobre o problema da relação entre teoria e práxis em Marx exige ao menos duas observações prévias. A primeira estende-se, em certa medida, a qualquer outro autor germanófono: “deve-se começar por lembrar que em alemão *die Praxis* significa simplesmente *a prática*”⁴². Em outras palavras: o alemão só possui o termo para significar o que, em português e outros idiomas, a partir da mesma raiz grega, define vocábulos de uso corrente, mas com sentidos diferentes. Assim, verter a “Praxis” dos textos de Marx em alemão por “práxis”, em português, e não “prática”, como seria de se esperar, acarretou na implantação de neologismo hoje amplamente difundido e consagrado⁴³. A lembrança não pode ser negligenciada; ela indica, antes de qualquer outra coisa, que o emprego de *die Praxis* em Marx não carrega, em si, nenhuma marca de distinção. Isto se configura como dificuldade de monta, na medida em que, apesar disto, o uso da palavra pelo autor é conceitualmente polissêmico. No entanto, a distinção entre “práxis” e “prática”, tal como veio a tomar corpo na tradição

42 Dardot, 2015, p. 184.

43 E devidamente dicionarizado, como atesta o Aurélio: “**práxis** (cs). [Do gr. *práxis*, 'ação'] S. f. 2 n. [...] 2. Filos. No marxismo, o conjunto das atividades humanas tendentes a criar as condições indispensáveis à existência da sociedade e, particularmente, à atividade material, à produção; prática.” (p. 1615). A definição é oriunda precisamente da “Praxis” d’*A ideologia alemã* – mas é excessivamente restrita, como se verá em seguida. Vale observar que o sentido filosófico da práxis marxista figura no dicionário do português brasileiro, mas não na “Praxis” dos dicionários da língua materna de Marx (p. ex., Drosdowski, 1980, p. 2036, Wahrig, 2002, p. 997) – fato certamente sintomático, ainda que não nos arrisquemos a dizer exatamente do quê.

marxista (e em muitas outras), tem razão de ser; ela pois, ainda que ela não encontre a correspondência exata na terminologia adotada do próprio Marx (ou na língua alemã), ela conserva sua coerência no desenvolvimento conceitual de algumas obras – como naquelas que pretendemos analisar.

Nas “Teses sobre Feuerbach” e n'*A ideologia alemã*, estão presentes ao menos três acepções do termo *die Praxis* e das noções correlatas, distintas entre si, mas não perfeitamente, posto que interligadas ao ponto de confundirem-se em algumas passagens. Estes conceitos desenvolvem-se sempre em contraposição a alguma teoria, ou mesmo à teoria em geral (não são, nisto, sempre acompanhados, por sinal, dos usos do termo *die Praxis*, e mesmo dos adjetivos e advérbios dela derivados, pois o conceito de prática pode muito bem ser usado e se fazer presente no texto sem que estas palavras lá apareçam).

A distinção entre estes três sentidos aparecerá com mais detalhes ao longo do desenvolvimento desta primeira parte da pesquisa, mas é proveitoso adiantarmos uma exposição em linhas gerais, já que a relação entre teoria e práxis não pode ser adequadamente tratada sem que saibamos de quais *praxeis* – e, conseqüentemente, de quais teorias – se está tratando.

Há, primeiramente, a prática no *sentido cotidiano*, correlata ao termo “prática” em português. Foi também com vias a uma distinção entre este sentido e aqueles propriamente conceituais (ou “filosóficos”, na acepção de muitos autores⁴⁴) que a tradição tantas vezes adotou a distinção entre “prática” e “práxis”, como bem exemplifica a justificativa de Adolfo Vazquez a respeito:

Sem descartar por completo o vocábulo dominante no linguajar ordinário, preferimos utilizar em nossa investigação [...] o termo

44 Naturalmente, para que se possa pretender tomar num sentido “filosófico” um conceito d'*A ideologia alemã* é preciso entender por filosofia algo muito distinto daquilo que esta obra tão incisivamente ataca e rejeita.

“práxis”. A razão que nos moveu a tanto foi justamente a de tratar de livrar o conceito de “prática” do significado predominante em seu uso cotidiano, que é o que corresponde [...] ao de atividade humana prática no sentido extremamente utilitário e pejorativo que tem em expressões como estas: “homem prático”, “resultados práticos”, “profissão muito prática” etc..⁴⁵

Embora não advenha de nenhuma elaboração teórica, este sentido corriqueiro ainda é conceitualmente relevante n'A *ideologia alemã*; a prática cotidiana é, aí, algumas vezes contraposta à teoria e, principalmente, à filosofia, de forma próxima à que já ocorrera mais frequentemente n'A *sagrada família*, numa valorização do senso comum frente à contemplação.

Distintas desta noção corriqueira de práxis, no entanto, ainda há duas outras nas “Teses” e n'A *ideologia*, ambas ligadas à constatação radical, inovadora, de que a história é produto da atividade humana, algo que a terceira tese sobre Feuerbach já antecipava, ao dizer que “as circunstâncias são modificadas pelos homens”: o mundo que nos rodeia...

...não é uma coisa dada imediatamente por toda a eternidade e sempre igual a si mesma, mas o produto da indústria e do estado de coisas da sociedade [*Gesellschaftszustandes*], e isso precisamente no sentido de que é um produto histórico, o resultado da atividade de toda uma série de gerações, que, cada uma delas sobre os ombros da precedente, desenvolveram sua indústria e seu comércio e modificaram sua ordem social de acordo com as necessidades [*Bedürfnissen*] alteradas.⁴⁶

A prática é, no primeiro destes sentidos conceitualmente desenvolvidos n'A *ideologia*, a criação da sociedade pelos seres humanos através da “atividade humana sensível” [*sinnlich menschliche Tätigkeit*], que a 1ª tese sobre Feuerbach trata como sinônimo de “prática”, descreve como “contínuo trabalhar e criar [*Arbeiten und*

⁴⁵ Vazquez, 1980, p. 19-20.

⁴⁶ IA, p. 30 (J-2003, p. 8). Mesmo sob o risco de soar repetitivo, inevitável apontar como poucos trechos ilustram tão claramente porque tantas edições d'A *ideologia alemã* (inclusive aquela adotada aqui) incluíram como anexo as “Teses sobre Feuerbach”: ainda que se possa provar que elas não constituíram trabalho preparatório para a produção d'A *ideologia* (que, afinal, não teria nem sido planejada, cf. Carver e Blank, 2014, p. 115), vê-se aqui como a continuidade do desenvolvimento conceitual é nítida, tal como mencionado acima.

Schaffen] sensíveis..., [que é essa produção,] a base de todo o mundo sensível, tal como ele existe agora”⁴⁷. Nesta acepção, a atividade surge em resposta àquilo que os autores notoriamente tomam pelo primeiro pressuposto da existência humana e da história:

... o pressuposto [*Voraussetzung*] de que os homens têm de estar em condições de viver para poder “fazer história”. Mas, para viver, precisa-se, antes de tudo, de comida, bebida, moradia, vestimenta e algumas coisas mais. O primeiro ato histórico é, pois, a produção dos meios para a satisfação dessas necessidades, a produção da própria vida material [...].⁴⁸

Esta prática, que se prolonga na criação de novas necessidades – com destaque para as da procriação, produção de outros seres humanos e base para o surgimento da relação social familiar – realiza-se pelo duplo desenvolvimento das relações naturais e sociais dos homens, conforme esta produção de sua vida material.

Segue-se daí que um determinado modo de produção ou uma determinada fase industrial estão sempre ligados a um determinado modo de cooperação ou a uma determinada fase social – modo de cooperação que é, ele próprio, uma “força produtiva” –, que a soma das forças produtivas acessíveis ao homem condiciona o estado social [*gesellschaftlichen Zustand*] e que, portanto, a “história da humanidade” deve ser estudada e elaborada sempre em conexão com a história da indústria e das trocas.⁴⁹

Esta noção de atividade prática acompanha e guia todo o esforço teórico de elaboração de uma concepção de história que empreende *A ideologia alemã* (e que se dá, não por acaso, principalmente no assim chamado primeiro capítulo). Ela é, também, naturalmente abrangente: devem ser ditas atividades práticas também neste sentido (e não apenas no corriqueiro, indicado anteriormente) efetivamente toda relação social e toda produção, como: o comércio, a indústria, a pesquisa técnica e científica, o trabalho em geral; sem esquecer também as relações de procriação e formação das novas gerações, familiares, escolares, universitárias, enfim, reprodução e formação humana.

47 IA, p. 31 (J-2003, p. 10).

48 IA, p. 32-33 (J-2003, p. 12).

49 IA, p. 34 (J-2003, p. 15).

O segundo sentido que nas “Teses” e n/A *ideologia* distingue-se do uso comum da palavra prática é exatamente aquele para o qual a tradição reservou o termo “práxis”, atitude que se adotará aqui⁵⁰, e a que se alude ao caracterizar o marxismo como “filosofia da práxis”; é ainda o sentido do termo que aparece devidamente adjetivado na 3ª tese sobre Feuerbach: a “práxis revolucionária”. A práxis é a transformação “do estado de coisas [*vorgefundenen Dinge*]” visada pelo “materialista *prático*”, i. e., “o comunista”⁵¹, a transformação revolucionária do mundo. Enquanto a prática no sentido mais abrangente designa em geral a produção, pelo próprio homem, das circunstâncias de sua existência, a práxis aqui referida designa especificamente aquela *produção de circunstâncias visando a mudança radical e deliberada da sociedade*, por meios e com objetivos emancipatórios. Esta atividade revolucionária, em que “o transformar a si mesmo coincide com o transformar as circunstâncias”⁵², objetiva, pela abolição da divisão do trabalho, suprimir o próprio trabalho e suprassumir “a dominação de todas as classes”, bem como “todas as classes”, realizando para isto necessária e simultaneamente “uma transformação massiva dos homens” e permitindo ao proletariado deter “o poder de desembaraçar-se de toda a antiga imundície e de se tornar capaz de uma nova fundação da sociedade”⁵³.

Este sentido é igualmente o mais importante para nossa análise, pois é a partir dele que surge a exigência de uma mudança da forma e do papel da teoria: a tarefa da transformação radical das circunstâncias e dos homens não pode caber prioritariamente (nem muito menos exclusivamente) à teoria, uma vez que...

[todos os] produtos da consciência não podem ser dissolvidos por obra

50 Na medida do possível – afinal seria temerário fazê-lo quando seguimos o texto original, que não adota (e não tem como adotar) tal distinção.

51 IA, p. 30 (J-2003, p. 7).

52 IA, p. 209 (MEW, 3, p. 211).

53 IA, p. 42 (J-2003, p. 28).

da crítica espiritual, por sua dissolução na “autoconsciência” ou sua transformação em “fantasma”, “espectro”, “visões” etc., mas apenas pela demolição prática das relações sociais reais [*realen*] de onde provêm essas enganações idealistas; não é a crítica, mas a revolução a força motriz da história e também da religião, da filosofia e de toda forma de teoria.⁵⁴

Mais do que dizer que não se trata de interpretar o mundo, mas de mudá-lo, tal como na consagrada 11ª tese sobre Feuerbach, o que se alega aqui é que a teoria – em geral, embora a referência seja a certo tipo de teoria, i. e., aquela propalada pelos expoentes do jovem- hegelianismo – é impotente para mudar o mundo. Se tenciona escapar desta sina, ela deve estar atrelada à práxis revolucionária, subsumida a esta, constituindo a atividade “prático-crítica” a que se refere a 1ª tese; seu objetivo é, assim, o *fim da separação entre teoria e práxis*. Há, para além do primado (dir-se-ia, ontológico) da *prática*, uma prioridade (estratégica) da *práxis*.

Neste ponto, as fronteiras entre estas duas acepções de práxis, como atividade humana sensível e como práxis revolucionária, parecem inevitavelmente turvarem-se, indistinção que foi plena de consequências na história do pensamento político e na política contemporâneos. Em ambos os sentidos, a práxis é contraposta a um mesmo tipo de teoria (i.e., ao idealismo e ao materialismo “até aqui”) e ao “comportamento teórico” que seria a elas correspondente; e, na medida em que práxis e prática são definidas basicamente apenas por contraposições deste tipo, os textos acabam por nos fornecer poucos elementos para estabelecer uma distinção mais precisa.

Esta imprecisão, no entanto, não é mero acaso ou fruto do estado inacabado do texto, mas é exigência antes do entrelaçamento das duas noções: ambas consistem na produção (e, logicamente, reprodução) da vida humana pelos próprios seres humanos e na modificação das condições desta existência, mas enquanto a prática em geral diz respeito a toda e qualquer forma desta produção ao longo da história, a práxis

54 IA, p. 43 (J-2003, p. 29).

revolucionária designa apenas especificamente a mudança comprometida com a abolição da divisão do trabalho e da estrutura de classes⁵⁵, permitindo o surgimento daqueles indivíduos “representados pelos filósofos como um ideal sob o nome de 'o homem'”⁵⁶.

I.1.B) TRÊS EIXOS DE CONTRAPOSIÇÃO

Mencionou-se, nesta breve exposição, que tanto a prática em sentido geral como a práxis revolucionária expõem e estão fundamentadas no que se chamou “primado da prática”, mas que apenas a práxis é objeto de uma “prioridade” e pode assumir uma dimensão estratégica, que a define como ação com vistas a, mais do que a sobrevivência, uma transformação radical da existência humana. Uma e outra, apesar desta relação, são contrapostas a coisas diferentes, em torno de eixos diferentes, como mencionado na introdução: práxis e teoria, práticas e teorias; havendo ainda um terceiro eixo, em torno do qual se contrapõem práxis e as condições históricas. Urge distinguir melhor estes eixos antes de prosseguirmos.

A contraposição mais fundamental é aquela entre práticas e teorias ou, dizendo-o mais rigorosamente, entre práticas e ideias em geral, uma vez que se contrapõe qualquer ideia, e não somente teorias, nem sequer apenas aquele tipo de teoria filosófica e histórica que se critica, à prática humana (ainda que o foco dos textos seja nestas últimas); ou, nas palavras dos autores, contrapõe-se “vida” à “consciência”. Trata-se de contraposição “herdada” (ou “apropriada”) das disputas entre materialismo e idealismo; ela é mais fundamental no sentido de ser mesmo uma questão ontológica,

55 Questão problemática, a respeito da qual muita tinta já foi derramada e à qual retornaremos, ainda que brevemente, e que diz respeito ao último “eixo”: a práxis revolucionária é necessariamente deliberada? Embora por diversas vezes os textos indiquem que a práxis revolucionária seja ativa e deliberadamente promovida pelo proletariado, que só pode promovê-la com a consciência de fazê-lo, isto nem sempre está claro e, em outros momentos, parece ser negado pelas condições históricas, que levam a classe oprimida inevitavelmente a uma tal atitude.

56 IA, p. 74 (J-2003, p. 92).

uma vez que envolve a eleição de uma “realidade primeira”, atribuindo-se em contrapartida um caráter derivado ou mesmo simplesmente ilusório ao outro polo.

O que aqui se designa por “primado da prática” é o princípio (nunca expressamente enunciado como tal, mas diversas vezes enfatizado) que fundamenta a “concepção histórica” dos autores, e que toma como “realidade primeira” a prática. É, portanto, a afirmação da realidade e do poder da atividade humana sensível em contraposição à existência ilusória e à impotência das ideias, conceitos e noções, tidas como subprodutos da prática, conseqüentemente vistas como subordinadas a estas, não possuindo existência autônoma (mas, por vezes, a ilusão de fazê-lo). Sua elaboração, não por acaso, acompanha a crítica às teorias jovem-hegelianas (e, por extensão, hegelianas em geral), tanto daquelas ditas idealistas quanto das que se pretenderiam materialistas ou, ao menos, anti-idealistas – até porque a crítica a estas últimas procura, já se disse, demonstrar que seriam, afinal, igualmente idealistas, todas partilhando da “crença de que ideias [*Gedanken*] autônomas, ideias corporificadas [...] têm dominado o mundo e continuam a dominá-lo”⁵⁷. O primado da prática é a razão pela qual este “modo de ver as coisas” é considerado fundamentalmente equivocado, e pela qual, segundo os autores...

não se parte daquilo que os homens dizem, imaginam ou representam, tampouco dos homens pensados, imaginados e representados para, a partir daí, chegar aos homens de carne e osso; parte-se dos homens realmente ativos e, a partir de seu processo de vida real [*wirklichen*], expõe-se [*Dargestellt*] também o desenvolvimento dos reflexos ideológicos e dos ecos desse processo de vida. [...] Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência. No primeiro modo de considerar as coisas, parte-se da consciência como do indivíduo vivo; no segundo, que corresponde à vida real, parte-se dos próprios indivíduos reais, vivos, e se considera a consciência apenas como *sua* consciência.⁵⁸

Parte importante desta defesa do primado da prática envolve a justificação da

57 IA, p. 162 (MEW, 3, p. 143).

58 IA, p. 94 (J-2003, p. 115-116).

aparência de autonomia que as ideias adquirem, e que decorre da “verdadeira” e mais importante divisão do trabalho, aquela entre “trabalho material e [trabalho] espiritual”.

Apenas a partir desta divisão a ...

consciência pode realmente imaginar ser outra coisa diferente da consciência da práxis⁵⁹ existente, representar algo realmente sem representar algo real – a partir de então, a consciência está em condições de emancipar-se do mundo e lançar-se à construção da teoria, da teologia, da filosofia, da moral etc. “puras”.⁶⁰

Na medida em que o que se contrapõe à “atividade humana sensível”, nos textos, é esta alienação do aspecto prático da vida em direção às atividades espirituais “puras” – digamos “propriamente” teóricas, contemplativas⁶¹ – tipicamente associada aos filósofos desde o início da tradição do pensamento ocidental, os autores por vezes aproximam-se da oposição clássica entre contemplação e senso comum, e o conceito de prática como produção de vida assemelha-se e mesmo confunde-se com prática em seu sentido cotidiano, corriqueiro. O ataque às concepções jovem-hegelianas ganha nestes momentos, que são escassos, mas que estão longe de serem insignificantes, contornos de uma simplória apologia do senso comum.

Já a contraposição entre teoria e práxis, embora sustentando-se no “primado da prática”, gira em torno de outro eixo e se coloca de maneira distinta. Trata-se aqui de uma questão de ordem programática, cujas intenções são sintetizadas na 11ª Tese sobre

59 Um exemplo das dificuldades oriundas da indistinção do termo *die Praxis*, mencionadas acima: deduz-se pelo contexto que se trata de prática no sentido de atividade produtiva, do qual estamos tratando no momento; mas, como o termo é o mesmo, o próprio trecho citado não oferece tais indicações, que tiveram de ser encontradas no restante do parágrafo. Dado o caráter fragmentário da obra, isto às vezes é extremamente complicado.

60 IA, p. 35-36 (J-2003, p. 17).

61 Sabe-se que o termo grego θεωρία (*theoria*) desde cedo designou a contemplação e a posição de espectador, em contraposição à ação e à posição de agente ou ator. Segundo o dicionário Liddel-Scott Jones, o termo designaria: “A. o envio de θεωροί (*theorói*; embaixadores) aos oráculos ou aos jogos, ou, coletivamente, os próprios θεωροί, embaixada, missão [...]” e, por extensão “II. Ser um espectador no teatro ou nos jogos [...]. III. Ver, testemunhar [...] 2. o que é próprio da mente, contemplação, consideração [...] b. Teoria, especulação, op. prática”. As elaborações das “Teses sobre Feuerbach” e d’A *ideologia alemã* apresentam-se como subversão deste sentido clássico, tanto pela crítica ao “comportamento teórico” quanto pela proposta de uma teoria “atuante”, i. e., não contemplativa (pela submissão à prática, é verdade). Cf. abaixo, “II.2.A) O ‘comportamento teórico’”.

Feuerbach: “Os filósofos apenas *interpretaram* o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo”. Diferentemente da contraposição anterior, aqui não se está lidando com qualquer teoria, nem, muito menos, com as ideias em geral, mas com um certo tipo de teoria, que se “contentaria” em interpretar o mundo, abstendo-se de transformá-lo – maneira de colocar o problema da mudança do mundo que, uma vez admitida, conduz a posição necessariamente implacável, porque entendendo que a interpretação do mundo não só não é, em si, mudança do mundo, mas sequer pode colaborar para esta. A admissão do primado da prática, que elege esta última como realidade primeira e única instância efetiva de resolução dos assuntos humanos, relegando às interpretações uma efetividade ilusória, é que traça tal fronteira entre interpretação e mudança; afinal, se a questão acerca do que é a realidade já está resolvida, a interpretação da realidade é, no melhor dos casos, perda de tempo.

Ora, mesmo tudo isto admitido, não se está logicamente obrigado a abandonar a filosofia, mas esta já ganhou um caráter conservador; tal abandono requer a intenção de mudar o mundo, a avaliação de que o mundo não é bom ou justo (pelo menos, não o bastante). Trata-se, portanto, de um programa e de uma contraposição propriamente políticos, que conduzem à “prioridade da práxis”. O que se chama aqui por este nome é a atitude política que elege como prioritária a práxis revolucionária, esta mesma que, partindo principalmente de um desejo de mudança das condições miseráveis de vida dos que são oprimidos pelo “estado de coisas”, orienta os esforços da teoria na direção da concretização desta práxis, o que inclui demonstrar “objetivamente” sua possibilidade e urgência, bem como denunciar os erros daqueles que pretendem que ela seja impossível, vã ou injusta.

Tal posição equivale à retomada da oposição entre contemplação e ação (mas invertendo a ordem da hierarquia que, tradicionalmente, a filosofia professou⁶²) e à

62 Cf. “II.2.C) Teoria e tradição”, abaixo.

rejeição de qualquer autonomia para a teoria – até porque uma tal autonomia, tendo em vista o primado da prática, seria de qualquer maneira ilusória e, pior, por si mesmo ideológica; ao tomar causas por efeito, ilusão por realidade, ela ocultaria as verdadeiras causas e a verdadeira realidade; atribuindo à interpretação poder efetivo de mudar o mundo, colaboraria para a manutenção do atual “estado de coisas”. É por esta razão que Marx e Engels chegarão ao ponto de dizer que os jovens hegelianos “são os maiores conservadores”⁶³.

Se as diferenças que aqui se está tomando o cuidado de enfatizar entre práxis e prática são, repita-se, muito pouco enfatizadas no texto d'*A ideologia alemã* (o que talvez seja deliberado), isto se dá também em consequência desta prioridade da práxis e do projeto de subsunção da teoria à práxis: a práxis revolucionária apoia-se na “atividade total” de produção da sociedade; o programa político apoia-se em e simultaneamente leva à descoberta dos pressupostos históricos; trata-se, enfim, de uma tentativa de elaborar um projeto tanto político quanto epistemológico, ignorando tradicionais separações e hierarquias entre tais esferas, e de conceber uma e outra coisa como inseparáveis⁶⁴. Coisa semelhante ocorre com o primado da prática e a prioridade da práxis, com consequências imediatamente complexas. Por exemplo, na sequência de um trecho citado poucas páginas acima, lemos que:

Essa concepção [histórica] mostra que a história não termina por dissolver-se, como “espírito do espírito”, na “autoconsciência”, mas que em cada um dos seus estágios encontra-se um resultado material, uma soma de forças de produção, uma relação historicamente estabelecida com a natureza e que os indivíduos estabelecem uns com os outros; relação que cada geração recebe da geração passada, uma massa de forças produtivas, capitais e circunstâncias que, embora seja, por um lado, modificada pela nova geração, por outro lado prescreve a esta última suas próprias condições de vida e lhe confere um desenvolvimento determinado, um caráter especial. [...] Essas condições de vida já encontradas pelas diferentes gerações decidem,

63 IA, p. 84 (J-2003, p. 105).

64 E pode-se dizer que isto já constitui um primeiro indício do hegelianismo que os próprios textos professam rejeitar.

também, se as agitações revolucionárias que periodicamente se repetem na história serão fortes o bastante para subverter as bases de todo o existente, e se os elementos materiais de uma subversão total, que são sobretudo, de um lado, as forças produtivas existentes e, de outro, a formação de uma massa revolucionária que revolucione não apenas as condições particulares da sociedade até então existente, como também a própria “produção da vida” que ainda vigora – a “atividade total” na qual a sociedade se baseia –, se tais elementos não existem, então é bastante indiferente, para o desenvolvimento prático, se a ideia dessa subversão já foi proclamada uma centena de vezes – como o demonstra a história do comunismo.⁶⁵

Logo após afirmarem ser a revolução a “força motriz da história”, os autores limitam o poder desta força por aquilo que parece assumir seu lugar: as condições históricas e, logicamente, a “atividade total” (a prática), produção destas condições. O primado da prática em geral condiciona o que seria o primado específico da práxis revolucionária; condiciona assim, igualmente, a prioridade da práxis.

Tais considerações conduzem-nos ao terceiro eixo. Aqui, a práxis não é contraposta à teoria, e nem mesmo propriamente à prática, mas à uma limitação da ação frente às condições históricas determinadas. Trata-se do contraste entre dois aspectos oriundos da prática: inércia e ação, conservação e mudança; o peso das condições presentes legadas pelas gerações passadas e das determinações do modo de produção, e a capacidade de se desvencilhar dele, criando novas condições e um novo modo de produção. As condições de vida legadas pelas gerações anteriores por meio de suas relações de produção, ou seja, pela prática, não só permitem que haja uma práxis revolucionária, mas “decidem” se “as agitações revolucionárias que periodicamente se repetem na história serão fortes o bastante para subverter as bases de todo o existente”. Ao mesmo tempo em que a classe oprimida, por meio da revolução, é “capaz de uma nova fundação da sociedade”, uma tal revolução só se teria tornado possível por uma contradição desta sociedade – a divisão do trabalho – que criara tal classe de uma forma determinada e sob condições determinadas; para dizê-lo com a ênfase oposta, a

65 IA, p. 43 (J-2003, p. 30-31).

exploração de classe e a divisão do trabalho teriam engendrado “seus próprios coveiros”⁶⁶, as condições históricas teriam possibilitado o surgimento daqueles que poderiam ir além delas. Mas então até que ponto este movimento de “subversão do existente” recebe sua força apenas das próprias condições históricas, e até que ponto o recebe de uma força autônoma da própria ação revolucionária?

Esta contraposição já se mostra distinta das duas anteriores: não ocorrendo sob a forma de uma oposição simples, até em razão disto não há a respeito dela uma tomada clara de partido, mas antes uma alternância de ênfase, tal como emulada há pouco. A práxis não recebe, quando contraposta ao condicionamento que lhe impõe a história, o mesmo privilégio incondicional que recebe quando diante da teoria (o que, por si só, já aponta para uma contradição, já que tal condicionamento é muito mais passível de se tornar objeto da teoria): os autores ora enfatizam sua forma determinada e os limites impostos à práxis, ora sua possibilidade de romper com uma tal determinação e criar novas condições.

Tal oscilação explica-se, especificamente nos textos d’*A ideologia alemã*, em larga medida pelo fato de eles tentarem conciliar a crítica a Stirner com a adoção parcial de suas concepções. Por um lado, pretende-se uma refutação daquilo que se poderia designar como um “voluntarismo” presente nesta concepção: uma visão segundo a qual tudo que se apresenta ao “eu-criador” e “eu-proprietário” como obstáculo, como “Sagrado”, sendo uma criação espiritual, seria também uma criação deste mesmo “eu”, bastando a este “eu”, reconhecendo-se como “um nada” e em nome do “nada” que ele é⁶⁷, reconhecer suas criações como suas para destruí-las, destituindo-as de poder sobre

⁶⁶ Imagem consagrada pelo *Manifesto do Partido Comunista*, outra importante obra do período de transição de Marx: “O desenvolvimento da indústria moderna, portanto, tira de sob seus pés a própria fundação sobre a qual a burguesia produz e apropria-se de produtos. O que a burguesia, portanto, produz, acima de tudo, são seus próprios coveiros. A sua queda e a vitória do proletariado são igualmente inevitáveis” (MC, p. 28; MEW, 4, p. 474).

⁶⁷ Um “nada” que não é “no sentido da vacuidade, mas antes o nada criador” (Stirner, 2004, p. 10), criação, portanto, em nome da própria criação. Este caráter circular da criação stirneriana é incisivamente

si – visão tida por Marx e Engels como ilusória, fantasiosa. Por outro lado, é precisamente um poder criador-destruidor, capaz ao mesmo tempo de “desembaraçar-se de toda a imundície”, de acabar com toda a opressão e exploração e de criar a nova sociedade, que *A ideologia alemã* atribuirá ao proletariado. É razoável entendermos que a ênfase deste texto no caráter condicionante e determinado do processo histórico, mais do que no poder da práxis revolucionária, esteja ligada ao fato de seu objetivo imediato ser a crítica a Stirner, e não a elaboração de uma teoria sobre a práxis revolucionária; isto, no entanto, está longe de permitir uma compreensão da posição mais geral d’*A ideologia* quanto à contraposição entre práxis e determinação histórica. Tal tarefa exige que se trate do modelo de apresentação da história presente no texto – que, como veremos, é o que o faz afinal oscilar mais na direção da determinação em detrimento da criação.

É evidente que esta variação de ênfase no poder determinante das condições de vida historicamente engendradas ou no poder radical da práxis revolucionária altera a relação entre teoria e práxis e foi, como já se disse, plena de consequências para a história recente. Para a ortodoxia, via de regra, a teoria “descobria” uma série de “leis econômicas” que conduzem inevitavelmente à revolução, tal como pretendiam, por exemplo, os editores da coletânea MEW⁶⁸; para muitas outras correntes, que rejeitavam a “crença no destino histórico e em leis que agem independentemente dos seres humanos e de suas atividades”, a teoria devia ser vista como uma “arma” da práxis revolucionária⁶⁹. Posta nestes termos, a contraposição em torno deste terceiro eixo nos permite desde já vislumbrar uma certa dificuldade na conciliação de primado da prática

criticado por Marx e Engels, inclusive pela semelhança com a *Lógica* hegeliana; cf. IA, p. 151 e ss. (MEW, 3, p. 132 e ss.).

68 MEW, 3, p. IX-X.

69 Schleifstein *apud* Carver e Blank, 2014, p. 82. Como mostram estes autores, esta disputa estava em alta nos anos 60, época em que escreve Schleifstein – e, não por acaso, período no qual foram redigidas tanto a maioria das obras de Adorno quanto a crítica de Castoriadis a que recorreremos.

e prioridade da práxis: esta só poderia ser levada a sério onde a primeira não é tomada de modo simplista, redundando em determinismo histórico (mas é, adiante-se, exatamente o que faz *A ideologia alemã*).

Tal eixo constituirá interesse perene para Marx, que retomará o tema, às vezes sob forma bastante semelhante⁷⁰, ao passo que o primeiro eixo basicamente desaparece em virtude de sua inadequação a um materialismo menos simplista, e o segundo altera-se sobremaneira, a começar pelo fato de o próprio conceito de “práxis” basicamente desaparecer do vocabulário marxiano imediatamente após *A ideologia alemã*.

I.1.C) A PRÁXIS EM DESUSO

Abriu-se este capítulo com o anúncio de que uma discussão sobre a práxis em Marx exigiria duas observações prévias, a primeira relativa à existência, em alemão, de um único vocábulo para dizer prática e práxis; vejamos, agora, a segunda delas, que diz respeito especificamente à obra de Marx e seu percurso intelectual. A despeito da importância conferida à práxis pelo autor⁷¹, são surpreendentemente raros e sucintos os desenvolvimentos que consagra à noção, que aparece com certo destaque em obras da juventude, tais como os *Manuscritos econômico-filosóficos*, e tem importância principalmente naquelas de que tratamos, do período de transição; mesmo aí, no

⁷⁰ O parentesco de conhecido trecho do início do *18 Brumário de Luís Bonaparte* com aquele d’*A ideologia alemã* citado há pouco, p. ex., é inconfundível: “Os homens fazem a sua própria história; contudo, não a fazem de livre e espontânea vontade [*als freien Stücken*], pois não são eles quem escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita, mas estas lhes foram transmitidas assim como se encontram. A tradição de todas as gerações passadas é como um pesadelo que comprime o cérebro dos vivos” (18B, p. 25; MEW, 8, p. 115).

⁷¹ No que Marx foi seguido por alguns de seus mais influentes intérpretes, como Labriola e Gramsci, que, indo além dele, pretenderam fazer do marxismo a “filosofia da práxis” (Petrovic, 2013, p. 464). Há, na verdade, uma longa controvérsia a respeito do uso do termo por Gramsci (que Petrovic omite em sua observação): “filosofia da práxis” poderia ser mera “camuflagem” para se referir ao marxismo sem atrair a atenção da censura fascista, ou uma expressão conceitualmente relevante; ou, ainda, uma união de “diversas funções”, combinando “a função de camuflagem com aquela de um conceito programático substancial, embora sob o claro domínio de um projeto de renovação” (Haug, 2000, p. 17-18).

entanto, nunca é apresentada uma definição, e seus sentidos são fornecidos muito mais pelas contraposições em torno dos três eixos acima apresentados. A rigor, o objetivo imediato dos manuscritos que compõem *A ideologia alemã* é claramente a crítica aos teóricos da época, e é por meio dela e com vistas a ela que se desenvolve uma noção de práxis e que se defende sua prioridade frente à teoria.

Imediatamente após estas duas obras, porém, a noção de práxis “parece efetivamente tender a desaparecer do *corpus* marxiano, dando lugar aos conceitos de luta de classe, de um lado, e de produção, do outro”⁷². Esta afirmação parte de evidência inegável: basicamente não há, em nenhum dos trabalhos mais importantes de Marx após *A miséria da filosofia*⁷³, qualquer uso explícito da noção de práxis que tinha sido elaborada até então. A própria palavra *Praxis* faz raras aparições, sempre em um sentido mais próximo ao corriqueiro (até onde se pôde apurar)⁷⁴. Mais que isto, ela parece harmonizar-se perfeitamente com a diferença que acaba de se analisar entre prática e práxis, oferecendo-nos uma hipótese aparentemente consistente para o abandono do vocábulo: tratar-se-ia antes de um aperfeiçoamento, com a prática no primeiro sentido simplesmente metamorfoseando-se na noção de produção e conduzindo ao estudo dos modos de produção, e a práxis revolucionária estando contemplada no estudo da luta de classes.

Ainda trataremos mais demoradamente das diferenças entre as fases da obra

72 Bensussan e Mercier-Josa, 1982, p. 910

73 E, mesmo nesta obra, o faz arguivelmente apenas em um ponto, quando atribui às escolas humanitária e filantrópica da economia política concepções equivocadas da relação entre teoria e prática, resumidamente por não reconhecerem o caráter antagônico, contraditório das relações de classe na economia capitalista. Cf. MF, p. 118 (MEW, 4, p. 142-143). Neste momento já se pode perceber, apesar de a posição ser ainda a basicamente a mesma do restante das obras de transição e, portanto, das “Teses” e d’*A ideologia alemã*, um embrião do que será a posição da fase de maturidade: na medida em que se exige da teoria que dê conta de uma realidade contraditória, está se enfatizando a necessidade de uma interpretação da realidade, pondo em cheque a prioridade da práxis.

74 P. ex., como parte da expressão “na prática”, em oposição ao previsto em uma regra escrita, como em C1, p. 345 (MEGA II.6, p. 275): “Na prática [*in der Praxis*], porém, as condições eram muito mais favoráveis aos trabalhadores do que o previsto nos estatutos”. Evidentemente não há como verificar todos os usos da palavra.

marxiana, mas uma análise comparativa do desenvolvimento da teoria marxiana suficientemente rigorosa para permitir uma avaliação mais correta desta hipótese está fora do escopo de nosso texto. Eis, em linhas gerais, o que se pode dizer por agora: que tal hipótese parece demasiado simplista para dar conta do que efetivamente se passa nesta transição de maneira satisfatória. Primeiramente, porque tanto produção quanto luta de classes não só antecedem as “Teses” e *A ideologia alemã*, como já estão presentes também nelas; a bem da verdade, são conceitos que atravessam toda a obra de Marx. Em segundo lugar, parece arriscado afirmar a equivalência simples entre a práxis revolucionária das obras em questão e a noção de luta de classes, anterior ou posterior a elas, ainda que haja inegável proximidade; ainda mais arriscado é equiparar o esforço posterior, principalmente a partir dos *Grundrisse*, de compreensão da produção conforme ocorre no interior de cada modo de produção, e a análise da atividade produtiva tal como apresentada n'*A ideologia alemã*, que atravessa mais ou menos indistintamente a história. Entretanto, desde já tal hipótese oferece alguns elementos valiosos para a análise de nosso objeto: notadamente a ideia de que o conceito de práxis, conforme desenvolvido n'*A ideologia alemã* – e em todos os seus sentidos – pode ter sido posteriormente considerado problemático inclusive pelo próprio Marx, talvez justamente por confundir estes dois sentidos de forma insatisfatória; e, com isto, ainda mais evidência do caráter de transição destas obras, que constituem “apenas um *Zwischenschritt* (“passo intermediário”)⁷⁵ no desenvolvimento intelectual de Marx e Engels”⁷⁶.

Segue-se daí, de qualquer modo, que nenhuma das obras posteriores trata *explícita ou diretamente* do problema da relação entre teoria e prática – o que, é verdade, difere muito de dizer que elas simplesmente não tratem desta questão de forma

75 Em alemão, seguido da tradução, no original.

76 Carver e Blank, 2014, p. 140.

alguma. Elas são, também em virtude disto, as únicas a enfatizarem tanto o primado da prática quanto a prioridade da práxis.

I.2. A *IDEOLOGIA ALEMÃ* – SINTOMAS DA TRANSIÇÃO

I.2.A) APONTAMENTOS PARA UMA CRÍTICA INCOMPLETA

Já tratamos brevemente do caráter fragmentário e provisório, tanto das “Teses sobre Feuerbach” como d'A *ideologia alemã*. Antes de continuarmos, no entanto, é preciso nos demorarmos um pouco mais sobre ele e, em particular, nas evidências legadas pela composição desta última.

Apresentar *A ideologia alemã* como uma exposição mais ou menos bem-acabada dos “princípios” do “materialismo histórico” é um equívoco, mas não só em razão de sua já observada incompletude. Mesmo as edições tradicionais, como a dos MEW, só podem ser assim vistas se ignoramos o conteúdo e a evidente intenção de quase nove décimos dos manuscritos. Trata-se de uma volumosa polêmica, frequentemente sarcástica, contra expoentes do hegelianismo e do “socialismo verdadeiro”: Bruno Bauer (que já tinha sofrido boa cota de ataques pelos mesmos Marx e Engels pouco antes, n'A *sagrada família*) e Max Stirner (que sintomaticamente toma mais da metade das páginas do manuscrito) do lado dos jovens hegelianos; Georg Kuhlmann e Karl Grün pelos socialistas alemães. Arrisquemo-nos a acrescentar, não é certamente um acaso se Marx e Engels não encontraram quem publicasse seu livro: para tomar as palavras de Vincent Barnett, “um editor lendo o manuscrito d'A *ideologia alemã* poderia facilmente deixar passar os (relativamente curtos) parágrafos genuinamente geniais e, ao contrário, ficar completamente anestesiado pela infundável crítica sarcástica e mesquinha”⁷⁷. Parece difícil imaginar que alguém que lesse todas as centenas de páginas dos manuscritos possa discordar: além de a crítica a *O ego e sua propriedade* de Stirner ser tão infundavelmente minuciosa que ultrapassa, em tamanho, o

⁷⁷ 2009, p. 33.

próprio objeto da crítica, está tudo permeado de ataques pessoais, nem sempre muito sutis, que vão desde a atribuição de apelidos (“São Bruno” e “Santo Padre” a Bruno Bauer; “Sancho”, “Jacques le Bonhomme”, “São Max” a Stirner etc.) a menções às “bebedeiras de cerveja nas associações estudantis”⁷⁸, passando por diversas alusões jocosas ao dialeto berlinense dos autores atacados e ao “traseiro profano” de Stirner⁷⁹.

A dimensão e agressividade da verborragia polêmica d'A *ideologia alemã*, que estava longe de ser inédita em seus autores⁸⁰ (e isto, enfatize-se, mesmo no formato “tradicional” de sua publicação), dizem-nos muito claramente que o objetivo principal do texto não era esta suposta “exposição” dos “princípios” do “materialismo histórico” ou de uma “concepção materialista da história”, mas antes a refutação (efetivamente uma tréplica, no caso de Bauer) de outras posições, com certos apontamentos para a elaboração de uma concepção de história e uma teoria “verdadeiramente” materialista surgindo apenas como subproduto dela – exceto pelo que se vê no capítulo “I. Feuerbach”, onde esta elaboração seria o objetivo imediato e a crítica, seu subproduto. De fato, há pelo menos duas coisas que rapidamente chamam a atenção mesmo em uma análise superficial da versão “tradicional” d'A *ideologia alemã*: o tamanho desproporcional do capítulo dedicado à crítica de Stirner e este caráter distinto do primeiro capítulo. Foquemo-nos, por ora, neste último.

Há muito se admite, embora em graus diversos, o caráter incompleto d'A *ideologia alemã*, em especial do que se constituiu como seu primeiro capítulo, sob o título de “Feuerbach”. O próprio Engels, em sua introdução ao já referido livro *Ludwig*

78 IA, p. 126 (MEW, 3, p. 105).

79 IA, p. 200 (MEW, 3, p. 184).

80 E que também estava longe de fazer sua última aparição. Podemos deixar a cargo dos biógrafos a investigação das razões pelas quais tantas vezes Marx veio a dedicar tanto tempo e esforço a disputas mesquinhas. Eles, no entanto, não parecem ter muita dúvida: para Barnett, “o entusiasmo de Marx para lidar com as minúcias do conflito era parte importante de sua personalidade intempestiva” (2009, p. 113); Wheen escreve que “longe de dissiparem seu vigor, essas jeremiadas ferozes pareciam renová-lo, na verdade [...]. Para dar o melhor do seu trabalho, Marx precisava manter-se num estado de fúria efervescente” (2012, p. 148).

Feuerbach e o fim da filosofia alemã, dirá que a...

seção sobre Feuerbach não está acabada. A parte que foi concluída consiste numa apresentação da concepção materialista da história que só prova o quão incompletos ainda eram, à época, nossos conhecimentos sobre a história econômica. A crítica da doutrina feuerbachiana propriamente dita está ausente ali [*selbst fehlt darin*]; não serve, portanto, para nossos propósitos atuais [...]⁸¹.

E, como já nos contam os tradutores brasileiros, esta incompletude foi objeto de cerrada disputa ideológica: no...

árido trabalho de editoração dessa obra inacabada, dotada de inúmeras lacunas e imprecisões [...] instalou-se desde o início uma grande controvérsia sobre sua verdadeira forma final. A polêmica girou fundamentalmente em torno do capítulo “I. Feuerbach”, deixado pelos autores como um conjunto de rascunhos e anotações esparsos. No contexto da luta ideológica da época, que confrontava stalinistas e socialdemocratas, era necessário que o primeiro capítulo d’*A ideologia alemã* fosse apresentado não como uma formulação incompleta, tão vigorosa quanto irregular, de uma “visão materialista do mundo”, mas como a inequívoca exposição inaugural de um novo método: o “materialismo histórico e dialético”, do qual, dizia-se, dependia o futuro das massas trabalhadoras.⁸²

“Incompletude”, no entanto, soa como um eufemismo, se consideramos que o que explica esta natureza distinta é, na verdade, bem simples: “o assim chamado capítulo ‘I. Feuerbach’ na verdade nunca foi escrito e, portanto, não existe⁸³. O que existe em forma impressa (desde 1924) é apenas uma coleção de fragmentos incoerentes, escritos ‘em épocas diferentes e sob circunstâncias diferentes’”⁸⁴. Se eles chegaram até nós tradicionalmente como um texto uniforme, foi apenas em virtude de uma construção com “intervenções massivas”, com a qual os editores “completam o

81 MEW, 21, p. 264 (MECW, 26, p. 520). Vale observar que divergimos, aqui, após consulta ao original e cotização com a tradução inglesa, da versão deste mesmo trecho na introdução à edição brasileira d’*A Ideologia alemã*, que o cita. Lá consta: “A própria crítica da doutrina feuerbachiana padece dessa incompletude [...]” (IA, p. 18). A importância desta diferença é evidente.

82 IA, p. 17.

83 “Não existe” como um capítulo feito por Marx e Engels, é claro. Sua existência histórica está fora de questão, embora, como já observado, as frases de efeito de Carver às vezes pareçam indicar que ele creia no contrário.

84 Carver e Blank, 2014, p. 81. A citação ao final é tomada da edição alemã de 1966 do capítulo “I. Feuerbach” no *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, em sua apresentação da mesma.

trabalho de Marx e Engels, sem em contrapartida deixar evidências suficientes de que o fizeram”⁸⁵. Igualmente, a impressão de que este capítulo forneceria a “base” teórica que fundamentaria, entre outras coisas, a crítica dos demais autores no restante da obra, assim garantindo certa unidade conceitual à mesma, deve-se ao fato de ele ter sido construído também com este propósito – um outro propósito sendo o de facilitar a difusão do “materialismo histórico”, oferecendo uma exposição simples, direta e coerente dos seus “princípios”. Não por acaso ele é também com folga o mais difundido⁸⁶: além de ter sido produzido para tanto, por não ser uma crítica a Feuerbach nos moldes daquelas a Bauer e Stirner nos respectivos capítulos, o texto de “I. Feuerbach” mostrou-se muito mais palatável para os leitores de gerações posteriores que, compreensivelmente, nunca tiveram o mesmo interesse pelas polêmicas de Marx e Engels com seus contemporâneos.

Este “capítulo”, tal como editado em suas versões mais recentes – i.e., não como capítulo propriamente dito, mas antes um conjunto de rascunhos – ocupará o centro de nossas análises, pois é lá que se esboçam, de forma muito mais concentrada que no restante dos manuscritos, uma concepção de história e de práxis, e onde se defendem mais enfaticamente tanto primado da prática quanto prioridade da práxis. Ele o será apesar de nunca ter sido redigido como um capítulo por Marx e Engels porque, repetindo resumidamente o que já se disse na introdução, sua existência como capítulo, bem como sua importância histórica e a difusão dos conceitos apresentados por ele, principalmente em edições tradicionais, que apresentam a versão uniformizada do texto, não diminuiram uma vírgula em virtude das descobertas acerca de sua composição. E será analisado de acordo com sua edição mais recente justamente para que isto nos

85 J-2003, p. 12*.

86 Basicamente todas as versões da *Ideologia Alemã* em português reproduzem apenas este “primeiro capítulo” (p. ex., as versões da 1965, pela Jorge Zahar, de 1984, pela editora Moraes, de 1986, pela HUCITEC, e de 2007, pela Martins Fontes).

permita contrapor o processo de desenvolvimento intelectual de Marx e Engels e o evidente caráter de transição destas obras à sua formulação tradicional, pretensamente bem acabada – contra a qual, além do mais, erige-se a crítica de que trataremos na segunda parte desta pesquisa.

I.2.B) COMPOSIÇÃO DOS MANUSCRITOS SOBRE FEUERBACH E SUA RELAÇÃO COM A CRÍTICA À IDEOLOGIA

Diferentemente do que feito na grande maioria das edições anteriores, o *Marx-Engels Jahrbuch 2003* não apresenta um capítulo intitulado “I.Feuerbach”, e sim o conjunto, cronologicamente ordenado⁸⁷, dos sete manuscritos que, previamente, haviam servido como base para a construção de um capítulo. Convém listá-los brevemente, para melhor localizarmos os desenvolvimentos que nos interessam ao longo do restante de nossa análise e esclarecer um pouco a relação dos manuscritos entre si e com o restante dos textos d'*A ideologia alemã*. São eles, conforme a numeração prevista para o respectivo volume na MEGA2⁸⁸:

- I.5-3, “Feuerbach e história: rascunhos e anotações”, chamado de “manuscrito principal” por Riazanov, composto originalmente por 73 páginas, 9 das quais foram perdidas, sendo 72 páginas numeradas por Marx, além de uma página não numerada contendo anotações correlatas. Recebeu o nome por ser o maior deles, possuindo mais do que o triplo de páginas de todos os demais juntos; é, por sua vez, composto de 4 partes, não nomeadas, cada uma das quais retirada de textos previamente escritos com outros propósitos:

⁸⁷ Na medida do possível, já que a datação dos manuscritos não é muito precisa. A respeito, cf. a “Introdução” aos *Jahrbuch 2003* (J-2003, pp. 5*-28*). A ordem é parcialmente contestada por Carver e Blank, cf. 2014, pp. 122-132.

⁸⁸ As questões em torno da composição destes manuscritos são, como já ficou claro, complexas. Para mais a respeito, mais uma vez cf. J-2003, p. 5*-28*, Carver, 2010, Carver e Blank, 2014 e GIM, p. 1-33.

- O fragmento das páginas 1 a 29, originalmente concebido como parte do artigo intitulado “Crítica da 'Caracterização de Ludwig Feuerbach', de Bruno Bauer”.
- O fragmento das páginas 30 a 35, originalmente concebido como parte de “III. São Max. Antigo Testamento. D) A Hierarquia”.
- O fragmento das páginas 36 a 72, originalmente concebido como parte de “III. São Max. Novo Testamento. A sociedade como sociedade burguesa”.
- As anotações esparsas ao final da página 72 e na página não numerada.
- I.5-4, “Feuerbach”, contendo sete parágrafos independentes sobre os “*Grundsätze der Philosophie der Zukunft*”, de Feuerbach, por vezes chamadas de “Teses de Engels sobre Feuerbach”⁸⁹.
- I.5-5, “I. Feuerbach, A. A ideologia em geral, em especial [*namentlich*] a alemã”, primeiro de três esboços para o que seria o início de um capítulo “I. Feuerbach”.
- I.5-6, “I. Feuerbach, A. A ideologia em geral, em especial [*speziell*] a filosofia alemã”. A edição brasileira da Boitempo injustificadamente substitui a primeira parte desta por I.5-7, omitindo o trecho original deste manuscrito⁹⁰.
- I.5-7, “I. Feuerbach – Introdução”, uma revisão da primeira parte de I.5-6.
- I.5-8, “I. Feuerbach – Fragmento 1”, que trata de assuntos próximos aos da terceira parte do manuscrito I.5-3.
- I.5-9, “I. Feuerbach – Fragmento 2”, que trata de assuntos próximos aos da primeira parte do manuscrito I.5-3.

A mera exposição da ordem e da origem destes manuscritos já demonstra o que apontado há pouco: a elaboração da uma concepção da história e a defesa de uma

⁸⁹ Hoje sua autoria é considerada incerta.

⁹⁰ O erro talvez soe mais grave do que é: os trechos são quase idênticos até o último parágrafo, que tem algumas linhas a mais na versão I.5-7. Ainda assim é de se estranhar que a edição da Boitempo, que tinha seguido à risca o *Jahrbuch 2003* em tudo o mais, não o faça aqui.

certa relação entre teoria e práxis são um subproduto da redação dos manuscritos que compõem *A ideologia alemã*, assim como os manuscritos sobre Feuerbach são, por sua vez, basicamente um subproduto da crítica a Bauer e Stirner – muito literalmente trechos de versões anteriores destas críticas, destacadas para uso posterior. Explica também em larga medida porque estas concepções são oferecidas sempre por meio de contraposições, que são evidentemente a forma de seu surgimento.

O ordenamento cronológico também evidencia que apenas do segundo manuscrito em diante os autores estavam de fato empenhados na redação de um capítulo “I.Feuerbach”, e apenas do terceiro em diante efetivamente tentando redigi-lo. Não sabemos exatamente com que propósito os autores teriam selecionado e Marx numerado os extratos que compõem o primeiro manuscrito, mas tudo indica que eles não pretendiam sua publicação em nenhum formato: basta constatar o formato em duas colunas, o linguajar usado em algumas passagens⁹¹, ou o fato de alguns dos manuscritos posteriores apresentarem versões claramente compostas a partir de trechos do primeiro, “passadas a limpo”, o que indica o status de “rascunho” deste.

Por fim, mas isto a rigor se vê apenas com um ordenamento cronológico de todos os manuscritos d'*A ideologia alemã*⁹², o processo de seleção dos trechos do primeiro manuscrito sobre Feuerbach antecipa a crítica ao “socialismo verdadeiro”, enquanto os esforços de redação propriamente dita de um capítulo “I.Feuerbach”, bem como o “Prólogo” (*Vorrede*)⁹³, só vieram mais tarde. Daí tiram-se duas observações

91 P. ex., a passagem sobre a “Scheiße an und für sich”, J-2003, p. 18, que a edição brasileira polidamente verteu como “excrescência em si e para si” (IA, p. 36). É verdade que alguns dos manuscritos que, ao que tudo indica, visavam a publicação, eram apenas um pouco mais “finos”: em “III. São Max”, p. ex., aponta-se para a localização da hierarquia de Stirner “*entre ambas posaderas*” (“entre as nádegas”, em espanhol, no original; trata-se de mais uma brincadeira dos autores com Stirner a partir do *Don Quixote*, de Cervantes. IA, p. 216; MEW, 3, p. 202).

92 Cf. os planos de Carver e Blank para uma “edição contextual” dos manuscritos, 2014, p. 157.

93 Embora este “Prólogo” tenha sido tradicionalmente usado para abrir o Volume I d'*A ideologia alemã*, a rigor não há como saber qual função seus autores esperavam que ele desempenhasse. A edição da Boitempo, assim, corretamente consignou-o ao “Apêndice”.

importantes sobre o desenvolvimento intelectual de Marx: primeiro, confirma-se a importância, por vezes negligenciada, de Stirner neste desenvolvimento e no afastamento de Feuerbach, afinal sendo a redação de “III. São Max” que leva à seleção dos trechos do primeiro manuscrito. É verdade que as “Teses sobre Feuerbach”, redigidas muitos meses antes de se iniciar qualquer trabalho no texto d'*A ideologia*, já dão prova irrefutável de que Marx se afastava de Feuerbach; mas elas já são, ao que tudo indica, igualmente influenciadas por *O único e sua propriedade*, de Stirner. Já podemos mesmo ir um pouco mais longe, e afirmar que apenas o desconhecimento da ordem cronológica da redação poderia talvez nos impedir de ver o que a mera contagem de páginas já indicava: que é Stirner, e não Feuerbach, a figura central d'*A ideologia alemã*. Segundo, e menos importante, evidencia-se igualmente que a necessidade de declarar publicamente um rompimento definitivo com Feuerbach, por meio da redação de uma crítica a ele, por sua vez só surge após a redação da crítica aos “socialistas verdadeiros”, de forte influência feuerbachiana.

Por outro lado, não deveria nos surpreender que Riazanov (e outros depois dele) tenham conseguido construir um capítulo a partir dos manuscritos sobre Feuerbach, em especial do que ele designava de “manuscrito principal”. Se não há como saber exatamente qual propósito levou Marx e Engels a separarem e ordenarem os trechos que o compõem, é preciso reconhecer a ressonância temática e a coesão teórica entre estes, além de destacar o modo como apontam e permitem reconhecer mais facilmente a presença destes temas (concepção de história, primado da prática e prioridade da práxis) ao longo dos demais textos. Isto vale ainda mais para as três possíveis aberturas ao capítulo “I. Feuerbach” e para o “Prólogo”, que de fato oferecem em forma resumida as principais linhas da crítica da ideologia.

Esta crítica da ideologia, que atravessa realmente todos os demais

manuscritos que vieram a compor *A ideologia alemã*, já era, por sua vez, antecipada em alguma medida pelas “Teses”: jovens hegelianos ou “socialistas verdadeiros”, todos estariam ocupados com falsos objetos – com o desenvolvimento do espírito na história, esquematicamente compreendido, e não com os fatos históricos propriamente ditos; ou com o homem, a natureza e a sociedade definidos estaticamente, de uma vez por todas, e não com sua forma dinâmica e historicamente mutável; em resumo, com ideias e noções estáticas (de história, de homem, de sociedade etc.) ao invés de com a vida humana efetiva. A crítica à ideologia d'*A ideologia alemã* é uma crítica ao idealismo, assim como uma acusação de idealismo, onde ele supostamente existiria sem se reconhecer como tal. Se a acusação pode causar justificada estranheza quando dirigida a autores com conhecidas convicções materialistas ou, no mínimo, anti-idealistas, como é o caso de Feuerbach⁹⁴ e Stirner, ela assenta-se justamente no tratamento interligado que a obra dá às contraposições nos três eixos vistos acima, entrelaçando-os, e que conduz os autores a tratar como sinônimos efetivos filosofia, idealismo e conservadorismo; no caso específico de Stirner, tal acusação consiste mais especificamente em, sem propriamente admiti-lo, voltar a crítica do autor às “ideias fixas” e “assombrações” contra ele mesmo.

O referido “Prólogo”, não por acaso, anuncia ter por objetivo “desmascarar esses cordeiros que consideram a si mesmos e são considerados por outros como lobos, de mostrar como eles apenas repetem filosoficamente os balidos das representações dos burgueses alemães”⁹⁵. No entanto, como mencionado, esta denúncia apoia-se em e, ao mesmo tempo, gera – a partir da indagação sobre sua possibilidade e origem, bem como

94 Evidentemente pouco importa que o próprio autor se autoproclamasse uma ou outra coisa. Feuerbach dá a entender, já no começo d'*A essência do cristianismo*, que se considera um “materialista espiritualista” (2007, p. 36), mas, em outro momento, rejeita o rótulo: “Concordo com os materialistas regredindo [*rückwärts*], mas não avançando [*vorwärts*]”; Feuerbach *apud* Engels, MEW, 21, p. 278 (MECW, v. 26, p. 369). Na verdade, importa-nos aqui entender o que Marx considera idealismo e, consequentemente, equívoco.

95IA, p. 523 (MEW, 3, p. 13).

na tentativa de suplantar as deficiências de seu objeto – uma série de outros desenvolvimentos. E aí encontraremos a fecundidade tanto quanto os graves problemas da obra.

Adiantemos, resumidamente. Embora *A ideologia alemã*, nos manuscritos sobre Feuerbach, alegue partir apenas de pressupostos históricos (mais particularmente de um pressuposto histórico “primeiro”, a chave de seu materialismo), a denúncia e a crítica da ideologia, na medida em que esta se traduz nos termos de uma crítica do idealismo e acusação de suposto idealismo, implicitamente assenta-se em outro pressuposto⁹⁶, que nas “Teses” já estava aceito *a priori*, e efetivamente sem nenhuma justificativa (para usar a conhecida imagem, os autores não “põem suas cartas na mesa”), que é o do primado da prática, ao qual já nos referimos. Veremos mais demoradamente como a prioridade da práxis sustenta-se neste primado, daí decorrendo também: 1) a afirmação da prática como instância decisória única do sentido e da verdade, com a consequente rejeição a qualquer teoria que não se pretenda imediatamente subsumida à práxis, sendo uma tal teoria efetivamente tida como inútil ou simplesmente falsa; 2) uma origem histórica da ideologia, com as respectivas condições para seu surgimento; 3) um materialismo que combate o voluntarismo, exaltando o caráter objetivo da práxis humana e a necessidade de condições prévias determinadas para sua eficácia ao mesmo tempo em que proclama sua urgência; e que oscila entre uma forma historicista, com uma ambição metodológica particularizante (tomando por base a noção de prática como produção social), e a valorização simplista

96 Cabe antecipar um ponto, a título de evitar confusões. Como mencionado antes, considerando-se o que hoje sabemos sobre o processo de redação do manuscrito, pode-se dizer que, neste processo, a denúncia da ideologia é o que leva ao desenvolvimento da caracterização na qual ela mesma se apoia, coisa semelhante podendo ser dita, por sua vez, sobre tal caracterização e a referida premissa. Afirmá-lo não se confunde com dizer que um tal desenvolvimento esteja posto em algum lugar do texto; não há, na forma como são desenvolvidos e apresentados o conceito de ideologia e o projeto de uma concepção da história nesta obra, nenhum jogo de posição e pressuposição, nenhuma mediação dialética. Pelo contrário, há uma rejeição deliberada do hegelianismo (embora isto não signifique uma libertação efetiva dele) e tudo se passa como se as premissas já estivessem dadas, necessitando apenas serem reconhecidas.

do senso comum (valorização da prática no sentido cotidiano); e, por fim, 4) a rejeição a toda generalização (que é uma forma teórica específica da rejeição à filosofia). Tanto o pressuposto do primado da práxis quanto cada um destes desenvolvimentos nos diz algo sobre o que os autores consideram “idealista”, e cada um conduz, também, a diferentes contradições (no sentido não-dialético) quando de sua exposição ou aplicação; destas contradições decorrem graus variados de fecundidade e problemas. Cada um é, também, resposta a uma exigência que já pode ser encontrada “em gérmen” nas “Teses sobre Feuerbach”.

Já foi dito, e somos obrigados a concordar, que as “Teses” (mas isto também vale para *A ideologia alemã*) partem “da oposição da prática à teoria para melhor valorizar a prática compreendida de maneira nova”⁹⁷. No entanto, indo além, devemos acrescentar, com Adorno, que “a própria prática foi um conceito eminentemente teórico”⁹⁸, com o que antecipamos parte da complexidade inerente à relação entre uma e outra. Um conceito que, por sinal, o próprio Marx não criou, mas herdou do hegelianismo, em especial por meio de seu envolvimento com o movimento jovem-hegeliano, cujo encerramento definitivo justamente *A ideologia alemã* marca, e sobre o qual nosso desenvolvimento não pode deixar de versar, ainda que brevemente.

I.2.C) O SOLO HEGELIANO

Ainda que Marx e Engels nunca tenham pretendido publicar um livro intitulado *A ideologia alemã*, não há muita dúvida de que era aos manuscritos que vieram a compô-lo que Marx se referia quando mencionou, em 1859, um ajuste de contas com sua “antiga consciência filosófica”. Esta antiga consciência estava encarnada nos jovens hegelianos, e, livro ou não, publicados ou não, os textos d'A

⁹⁷ Dardot, 2015, p. 184.

⁹⁸ DN, p. 126.

ideologia alemã marcam, para o próprio autor, seu rompimento definitivo com eles. Mas o solo onde frutificam os debates jovens hegelianos é ainda, claro, a obra de Hegel, e o rompimento com os primeiros significou igualmente um rompimento com o último.

Esta pesquisa pretende demonstrar que, muito embora Marx tenha pretendido, com estes escritos, deixar completamente para trás este solo, as questões e mesmo os conceitos caros ao hegelianismo ressurgem inadvertidamente em seus desenvolvimentos sob outra forma, contribuindo para o fracasso desta versão do projeto de teoria materialista, que se inverte em seu oposto. Para tanto convém revermos brevemente o tema da apreensão de Hegel por Marx, bem como ressaltar três pontos em que a teoria hegeliana tocara anteriormente na questão da práxis, antecipando, a partir deles, três questões às quais teremos de retornar após a exposição deste primeiro capítulo.

Ora, a importância de Hegel para Marx não é surpresa alguma; é antes universalmente conhecida e reconhecida, por ele mesmo antes de por qualquer outro. Ela foi, no entanto, frequentemente ou superestimada a ponto de se ver, em Marx, basicamente um hegeliano, ou subestimada, a ponto de se entender que a influência hegeliana estaria limitada a um primeiro momento, vindo a ser posteriormente superada. Não raro uma ou outra atitude apoiam-se nas famosas palavras do Posfácio à 2ª edição alemã d'*O Capital*: a apropriação de Hegel por Marx dar-se-ia por uma simples inversão. “Nele [em Hegel], ela [a dialética] se encontra de cabeça para baixo”, tratar-se-ia, então, de “desvirá-la”⁹⁹; operação que sinalizaria assim, para uns, que o rompimento e a superação definitivos do hegelianismo já haviam ocorrido, para outros, que, apesar das alegações em contrário, Marx permanecera sempre fundamentalmente hegeliano. Ora, tal frase, “tomada isoladamente, corre o risco de passar a impressão que

99 C1, p. 91 (MEGA II.6, p. 709).

a relação [*rapport*] de Marx para com Hegel é exterior e superficial”¹⁰⁰. Mas...

a constituição do *ethos* intelectual de Marx se dá pela assimilação-transformação de Hegel e condiciona, já de saída, sua relação com todos os outros textos dos quais se alimentará [...] a relação com o texto hegeliano não é em absoluto a relação com uma 'fonte', [...] ela determina um modo de comportamento, um verdadeiro *Verhalten* que está na origem de uma infatigável energia teórica.¹⁰¹

É possível ver alguma razão, portanto, nas duas perspectivas: há rompimento com Hegel, tal como há uma influência profunda que atravessa toda a obra e da qual uma simples afirmação do “hegelianismo” de Marx não pode dar conta; ambas são, apesar disto, flagrantemente insuficientes. A persistência da influência de Hegel na obra marxiana não esconde o fato de que, ao longo de um certo período, Marx pretendeu rejeitá-la quase inteiramente. Trata-se, como vimos na introdução, do período de transição, que se inicia justamente pelas “Teses sobre Feuerbach” e da qual também fazem parte os manuscritos que compõem *A ideologia alemã*.

O caráter antifilosófico deste período é bastante marcado: diferentemente do que ocorre com os textos que vão da *Crítica da filosofia do direito de Hegel* a *A sagrada família*, em que a mudança do mundo passa de alguma forma pela crítica da filosofia em sua forma “mais elevada” (i.e., aquela assumida em Hegel)¹⁰², a partir das “Teses sobre Feuerbach” o que se pretende é simplesmente abandonar o terreno da filosofia e dos embates filosóficos¹⁰³.

Para este fim evoca-se, não mais uma “ultrapassagem” hegeliana de Hegel, ou mesmo uma conclusão de Hegel, mas uma saída pura e simples para fora de seu sistema. Neste sentido deve-se opor a saída (*Ausgang*¹⁰⁴) à ultrapassagem (*Aufhebung*), na medida em que toda

100 Dardot e Laval, 2012, p. 81.

101 Dardot e Laval, 2012, p. 83.

102 Mas há diferenças notáveis e importantes a este respeito entre *A sagrada família* e as obras anteriores, das quais se tratará adiante.

103 Sob certa perspectiva é exatamente o que se faz: Marx nunca mais trataria “propriamente” de filosofia. O que não é o mesmo que dizer que a filosofia realmente desaparece de seus escritos.

104 Em alemão, entre parênteses, no original; idem para os demais termos em alemão no restante do

ultrapassagem está condenada a tomar daquilo que ultrapassa os meios de sua realização [*mise en œuvre*][...]. Sair efetivamente da especulação é abandonar (*verlassen*) de uma vez por todas um terreno ou solo (*Boden*) para alcançar outro, não para resolver os problemas que não têm sentido senão no interior da especulação, mas para dissolvê-los como problemas especulativos ao remetê-los a problemas reais. [...] Toda a questão é de saber o que constitui propriamente o terreno da especulação, o qual se deve abandonar para se ganhar um novo “solo”, e em que exatamente consiste um tal solo.¹⁰⁵

Até onde esta saída do terreno da especulação filosófica foi bem-sucedida é questão à qual teremos de retornar com muito cuidado. Não se trata de enveredar pelo antigo debate acerca do hegelianismo de Marx (tão instigante quanto ele possa nos parecer), mas de enfatizar desde já uma posição que é fundamental para a boa compreensão de nosso objeto, e que é tantas vezes desconsiderada. Afinal, como mencionado anteriormente, não se pode perder de vista que a concepção da relação entre teoria e práxis a que nos referimos, e que as “Teses” e *A ideologia alemã* revelam como simultaneamente seu pressuposto e subproduto, já surge erguida sobre e contra esta tradição hegeliana que, afinal, pretendia-se rejeitar. Marx fizera uso de sua linguagem e tratara de seus problemas antes de considerar a um e a outro como simplesmente ilusórios e pretender descartá-los. O problema da “transformação da teoria em práxis” ocupava os jovens hegelianos em seus trabalhos acadêmicos¹⁰⁶ tanto quanto em suas articulações cotidianas¹⁰⁷, e ainda era assumido pelo próprio Marx dois anos antes¹⁰⁸. A associação entre os pares teoria e práxis, sujeito e objeto, da qual partem as “Teses”, em que pesem os ecos de sua forma hegeliana, é feita contra ela. Vejamos, assim, brevemente três pontos importantes em que Hegel toca nestas questões, no

trecho.

105 Dardot e Laval, 2012, p. 109-110.

106 “[...] um princípio teórico não pode ter apenas um papel de coadjuvante, mas deve chegar ao ato, à oposição prática, transformar-se diretamente em práxis e ação” (Bauer, 1989, p. 127).

107 “A teoria é agora a mais forte prática”, disse Bruno Bauer a Marx, quando, ainda seu amigo, aconselhou-o a seguir uma carreira dedicada à filosofia, “e somos absolutamente incapazes de prever até que ponto ela se tornará prática” (Wheen, 2012, p. 30. Lamentavelmente não há indicação da fonte da carta original).

108 Cf. as formulações em CFDH, p. 150-151 (MEGA I.2, p. 176), das quais trataremos novamente pouco adiante.

intuito de expor com maior rigor contra o quê Marx se volta.

Primeiro, é preciso frisar que em Hegel a práxis (embora aqui ao menos ela não receba este nome) já tinha papel fundamental, mas muito distinto do que lhe atribuirá Marx. Ela surge na refutação da “tese kantiana da inacessibilidade ou incognoscibilidade da coisa em si”, logo, na relação entre sujeito e objeto do conhecimento, e era concebida como “presença efetiva da vontade livre na coisa”¹⁰⁹, i. e., como “direito de apropriação” que pode ser exercido pelo homem “sobre todas as coisas”. O ato de apropriação é fundamentalmente concebido como ideal, “comportamento [*Verhalten*] da vontade livre para com tais coisas”, e não como atividade sensível ou material. Segundo Hegel, inclusive, esta apropriação e este conhecimento da coisa só podem dar-se idealmente: se, “para a consciência, para a intuição sensível e imaginativa, aquelas coisas exteriores têm a aparência de independentes, é, porém, a vontade livre, que é o idealismo, que constitui a verdade de uma tal realidade”¹¹⁰. Trata-se, para ele, como se vê, principalmente de uma questão epistemológica, e Marx procurará já nas “Teses sobre Feuerbach” afastar-se deste aspecto da relação teoria-práxis – a apropriação do mundo se dá pela mudança do mesmo, produção de um novo mundo e, de forma correspondente, de novos seres humanos, e a questão para a teoria é o que ela deve ser para estar a serviço desta mudança. O componente epistemológico da relação, no entanto, não é eliminado por esta prioridade da práxis; ocorre que uma e outra coisa se dariam, e só poderiam se dar, conjuntamente, algo que Marx já esboçava à época das “Teses”: “A tua suprassunção do objeto representado, do objeto como objeto da consciência, é identificada com a suprassunção real, objetiva, com a ação [*Aktion*] sensível, a prática [*Praxis*], com a

109 Bensussan e Mercier-Josa, 1982, p. 909.

110 Hegel, 1997, p. 46, §44 (*Werke*, 7, p. 106).

atividade real que é diferente do pensar”¹¹¹.

Não são incomuns interpretações que veem diretamente aí em Hegel a origem da noção de práxis marxiana – mais especificamente a prática no segundo sentido do qual tratamos na introdução, i. e., no de atividade sensível de produção da vida. É o caso da “Introdução” à edição Boitempo d'*A ideologia alemã*, onde esta atividade é chamada simplesmente de “trabalho” ou “processo de trabalho”, remetendo claramente ao capítulo 5 do livro I d'*O capital*; sua compreensão permitiria, segundo este texto, “ao mesmo tempo, a compreensão da origem da separação da teoria e da prática e das formas que permitem sua reconexão”¹¹². Segundo este texto, a noção de trabalho, “corrosiva para as pretensões a-históricas e sistemáticas do pensamento tradicional”, teria sido fornecida inicialmente por Hegel como esta solução do problema da relação sujeito-objeto, e posteriormente redefinida por Marx “em termos históricos e materiais”. Lá também se defende que a “categoria trabalho” emerge claramente pela primeira vez n'*A ideologia alemã*, mas seria central para toda a obra marxiana (cuja unidade o texto defende), posterior como anterior; e que esta categoria estaria igualmente no cerne das críticas aos jovens hegelianos e socialistas “verdadeiros”, cujo erro teria sido justamente não a haver “incorporado”. Estas interpretações ainda comuns apoiam-se, como se vê, numa leitura de Marx e da apropriação marxiana de Hegel que ignoram ou desconsideram, entre outras coisas, a existência do período de transição, bem como as intenções do autor neste período, acima evidenciadas, de se desvencilhar de seu hegelianismo.

Segundo, para Hegel a “assim chamada 'coisa-em-si'” não passa de “uma abstração [*Abstraktion*] vazia”, e não se deve conceber o pensamento como “uma

111 Trata-se de uma das notas agrupadas sob o título “A construção hegeliana da fenomenologia”, que estavam no mesmo caderno onde foram encontradas as “Teses sobre Feuerbach”, mais especificamente a de nº4. IA, p. 541 (MEW, 3, p. 536).

112 IA, p. 15.

mediação entre nós e as coisas [*Sachen*]", o que termina por nos separar destas coisas, ao invés de nos unir a elas. De fato, os objetos do pensamento subjetivo são (ao menos inicialmente) os conceitos [*Begriffe*] objetivos, dos quais não se deve

dizer que os dominamos, ou que as determinações do pensamento, das quais são o complexo, estejam ao nosso serviço; pelo contrário, nosso pensamento deve se acomodar a eles, e nossa escolha ou liberdade não devem pretender dispor [*zurichten*] deles para seus próprios propósitos"¹¹³.

Temos, assim, de um lado, a possibilidade de se conhecer realmente o objeto, a negação de uma distância intransponível entre sujeito e objeto; de outro, um "primado" deste último, se podemos tomar a liberdade de usar a expressão que Theodor Adorno viria a empregar mais de um século depois.

Daí extraem-se profundas consequências teóricas e metodológicas – a começar por uma redefinição do sentido de "método" (aproximado do sentido do vocábulo grego ὁδός [*hodós*]¹¹⁴, do qual a palavra se origina), aqui considerado não como uma "forma e maneira [*Art und Weise*] de proceder do conhecimento", mas "como o movimento do conceito [*Begriff*] em si", e deste conceito que "é tudo", e cujo "movimento é a atividade universal absoluta, movimento autodeterminante e auto-realizador". Este método deve, portanto,

ser reconhecido como o modo universal, interno e externo, irrestrito, e como a força absolutamente infinita à qual nenhum objeto [*Objekt*] pode se apresentar como algo externo, removido da razão e independente dela, não pode a ela oferecer resistência, ou ser de qualquer natureza oposta a ela, e nem pode ser por ela penetrado"¹¹⁵.

Mas, em *terceiro* lugar, o sistema hegeliano, apesar de sua própria determinação anunciada de não se fechar à diferença do objeto, é levado, justamente por

113 Hegel, *Werke*, 5, p. 25-26 (2010, p. 16).

114 Segundo o *Liddel-Scott Jones*: "I. de lugar: caminho, estrada [...]; curso, leito de um rio [...]; o caminho da verdade. [...] II. Ato: viajar, viajar, seja por terra ou por mar, jornada, viagem".

115 Hegel, *Werke*, 6, p. 550-551 (2010, p. 736-737).

estas conclusões, pelo desenvolvimento de seu objeto como um conceito ao qual nada escapa, a recair na afirmação da identidade. Uma vez assim estendido absolutamente o domínio do conceito, é fácil ver como Hegel chega, em uma obra posterior, à conhecida afirmação de que “o que é racional é real [*wirklich*] e o que é real é racional”, e que “só a ideia, e nada mais, é real”¹¹⁶. O que nos leva, é necessário que se diga também (e natural, tendo em vista o caráter circular de seu sistema), de volta à primeira parte da *Ciência da Lógica*, onde se vê que “uma análise do princípio [*Anfang*] produz o conceito da unidade do ser e do não-ser – ou, de forma mais refletida, o conceito da unidade do ser diferenciado e indiferente – ou da identidade da identidade e da não-identidade”¹¹⁷. Assim, por um lado, a filosofia hegeliana, aquela que “começa com o declínio do mundo real”, apresentando o desenvolvimento dialético da história, ou seja, da mudança, “insidiosamente remove as fundações da vida real, do Estado”, tornando-se a “crítica da ordem estabelecida”¹¹⁸. Por outro lado, nos oferece esta mesma dialética como “uma dialética fechada”, o que, para muitos autores, seria de partida uma falha mortal. Para Castoriadis, p. ex., uma tal dialética ...

é necessariamente racionalista. Ela pressupõe e “demonstra” ao mesmo tempo, que a totalidade da experiência é exaustivamente redutível a determinações racionais. [...] Reciprocamente, toda dialética racionalista necessariamente é uma dialética fechada. Sem este fechamento, o conjunto do sistema fica em suspenso. A 'verdade' de cada determinação não é senão a remissão à totalidade das determinações, sem a qual cada momento do sistema fica, ao mesmo tempo, arbitrário e indefinido. É necessário, pois, dar-se a totalidade sem resíduo, nada deve ficar de fora, do contrário o sistema não é incompleto, ele não é nada.¹¹⁹

Desta breve exposição é forçoso destacar três problemas. Trata-se de questões

116 Hegel, 1997, p. XXXVI (*Werke*, 7, p. 24-25)

117 Hegel, *Werke*, 5, p. 74 (2010, p. 51).

118 Bauer, 1989, p. 127-128.

119 1982, p. 69; grifos no original. Não surpreendentemente, Castoriadis falará, pouco depois, nas exigências para uma dialética que se pretendesse “aberta”, ecoando as pretensões da *Dialética negativa*, que Adorno redigia à época.

filosóficas legadas por Hegel e pelo hegelianismo, que Marx pretende, no período em questão, eliminar ou mostrar que perdem, “com a exposição [*Darstellung*] da realidade [*Wirklichkeit*], seu meio de existência”¹²⁰.

Em primeiro lugar uma questão que não é propriamente oriunda da teoria de Hegel, mas que era urgente para os jovens hegelianos. Vê-se que a leitura de Hegel desde muito cedo dependeu da ênfase dada ora ao aspecto negativo, ora ao sistemático de sua dialética – algo que, como Marx já reconhecia n'*A sagrada família*, tomara nos debates entre os jovens hegelianos a forma de uma ênfase na consciência-de-si ou na substância. Esta apreensão, vista por Marx como unilateral, de Hegel, teria ficado sempre de algum modo aquém dele.

Em segundo lugar temos a questão da referida incompatibilidade entre o que chamamos *avant la lettre* de “primado do objeto” e o que se pode designar agora como “primado da ideia”, i. e., a suposição da identidade entre pensamento e ser que, ao menos em sua forma hegeliana, redundava na “identidade entre idêntico e não-idêntico”. Há certa proximidade entre o primado da prática d'*A ideologia alemã* e este “primado do objeto”; talvez se possa dizer, e é o que se investigará, que tal incompatibilidade apareça de forma incipiente nas críticas de Marx e Engels ao idealismo e à concepção da relação entre teoria e práxis que lhes corresponde.

Ela também será retomada, como veremos, nas críticas de Adorno a Marx tanto quanto a Hegel, quando o primeiro trata das relações entre teoria e práxis, e é mesmo preocupação constante ao longo de toda sua obra – a tal ponto que se pôde dizer que “em muitos aspectos o não-idêntico é o conceito nuclear ou chave da filosofia de Adorno”¹²¹.

Em terceiro lugar, tem-se o problema evocado por Castoriadis, isto é, de que

120 IA, p. 95 (J-2003, p. 116).

121 LND, p. 228 (nota 5); a declaração é de Rolf Tiedermann, editor da obra em questão.

cada verdade do sistema hegeliano depende da remissão à sua totalidade. Uma tal posição significa, entre outras coisas, que o sistema não pode oferecer nenhum pressuposto externo a ele, seu ponto de partida deve ser fornecido por ele mesmo – para parafrasear a acusação que Marx dirigira à “economia nacional” nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, ele pressupõe o que devia demonstrar¹²². Frise-se, Hegel estava bastante ciente disto. Seu sistema pretende justamente sustentar-se por não tomar por princípio nenhuma pressuposição “abstrata” ou “provisória”; ele é também uma resposta àquela...

posição [*Einsicht*] segundo a qual a verdade absoluta deve ser um resultado e, por sua vez [*umgekehrt*], um resultado pressupõe [*voraussetzt*] uma primeira verdade que, por ser primeira, considerada objetivamente não é necessária e, pelo lado subjetivo, não é conhecida – esta posição recentemente deu origem à ideia de que a filosofia só pode começar com algo que seja hipotética e problematicamente verdadeiro [...].¹²³

A solução de Hegel é um sistema que, pela forma de seu desenvolvimento, põe seus próprios pressupostos, de tal forma que “o progresso [*Vorwärtsgehen*] é um recuo [*Rückgang*] ao fundamento [*Grund*], ao originário [*Ursprünglichen*] e à verdade dos quais aquilo com o qual se fez o princípio, e a partir do qual ele é em verdade produzido, depende”¹²⁴. Para ele, apenas o caráter circular de seu sistema poderia oferecer garantias contra este problema dos pressupostos, uma vez que só por meio dele o princípio, embora ainda não seja inteiramente conhecido, já é, ao mesmo tempo, derivado do resultado – da ciência “plenamente desenvolvida”, e, portanto, do “conhecimento verdadeiramente fundamentado” – perdendo a “unilateralidade

122 “Não nos desloquemos, como [faz] o economista nacional quando quer esclarecer [algo], a um estado primitivo imaginário. Um tal estado primitivo nada explica. [...] Supõe na forma do fato [*Tatsache*], do acontecimento, aquilo que deve deduzir, notadamente a relação necessária entre duas coisas, por exemplo entre divisão do trabalho e troca. [...] Nós partimos de um fato nacional-econômico, presente” (MEF, p. 80; MEGA). Como se vê, este trecho já antecipa em parte o tratamento que *A ideologia alemã* dará à questão dos pressupostos.

123 Hegel, *Werke*, 5, p. 69 (2010, p. 48).

124 Hegel, *Werke*, 5, p. 70 (2010, p. 49).

[*einseitiges*] que tem quando determinado simplesmente como algo imediato e abstrato”¹²⁵. Assim, “o essencial para a ciência [...] é que seu conjunto seja em si um círculo no qual o primeiro se torna também o último, e o último também o primeiro”¹²⁶.

Já foi mencionado o preço que Hegel pagaria pelo fechamento de seu sistema: ele deve ser “total”, não deixar nenhum resíduo, ou ser nada. Tais considerações, se levadas a sério, legam a quem quer que rejeite esta sistematização total o problema de encontrar outras bases, capazes de oferecer uma teoria que não parta de pressuposições meramente “arbitrárias”, “provisórias”, “unilaterais” etc.. Isto é precisamente o que Marx e Engels pretendem n'*A ideologia alemã*, onde declaram que seu “modo de considerar as coisas não é isento de pressupostos”, mas “parte de pressupostos reais [*wirklichen*] e não os abandona em nenhum instante. Seus pressupostos são os homens, não em quaisquer isolamento ou fixação fantásticos, mas em seu processo de desenvolvimento real, empiricamente observável, sob determinadas condições”¹²⁷. Leia-se: esta questão não é um problema real, mas algo que só existe para a filosofia e para a teoria (falsamente) autonomizada. Não custa observar que a diferença do tratamento dado ao problema nesta fase de transição e naquela da maturidade, onde o jogo dialético de posição e pressuposição é fundamental para a crítica da economia, é notável.

I.2.D) RELAÇÃO COM O HEGELIANISMO DE ESQUERDA

Há razões de sobra para dizer, como se disse acima, que o movimento jovem-hegeliano encarnava a “antiga consciência filosófica” de Marx. Sua formação dá-se em meio a este grupo, a tal ponto que seu rompimento com ele é, ao mesmo tempo,

125 Hegel, *Werke*, 5, p. p. 71 (2010, p. 49).

126 Hegel, *Werke*, 5, p. 70 (2010, p. 49).

127 IA, p. 94 (J-2003, p. 116).

rompimento com seu próprio passado.

A assimilação de Hegel por Marx não se deve apenas “a uma leitura solitária, mas também à participação nas controvérsias do movimento jovem hegeliano”¹²⁸. A entrada no *Doktorsklub* berlinense, ponto de encontro dos jovens hegelianos, aí inclusos alguns de seus futuros algozes, como os irmãos Bauer, coincide com a conversão de Marx ao hegelianismo (que fora antecedida por enérgica rejeição). Sabe-se que foi mesmo sob os apelos de Bauer que Marx focou seus estudos, de 1839 a 1841, na *Lógica* de Hegel, e em particular na “Doutrina da Essência”¹²⁹. Em suma, se o *ethos* intelectual de Marx se constitui pela “assimilação-transformação de Hegel”, esta, por sua vez, se dá desde o princípio pela via do hegelianismo de esquerda.

Embora o período de maior participação de Marx no grupo dos jovens hegelianos não tenha legado nenhuma produção textual (ao menos nenhuma que tenha sobrevivido) fora sua tese de doutorado¹³⁰, a participação bastante ativa de Marx no grupo, que pode ser averiguada pela correspondência dos participantes¹³¹, foi notadamente marcante para sua obra imediatamente posterior, e mesmo para a maturidade. A dureza do rompimento e a agressividade da crítica a ele dirigida parecem nos obrigar a frisar esta influência; se lemos o que o próprio Marx tem a dizer sobre seus colegas, é muito fácil minimizar sua importância ou até ignorá-los. É que ele, com

128 Dardot e Laval, 2012, p. 90.

129 Dardot e Laval, 2012, p. 91.

130 Já na época de publicação do anônimo *Die Posaune des Jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen* (*A trombeta do Juízo Final contra Hegel o ateu e anticristo*) aventava-se a hipótese de que ele teria sido co-autorado por Bruno Bauer e Marx: “Você leu o *Posaune* contra Hegel? Se você ainda não sabe, posso contar, em segredo, que é de Bauer e Marx” (Carta de Georg Jung a Arnold Ruge, *apud* McLellan, 1969, p. 71). McLellan refuta a coautoria, mas entende que Marx teria colaborado na redação (sem oferecer maiores esclarecimentos quanto à forma da colaboração; cf. 1969, p. 97). Já a mais recente edição francesa de *Die Posaune* a defende, elencando Marx como coautor, como se vê nas nossas referências (Bauer e Marx, 2016), sendo esta versão acompanhada de longo ensaio defendendo tal posição (Dessaux, 2016). Tanto a tradução quanto o ensaio são muito recentes e não houve tempo hábil para se analisar com um mínimo de rigor tal posição, tanto mais porque, a bem dizer, ela fará pouca diferença para nossas análises: no máximo pode ilustrar uma proximidade maior entre Bauer e Marx à época, o que torna mais agudo o rompimento no momento posterior.

131 Nikolaievsky e Maenchen-Helfen, 1936, p. 39 e ss.; McLellan, 1969, p. 69. Esta lacuna na produção de Marx é especialmente propensa a uma apreensão desfavorável da influência de Bauer sobre ele, já que se dá justamente no período em que estiveram mais próximos (i.e., entre 1838 e 1842).

sua agudíssima verve polêmica, é “notoriamente um mau guia para as opiniões de seus oponentes”¹³²; na leitura de *Sobre a questão judaica*, d'A *sagrada família*, e mais ainda na d'A *ideologia alemã*, tem-se mesmo por vezes a impressão de que Marx desejaria apagar com suas palavras toda influência dos jovens hegelianos sobre si, tanto quanto todo e qualquer mérito intelectual destes (e as duas coisas andam juntas) – desejos cuja realização, por meio da força de sua retórica e pelo protagonismo sem precedentes do marxismo na política mundial, garantia da prevalência de uma única visão sobre o hegelianismo de esquerda por longas décadas, chegou a parecer possível. E isto vale até certo ponto mesmo para Feuerbach, que, se nunca recebeu de Marx e Engels o mesmo desprezo que outros, foi considerado posteriormente como ultrapassado, alguém que nunca “foi além de sua posição [*Standpunkt*] de 1840 ou 1844”¹³³.

Destaquemos três exemplos desta influência, para melhor ilustrá-la. Primeiro, possivelmente mais basilar, a leitura de Hegel e a forma como Marx se apropria dele vêm diretamente de Bruno Bauer, com sua distinção entre um Hegel “esotérico” e outro “exotérico”, entre o que o próprio autor alegara e o que teria sido o sentido implícito, mas profundamente radical, de sua teoria, que seria “a própria revolução”, sendo Hegel “um revolucionário maior do que todos seus discípulos juntos”:

A turba de jovens hegelianos adoraria nos fazer crer que Hegel se deixou absorver na consideração exclusiva da teoria e não pensou em prolongar sua *teoria à práxis*. Como se Hegel não tivesse atacado a religião com fúria infernal, como se ele não tivesse partido em guerra contra a ordem existente. Mas sua *teoria* é ela mesma *práxis*, e por esta razão mesma a mais perigosa, mais ampla e mais destrutiva.¹³⁴

132 McLellan, 1969, p. 51.

133 MEW, 21, p. 281 (MECW, 26, p. 372). Não se quer aqui endossar a perspectiva, tão própria do marxismo, pela qual Engels, autor desta citação, teria sido uma espécie de “alter ego póstumo de Marx”, da qual há muito já se faz a crítica (Cf., p. ex., Thomas, 1991, p. 36 e ss.). Na citação em questão tudo indica que ele nos oferece explicitamente aquilo que a obra de seu amigo nos legou apenas implicitamente. Mas, embora fazê-lo seja justamente um dos objetivos alegados por Engels para a redação do livro em questão, temos sérias razões para duvidar de que ele lá o faça sempre com fidelidade – McLellan demonstrará, p. ex., que o relato de Engels sobre a influência d'A *essência do cristianismo* sobre Marx à época de sua publicação é “completamente incompatível com os fatos” (1969, p. 93).

134 Bauer e Marx, 2016, p. 84 (1989, p. 127).

Importa lembrar que a obra de Bauer passa por mudanças bastante radicais ao longo de sua vida, e que a crítica de Marx e Engels a ele, n'*A sagrada família* como n'*A ideologia alemã*, trata basicamente “apenas do periódico de Bauer, *Allgemeine Literatur-Zeitung*, no qual ele especificamente rejeita as ideias de uma filosofia da ação e de revolução que advogara, por mais idealisticamente que fosse, nos anos de 1841-3”. Marx permanece, podemos nos arriscar a dizer, mais próximo desta fase anterior de Bauer (e sua, se levamos a sério a hipótese de coautoria de *Die Posaune...*), durante a qual estiveram mais próximos, do que o próprio Bauer, e são suas ideias desta época que seguem influenciando Marx mesmo após o rompimento entre ambos – pensemos na exigência de unidade entre teoria e práxis que as “Teses” e *A ideologia* tão ardentemente evocam. E ainda assim restará algo em comum entre ambos, o que a forma contundente da crítica de Marx a seus oponentes pode nos fazer esquecer, na medida em que ele “está preocupado apenas em enfatizar os pontos que o separam de Bauer, e não sua base comum”¹³⁵.

Também a crítica da religião de Bauer foi...

de importância primordial para Marx, que a adotou inteiramente e – esta a questão essencial – aplicou o mesmo método de crítica a outros campos, como ele pensava, mais essenciais. [...] O uso paradigmático que Marx fazia da crítica da religião é evidenciado pelo número de vezes em que introduz questões econômicas por meio de um paralelo religioso.¹³⁶

Este uso da crítica da religião não foi pontual, e acompanharia Marx pelo resto de seu percurso intelectual. Talvez o melhor exemplo disto seja o clássico desenvolvimento do fetiche da mercadoria, no Livro I d'*O capital*:

O caráter misterioso da forma-mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens os caracteres sociais de seu próprio trabalho como caracteres objetivos

135 McLellan, 1969, p. 51.

136 McLellan, 1969, p. 81.

[*gegenständliche*] dos próprios produtos do trabalho, como propriedades sociais que são naturais a essas coisas e, por isso, reflete também a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social entre os objetos [*Gegenständen*], existente à margem dos produtores. [...] É apenas uma relação social determinada entre os próprios homens que aqui assume, para eles, a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas. Desse modo, para encontrarmos uma analogia, temos de nos refugiar na região nebulosa do mundo religioso. Aqui, os produtos do cérebro [*Kopf*] humano parecem dotados de vida própria, como figuras independentes que travam relação umas com as outras e com os homens.¹³⁷

Apesar de toda a distância, no tempo e no desenvolvimento teórico, tudo indica que a crítica da religião ainda é, para o Marx de 1867, como era em 1843, “o pressuposto de toda crítica”¹³⁸ – e os jovens hegelianos, autores desta crítica (Bauer mais do que todos), podem ser vistos, portanto, como o pressuposto de toda crítica marxiana.

Mas, terceiro, a decisão de descer da crítica da religião rumo às questões terrenas, que seriam as “mais essenciais”, por sua vez, deve mais a Feuerbach do que a Bauer. Tais impulsos já encontravam guarida n’*A essência do cristianismo*, onde se dizia que a intenção era “exatamente provar que a oposição entre o divino e o humano é apenas ilusória, i.e., nada mais é do que a oposição entre a essência humana e o indivíduo humano, que conseqüentemente também o objeto e o conteúdo da religião cristã é inteiramente humano”¹³⁹. Mas é principalmente após a leitura das *Teses provisórias para a reforma da filosofia* e d’*Os princípios da filosofia do futuro* – e não tanto a partir d’*A essência do cristianismo*, como Engels alegaria cinquenta anos depois¹⁴⁰ – que este impulso começa a realmente tomar corpo, e Marx gradualmente

137 C1, p. 147-148 (MEGA II.6, p. 103).

138 CFDH, p. 145 (MEGA I.2, p. 170).

139 Feuerbach, 2007, p. 45.

140 MEW, 21, p. 272 e ss. (MECW, 26, p. 364 e ss.). Sobre o relato de Engels, McLellan dirá que ele “tem pouca relação com a realidade. [...] Foi só após o início de 1843 [...] que Feuerbach, por meio principalmente de textos subsequentes a *Das Wesen des Christentums* [título alemão d’*A essência do cristianismo*], tornou-se a influência predominante entre os jovens hegelianos. [...] O livro, e os escritos de Feuerbach em geral, tiveram um efeito mais duradouro sobre Engels do que sobre Marx, e ele [Engels] está generalizando um efeito que provavelmente foi mais forte sobre si do que sobre a maioria dos jovens hegelianos” (1969, p. 94-95).

direciona suas atenções para a crítica política, jurídica, antropológica e, afinal, econômica, tomando a sério a tarefa que Feuerbach atribuíra à filosofia do futuro, de “reconduzir a filosofia do reino das ‘almas penadas’ para o reino das almas encarnadas, das almas vivas; de a fazer descer da beatitude de um pensamento divino e sem necessidades para a miséria humana”¹⁴¹.

É preciso pouco esforço para se perceber a marca feuerbachiana nos escritos de Marx de 1843 a 1845. Isto é cristalino nos *Manuscritos econômico-filosóficos* (cf. o desenvolvimento da noção de “ser genérico [*Gattungswesen*]”, tomada de Feuerbach, para apontarmos apenas um dos exemplos mais evidentes), auge da “fase feuerbachiana” de Marx¹⁴². A forma como Marx distribui elogios a Feuerbach ao longo do período também é sintomática desta proximidade: bastião da “filosofia sóbria” contra a “especulação embriagada”¹⁴³, “único que tem para com a dialética hegeliana um comportamento sério, crítico, e [o único] que fez verdadeiras descobertas nesse domínio [...]. A grandeza da contribuição e a discreta simplicidade com que F[eu]rbach a outorga ao mundo estão em flagrante oposição à atitude contrária”¹⁴⁴. De fato, Marx e Engels chegaram a ser vistos principalmente como “discípulos” de Feuerbach; Bauer chega a acusar os dois de serem “dogmáticos feuerbachianos”¹⁴⁵.

Feuerbach, com suas já mencionadas ambiguidades a respeito da disputa entre materialismo e idealismo, nas *Teses provisórias para a reforma da filosofia* começa afirmando posição abertamente anti-idealista e chegando a conclusões basicamente parmenidianas, com declarações imbuídas de um sentido claramente

141 Feuerbach, 2007, p. 5.

142 Designação que só vale *cum grano salis*: Marx não é nunca propriamente feuerbachiano. Retomaremos esta ideia logo a seguir, mas apenas brevemente; para uma discussão mais apropriada do tema, cf. Fausto, 2015, p. 310 e ss.

143 SF, p. 144 (MEW, 2, p 132).

144 MEF, p. 117 (MEGA I.2, p. 400).

145 Carver e Blank, 2014, p. 71. Acusação não por acaso feita no artigo “*Charakteristik Ludwig Feuerbachs*”, ao qual Marx e Engels respondem n’A *ideologia alemã*.

ontológico: a...

verdadeira relação entre pensamento e ser é apenas esta: o ser é o sujeito, o pensamento o predicado. O pensamento provém do ser, mas não o ser do pensamento. O ser existe a partir de si e por si – o ser é só dado pelo ser. O ser tem o seu fundamento em si mesmo, porque só o ser é sentido, razão, necessidade, verdade, numa palavra, tudo em todas as coisas. – O ser é, porque o não ser é não ser, isto é, nada, não-sentido.¹⁴⁶

Podemos ver aí uma posição “materialista” na medida em que Feuerbach relega as ideias a uma existência secundária, em origem e em autossuficiência, estabelecendo uma “hierarquia ontológica” oposta à da filosofia idealista; o verdadeiramente existente é aquilo que antecede às ideias e delas se distingue – pouco importando que se designe isto por “matéria” ou não. Uma tal posição tem por consequência, entre outras, a referida mudança de objeto; afinal, não faria sentido dedicar-se à análise de um aspecto secundário da realidade: “o começo da filosofia não é Deus, não é o Absoluto, nem o ser como predicado do Absoluto ou da Ideia – o começo da filosofia é o finito, o determinado, o real”¹⁴⁷. Ao mesmo tempo, a conclusão nos oferece uma boa ilustração inicial do que Simon Jarvis nomeou a “infeliz tendência” do materialismo “a converter-se em seu oposto”¹⁴⁸, com Feuerbach afinal se aferrando ao conceito de ser e não ao que ele representaria.

Embora não se possa atribuir a Marx qualquer atitude próxima a uma recaída eleática como esta de Feuerbach, a influência das posições deste sobre o primeiro é grande e duradoura. Grande, especialmente num primeiro momento, durante o qual Marx repetirá a hesitação entre materialismo e idealismo. Duradoura, mesmo ao ser usada contra o próprio Feuerbach em momento posterior, quando a noção de uma

146 Feuerbach, 1988, p. 11. A semelhança com o *Sobre a natureza* de Parmênides é inegável: “os únicos caminhos de inquérito que são a pensar: / o primeiro, que é e portanto que não é não ser, / de Persuasão é o caminho (pois à verdade acompanha); / o outro, que não é e portanto que é preciso não ser, / este então, eu te digo, é atalho de todo incrível” (1996, p. 135)

147 Feuerbach, 1988, p. 11.

148 Jarvis, 2004, p. 79.

precedência da matéria é abraçada, sendo fundamental para a afirmação do primado da prática; mas presente, ainda além, chegando à maturidade, como ilustra a conhecida declaração que a *Contribuição à crítica da economia política*, em sua introdução, basicamente toma de empréstimo d'A *ideologia alemã*, mais de uma década depois: “não é a consciência dos homens que determina o seu ser; ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência”¹⁴⁹.

I.2.E) TRAJETÓRIA DE ROMPIMENTOS

Tal como pela influência destes autores, o desenvolvimento da obra de Marx em sua juventude é marcado igualmente pelo rompimento com eles, a tal ponto que, ao menos até uma certa fase, podemos seguramente acompanhá-lo por estes rompimentos. Não por acaso, entre eles, os mais importantes para nosso estudo correspondem às influências que acabamos de ver, isto é, de Bauer e Feuerbach¹⁵⁰.

Há, inicialmente, o rompimento com Bauer (e com os jovens hegelianos berlinenses reunidos em torno dele). Este marca um período que se inicia com *Sobre a questão judaica* e se caracteriza por um primeiro movimento de afastamento do hegelianismo, e que se faz acompanhar do início de um ataque às posições “meramente especulativas”, “idealistas” etc., na forma da crítica aos hegelianos, notadamente na

149 CCEP, p. 47. Declaração que, se mais conhecida, em seu simplismo não está a altura do tratamento mais sofisticado reservado por Marx para questões semelhantes mesmo anteriormente. P. ex., na “Introdução” de 1857: “para a consciência para a qual o pensamento conceitualizante é o ser humano efetivo, e somente o mundo conceituado enquanto tal é o mundo efetivo – e a consciência filosófica é assim determinada –, o movimento das categorias aparece, por conseguinte, como o ato de produção efetivo – que, infelizmente, recebe apenas um estímulo do exterior –, cujo resultado é o mundo efetivo; e isso – que, no entanto, é uma tautologia – é correto na medida em que a totalidade concreta como totalidade de pensamento, como um concreto de pensamento, é *in fact* [de fato; em inglês no original] um produto do pensar, do conceituar; mas de forma alguma é um produto do conceito que pensa fora e acima da intuição e da representação, e gera a si próprio, sendo antes produto da elaboração da intuição e da representação em conceitos” (G, p. 55; MEGA II.1.1, p. 37).

150 A seleção é inescapável, já que a lista de rompimentos é quase tão grande quanto a de nomes. Algo que vale para toda a vida de Marx, e não só para este período (e certamente diz muito sobre o homem): “quase todos” os seus amigos viriam a se tornar “tenazes inimigos” (Wheen, 2012, p. 35). O rompimento com Feuerbach, do qual as “Teses sobre Feuerbach” são o primeiro registro, é especialmente marcante para a presente análise, visto coincidir com o início do período de transição de Marx.

figura do próprio Bauer, mas também como crítica a Hegel. Tal ataque atravessa esta fase e chega à seguinte, sendo ainda central para *A ideologia alemã*, como já mencionado, mas assumindo então caráter distinto, sobretudo pela concepção da relação entre teoria e práxis da qual é, lá, tributário. Sobre isto nos deteremos demoradamente a seguir. O referido período é caracterizado também por forte influência de Feuerbach, e é também por tal influência que Marx não procura se afastar ainda totalmente da filosofia – filosofia e idealismo, conseqüentemente, ainda não são vistos como designando mais ou menos a mesma atitude (digna de desprezo)¹⁵¹. Da mesma forma, pode-se entender que a posição ambígua de Feuerbach quanto ao materialismo provavelmente colabora para que Marx só se declare materialista a partir d'*A sagrada família*.

Importa frisar que há diferenças notáveis entre as obras deste período, principalmente no que diz respeito a esta relação de Marx com a filosofia. Num primeiro momento ela permanece presente na forma e no conteúdo – como nos é dito pela conhecida passagem da “Introdução” à *Crítica da filosofia do Direito de Hegel*: não se pode suprasumir a filosofia sem a realizar, nem realizá-la sem a suprasumir; a crítica à filosofia deve ser, portanto, ela mesma ainda filosófica. Reserva-se ainda, e também em consequência desta afirmação, papel fundamental para a filosofia na emancipação humana:

assim como a filosofia encontra suas armas *materiais* no proletariado, o proletariado encontra na filosofia suas armas *espirituais*, e tão logo o relâmpago do pensamento tenha penetrado profundamente nesse ingênuo solo do povo, a emancipação dos *alemães* em *homens* se completará. [...] A cabeça dessa emancipação é a *filosofia*, o *proletariado* é seu coração. A filosofia não pode se efetivar sem a suprasunção do proletariado, o proletariado não pode se suprasumir sem a efetivação da filosofia.¹⁵²

Esta conhecida e poderosa imagem anuncia o projeto de “uma união da

¹⁵¹Há oscilações, no entanto; *A sagrada família*, como veremos a seguir, já demonstra uma atitude bem menos ambígua em relação à filosofia, embora ainda distinta da do período seguinte.

¹⁵²CFDH, p. 156 (MEGA I.2, p. 182-183).

reflexão e da ação”, uma constante na obra do autor, apesar das mudanças de sentido que ganhará. Mas não anuncia ainda o que, para Castoriadis, acompanharia este projeto, a “supressão da separação entre uma elite ou uma vanguarda e a massa da sociedade”, que teria sido “o que o marxismo trouxe de mais profundo e mais durável” e que fez dele “algo mais do que uma outra escola filosófica ou um outro partido político”¹⁵³. Pelo contrário, ainda se conserva aqui precisamente a separação entre elite e vanguarda, mantendo-se uma certa proximidade da “hierarquia” própria à tradição da filosofia política desde Platão:

Marx quer fazer do humanismo herdado de Feuerbach a “cabeça” da revolução radical. É um pouco a retomada do projeto platônico, o do filósofo-rei (ou antes, o da filosofia – pois Platão pensa ou em um filósofo, ou em vários – assumindo o poder político). Mas, com duas diferenças importantes. Primeiro, o filósofo não é chefe de Estado, mas revolucionário. Depois, ele encontra um corpo, ou antes, um “coração” que lhe corresponde. Isto é, ele é apenas um, numa dualidade: ganha só o poder “espiritual”, não o material (mesmo se aquele vira “força material”). Porém, se as diferenças são importantes, não é menos verdade que, nos dois casos a filosofia encontra a política, e ela é pelo menos a sua “cabeça” (na realidade, cabeça e “relâmpago” (ou raio, *Blitz*))¹⁵⁴.

Detenhamo-nos nesta imagem por um instante, pois ela oferece-nos uma oportunidade primorosa para expor a relação entre primado da prática, prioridade da práxis, e a aceitação ou rejeição da filosofia. A alegoria carrega consigo implicitamente um papel muito claro para a teoria e uma concepção mais tradicional da relação teoria e práxis, de forma muito semelhante àquela da divisão do trabalho na qual *A ideologia alemã* verá todos os obstáculos à emancipação: cabe a certas pessoas a tarefa de interpretar o mundo, a outras, a de agir. Isto porque apenas a interpretação do mundo, feita por aqueles capacitados à interpretá-lo – uma interpretação filosófica do mundo,

¹⁵³ Castoriadis, 1982, p. 78.

¹⁵⁴ Fausto, 2016, p. 13. Vale observar que a obra tardia de Platão, sem que se elimine totalmente a ideia do filósofo-rei, vê-se surgir ideia que é aparentada a esta formulação do jovem Marx, segundo a qual partes diferentes e opostas da virtude residem em pessoas distintas, e a tarefa da política seria entrelaçar tanto a virtude quanto estas pessoas (*Político*, 306a e ss).

acrescente-se, ainda que se trate de “anti-filosofia”, como em Feuerbach – é capaz de induzir outros, capacitados para a ação (ou, ao menos, em circunstâncias históricas que os permitem agir), a agir. O papel destes filósofos é, “depois de desmascarada a forma sagrada da autoalienação [*Selbstentfremdung*] humana, desmascarar a autoalienação nas suas *formas não sagradas*”¹⁵⁵. Isto pressupõe: 1. que o combate de ideias tem efetividade, logo, que as ideias desmascaradas também têm de ter efetividade (impedem que o homem “gire em torno de si mesmo”), ou seja, o primado da prática ainda não vigora nestas obras; 2. que este desmascaramento é efetivado teoricamente e não pela prática, aí então conduzindo à prática, não havendo, assim, prioridade da práxis; há, além disto, uma separação no tempo na passagem da teoria à práxis, além de uma “divisão do trabalho”; e 3. naturalmente, a filosofia e o filósofo como sendo capazes de desmascarar a alienação em todas as suas formas, um poder e um papel próprios a eles.

Esta imagem da separação entre “cabeça” e “coração” da emancipação (que deve muito a Feuerbach¹⁵⁶) começa a desaparecer logo em seguida, e já n'A *sagrada família* será nominalmente rejeitada, o proletariado sendo visto como a classe capaz de se auto-educar. Mas as tendências da *Crítica da filosofia do direito de Hegel* ainda continuam basicamente valendo nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, onde, em que pese a afirmação de que Feuerbach teria demonstrado que “a filosofia não é outra coisa senão a religião trazida para o pensamento e conduzida pensada[mente]; portanto, deve ser igualmente condenada”¹⁵⁷, Marx dedica-se ainda diretamente à análise e à crítica filosóficas, elaborando uma crítica à *Fenomenologia* de Hegel (especialmente do último

155 CFDH, p. 146 (MEGA I.2, p. 171).

156 “Os instrumentos e os órgãos essenciais da filosofia são a cabeça, fonte da atividade, da liberdade, da infinidade metafísica, do idealismo, e o coração, fonte da afecção, da finitude, da necessidade, do sensualismo – em termos teóricos: o pensamento e a intuição, pois o pensamento é a necessidade da cabeça; a intuição e o sentido são a necessidade do coração. [...] Só a partir da negação do pensamento, a partir do ser determinado pelo objeto, a partir da paixão, a partir da fonte de todo o prazer e necessidade se produz o pensamento verdadeiro e objetivo, a filosofia verdadeira e objetiva” (1988, p. 11-12).

157 MEF, p. 117 (MEGA I.2, p. 400).

capítulo desta) e, mais importante, tomando da filosofia seus temas principais: a alienação [*Entfremdung*]¹⁵⁸ e o homem alienado, o ser genérico e a consciência relativa a ela; embora estes temas sejam desenvolvidos por um viés antifilosófico, o texto permanece inscrito num universo filosófico, tal como os textos de Feuerbach¹⁵⁹. Evidência disto, a crítica de Marx ao idealismo não conduz ainda a uma adesão ao materialismo, nem tampouco a algo como o primado da prática, mas apenas à enunciação de uma espécie de terceira via que se assemelha a uma suprassunção hegeliana, solução de tipo filosófico para as questões da filosofia: “o naturalismo realizado [*durchgeführte*], ou humanismo, diferencia-se tanto do idealismo quanto do materialismo e é, a um só tempo, a verdade unificadora de um e de outro”¹⁶⁰.

A redação d'*A sagrada família* data de apenas alguns meses após a dos *Manuscritos*, mas funciona sob vários aspectos como transição entre a posição da juventude e a fase seguinte – uma transição para a transição, se assim se preferir. Ela retém muitas das posições das demais obras da juventude, em especial a influência feuerbachiana, mas com outras distintas e algumas inovações que são prenúncio da guinada que se seguirá. Ali já se abandona esta versão do humanismo como espécie de meio-termo e se identifica o idealismo como inimigo mortal: “O humanismo real não tem, na Alemanha, inimigo mais perigoso do que o espiritualismo – ou idealismo especulativo – que, no lugar do ser humano individual e verdadeiro [*wirklichen*

158 Aqui diverge-se da tradução brasileira dos *Manuscritos*, onde se verte “*Entfremdung*” por “estranhamento”, alternando “alienação” e “exteriorização” para verter “*Entäußerung*”. Pode-se ver perfeitamente bem as razões pelas quais se buscou ressaltar a diferença entre um e outro termo. Mas o próprio tradutor nos fornece também aquelas pelas quais sua opção não é apropriada, ao frisar o caráter pejorativo do uso do termo “*Entfremdung*”, em oposição àquele mais positivo de “*Entäußerung*”, o que só faz evidenciar a inadequação de “alienação” como tradução deste último termo, bem como sua coincidência com o sentido do primeiro. Cf. MEF, p. 15-16.

159 Mas a influência feuerbachiana já é atenuada por uma crítica de sua antropologia positiva, feita a partir de Hegel, e pela qual se chega a uma antropologia negativa: fala-se do homem em geral apenas indiretamente (mas se fala); o objeto propriamente dito do texto sendo o homem alienado. Assim, da mesma forma que ocorre com a filosofia, nos *Manuscritos* há uma crítica da antropologia feuerbachiana que “se inscreve ainda no universo da antropologia” (Fausto, 2015, p. 310 e ss.).

160 MEF, p. 127 (MEGA I.2, p. 408).

individuellen Menschen], coloca a 'autoconsciência' ou o 'espírito' [*Geist*]...”¹⁶¹. E o humanismo real (cujo maior representante é Feuerbach), por sua vez, era coincidente com o materialismo¹⁶², com o que se ratifica a conversão dos autores a este último.

Esta conversão, por outro lado, não significa ainda o abandono das questões da filosofia. Os muitos equívocos atribuídos à “Crítica crítica” seriam oriundos de sua postura idealista, da “especulação que se reproduz à maneira de caricatura”¹⁶³, explicitamente elencada como alvo do livro, e o ataque a esta “especulação” é o que este mais se incumba de fazer. Ele ataca quaisquer privilégios que entende concedidos pela “Crítica crítica” à especulação na análise dos fenômenos históricos e econômicos; aquela pretendia conseguir “transformar num todo”, p. ex., os fenômenos da propriedade privada e da pobreza, e alegaria, por isto mesmo, poder “fazer perguntas a respeito das premissas [*Voraussetzungen*] de sua existência”¹⁶⁴. Para Marx, no entanto, isto só significava que ela se movimentava “fora do objeto do qual diz estar tratando”, o que a escusaria...

do estudo desse movimento real que forma o todo para poder declarar que a Crítica crítica, enquanto Quietude do conhecer, encontra-se solenemente elevada acima dos dois extremos da antítese e que sua atividade, que fez "o todo enquanto tal", passa a ser também a única capaz de suprasumir o abstrato por ela concebido.¹⁶⁵

Criticando este suposto privilégio da especulação, Marx adota, com relação ao primeiro eixo de contraposições de que tratamos, entre prática e as ideias em geral, um primado da prática, mas ainda distinto daquele que guia as “Teses sobre Feuerbach” e *A ideologia alemã* – a começar pelo fato de aqui nenhuma noção de prática como produção social ser propriamente desenvolvida, como será depois. Esta adoção também

161 SF, p. 15 (MEW, 2, p. 7).

162 SF, p. 144 (MEW, 2, p. 132).

163 SF, p. 15 (MEW, 2, p.7).

164 Edgar Bauer, *apud* Marx, SF, p. 47 (MEW, 2, p. 36).

165 SF, p. 47 (MEW, 2, p. 36-37).

não é ainda propriamente acompanhada da tomada de posição em relação ao segundo eixo, i. e., a prioridade da práxis; por outro lado, enfatiza-se a autoconstituição do poderoso sujeito da práxis, que já aparecera nas obras anteriores, a quem se atribuirá o privilégio, não de um questionamento filosófico das premissas da economia política, mas da tarefa histórica de sua liquidação, com o concomitante fim da alienação de todas as classes, por meio da revolução: o proletariado. Esta classe não é mais concebida como um “coração” em busca de uma “cabeça”, sendo autossuficiente em sua formação, e sendo sua formação realizada pela própria práxis política. Na medida em que assim reclama para a esfera da ação o que teria da esfera da filosofia, *A sagrada família* aproxima-se novamente d'*A ideologia alemã*.

Por outro lado, tanto o problema enfrentado pelo proletariado, que é o da autoalienação humana, quanto a tarefa histórica que está “obrigado a fazer historicamente de acordo com o seu ser”¹⁶⁶, que é a suprassunção desta autoalienação, são apresentados como problemas filosóficos, tomando para si conceitos ainda muito próximos daqueles usados pelos *Manuscritos econômico-filosóficos*. A solução dos problemas da filosofia se dá fora da própria filosofia, i. e., na prática, mas estes problemas ainda são fundamentalmente filosóficos, e a filosofia ainda tem algo a nos dizer sobre eles – ainda que apenas por meio da crítica da filosofia.

Ou, corrigindo, a crítica de uma certa filosofia. Pois há n'*A sagrada família*, ao mesmo tempo, outra coisa que se opõe ao idealismo e fundamenta a sua crítica: uma vertente da filosofia, o materialismo, exposta em seus princípios por um breve exercício de história da filosofia¹⁶⁷. Criticar o idealismo é simultaneamente defender o

166 Oportuno observar como Marx concebe aqui a atuação do proletariado de forma perfeitamente determinista, vestindo bem a carapuça que lhe endereça Castoriadis: “o que as classes fazem, o que elas têm a fazer é necessariamente traçado por sua situação nas relações de produção, sobre a qual elas nada podem porque ela as precede tanto causal quanto logicamente [...] o marxista sabe para onde *deve* ir a história; se a ação autônoma das massas segue nesta direção, ela nada lhe ensina, se segue para o outro lado, é uma má autonomia, ou melhor, não é mais uma autonomia, posto que se as massas não se dirigem para os objetivos corretos é porque continuam ainda sob a influência do capitalismo” (1982, p. 42-44).

167 SF, p. 143-156 (MEW, 2, p. 131-144).

materialismo, contrapor a uma dada interpretação filosófica do mundo uma outra; trata-se, portanto, ainda, de uma discussão filosófica, que só é antifilosófica no sentido de rejeitar uma corrente filosófica – aquela tradição especulativa e metafísica (a hegeliana) que se deve criticar porque (e aí vemos nova semelhança com os escritos anteriores¹⁶⁸), sendo ela o auge da especulação, criticando-a, criticamos toda a metafísica¹⁶⁹ – em favor de outra. Vê-se que filosofia ainda não é simplesmente correspondente ao idealismo, e que o materialismo (que, lembremos, é o “humanismo real”), além disto, corresponde como teoria à prática do movimento político socialista e do proletariado, prolongando o projeto de uma união ou conjunção teoria-práxis. Mas não se disse há pouco que *A sagrada família* rejeitava a posição presente na *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, esta relação entre proletariado e filosofia correspondente à imagem desta como “cabeça” e daquele como “coração” da emancipação humana, evocada anteriormente?

Ocorre que, ao mesmo tempo, e de uma forma que não deixa de ser contraditória, a defesa da corrente filosófica materialista é acompanhada de uma afirmação da primazia da experiência dos sentidos (e esta oscilação não trai sua matriz feuerbachiana): o que se contrapõe ao idealismo frequentemente é a prática em seu sentido cotidiano, o que se deve muito à falta de um conceito de prática como produção de condições históricas; no limite, a exposição da doutrina materialista n'*A sagrada família* serve principalmente, por meio da crítica do idealismo, à causa da valorização da experiência sensível como fundamento da capacidade de auto-formação e do privilégio do proletariado como classe revolucionária:

Porque a abstração de toda humanidade, até mesmo da aparência de humanidade, praticamente já é completa entre o proletariado instruído; porque nas condições de vida do proletariado estão resumidas as

168 A *Crítica da filosofia do direito de Hegel* é justificada em parte por se considerar a versão hegeliana da filosofia alemã do direito e do Estado como a “mais consistente, rica e completa”; cf. CFDH, p. 151 (MEGA I.2, p. 176).

169 SF, p. 159 (MEW, 2, p. 147).

condições de vida da sociedade de hoje, agudizadas do modo mais desumano; porque o homem se perdeu a si mesmo no proletariado, mas ao mesmo tempo ganhou com isso não apenas a consciência teórica dessa perda, como também, sob a ação de uma penúria absolutamente imperiosa – a expressão prática da necessidade [*Notwendigkeit*] –, que já não pode mais ser evitada nem embelezada, foi obrigado à revolta contra essas desumanidades; por causa disso o proletariado pode e deve libertar-se a si mesmo.¹⁷⁰

O proletariado pode e deve libertar a si mesmo porque sofre, porque experimenta ele mesmo as consequências nefastas do capitalismo; e é impulsionado “necessariamente [*notwendig*] pela contradição entre sua natureza humana e sua situação de vida, que é a negação franca e aberta, resoluto e ampla desta mesma natureza”¹⁷¹. A *sagrada família* apoia-se aqui numa antropologia negativa de tipo semelhante ao dos *Manuscritos*, muito próxima à de Feuerbach, mas ainda distinta: seu diagnóstico assenta-se numa “natureza humana”, sobre a qual, a rigor muito, pouco é dito, mas que se sabe ser negada pelas condições presentes. Estas condições são geradas pelo regime de produção capitalista e pelo correspondente processo de produção de miséria, o que confirma a caminhada na direção da crítica da economia política, que se iniciara com os *Manuscritos econômico-filosóficos* e configura análise bem distinta das de Feuerbach, mas o desenvolvimento desta espécie de primado da prática, por sua vez, funda-se numa interpretação duplamente feuerbachiana: por colocar o sensível como realidade primeira, mas igualmente na medida em que este sensível, por sua vez, só importa quando de sua “desarmonia” com uma natureza humana atemporal.

Por um lado, vê-se, e esta é talvez a grande inovação d'A *sagrada família*, que para ela o proletariado não precisa que nenhum filósofo lhe diga que é oprimido, nem quem o oprime, nem muito menos que ele deveria lutar para mudar este estado de coisas; é sua própria situação de classe e sua própria ação que o permitem perceber tudo isto. Por outro lado, esta valorização é tornada simultaneamente valorização da

170 SF, p. 49 (MEW, 2, p. 38).

171 SF, p. 47 (MEW, 2, p. 37).

experiência cotidiana e apologia do senso comum, acompanhados todos da caricatura do filósofo que, tomado pela mistificação da lógica especulativa, é capaz de nublare até as verdades mais evidentes. Particularmente eficiente nesta tarefa seria a “Crítica crítica”, com sua pretensão de diferenciar-se da “massa”:

De um lado está a massa, como o elemento material da História, passivo, carente de espírito e a-histórico; de outro lado está o espírito, a Crítica, o senhor Bruno e companhia, como o elemento ativo, do qual parte toda a ação histórica. [...] Toda a História atual se reduz ao movimento desses dois lados, um em relação ao outro. Todas as antíteses se dissolveram nessa antítese crítica.¹⁷²

Pior, ela terminaria por reduzir tudo que não é ela mesma à “massa”, e todas as questões históricas a “um mistério crítico, que apenas seus estudos se encarregarão de revelar algum dia à massa” – acusação que confirma a mencionada rejeição de Marx, nesta obra, a qualquer papel da filosofia e do filósofo como “cabeça” da revolução. Esta acusação, porém, assim como a posição anti-idealismo aqui, toma em geral a forma de uma simples defesa do senso-comum, transformando a oposição entre idealismo e materialismo naquela entre teoria e empiria. Trata-se de uma inversão simples (e simplista) da hierarquia entre ação e contemplação, típica da tradição da filosofia, que, como se disse anteriormente, ainda estará presente n'*A ideologia alemã* – em menor grau, mas com implicações relevantes.

Uma série de desenvolvimentos ainda separam, portanto, *A sagrada família* das “Teses” e d'*A ideologia alemã* –, desenvolvimentos que, de maneira nada surpreendente, fizeram-se acompanhar pelo segundo dos rompimentos referidos acima, com Feuerbach. Bem menos ruidoso, certamente mais respeitoso do que o rompimento com Bauer¹⁷³, mas de consequências teóricas ao menos tão importantes quanto este,

¹⁷² SF, p. 104 (MEW, 2, p. 91).

¹⁷³ Quanto a este assunto (de interesse menor, mas existente), é possível argumentar que tal diferença de tom deva-se principalmente à natureza distinta de uma e de outra relação, e não a questões teóricas, visto que Bauer fora professor e amigo próximo de Marx, diferentemente de Feuerbach. Tal argumento choca-se, porém, com o duríssimo ataque d'*A ideologia alemã* a Stirner, a quem, ao que tudo indica, Marx nunca nem conheceu pessoalmente.

certamente maiores para os nossos propósitos.

Não se trata propriamente de um rompimento brusco ou mesmo súbito (McLellan o designa mais suavemente como “desligamento”). Mesmo a “Introdução” à *Crítica da filosofia do direito de Hegel* já expressava, à sua maneira, a insuficiência da crítica feuerbachiana (na verdade dos jovens hegelianos em geral), que seria ponto de partida fundamental, mas limitado, ao declarar que a crítica da religião chegara, “no essencial, ao seu fim”¹⁷⁴.

Pouco depois, *A sagrada família* já vislumbrava a contraposição entre humanismo e materialismo teóricos (alemães) de um lado e socialismo e comunismo práticos (franceses e ingleses)¹⁷⁵, os últimos diferindo dos primeiros tanto quanto do “idealismo especulativo”, já que “oferecem medidas práticas e tangíveis [*praktische, handgreifliche Maßregeln*]” e “não se limitam a pensar, mas, pelo contrário, agem [*handeln*] tanto mais”¹⁷⁶. Nas palavras de Fausto: “tudo se passa, na obra de juventude de Marx, como se Marx manifestasse um acordo crítico com Feuerbach: é Feuerbach quem tem razão, ele é o verdadeiro vencedor da filosofia etc. Entretanto: Marx se põe a enriquecer e alargar o horizonte de Feuerbach. Essa operação não termina nunca”¹⁷⁷.

O interesse crescente pelas “medidas práticas e tangíveis” dos movimentos socialistas e comunistas, i. e., por suas ações, sua atividade (inclusive pelo contato com a “Liga dos Justos”), sem mencionar a nada negligenciável influência do próprio Engels neste interesse (aí incluídos seus *Esboço de uma crítica da economia política* e *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*), são parte do que levará Marx à redação das “Teses” e, logo após, à crítica de Feuerbach, a quem ele “não volta nunca mais”,

174 CFDH, p. 145-146 (MEGA I.2, p. 170-171).

175 SF, p. 144 (MEW, 2, p. 132).

176 SF, p. 175 (MEW, 2, p. 162). Não custa observar que este trecho específico é da autoria de Engels; não é, porém, descabido usar o trecho para reforçar a postura de Marx, não só pela coautoria do livro, que denota uma concordância, mas igualmente pelo que o próprio também lá escreve, inclusive os trechos já citados.

177 Fausto, 2015, p. 347.

muito embora só quisesse “se distanciar um pouco”¹⁷⁸.

Mais até do que o rompimento com os demais jovens hegelianos, é especificamente deste rompimento com Feuerbach, origem dos “gérmenes geniais” de que falou Engels, que nasce a concepção de relação entre teoria e práxis que analisamos. É também diretamente dele e através dele que surge o pressuposto tacitamente adotado por *A ideologia alemã*: o primado da práxis; e os desenvolvimentos teóricos feitos a partir deste pressuposto estão ligados a tal rompimento, em especial a rejeição da filosofia, em discurso tanto quanto em temática. Esta crítica tacitamente admitida é particularmente importante para entendermos a rejeição à filosofia (e à toda generalização).

Outra parte, muito mais negligenciada pelo próprio Marx, é a influência de Stirner. Ao tratarmos mais acima d'*A ideologia alemã*, observou-se que o volume do capítulo sobre Stirner era uma das primeiras coisas a chamar atenção na estrutura d'*A ideologia alemã*; ora, toda esta atenção dada a *O único e sua propriedade* só faz confirmar o apreço que, *malgré lui*, Marx reservara a seu autor, considerado por ele e Engels “como o mais perigoso inimigo do socialismo à época”¹⁷⁹, assim como a importância deste livro no desenvolvimento dos temas que nos interessam aqui¹⁸⁰.

Trata-se talvez do único exemplo de uma influência que se tenha tentado soterrar sob uma avalanche de críticas e impropérios ainda maior do que a lançada contra Bauer. De fato, tão grandes são o desprezo e o sarcasmo direcionados a Stirner que, sem a devida atenção, corremos o risco de não perceber que *A ideologia* “contém

178 Fausto, 2015, p. 347.

179 McLellan, 1969, p. 131.

180 O raciocínio inverso não vale plenamente para o capítulo relativamente pequeno sobre Bauer. Seria provavelmente correto afirmar que suas ideias são menos importantes para a fase de transição de Marx, que se inicia, mas não se pode esquecer que tal capítulo era muito mais uma “tréplica” ao “*Charakteristik Ludwig Feuerbachs*” de Bauer – possivelmente concebido para ser um artigo num periódico, e não um capítulo de livro (cf. Carver, 2016, p. 94-97 e 104-105) – e que ele e Engels haviam acabado de publicar *A sagrada família*, inteiramente dedicado a atacar o grupo de Bauer.

uma crítica de Feuerbach que toma emprestados elementos de Stirner e uma crítica de Stirner que tacitamente admite a validade de seu ataque a Feuerbach”¹⁸¹ e, mais importante, que boa parte dos conceitos principais dos textos lá encontrados são, ou apropriações de ideias de Stirner, ou elaboradas como resposta a elas¹⁸². Em resumo, como atestam também o arranjo cronológico dos capítulos *d'A ideologia alemã* e a origem de mais da metade dos manuscritos que vieram a compor nas edições antigas seu primeiro capítulo:

[...] embora Marx e Engels tenham começado com um artigo sobre Bauer, foi em particular a crítica de Stirner que se tornou a base não apenas para “*Sankt Bruno*” [São Bruno; em alemão, no original], mas – mais importante – para a maior parte dos assim chamados manuscritos sobre Feuerbach. Concluindo, deve-se enfatizar que não pode haver compreensão de “*Sankt Bruno*” e dos assim chamados manuscritos sobre Feuerbach sem que primeiro se estude “*Sankt Max*”.¹⁸³

181 McLellan, 1969, p. 129.

182 Cf. abaixo, “II.1.B) Divisão do trabalho e modos de produção - uma resposta aos espectros de Stirner”.

183 Carver, 2014, p. 106.

I.3. O PRIMADO DA PRÁTICA

Convém, antes de tratarmos dos elementos stirnerianos (e anti-stirnerianos) que permeiam *A ideologia alemã* (e mesmo as “Teses sobre Feuerbach”), delinear melhor aquilo que se apresentou na introdução como primado da prática e prioridade da práxis.

I.3.A) ANTECEDENTES

Marx, é claro, já tratava da relação entre teoria e práxis antes das “Teses sobre Feuerbach”, mas esta relação e a noção de práxis que aí se trabalhava ainda não era bem aquela da práxis revolucionária das “Teses”. Nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, a práxis foi diretamente trabalhada e se apresentava como uma conjugação dos dois sentidos, i. e., práxis como atividade revolucionária e como atividade de produção de vida, na verdade de forma ainda menos distinta do que n'*A ideologia*. A rigor, determinação do homem por si próprio e produção da vida do próprio homem, nesta obra, deveriam coincidir perfeitamente, ou ao menos pode-se dizer que, se não o fazem, isto é um problema: “a atividade consciente livre é o caráter genérico [*Gattungsscharakter*] do ser humano” e “o engendrar prático de um *mundo objetivo*, a elaboração [*Bearbeitung*] da natureza inorgânica é a prova do homem enquanto um ser genérico [*Gattungswesens*] consciente”¹⁸⁴; assim, o homem alienado desta atividade está alienado de sua própria ser genérico e, conseqüentemente, de todos os homens e até de si mesmo. Frise-se que também já está presente aqui de forma incipiente a ideia da 3ª Tese sobre Feuerbach, de que é por meio desta “autoatividade” (*Selbsttätigkeit*), trabalho não-alienado, que os homens formam não só o mundo, mas a si mesmos, pois “*toda a assim denominada história mundial nada mais é do que o engendramento do*

184 MEF, p. 84-85 (MEGA I.2, p. 240-241).

homem mediante o trabalho humano, enquanto o vir a ser da natureza para o homem”, o que configura “prova intuitiva, irresistível do seu *nascimento* por meio de si mesmo, do seu *processo de geração*”¹⁸⁵. Um desenvolvimento que, se antecipa tanto do que virá a partir das “Teses”, está, é nítido, completamente embasado na noção feuerbachiana de essência do gênero, que a mantém afinal presa a uma concepção de complementaridade da relação entre teoria e práxis, tal como vimos anteriormente.

A postura de Marx a respeito desta relação já vinha se desenhando pouco a pouco no sentido de enfatizar a importância da práxis e de ultrapassar uma tal concepção. Na “Introdução” à *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, em conhecida passagem, Marx ressalta como “a crítica da filosofia especulativa do direito não se orienta em si mesma, mas em *tarefas* [*Aufgaben*] que só podem ser resolvidas por um único meio: a *prática* [*die Praxis*]”, até mesmo tendo em vista que “a arma da crítica não pode substituir a crítica das armas, que o poder material tem de ser derrubado pelo poder material”¹⁸⁶ – observação que já ensaia o primado da prática, ocupada em se contrapor àquela posição segundo a qual a “teoria, que tanto já nos ajudou, permanece ainda agora nossa única esperança de libertar a nós mesmos e aos outros”¹⁸⁷. Nos *Manuscritos econômico-filosóficos* consta que “a solução dos enigmas teóricos é uma tarefa [*Aufgabe*] da *práxis* e está praticamente mediada”¹⁸⁸. Estas obras, no entanto, apesar de sua crítica antifilosófica e desta valorização da práxis, ainda não reservam a esta propriamente a prioridade, mas procuram soluções teóricas, e mesmo especificamente filosóficas para as questões que enfrentam. Isto porque teoria e práxis estariam mediadas uma pela outra: apenas o poder material pode derrubar o poder material, mas a crítica “converte-se em força material quando se apodera [*ergreift*] das

185 MEF, p. 114.

186 CFDH, p. 151 (MEGA I.2, p. 177). Tradução modificada.

187 Bauer *apud* McLellan, 1969, p. 63.

188 MEF, p. 145 (MEGA I.2, p. 424).

massas”. A filosofia, por sua vez, deve ser negada, mas sua negação é sua realização, até porque seria “impossível superar [*aufheben*] a filosofia sem a realizar [*verwirklichen*]”, tanto quanto “realizar a filosofia sem a superar”¹⁸⁹. E se a solução “das oposições *teóricas* só é possível de um modo *prático*”, ela “de maneira alguma é apenas uma tarefa do conhecimento, mas uma *efetiva* tarefa vital que a *filosofia* não pôde resolver, precisamente porque a tomou *apenas* como tarefa teórica”¹⁹⁰ – ou seja, trata-se *também* de uma tarefa teórica. A contraposição ainda não foge da complementaridade própria à imagem da “cabeça” e do “coração”.

N'A *sagrada família*, mesmo não se tratando da práxis diretamente, tal como nos *Manuscritos*, nem havendo ainda o desenvolvimento de um conceito de prática como produção da vida social, há um desenvolvimento que leva à valorização, tanto da prática quanto da práxis.

Pelo lado da práxis, há o já mencionado contraste entre a crítica “abstrata”, “pura”, dos alemães, principalmente, claro, dos irmãos Bauer e demais autores a eles associados (alvos explícitos do livro), mas mesmo dos “teóricos humanistas-materialistas” (com o que se parece designar mais uma vez Feuerbach e feuerbachianos), e a “crítica prática” de ingleses e franceses, pela primeira vez vista como encarnada na “atividade humana real de indivíduos que são membros laboriosos da sociedade e que, como seres humanos que são, sofrem, sentem, pensam e atuam [...]”; esse socialismo é a crítica viva, real da sociedade vigente [...]”¹⁹¹. Se a visão de um “atraso” da Alemanha em relação a Inglaterra e França, e de que, “em política, os alemães pensaram o que as outras nações fizeram”¹⁹², estava longe de ser novidade para

189 CFDH, p. 150-151 (MEGA I, 2, p. 176). Tradução modificada. A relação entre crítica e filosofia neste artigo é mais complexa: o papel da crítica seria justamente (como indica o título) a crítica da filosofia, o que muito peculiarmente a permitiria, ao menos na situação da Alemanha de então e por suas peculiaridades, tratar do Estado e da política tal como existiam (Cf. Fausto, 2016, em especial p. 7, 8, 18).

190 MEF, p. 111.

191 SF, p. 175.

192 CFDH, p. 151.

os autores, a ideia de uma “crítica prática”, coincidente com um movimento político (ou seja, com uma práxis) era para eles inédita, e logo ensejaria a noção de uma atividade “crítico-prática” e de uma teoria posta a serviço da práxis. Consequência muito importante deste desenvolvimento é que a obra, ao mesmo tempo em que partilha das ânsias iluministas para “transformar a consciência”, como vimos na seção anterior, retira do teórico o privilégio de promover uma tal transformação, atribuindo igualmente às próprias “classes mais baixas do povo” a capacidade de se esclarecerem, pois a...

resistência mais extrema que elas experimentam na vida prática faz com que elas mudem diariamente. A nova literatura em prosa e verso que surge das classes baixas do povo na Inglaterra e na França lhe demonstraria [a Edgar Bauer, contra quem dirige-se este capítulo do livro] que as classes baixas do povo sabem se elevar espiritualmente, sem necessidade de que baixe sobre elas o Espírito Santo da Crítica crítica.¹⁹³

A valorização da práxis advém, portanto, também de sua capacidade formadora, seu poder de fazer vir-a-ser, por seu exercício, o sujeito revolucionário – mas é verdade que essa práxis só é possível em virtude das condições historicamente vividas por esta classe em virtude do sistema produtivo, i. e., da prática, e que a vivência política está quase sempre misturada à sua atividade produtiva e cotidiana, a luta política sendo oriunda da resistência diária às condições miseráveis de existência no seio da produção capitalista.

Pelo lado da prática, a valorização se dá mediante o estabelecimento de uma relação de correspondência entre teoria e prática social, e o desenvolvimento teórico como podendo ser explicado a partir da vida prática. Assim, lemos que...

o colapso da metafísica do século XVII pode ser explicado pela teoria materialista do século XVIII apenas na medida em que se explica esse movimento teórico partindo da conformação prática da vida francesa de então. Essa vida era orientada para as exigências diretas do presente, para o gozo do mundo e dos interesses seculares, para o mundo terreno. À sua prática antiteológica e antimetafísica, à sua

193 SF, p. 185.

prática antimaterialista tinham necessariamente de corresponder teorias antiteológicas, antimetafísicas, materialistas.¹⁹⁴

Valorização de práxis e prática são aqui mais uma vez evidentemente indissociáveis: a teoria “humanista-materialista” corresponde no plano teórico ao surgimento do proletariado como classe no plano prático. Mas esta correspondência não se confunde com causação da teoria pelas condições práticas – ou, pelo menos, não oferece uma causação exaustiva: o desenvolvimento social-histórico pode explicar a difusão de uma dada corrente teórica, não seu surgimento (que nem se pretende explicar), e mesmo isto em parte, já que a popularidade pode se dever a méritos próprios da obra; há, por assim dizer, uma tendência do público a acolher as obras que correspondem às necessidades do desenvolvimento histórico. Assim, a “obra de Locke *'Ensaio sobre o entendimento humano'* veio bem a calhar” para atender às necessidades da época, de um “sistema positivo, antimetafísico”, razão pela qual “foi acolhida com grande entusiasmo, como o convidado ao qual se aguarda com impaciência”. Ao mesmo tempo, “a acolhida do materialismo e da filosofia do juízo humano saudável na França” também se deve a Pierre Bayle, que a preparou¹⁹⁵. Também importante, tampouco se pretende n'*A sagrada família* explicar o surgimento da própria teoria e da figura do teórico a partir da divisão do trabalho, como se pretenderá n'*A ideologia alemã* – em outras palavras, estamos ainda distantes do desenvolvimento posterior do primado da prática, e mais ainda do lamentável esquema “base-superestrutura” que o sucederia.

Tal correspondência entre prática e teoria inclui, importa ressaltar, a prática no seu sentido corriqueiro, cotidiano: as “exigências do presente” e os “interesses seculares”.

194 SF, p. 173.

195 SF, p. 174-175.

I.3.B) PRIMADO E PRIORIDADE

Nas “Teses sobre Feuerbach”, esta vaga ideia de correspondência entre as teorias mais difundidas e a prática social transfigura-se em uma relação de causação, estabelecendo-se a prática social como a origem de todas as ideias da humanidade a respeito de si mesma: “os homens, ao desenvolverem sua produção e seu intercâmbio materiais, transformam também, com esta sua realidade, seu pensar e os produtos de seu pensar. Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência”. Como o que vale para todos os “produtos do pensar” vale tal e qual para a teoria, esta não pode ser nada além do reflexo da prática social, e a contraposição entre teoria e práxis só pode pender para a última. Não é, ao menos do ponto de vista lógico, a prioridade da práxis que conduz ao primado da prática, mas o contrário, com o primeiro eixo de contraposições sendo o determinante, muito embora apenas a prioridade da práxis seja anunciada e defendida.

Esta ordem lógica já está presente nas “Teses sobre Feuerbach”. Já vimos que a 11ª e última delas oferece defesa enfática da prioridade da práxis, que nela assumiu sua forma mais conhecida: “Os filósofos apenas *interpretaram* o mundo de diferentes maneiras; o que importa é *transformá-lo* [*sie zu verändern*]”. Esta frase é uma espécie de conclusão, tanto quanto isto é possível para textos de natureza mais ou menos fragmentária, como é o caso; as dez teses anteriores como que convergem em sua direção, i. e., na direção da declaração da inutilidade da mera interpretação frente à necessidade de ação, e evoluem nesta direção precisamente a partir do primado da prática.

É preciso, por sinal, que se tome nota do caráter distinto da 11ª tese. Ela já quase não soa propriamente como “tese”, lê-se como um chamado; para Hannah Arendt, poderia muito bem ser lida como “os filósofos já interpretaram o mundo o bastante;

chegou a hora de mudá-lo”¹⁹⁶; ou, em uma versão ainda mais direta da mesma interpretação, “paremos de discutir e ajamos!”. Não é de se espantar sua já mencionada popularidade como frase de efeito – nem muito menos seu uso a pretexto de calar discussões, direta ou indiretamente. De fato, foi espantosamente simples para o autoritarismo e o totalitarismo apoiados na ortodoxia marxista (mas também para tantas outras facções “heréticas” com tendências semelhantes) transformar este chamado à ação de Marx em negação do pensamento e, por tabela, do questionamento, alimentando em tantas pessoas aquela “necessidade de uma certeza, de uma segurança psíquica e intelectual, e a correspondente tendência a dispensar-se da tarefa de pensar, consignando-a a alguém que pense por elas”¹⁹⁷.

Ora, seria difícil defender que calar discussões fosse o propósito de alguém que, como Marx, tão entusiasmamente se dedicou a elas. Interpretações tão simplistas da 11ª tese estão aquém de seu autor, e mesmo das próprias “Teses sobre Feuerbach” que, em seu conjunto, jamais poderiam ser legitimamente lidas assim (mas, é preciso insistir, o foram). Também seria difícil defender que esta rejeição da importância da interpretação do mundo, efetivamente sinônimo de negação da filosofia (ao menos da filosofia “até aqui”), significasse para ele, mesmo nesta época, negação da teoria – ou então todo seu empreendimento de vida, inclusive aquele a que se dedicaria logo em seguida, não faz nenhum sentido. Para dizê-lo com Theodor Adorno:

É quase certo que seria um engano interpretar as “Teses sobre Feuerbach” como a expressão de um ponto de vista puramente pragmático. [...] E quando ele diz “os filósofos até aqui apenas interpretaram o mundo de várias formas”, o que este “até aqui” implica não é a renúncia à teoria e a visão de que tudo que precisamos fazer é abrir caminho com nossos punhos e não haverá mais

196 Arendt, 2013, p. 48 (tradução modificada). Importa notar que a equiparação que a autora faz no mesmo parágrafo entre esta declaração e outra, presente na *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, e que sustenta boa parte de sua interpretação de Marx no texto citado, perde de vista as marcantes diferenças entre as duas obras. Já retornaremos a isto.

197 Castoriadis, 1987, p. 80.

necessidade de pensamento. Esta ideia é na verdade fascista, e seria grosseiramente injusto com Marx imputar tais opiniões a ele.¹⁹⁸

A rigor, o que tais interpretações vulgares fazem é imputar à 11ª tese a forma de uma alternativa: interpretar o mundo *ou* mudá-lo, teoria *ou* prática; alternativa que não é apresentada por Marx em parte alguma – pelo contrário, a censura aos filósofos é por terem *apenas* interpretado o mundo. Nada na frase nos diz que o esforço de mudá-lo nos dispensará da tarefa da interpretação, e certamente não se poderia dizê-lo a partir do contexto; pelo contrário, já na 1ª tese o que se esboça é a ideia da “atividade prático-crítica”, uma conjugação de teoria e prática. Apenas a atitude de resignação à simples interpretação de mundo, a teoria “pura” (ou “propriamente dita”, como já a designamos) é condenada. Retornaremos a isto na segunda parte.

Outra coisa, menos evidente, talvez, que uma interpretação simplista da 11ª tese arrisca-se a perder de vista é o contexto da redação das “Teses sobre Feuerbach” e o quanto há de contingente nas posições em questão. Não deveria ser de se admirar, já que a prioridade da práxis é, como se afirmou, uma posição política e, como tal, não pode ser indiferente às condições políticas; uma mudança nas circunstâncias poderia perfeitamente bem exigir, assim, sua revisão – o que deve valer, é evidente, para começar pelo próprio autor que a enuncia. Em que medida não poderíamos atribuir as palavras da 11ª tese ao entusiasmo de Marx em meio à agitação política que desembocaria em poucos anos nos levantes de 1848? O quanto de sua mudança de postura com relação a esta prioridade deve-se à experiência frustrada daquele ano? O quanto seu recolhimento aos estudos (nunca total) não decorre da necessidade de um balanço, tanto dos eventos, quanto do que acreditava já saber sobre o capitalismo, que se mostrara mais resiliente do que esperado?

Se a prioridade da práxis é contingente, no entanto, é preciso considerar que

198 LND, p. 47

possa sê-lo em ao menos dois níveis. No primeiro, tal prioridade significa um chamado à ação, e só pode ser legitimamente enunciada como eminentemente contingente: agora é hora da práxis, e não da resignação; noutro momento, talvez não seja, e um tal juízo só pode ser enunciado a cada momento e para cada momento. Afirmada somente neste nível, a prioridade da práxis enunciada pela 11ª tese vale para nós como pouco mais do que uma curiosidade histórica. É num segundo nível, porém, em que ela significa a exigência de atrelar a teoria à práxis revolucionária e seu projeto emancipatório, o que não necessariamente significa a ação imediata, que ela ganha relevância; neste caso, a “circunstância” que incita à prioridade da práxis é nada menos do que a existência da sociedade de classes, da dominação do homem pelo homem etc., e apenas a mudança do mundo, a revolução, poderia invalidar tal prioridade. Neste nível, no entanto, “priorizar” a práxis já pode significar algo bem distinto do que significa nas “Teses” e n’*A ideologia alemã*, não necessariamente conduzindo à subsunção da teoria à práxis, mas antes a um tipo de teoria – tal é a posição das obras de maturidade (e de Theodor Adorno), da qual trataremos brevemente mais tarde. Sob esta forma, há ainda uma exigência de relação entre teoria e práxis, com consequências profundas no próprio sentido da teoria, exigindo-se dela a possibilidade de uma alteração de seus desenvolvimentos e mesmo de suas categorias, que devem estar “encarnadas ou realizadas nas formas de *vida social efetiva*”¹⁹⁹ – nada menos do que o razoável para qualquer teoria que não pode se dar ao luxo de pretender hipostasiar a si mesma.

Resta claro que, para Marx, desde cedo uma nova compreensão da relação entre teoria e práxis teria como consequência uma nova forma de se fazer teoria, que cumprisse um novo tipo de papel, e não a extinção da teoria; e é esta a tarefa teórica que toma como sua. Afinal, em que pese seu ativismo político, é preciso convir que Marx veio a “mudar o mundo de maneira radical” não propriamente agindo, mas

199 Castoriadis, 1982, p. 24.

“simplesmente pensando sobre o desenvolvimento da produção capitalista sentado numa cadeira no Museu Britânico, e então escrevendo a respeito”²⁰⁰; e não devemos ver aí nenhuma ironia, mas sim o próprio indício da questão que investigamos, e que não parece admitir resposta simples: o que cabe à teoria, e o que pode (ou deve) o teórico, fazer? A resposta para Marx, mesmo em seu período de transição, marcado pelo discurso altamente antifilosófico, ainda é bastante distinta de “nada”; de fato podemos nos arriscar a dizer, se aceitamos o risco de cometer a simplificação contra a qual se acaba de alertar, que a única resposta válida dele a esta pergunta – e podemos supor que ele a ofereceria ao longo de toda sua vida – seria antes: “a crítica”. Resposta que, por sua vez, não só não impede que se chegue ao impasse, como lança-nos em sua direção.

Porque se, por um lado, o apreço de Marx pela crítica parece ser constante, seu sentido e objeto mudam drasticamente a partir do momento que se muda também a compreensão da práxis. E seria difícil negar que as “Teses” marquem precisamente isto: a práxis tem lá a clara prioridade frente à teoria, que ainda não possuía anteriormente. Há também uma mudança especificamente em relação à filosofia, que passa a ser simplesmente negada – e é a ela, e especialmente na forma que ela tomara sob a pena dos jovens hegelianos, que se visa quando se atesta a caducidade das interpretações do mundo. Como vimos, esta negação da filosofia passa primeiro pelo primado da prática, da “vida” sobre a “consciência”, contraposição do primeiro eixo. Este primado é o fundamento da crítica à postura dos jovens hegelianos – ao menos na forma caricata em que ela será retratada n'A *ideologia* (tratamento que A *sagrada família* já antecipara) onde são censurados a eles por estarem, basicamente, presos ao “terreno da filosofia”, das ideias e conceitos falsamente autonomizados; o que significa que, para eles...

as representações, os pensamentos, os conceitos – em resumo, os produtos [*Produkten*] da consciência por eles autonomizada

200 Barnett, 2009, p. 5.

[*verselbstständigten*] – são considerados os autênticos grilhões dos homens, exatamente da mesma forma que para os velhos-hegelianos eles eram proclamados como os verdadeiros laços da sociedade humana, então é evidente que os jovens-hegelianos têm de lutar apenas contra essas ilusões [*Illusionen*] da consciência [...]. Essa exigência de transformar a consciência resulta na *exigência de interpretar o existente* de outra maneira, quer dizer, de reconhecê-lo *por meio de uma outra interpretação*. [...] Os mais jovens dentre eles encontraram a expressão certa para qualificar a sua atividade, quando afirmam que lutam apenas contra “fraseologias”²⁰¹. Esquecem apenas que, a essas fraseologias, não opõem [*entgegensetzen*] nada além de fraseologias, e que, ao combaterem as fraseologias deste mundo, *não combatem de modo algum o mundo real existente*.²⁰²

A diferença para com as obras anteriores e posteriores dificilmente poderá ficar mais nítida do que neste trecho: a luta feita no campo das ideias, i. e., a luta contra as fraseologias, luta por outra interpretação do existente, é simplesmente inútil, não tem nenhum efeito prático. De nada adianta libertar “o homem”²⁰³ das fraseologias, pois esta é uma “dominação que nunca o manteve escravizado”; a “libertação real [*wirkliche Befreiung*]” diz respeito à outra dominação, prática, e só pode ser conquistada “no mundo real e pelo emprego de meios reais”, ela “é um ato histórico e não um ato de pensamento, e é ocasionada por condições históricas, pelas con[dições] da indústria, do co[mércio], [da agricul]tura, do inter[câmbio]”²⁰⁴.

Trata-se, resumidamente, do que designamos como a questão “ontológica” do primeiro eixo, com o consequente estabelecimento de uma hierarquia oposta à da tradição filosófica: há um mundo real, mundo da vida prática, e um mundo derivado deste, mundo das “fraseologias”, dos conceitos e das ideologias, terreno da ilusão e da falsidade; há também, de forma correspondente, libertação real e libertação falsa, luta real e luta falsa etc..

201 A afirmação, conforme o tradutor brasileiro, é de Bruno Bauer, em artigo na *Allgemeine Literatur-Zeitung*.

202 IA, p. 84, grifos meus (J-2003, p. 105).

203 Marx e Engels usam o termo entre aspas, quando ele aparece no texto d'A *ideologia*, com evidentes intenções jocosas contra Bauer e associados.

204 IA, p. 29 (J-2003, p. 6).

Aproveitemos o momento oportuno para esclarecer porque, anteriormente, falou-se no primado da prática como um pressuposto implícito, o que não pode ser bem compreendido sem a distinção entre prioridade da práxis e primado da prática: evidente que só do segundo se pode dizer que seja implícito. A defesa da importância da práxis revolucionária por Marx é não só aberta como enfática, e constitui ponto de chegada ou, no máximo, de passagem, nas obras em questão, mas não de partida (p. ex., na 11ª tese, como se enfatizou há pouco). De fato, esta defesa de uma prioridade da práxis pode (talvez deva) ser apontada como o real objetivo do ataque ao que aí é chamado de idealismo. Mas o que sustenta este ataque é o primado da prática: afirmação da realidade primeira da prática humana como atividade sensível de produção da vida em sociedade e origem da consciência e dos pensamentos, tendo por consequência a falsidade da filosofia e do idealismo (termos que se equivalem nos textos) que pretenderiam que a consciência seria tão ou mais real que a prática. Pressuposto epistemológico e ontológico que em momento nenhum é explicitamente assumido nem, conseqüentemente, desenvolvido, defendido ou justificado, mas simplesmente tomado como certo, inclusive, por vezes, de forma a incluir a prática em seu sentido cotidiano, daí derivando-se uma apologia do senso comum.

As obras deste período de transição, em particular *A ideologia alemã*, no momento mesmo em que dispensam as investigações filosóficas acerca da natureza do ser, da realidade, da verdade etc., tidas como empreendimento não apenas fútil, mas fantasioso, no limite delirante, apoiam-se, sem dizê-lo, talvez sem percebê-lo, numa noção de ser, de realidade e de verdade que é aceita sem ser posta em questão – questão inevitavelmente filosófica. A filosofia parece não poder ser tão facilmente descartada.

Mais, e talvez mais importante: a maneira pela qual se unem os dois eixos, sustentando-se a prioridade da práxis no primado da prática, destitui a primeira de seu

aspecto verdadeiramente político ao transformá-la numa consequência “lógica”: se as ideias não têm nenhuma efetividade, se as interpretações do mundo não “combatem *de modo algum*” o “real existente”, então é óbvio que deve se ter em mente a práxis antes de todo o resto, restando às interpretações e conceitos que surjam “naturalmente” em seu rastro. Logo se vê que, ainda que tais concepções não tenham por objetivo calar discussões, ainda ensejam implicações desastrosas.

Do primado da prática decorre igualmente, em comparação com obras anteriores de Marx, uma mudança no sentido da relação entre teoria e práxis, de tal forma que agora a distância entre uma e outra não pode ser transposta na direção da primeira para a segunda; não há propriamente transformação da teoria em práxis. Por isto “para o materialista *prático*, isto é, para o *comunista*, trata-se de revolucionar o mundo, de enfrentar e de transformar praticamente o estado de coisas por ele encontrado”²⁰⁵. Para dizê-lo nos termos da 11ª tese: a mudança do mundo não precisa dispensar sua interpretação, mas é certo que esta, por si mesma, é o mesmo que nada.

É preciso convir, por outro lado, que este primado da prática que surge nas “Teses” é também o que permite atribuir à práxis um poder sem igual, concebendo-a como a força maior (e mesmo única) do desenvolvimento histórico, por meio da qual se aventa “o projeto radical de uma transformação da sociedade, a busca de suas condições na história efetiva e de seu sentido na situação e atividade dos homens que poderiam realizá-la”²⁰⁶; concepção que põe, portanto, a práxis na ordem do dia, que atribui a ela, a partir do primado da prática, um poder quase ilimitado e, com isso, abre os horizontes da atividade humana e seus efeitos na sociedade. Afinal, se o primado da prática

205 IA, p. 30 (J-2003, p. 7). Marx, no trecho que citamos, deixou uma anotação contendo simplesmente o nome “Feuerbach” na coluna da direita, o que torna a acontecer em outros pontos do manuscrito. Não se pode deixar de remetê-la, neste caso, ao já mencionado fato de Feuerbach dar a entender que se considera um “materialista espiritualista”, em contraposição a um “não-materialista” (2007, p. 36); ainda outra ilustração do que nossa exposição pretende demonstrar: que Marx considera Feuerbach preso à contemplação e seu privilégio, e abandona a dicotomia tal como entendida por este em favor de uma nova, entre o materialista prático (a rigor o único autêntico) e o contemplativo (um idealista disfarçado).

206 Castoriadis, 1982, p. 73.

sustenta a prioridade da práxis, é porque ele é também um primado da práxis; a práxis revolucionária é atividade sensível, produção da vida e de suas condições, mas direcionada a uma mudança radical desta vida e condições.

A contrapartida desta abertura de horizontes da práxis foi uma concepção da relação entre teoria e práxis extremamente simplista que oferecia, ainda que “em gérmen”, elementos para a completa invalidação da teoria e dos empreendimentos teóricos – e aí o fio pelo qual se pôde por vezes puxá-las até que se tornassem a tacanha rejeição à reflexão. Material de sobra para entusiasmar os burocratas bolcheviques, que puderam transformar a primeira edição d'*A ideologia alemã*, após pesada “orientação editorial” (que começa ainda com Riazanov²⁰⁷), na exposição “completa e exaustiva” do “materialismo dialético”²⁰⁸ e, por tabela, em mais um pilar do cânone ideológico que sustentou o regime. Somos obrigados a indagar até que ponto estamos diante de noções indissociáveis: a prioridade da práxis está obrigada a se sustentar no primado da prática? E este, redundaria necessariamente no tipo de materialismo simplista que testemunhamos desenvolvido n'*A ideologia*?

Para responder a estas questões, será preciso tentar estabelecer a forma como estas obras elegem a prática como espécie de instância decisória, à parte de toda interpretação do mundo.

I.3.C) PRÁTICA COMO INSTÂNCIA DECISÓRIA

Há pouco se disse que nas “Teses sobre Feuerbach” já se apresenta o

207 “Riazanov acrescentou partes dos textos 'passados a limpo' e páginas de outros manuscritos ao que cunhara 'manuscrito principal' [aquele designado I.5-3, na numeração da MEGA2; cf. acima] onde quer que tenha julgado necessário [...]. Assim, foi Riazanov, afinal, quem implantou a argumentação [reasoning] “lógica” acerca do conteúdo na publicação dos assim chamados manuscritos sobre Feuerbach. E embora em sua edição do *Marx-Engels-Archiv* de 1926 Riazanov tenha ao menos seguido a paginação de Marx [do chamado 'manuscrito principal'] (páginas 8-72), ele já então definitivamente tentara terminar o trabalho de Marx e Engels por eles” (Carver e Blank, 2014, p. 34).

208 Cf. as “Notas sobre a tradução”, IA, p. 17.

desenvolvimento lógico pelo qual a prioridade da práxis aparece como um desdobramento lógico do primado da prática. É este desenvolvimento mesmo que leva Marx a, embora se apropriando das questões e do vocabulário (jovem) hegeliano, terminar por rejeitar tanto umas quanto o outro. As diferenças entre esta posição do autor e aquela de seus interlocutores começam a se evidenciar logo na 1ª tese sobre Feuerbach:

o principal defeito de todo o materialismo existente até agora (o de Feuerbach incluído) é que o objeto [*Gegenstand*], a realidade, o sensível, só é apreendido sob a forma do objeto [*Objekt*] ou da contemplação, mas não como atividade humana sensível, como prática; não subjetivamente. Daí o lado ativo, em oposição ao materialismo, [ter sido] abstratamente desenvolvido pelo idealismo – que, naturalmente, não conhece a atividade real, sensível, como tal. Feuerbach quer objetos sensíveis [*sinnliche Objekte*], efetivamente diferenciados dos objetos do pensamento: mas ele não apreende a própria atividade humana como atividade objetiva [*gegenständliche Tätigkeit*]. Razão pela qual ele enxerga, n' *A essência do cristianismo*, apenas o comportamento teórico [*theoretische Verhalten*] como o autenticamente humano, enquanto a prática é apreendida e fixada apenas em sua forma de manifestação judaica, suja. Ele não entende, por isso, o significado da atividade “revolucionária”, “prático-crítica”.

Marx contrapõe o materialismo de Feuerbach à versão idealista da práxis, particularmente como entendida por Moses Hess e August Cieszkowski, procurando, com isto, apontar as insuficiências de ambas as correntes: a negligência do caráter ativo, subjetivo do objeto humano, no caso da primeira; a dos objetos sensíveis e, por consequência, da atividade sensível, no da segunda²⁰⁹. A disputa entre estas duas correntes equivaleria, para dizê-lo como Engels, àquela entre David Strauss e Bruno Bauer, que por sua vez ocorria “sob a veste [*Verkleidung*] filosófica de um conflito entre a 'consciência de si' e a 'substância’”²¹⁰; sobre estes autores, Marx, por sua vez, já se pronunciara n' *A sagrada família*:

209 Sobre a influência de Hess e Cieszkowski no conceito de práxis marxiano, cf., entre outros, McLellan, 1969, p. 142 e ss., Bensussan e Mercier-Josa, 1982; Laval e Dardot, 2012, cap. II da 1ª parte; Petrovic, 2013; Dardot, 2015.

210 MEW, 21, p. 271 (MECW, 26, p. 363-364).

A luta entre Strauss e Bauer em torno da substância e da autoconsciência é uma luta no seio [innerhalb] das especulações hegelianas. Em Hegel encontramos três elementos: a substância spinozista, a autoconsciência fichteana e a unidade hegeliana necessário-contraditória de ambas, o espírito absoluto. [...] Strauss desenvolve Hegel a partir do ponto de vista de Spinoza, Bauer desenvolve Hegel a partir do ponto de vista fichteano, e ambos o fazem de maneira consciente no âmbito [innerhalb Gebietes] da teologia. Ambos criticaram Hegel na medida em que, para ele, cada um dos elementos é falsificado pelo outro, ao passo que eles dois desenvolvem cada um dos elementos em uma elaboração unilateral e, portanto, consequente... É por isso que em suas críticas ambos vão além de Hegel, mas ambos permanecem também dentro de sua especulação e representam, cada um dos dois, apenas um lado de seu sistema.²¹¹

Neste ponto *A ideologia alemã*, estendendo o diagnóstico da obra anterior a outros autores, ao mesmo tempo distancia-se dela. Os autores criticados em suas “polêmicas contra Hegel e entre si limitam-se ao fato de que cada um deles isola um aspecto do sistema hegeliano e volta esse aspecto tanto contra o sistema inteiro quanto contra os aspectos isolados pelos outros”. E isto valeria agora inclusive para Feuerbach, com o agravante de que, diferentemente dos velhos hegelianos, que tomavam “categorias hegelianas puras e não falseadas, tais como as de substância e autoconsciência”, os jovens hegelianos as teriam “profanado” com “nomes mais mundanos, como os de Gênero, o Único, o Homem etc.”²¹². A esta altura já se vê como Marx e Engels podem dirigir a Feuerbach e Stirner a pecha de “idealistas” e “ideólogos” que estes jamais teriam aceitado²¹³: na medida em que alegadamente apenas repetiriam Hegel, em que permaneceriam presos a seu sistema sem o perceber, seriam tão idealistas quanto ele, e estariam igualmente enredados nas mesmas dicotomias idealistas em que ele está – talvez mais. Também a 1ª tese, vista acima (o que ilustra mais uma vez sua

211 SF, p. 158-159 (MEW, 2, p. 147).

212 IA, p. 83 (J-2003, p. 104).

213 Aliás, muito pelo contrário, ao menos para Stirner, declaradamente anti-idealista: “Milênios de cultura obscureceram aos vossos olhos aquilo que sois, e fizeram-vos acreditar que não sois egoístas, e que estais vocacionados para serdes idealistas ('homens bons'). Deitai fora tais ideias!” (2004, p. 134). E é Stirner mesmo quem fornecerá a Marx, como já se disse, as ferramentas para apontar o que seria o idealismo em Feuerbach; retornaremos a isto em II.1.B.

sintonia com *A ideologia*), já acusava Feuerbach, até há pouco visto como quem consumara e criticara “*Hegel do ponto de vista hegeliano*, ao dissolver o espírito metafísico *absoluto* no '*homem real* [*wirklichen*] *sobre a base* [*Grundlage*] *da natureza*'”²¹⁴, de conceber a atividade humana de forma idealista e de enxergar apenas o “comportamento teórico” como “autenticamente humano”. Mais do que a acusação propriamente dita, interessa-nos aqui destacar os indícios de que, no momento mesmo em que procura desenvolver uma teoria materialista autodeclarada, Marx está agudamente ciente daquela “infeliz tendência” do materialismo a “converter-se em seu oposto”, que já se mencionou anteriormente.

Retornando, por ora, à oposição entre substância e consciência de si. Esta é justamente a “oposição que o sistema hegeliano afirmava, entretanto, haver ultrapassado ao conceber a 'substância' como 'sujeito'”²¹⁵. De fato, já no início da *Fenomenologia do espírito* Hegel apontaria a importância de superar esta contradição, chegando a dizer que “tudo decorre de entender e exprimir o verdadeiro não como *substância*, mas também, precisamente, como *sujeito*”²¹⁶. “Ultrapassar” esta oposição, no sentido de uma *Aufhebung* hegeliana (e tudo leva a crer que era isto que Dardot pretendeu significar ao usar o termo), parece ser exatamente o que Marx tinha em mente ao redigir a 1ª tese, impressão que se repete na 3ª:

A doutrina materialista de que os homens são produto das circunstâncias e da educação, de que homens modificados são, portanto, produto de outras circunstâncias e de uma educação modificada, esquece que as circunstâncias são modificadas precisamente pelos homens e que o próprio educador tem de ser educado.

O entrelaçamento de teoria e práxis, sujeito e objeto parece evidente: os

214 SF, p. 159.

215 Dardot, 2015, p. 188.

216 Hegel, 1992, p. 29, § 17 (Werke, 3, p. 22-23). Nas palavras de Marx, o ato de “conceber a substância na condição de sujeito, como processo interior, como pessoa absoluta [...] forma o caráter essencial do método hegeliano” (SF, p. 80).

homens são sujeito e objeto, substância e consciência de si. A semelhança com Hegel também pode ser evocada: “a substância viva é o ser, que na verdade é sujeito, ou – o que significa o mesmo – que é na verdade efetivo [*wirklich*], mas só à medida que é o movimento do pôr-se-a-si-mesmo [*Sichselbstsetzens*], ou a mediação consigo mesmo do tornar-se-outro [*Sichanderswerdens mit sich selbst*]”²¹⁷. Agindo, os homens são sujeitos; mas, agindo, modificando as circunstâncias de sua própria formação, põem a si mesmos – como conjunto da sociedade muito mais do que como indivíduos distintos – como objetos, mediam-se a si mesmos, como o diz Hegel.

Ora, se Marx estivesse simplesmente dando uma “roupagem” materialista à mediação hegeliana, seria obrigado a reservar para si mesmo a pecha de idealista que, como vimos há pouco, lança sobre Feuerbach e Stirner, a quem considerará como presos às categorias hegelianas. Um olhar mais atento mostra, no entanto, que se trata de outra coisa: o que os homens já são aí é sujeitos de sua própria formação, sujeitos da história. A sociedade não é propriamente mediada, mas feita pelos homens em sociedade – eles “fazem sua própria história”²¹⁸, para usarmos a conhecida formulação posterior. A forma dialética foi recusada: não há um processo de constituição do sujeito “homens”, mas estes imediatamente e desde sempre criam suas próprias circunstâncias e, com isto, a si mesmos. Esta recusa é mais clara quando percebemos o quanto ela é tomada de empréstimo justamente de Stirner (supostamente preso ao hegelianismo) e do seu “eu próprio”:

Quanto a mim, parto de um pressuposto, que sou eu próprio [...] vivo precisamente desse meu pressuposto, e só existo consumindo-o. Por isso é que este pressuposto não é propriamente um pressuposto: pois, como eu sou único, não conheço a dualidade entre um eu que pressupõe e outro pressuposto (entre um eu, ou um homem, “imperfeito” e outro “perfeito”); o eu dizer que me consumo significa apenas que eu existo. Eu não me pressuponho [*voraus-setze*], porque

217 Hegel, 1992, p. 30, § 18 (Werke, 3, p. 23).

218 18B, p. 25.

me “ponho” [setze], ou crio, a cada momento, e só sou eu não sendo pressuposto, mas posto, e sou posto, de novo, apenas no momento em que me “ponho”, ou seja, sou a um tempo criador e criatura.²¹⁹

Difícil não vermos neste parágrafo um embrião da 3ª tese, com os “homens” desta fazendo-se a si mesmos tal como o “eu próprio” em Stirner. Mas as diferenças são fundamentais, e aí voltamos à oscilação marxiana no que diz respeito ao terceiro eixo de contraposições, onde se opõe a práxis à inércia oriunda das condições históricas. Vimos que tal oscilação deve muito à adoção bastante parcial da noção de criação jovem hegeliana, em particular na forma stirneriana. Pois a formulação da 3ª tese reflete esta adoção parcial: embora os “homens” já estejam postos como sujeitos de sua própria história, sua autoformação se dá pela mediação das circunstâncias, inclusive não se falando em criação, mas apenas em alteração. Já a criação, ao menos a criação inicial, para Stirner ocorre de maneira direta:

A primeira criação, pelo contrário, tem de sair “do nada”, isto é, para a concretizar, o espírito dispõe apenas de si próprio; ou melhor, nem de si próprio dispõe, tem de se criar a si próprio: por isso, a sua primeira criação é ele próprio, o espírito. Por mais místico que isto pareça, é de facto uma experiência quotidiana. Serás tu um ser pensante antes de pensares? Ao criares o primeiro pensamento, crias-te a ti próprio, o pensador; pois não pensas antes de pensares um pensamento, ou seja, antes de o teres. Não será o teu cantar que te faz cantor, o teu falar que te faz ser falante?²²⁰

Marx e Engels censuram Stirner por esta perspectiva, rejeitando explicitamente a ideia da criação *ex nihilo* tanto quanto a de sua imediatez:

Longe de ser verdade que “a partir do nada” eu faço a mim mesmo, por exemplo, como “falante”, diríamos que o nada que aqui serve de base é um algo bastante diversificado, o indivíduo real [wirkliche], seus órgãos da fala, um estágio determinado do desenvolvimento físico, a língua e os dialetos existentes, ouvidos capazes de ouvir e um meio ambiente humano que produz sons audíveis etc. etc. Portanto, na formação [Ausbildung] de uma qualidade, algo é criado de algo por meio de algo, e nunca tal como na lógica hegeliana, em que algo é

219 Stirner, 2004, p. 123.

220 Stirner, 2004, p. 33.

criado do nada por meio de nada e para nada.²²¹

Assim se pode ver como Marx procurará ancorar este elemento criador da práxis, tal como aqui compreendida, no primado da prática, com o que ela também perde seu elemento propriamente criador e destrutivo, tornando-se alteração – exceto naqueles momentos em que se descreve a revolução, destruição da “sociedade até aqui” e “fundação de uma nova”, e em que tal elemento precisa ser invocado. Não é difícil vermos como esta posição oferece dificuldades quando o autor se põe a pensar a transição de um modo de produção ao outro, dificultando sua compreensão das rupturas históricas.

Apesar deste acobertamento, a possibilidade de autoformação humana está presente nos textos de transição, e lá existe porque “a essência humana não é uma abstração intrínseca ao indivíduo isolado. Em sua realidade, ela é o conjunto das relações sociais” (6ª tese); dizendo de outro modo, se “as circunstâncias fazem os homens, assim como os homens fazem as circunstâncias”, o reconhecimento da criação da sociedade pelos homens é a criação dos homens por eles mesmos, que vai até a “essência”, termo que necessariamente tem, então, de possuir sentido avesso à hipóstase, distinto do que lhe atribui Feuerbach e boa parte da filosofia²²². Apenas uma vez admitido que a sociedade, e o próprio homem, são criações da prática humana, entendida como produção das circunstâncias, pode-se admitir o poder revolucionário de mudar tanto a sociedade quanto os homens em uma certa direção, e mudá-los de forma literalmente radical, i. e., desde as raízes. A mistura e, em última análise, confusão entre

221 IA, p. 152-153 (MEW, 3, p. 133).

222 Segundo Fausto, a melhor interpretação da 6ª tese só aparece quando esta é “liberada” do “universo da ‘transição’” e reinterpretada “na perspectiva dos textos da maturidade”. Assim, “lido no contexto da transição, ‘o homem é o conjunto das relações sociais’ só contém assim a reflexão do sujeito ‘homem’ no predicado ‘relações sociais’, no qual o primeiro ‘se’ preenche; mas não o outro lado da coisa: o movimento que deveria preencher o sujeito ‘homem’ e fazer dele um verdadeiro sujeito, no sentido ontológico. A possibilidade desse movimento só aparece se reinterpretarmos a tese da perspectiva da maturidade” (2015, p. 61-62). Como a proposta, aqui, é focar-se nas obras de transição, não iremos além nesta leitura da 6ª tese à luz dos textos da maturidade.

prática como “atividade humana sensível”, “atividade real, sensível, como tal”, e a práxis “revolucionária”, é muito mais do que coincidência, mas antes inevitável; esta mera constatação, porém, parece insuficiente. Afinal, o que permite distinguir a práxis revolucionária?

A ruptura com os desenvolvimentos das obras anteriores – e, neste ponto, talvez ela seja mais evidente do que em qualquer outro – e em especial com aquela posição dos *Manuscritos* que ainda reservava lugar tão central a uma “essência do gênero”, obscurece mais aquilo que, então, poderia fornecer um tal critério. Lá, esta essência podia ser negada e, de toda forma, só podia existir historicamente, mas não podia ser anulada nem, muito menos, refeita de cima abaixo. É certo que, então, já estava presente a ideia de engendramento do homem por si mesmo mediante o trabalho, mas este engendramento só podia ser concebido como, de alguma forma, a realização daquele ser genérico, concebida como passagem de uma pré-história à história do homem, da negação à realização desta essência. Por fim, na medida em que se entendia que, nas relações de gênero, “a relação do homem com a natureza é imediatamente a sua relação com o homem, assim como a sua relação com o homem é imediatamente a sua relação com a natureza”²²³, e que a “vida física e espiritual do homem coincide com a natureza”²²⁴, isto introduzia uma espécie de “finalismo biologizante” na concepção de história dos *Manuscritos*²²⁵. Naturalmente, a práxis revolucionária poderia aí ser pautada pela realização desta “essência do gênero” e pelo desenvolvimento das relações homem-natureza de acordo com ela.

A partir das “Teses”, no entanto, não haveria (ou, ao menos, pretende-se que não haja) nenhuma determinação *a priori* da essência humana; o ser humano será o que

223 MEF, p. 104 (MEGA I.2).

224 MEF, p. 84 (MEGA I.2). Seguimos a tradução de Fausto para o trecho (2002, p. 155).

225 Fausto, 2002, p. 155.

bem entender ser, e o máximo e o melhor que se pode almejar é garantir o desaparecimento daquilo que o impede de sê-lo – em resumo, a divisão do trabalho. Assim, pode-se dizer que a práxis revolucionária é aquela que visa a abolição desta divisão, o que inclui a abolição das classes e, a bem dizer, da separação entre teoria e práxis.

Nas “Teses” já transparece, assim, que não se trata mais, para Marx, como anteriormente, da superação da dicotomia hegeliana entre substância e consciência de si, nem de nenhuma reedição do desenvolvimento da *Fenomenologia do espírito*. Afinal, como já vimos, os autores que procuraram fazê-lo teriam acabado enredados no idealismo de matriz hegeliana; a única forma de evitar o mesmo destino seria simplesmente abandonar tudo isto: as dicotomias e categorias hegelianas (e, no limite, mesmo toda filosofia). De fato, a especulação é impotente para resolver tal conflito e, mais que isto, que o faça ou não é irrelevante, já que a práxis, por sua vez, não ultrapassa propriamente as dicotomias, mas simplesmente as “dissolve”.

Em geral, para esses alemães, trata-se de dissolver [*aufzulösen*] o absurdo já existente numa outra extravagância qualquer, isto é, de pressupor que todo esse absurdo possui um sentido à parte que tem de ser descoberto, enquanto se trata, tão somente, de esclarecer essas fraseologias [*Phrasen*] teóricas a partir das relações reais existentes. A dissolução real, prática, dessas fraseologias, o afastamento dessas representações da consciência dos homens, só será realizada, como já dissemos, por circunstâncias modificadas e não por deduções teóricas.²²⁶

Debruçar-se sobre questões meramente especulativas é, assim, como dirá a 2ª tese, simplesmente um ato vão:

A questão de saber se ao pensamento humano cabe alguma verdade objetiva [*gegenständliche Wahrheit*] não é uma questão da teoria, mas uma questão prática. É na prática que o homem tem de provar a verdade, isto é, a realidade e o poder, a natureza ceterior [*Diesseitigkeit*] de seu pensamento. A disputa acerca da realidade ou não realidade do pensamento – que é isolado da prática – é uma

226 IA, p. 45 (J-2003, p. 33-34).

questão puramente escolástica.

Aqui se estabelece com muita clareza a prática como instância decisiva: “verdade”, “realidade” e “poder”, todos só podem ser determinados praticamente porque, ao mesmo tempo em que se admite uma cisão entre prática e pensamento, a verdade só pode ser alcançada por este de forma subsidiária, enquanto a primeira o faz diretamente, na medida em que produz, e é, ela própria, a realidade. Por isto a 8ª tese, que pareceria à primeira vista simplesmente repetir uma passagem dos *Manuscritos* referida acima, onde se disse que “a solução dos enigmas teóricos é uma tarefa da *práxis* e está praticamente mediada”, na verdade oferece uma diferença fundamental: “Toda vida social é essencialmente *prática*. Todos os mistérios que conduzem a teoria ao misticismo encontram sua solução racional na prática humana e na compreensão [*Begreifen*] dessa prática”. Não se trata mais de uma “mediação” da teoria pela prática, como nos *Manuscritos*: não é que a solução dos problemas seja só uma tarefa prática, e sim que ela aconteça *na prática*²²⁷; a *prática é a realidade primeira*, a rigor única, da qual a teoria participa apenas na medida em que se dedica a compreendê-la. Como a cisão entre prática e pensamento é a base lógica daquela entre teoria e *práxis*, esta, admitida a prática como tal realidade primeira, logicamente não pode ser transposta no sentido da teoria para a *práxis*; dizer de uma teoria que ela deveria “tornar-se prática” não pode mais significar, como para os demais jovens hegelianos, ou mesmo como na *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, que uma teoria “adentrará” de alguma forma o

227 Breve e, espera-se, pertinente digressão, do tipo que a experiência em sala de aula costuma facilitar: o adágio popular “a teoria, na prática, é outra” é, em minha experiência pessoal, frequentemente associado pelos discentes (e mesmo por qualquer um, havendo a oportunidade) a estas afirmações de Marx. Indo além: ele tende a aparecer em qualquer discussão que passe pela relação teoria-*práxis*, pouco importando o autor ou assunto nominalmente em pauta; e mesmo simplesmente em qualquer questão em que se trate de filosofia, que, afinal, “não serve para nada”, é “coisa de quem nada sabe da vida”, mas “na prática”, “na hora de ‘aplicar’” etc. etc. No entanto, o olhar mais demorado sobre o adágio, dissociado de seus usos mais comuns (estes sim, bem em sintonia com a 2ª e 8ª “Teses sobre Feuerbach”), revela-o mais feliz que a afirmação marxiana. Ele não cria uma instância prática, distinta e acima da teórica, que em última análise a governaria, mas apenas afirma a diferença entre uma coisa e outra, bem como a mudança de caráter daquilo que, trazido da teoria, pretende ter efeito prático.

mundo e o modificará praticamente, mas antes que ela deve procurar na prática como produção de mundo seus critérios, e na práxis revolucionária sua verdade e seu sentido.

Este primado significa, assim, a perfeita impotência da teoria “pura” ou “propriamente dita”, o que inclui, naturalmente, a filosofia, tornada insignificante; uma tal teoria, autônoma em relação à práxis, não pode mais, portanto, ser vista apenas como incompleta ou falha, mas sequer merece o nome, é “mera escolástica”. Também igualmente não se fala numa supressão da filosofia que seria sua realização, como na *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, já que a maneira de ser da teoria filosófica seria a inação (“mera” interpretação do mundo); ela não se suprassume, é dissolvida ou, ao menos, deixada de lado.

Esta mudança de posição devida ao primado da prática lança-nos novamente e ainda mais diretamente ao impasse – pode-se mesmo dizer que é ela que o cria: quando há claramente, como nas obras de juventude de Marx, a defesa de que a crítica tem, ao menos, a possibilidade de se tornar um poder material, de que a transformação prática do mundo estaria de alguma forma mediada pela teoria, de que, enfim, esta mesma transformação exigiria uma supressão da filosofia, então o valor do empreendimento teórico e, mesmo, do especificamente filosófico, resta evidente. É quando se busca a valorização da práxis como contraposta à teoria que surge o risco de se conceber esta última como incapaz de tudo, como não tendo *nenhuma* perspectiva de se “transformar em força material”, nenhuma chance de se “tornar prática”; e então quem está comprometido com a transformação do mundo não tem nenhuma razão para qualquer empreendimento teórico.

Marx, é verdade, nunca afirma a inutilidade ou a impotência da teoria – ou, ao menos, não a impotência total de toda teoria, o que, como já se disse, tornaria até seus empreendimentos em vida sem sentido. A teoria ainda seria útil e teria propósito,

contanto que não estivesse mais cindida da práxis; subsumir-se à práxis, dedicar-se apenas a compreender a prática e estar a seu serviço é o que pode dar-lhe validade²²⁸. Mas, como veremos, a impotência que Marx atribuiu à teoria, da forma que a atribuiu, ao menos nesta fase e nestas obras, justamente porque atingem toda teoria, inclusive aquela que ele pretende estabelecer, levam-no a contradições em diversos níveis.

Lembremos, no entanto, que...

em geral, não se entende filosofia eliminando contradições, ou registrando as contradições de outros autores – não há autor filosófico importante que não pudesse ser condenado por esta ou aquela contradição. Entende-se filosofia buscando seu conteúdo de verdade precisamente no ponto em que ela se torna enredada nas assim chamadas contradições.²²⁹

Também é inevitável observar desde já que esta diferença, sutil e enorme, entre as obras de juventude e de transição de Marx parece ter passado despercebida por inúmeros dos seus intérpretes e comentadores – e não somente por aqueles que eliminavam diferenças deste tipo para melhor poderem construir um dogma em torno do autor. Para Hannah Arendt, como já se viu, a 11ª tese “é, de fato, apenas uma variação” da afirmação da *Crítica*²³⁰. Também Castoriadis vê ambas as afirmações como extensão uma da outra, sendo o grande mérito do marxismo querer “destronar a filosofia especulativa proclamando que não se trata mais de interpretar, mas sim de transformar o mundo, que é preciso ultrapassar a filosofia realizando-a”²³¹. Mesmo Adorno, justamente quem insistira que “as distinções que realmente importam em filosofia não são aquelas entre posições opostas em larga escala”, mas aquelas “encontradas em tais nuances mínimas”, e que entendeu que “a habilidade de pensar filosoficamente é

228 Cabe observar que este projeto de domínio da teoria pela práxis dificilmente atendeu por este nome, pretendendo-se antes como uma “união” entre ambas, expressão e ideias muito caras ao marxismo que, no entanto, se aplicadas ao projeto ensaiado na fase de transição, apenas mascaram sua real natureza.

229 MCP, p. 53.

230 Arendt, 2013, p. 48.

231 Castoriadis, 1982, p. 71.

essencialmente a habilidade de experimentar as implicações de larga escala destas diferenças aparentemente minuciosas”²³², parece não ver esta mudança de posição; se não as toma por sinônimas, fundamentará uma afirmação na outra, alegando que a 11ª tese...

postula a alegação implícita de que, ao finalmente realizar os ideais da filosofia, acima de tudo a libertação dos seres humanos de instituições estranhas a eles, este ato de realização transforma a própria filosofia numa forma de reflexão abstrata, isolada, meramente intelectualizada, tornando-a supérflua²³³.

Mas a leitura adorniana, apesar de igualar afirmações distintas, oferece-nos uma alternativa à ancoragem da prioridade da práxis no primado da prática: a impotência e inocuidade das especulações teóricas, a seu ver, resultam do ato prático libertador – da práxis revolucionária, e não da prática. Tal impotência seria, tal como a própria prioridade da práxis, uma questão contingente, propriamente política, e cuja revogação pode se dar (e, para Adorno, ter-se-ia dado) pela história e pelo contexto político (no caso, o fracasso da emancipação prometida pela teoria que se pretendia imediatamente unida à práxis, imediatamente efetiva).

Mas, diferentemente da prioridade da práxis, não se vê bem como o primado da prática pode ser lido como algo contingente: ele é enunciado por uma série de afirmações que dizem respeito à totalidade da sociedade humana e da humanidade. Quando a 2ª tese defende que a verdade da teoria é uma questão prática, e que “é na prática que o homem tem de provar a verdade”, ou quando a 8ª tese afirma que a “vida social é essencialmente prática”, não há referência a nenhum contexto histórico, nenhuma temporalização; se os “mistérios” da especulação “encontram sua solução racional na prática”, tudo indica que é porque sempre o fizeram e sempre o farão.

Esta atemporalidade do primado da prática, que confirma ademais seu caráter

232 LND, p. 31.

233 LND, p. 42.

ontológico, é tornada ainda mais nítida quando contraposta às acusações de idealismo e de desconsideração da história endereçadas aos jovens hegelianos: censura-se a Stirner que enquadre a história em seu esquema triádico, ou que converta um ato histórico de autolibertação (a emancipação dos servos da gleba) na “categoria abstrata ‘da liberdade’”²³⁴, faz-se troça de Bauer por reduzir o mundo sensível a um cajado²³⁵ etc.. De onde vem, no entanto, a convicção marxiana na inferioridade, na irrelevância do “mundo inteligível” – senão por uma petição de princípio semelhante à que ele censura aos outros?

Mesmo quando evocam a história a favor de uma fundamentação de sua concepção dela, Marx e Engels o fazem também pelo conhecido “primeiro ato histórico”, que é a “produção dos meios para a satisfação dessas [primeiras] necessidades [vitais], a produção da própria vida material”²³⁶, ou seja, a prática, tomada novamente como primeira. Mas, antes que estes pressupostos possam, como na 2ª e 8ª teses, imediatamente dissolver ou relegar à irrelevância toda questão filosófica, é preciso primeiro explicar como esta realidade secundária dos pensamentos pôde parecer ganhar vida própria e, mesmo, iludir-se quanto à sua própria natureza, alimentando a fantasia de ser ela a verdadeira realidade.

234 IA, p. 292 (MEW, 3, p. 283).

235 IA, p. 33 (J-2003, p. 12).

236 IA, p. 33 (J-2003, p. 12).

CAPÍTULO II.

TEORIA E PRÁXIS

Uma vez apresentado o primado da práxis, passaremos à análise das mais importantes consequências teóricas de sua adoção, que podem ser resumidos na frequente interversão das pretensões materialistas dos textos d'*A ideologia alemã* em idealismo. Neste movimento veremos de que modo exatamente as questões filosóficas que haviam sido deixadas de lado (notavelmente a dicotomia entre substância e consciência de si) ressurgem, e como a prioridade da práxis acaba sendo muitas vezes engolida pela concepção histórica que os autores tentam desenvolver, presa de uma apresentação simplista da história que a transforma inadvertidamente em simples movimento.

No começo da primeira parte, vimos que eram quatro os principais aspectos d'*A ideologia alemã* a se apoiarem no pressuposto implícito do primado da prática. O primeiro deles, o estabelecimento da prática como instância decisória, do qual decorre a urgência de uma subsunção da teoria à práxis, já foi analisado. Passaremos agora à origem histórica da ideologia, o que exige uma exposição, primeiramente, da própria noção de ideologia e, em seguida, da de divisão do trabalho, conforme expostas nos textos. Por estas distinções poderemos compreender o que significa pretender a “união” entre teoria e práxis, e contra o que esta posição se coloca, por meio de uma subversão e inversão da hierarquia filosófica tradicional entre ação e contemplação. Adiante, veremos ainda de que forma a teoria que os autores procuram ali desenvolver oscila

entre uma exaltação simplista do senso comum e uma análise dos modos de produção. Por fim, veremos como a rejeição à filosofia e aos problemas filosóficos conduz a (e, a bem dizer, consiste em) uma rejeição a toda generalização.

II.1. A AUTONOMIZAÇÃO DAS IDEIAS

II.1.A) A IDEOLOGIA, EM ESPECIAL A ALEMÃ

O que, nos estudos de Marx e Engels, os leva à necessidade de explicar o surgimento das ideias, noções e conceitos, da consciência e, afinal, da teoria? A resposta simples a esta pergunta é, naturalmente, a ideologia. Mais precisamente, os autores precisam explicar algo que se torna uma questão urgente em vista do primado da prática: como a ideologia pode funcionar, como ela pode ter alguma efetividade, se é realidade derivada, dependente, ou seja, uma série de ideias, conceitos, noções, que se dissolvem no confronto com a realidade verdadeira e primária? Nas palavras dos autores:

Como se dá que os interesses pessoais, a despeito das pessoas, sempre evoluam para interesses de classe, para interesses comunitários, que eles se autonomizem das pessoas individuais, que assumam nessa autonomização a forma de interesses gerais, que, como tais, se oponham aos indivíduos reais e que nessa oposição, segundo a qual eles são determinados como interesses gerais, possam ser representados pela consciência como interesses ideais, até mesmo religiosos, sagrados? Como se dá que, no interior dessa autonomização dos interesses pessoais em interesses de classe, o comportamento pessoal do indivíduo tenha de se coisificar, se alienar, e que, ao mesmo tempo, ele subsista sem ele, como poder independente dele, produzido pelo intercâmbio, que ele se transforme em relações sociais, numa série de poderes que o determinam, subordinam e que, por isso, aparecem na representação como poderes “sagrados”?²³⁷

Procedamos, portanto, a uma breve exposição da noção de ideologia apresentada pelos autores.

Embora o termo seja relativamente pouco usado ao longo destes manuscritos, a noção de ideologia (que nunca é propriamente conceitualizada) é, evidentemente, central, mas o arranjo cronológico dos textos permite verificarmos que ela é –

237IA, p. 240 (MEW, 3, p. 228).

diferentemente do primado da prática, que já se apresentava nas “Teses sobre Feuerbach”, isto é, alguns meses antes de os manuscritos que compõem *A ideologia alemã* começarem a ser escritos – um resultado das análises então levadas a cabo, mais do que seu ponto de partida: as sínteses mais bem-acabadas da noção de ideologia encontram-se naqueles manuscritos escritos por último, i. e., as três possíveis “aberturas” para o que poderia ter sido o capítulo “I. Feuerbach” (de I.5-5 a I.5-7, na numeração MEGA), os dois fragmentos sobre Feuerbach (de I.5-8 e I.5-9) e o “Prólogo”²³⁸. Ou seja, nada surpreendentemente, a noção de ideologia só toma corpo à medida que Marx e Engels elaboram suas críticas de Bauer, Stirner e dos socialistas “verdadeiros”. Acompanhar tal desenvolvimento, entretanto, importa menos para esta noção do que importará para a compreensão daquela de divisão do trabalho, à qual passaremos em seguida; para a ideologia, basta-nos o resultado.

Um único parágrafo, já citado anteriormente, da primeira das três aberturas para um capítulo sobre Feuerbach (I.5-5), apresenta-nos, em sua crítica tanto a jovens como velhos hegelianos, uma caracterização relativamente precisa da ideologia, com basicamente três elementos. Primeiro, o texto afirma que “segundo sua fantasia [dos jovens hegelianos], as relações entre os homens, toda a sua atividade, seus grilhões e barreiras são produtos de sua consciência”. Que se possa chamar a isto de ilusão decorre necessariamente do primado da prática: as ideias e a consciência são uma realidade secundária e derivada, incapaz de oferecer sentido ou verdade aos homens; tomá-las pela realidade primeira e autônoma resulta em erro grave de julgamento, que constitui o primeiro aspecto da ideologia. Mais além, o texto nos dirá que estes jovens hegelianos “propõem aos homens o seu postulado moral de trocar sua consciência atual pela

238A ordem de redação dos manuscritos que originaram o capítulo “I. Feuerbach”, oferecida acima (e que é seguida pelo J-2003 e pela edição Boitempo d’*A ideologia alemã*) já ilustra isto. Para o ordenamento da íntegra dos manuscritos que compõem *A ideologia alemã* na ordem cronológica de sua redação, além disto, cf. Carver e Blank, 2014, p. 157-158.

consciência humana, crítica ou egoísta e de, por meio disso, remover suas barreiras”. À falsa compreensão das causas de uma sociedade injusta e contraditória segue-se logicamente uma proposta de atuação sobre as falsas causas do *status quo*, fadada ao fracasso, já que, “ao combaterem as fraseologias deste mundo, não combatem de modo algum o mundo real existente”. Por fim, e mais grave, na medida em que oferecem este falso diagnóstico e se contentam em interpretar o mundo em vez de transformá-lo, os ideólogos tornam-se efetivamente uma força contrária à mudança do mundo, mascarando a verdade com sua ideologia, dispersando e desperdiçando os esforços, seus como de outros, em sua luta vã. Não é outra a razão para serem identificados no texto como “os maiores conservadores”²³⁹.

Claro que o conjunto dos ideólogos e das ideologias não se restringe aos jovens hegelianos (ou mesmo a todos os hegelianos) e suas obras, embora estes sejam os alvos principais dos textos d'*A ideologia alemã*. O fragmento 2 sobre Feuerbach (I.5-9) nos oferece uma breve lista, em que são alinhadas como ideologias, de forma não exaustiva, “a moral, a religião, a metafísica”; é simples ver como se poderia identificar nelas os mesmos três elementos elencados acima, segundo a interpretação de Marx e Engels.

Retornemos agora à questão que abriu esta seção: como pode a ideologia ter alguma efetividade? Esta questão é subsidiária de outra: qual a origem da ideologia? Ela advém de causas no mesmo nível que o seu, i. e., de fenômenos da consciência? Ou suas causas devem ser buscadas no nível primário dos fenômenos práticos, sociais – reais, como dizem Marx e Engels?

Os textos d'*A ideologia alemã* podem, por vezes, não parecer perfeitamente congruentes quanto a isto (e, de fato, sobre muitas coisas eles realmente não são, o que é de se esperar de um conjunto de textos de sua natureza). Em alguns momentos, a

239IA, p. 84 (J-2003, p. 105).

ideologia parece surgir mediante o equívoco ou a deliberação pessoal dos ideólogos, que “canonizam” o mundo²⁴⁰, “criam um mundo espiritual”²⁴¹ e são “produtores 'do conceito'”²⁴², entre outras coisas; mas tais expressões são quase sempre tomadas dos jovens hegelianos para serem voltadas contra eles, e quando não, estão de qualquer modo a serviço da ironia e da crítica a estes autores.

Ora, admitido o primado da prática, a pergunta, por assim dizer, responde-se sozinha: caso se tratasse de mera criação das mentes dos ideólogos, seria impossível que ideias tivessem efetividade no mundo real da prática. Tal como nos diz o “Fragmento 2” dos manuscritos sobre Feuerbach (I.5-9, último deles a ser escrito):

A produção de ideias, de representações, da consciência, está, em princípio, imediatamente entrelaçada com a atividade material e com o intercâmbio material dos homens, com a linguagem da vida real. O representar, o pensar, o intercâmbio espiritual dos homens ainda aparecem, aqui, como emanção direta de seu comportamento material. [...] Os homens são os produtores de suas representações, de suas ideias e assim por diante, mas os homens reais, ativos, tal como são condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e pelo intercâmbio que a ele corresponde, até chegar às suas formações mais desenvolvidas. A consciência [*Bewußtsein*] não pode jamais ser outra coisa do que o ser consciente [*bewußte Sein*], e o ser dos homens é o seu processo de vida real. Se, em toda ideologia, os homens e suas relações aparecem de cabeça para baixo como numa câmara escura, este fenômeno resulta do seu processo histórico de vida, da mesma forma como a inversão dos objetos na retina resulta de seu processo de vida imediatamente físico.²⁴³

Este trecho oferece-nos, na verdade, algumas das formulações mais felizes dentre todos os textos que compõem *A ideologia alemã* a respeito do papel das representações: nele, chega-se a falar em entrelaçamento de atividade da consciência com a atividade material, e nos humanos como sendo, de fato, produtores de suas ideias. Mesmo quando se diz que estas emanam diretamente do “comportamento material”, é

240IA, p. 84 (J-2003, p. 105).

241 IA, p. 151 (MEW, 3, p. 89).

242 IA, p. 50 (J-2003, p. 44).

243 IA, p. 93-94 (J-2003, p. 115).

também dito que isto ocorre apenas “aqui”, num determinado estágio da análise ou da história – nem o trecho nem o contexto o deixam claro. Ao mesmo tempo ele oscila e, ao final, já fala num processo de vida real cuja natureza, aí sim, já havia sido deixado clara pelo contexto, especificamente aquele oferecido no parágrafo anterior:

A estrutura social e o Estado provêm constantemente do processo de vida de indivíduos determinados, mas desses indivíduos não como podem aparecer na imaginação própria ou alheia, mas sim tal como *realmente* são, quer dizer, tal como atuam, como produzem materialmente e, portanto, tal como desenvolvem suas atividades sob determinados limites, pressupostos e condições materiais, independentes de seu arbítrio.²⁴⁴

Os indivíduos como “*realmente* são”, os indivíduos verdadeiros, são os indivíduos na prática, i. e., na sua produção material, e não na produção de suas ideias, i. e., na imaginação própria ou alheia. O processo histórico de vida é a prática, aí entendida como produção dos meios de vida – entendida, portanto, conforme seu primado, aqui novamente enunciado. Esta redação ainda carrega consigo o espírito de um trecho suprimido da página, e que é ainda mais infeliz, segundo o qual as representações são sempre “uma expressão consciente – real ou ilusória – de suas [dos homens] verdadeiras relações e atividades, de sua produção, de seu intercâmbio, de sua organização social e política”, sempre oriundas e condicionadas pela prática. E, se são ilusórias, se “suas representações põem a sua realidade de cabeça para baixo, isto é consequência de seu modo limitado de atividade material e das suas relações sociais limitadas que daí derivam”²⁴⁵, e não de um equívoco ou de uma atitude deliberada dos próprios homens.

Em ao menos um sentido, fica imediatamente nítido que esta concepção de ideologia está aquém das obras marxianas posteriores e mesmo das anteriores: se as representações ilusórias só podem ser oriundas de circunstâncias sociais reais, sendo um

244 IA, p. 93 (J-2003, p. 115).

245IA, p. 93, nota “c”.

retrato invertido delas, então elas não são simplesmente ilusórias, mas, no mínimo, ilusões objetivas. Os textos de fato atestam a objetividade das representações ideológicas, mas, pelo primado da prática, podem vê-lo apenas em um sentido: se os jovens hegelianos e os filósofos em geral autonomizam suas ideias, isto só pode ser o reflexo da autonomização de relações sociais “reais”, ou seja, materiais, de produção²⁴⁶.

E como isto, por sua vez, é possível?

Como ocorre que suas relações venham a se tornar autônomas em relação a eles? Que os poderes de sua própria vida se tornem superiores a eles? Em uma palavra: a divisão do trabalho, cujo grau depende sempre do desenvolvimento da força produtiva.²⁴⁷

II.1.B) DIVISÃO DO TRABALHO E MODOS DE PRODUÇÃO – UMA RESPOSTA AOS ESPECTROS DE STIRNER

Os textos d’*A ideologia alemã* procuram explicar tanto a autonomização da realidade “segunda” das ideias, noções e conceitos, quanto a separação entre teoria e prática daí decorrente a partir da divisão do trabalho. Como pode ela servir a esta explicação? Mais: por que, afinal, uma tal explicação deveria sequer ser oferecida?

Pode-se aventar para esta segunda pergunta uma resposta muito simples a partir do momento em que se compreende o primado da prática não apenas como uma ferramenta epistemológica, mas em seu conteúdo efetivamente ontológico: se a realidade “segunda” tem alguma efetividade (e é disto que se trata), esta efetividade, como vimos ao fim da seção anterior, não pode ser garantida por ela mesma, devendo

246 Também se fala, num momento, em “ilusão verdadeira”, em um dos comentários na coluna direita dos manuscritos sobre Feuerbach, para referir-se à “ilusão do interesse *comum*”, que seria verdadeira “no começo”. A observação refere-se à tomada de poder de uma classe sobre outra; num primeiro momento, portanto, o interesse da classe que luta pelo poder seria, assim, verdadeiramente interesse comum, mas apenas então – exceto em se tratando da classe que “surge não como classe, mas sim como representante de toda a sociedade” (IA, p. 48-49; J-2003, p. 43).

247 IA, p. 78 (J-2003, p. 100).

ser, antes, um reflexo da própria realidade material. A instância ontologicamente superior, a rigor a única a poder equivaler ao sentido de “ser”, pode gerar a inferior e determiná-la, mas não o contrário (assim, “não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência”²⁴⁸), exceto na medida em que este inferior é ainda, ele mesmo, reflexo do ser superior; pela mesma razão, o mais elevado deve de ser também cronologicamente superior. Ou, para sermos mais precisos e mais próximos à maneira de ser d’*A ideologia alemã*, deveríamos dizer que o ser primeiro, a atividade material, põe-se diante de si e se pressupõe como um outro, negando-se? O caráter metafísico, e, mesmo, especificamente hegeliano desta forma de enunciar o que efetivamente se defende ao longo destes textos talvez cause espanto, uma vez que tão fortemente se parecia propor a rejeição de qualquer coisa na sua linha, mas, a esta altura, já é difícil negá-lo. Buscando o desenvolvimento da noção de divisão do trabalho ao longo dos manuscritos que compõem *A ideologia alemã*, nós acabamos por confirmar tal caráter.

Assim, tal como os filósofos pretenderam explicar o surgimento da realidade “falsa” ou “secundária” da ação humana a partir de suas ideias, seu espírito ou sua consciência, agora Marx põe-se a explicar o surgimento destas a partir daquela – o que é pré-requisito para que se possa igualmente explicar a possibilidade a separação entre teoria e práxis típica dos filósofos, ideólogos etc.. Mais adiante, veremos com um pouco mais de calma o caráter de inversão desta operação, ainda muito distante daquela, já referida, feita n’*O capital*, à qual Marx aludirá. Feuerbach, diz-nos Marx na 4ª tese, mostra a alienação religiosa como autoalienação, isto é, a “duplicação do mundo [*Welt*] num mundo religioso e num mundo mundano [*weltliche*]”, dissolve “o mundo religioso em seu fundamento mundano”; ou, se quisermos, explica o surgimento do “mundo religioso” a partir do “mundo mundano”. Mas “que o fundamento mundano se destaque

248 IA, p. 94 (J-2003, p. 116).

de si mesmo e construa para si um reino autônomo nas nuvens pode ser esclarecido apenas a partir do autoesfacelamento e do contradizer-a-si-mesmo desse fundamento mundano”. Apenas a partir da prática poderíamos explicar o surgimento de uma teoria alijada dela.

A divisão do trabalho é, na forma como lá descrita, o processo de engendramento pelo qual os objetos relativos à consciência podem se autonomizar e, ao mesmo tempo, reter alguma efetividade sobre a vida material e sua produção. Ele é também muitas outras coisas; trata-se possivelmente do mais importante conceito d'*A ideologia alemã*, e um dos poucos, talvez o único, a atravessá-la integralmente e de modo bastante explícito (nisto sendo bem distinto do primado da prática). O que não quer dizer que dele se faça uso uniformemente, ou que não possamos traçar mais ou menos seu desenvolvimento; podemos, muito pelo contrário, facilmente observar que este se dá principalmente em dois momentos do texto d'*A ideologia alemã* (tal como chegou até nós), que concentram as elaborações deste conceito. São eles os manuscritos sobre Feuerbach (o “capítulo I” das edições antigas) e as partes 5.II e 5.III do capítulo “III. São Max”. Ora, sabendo agora, como sabemos, que mais da metade dos manuscritos sobre Feuerbach foi extraída de versões anteriores desta mesma parte 5.III (mais especificamente da estranhamente numerada seção 5.III-5), e que muito provavelmente o restante deles foi escrito posteriormente ou, no máximo, imediatamente antes²⁴⁹, podemos dizer com alguma segurança que se trata de um único movimento (se não um único texto), que se inicia como resposta a Stirner. A importância deste autor para o desenvolvimento das ideias d'*A ideologia alemã* (e da fase de transição como um todo), já ressaltada anteriormente, fica ainda mais evidente.

Logo no começo do enorme texto de “III. São Max”, Marx e Engels deixam claras suas diferenças com relação a Stirner, numa forma que se repetirá ao longo de

249Uma possibilidade para as páginas de 1 a 30 do chamado “manuscrito principal” (I.5-3 da MEGA2).

todo o capítulo:

Vemos, portanto, os santos motivos que guiam São Max em sua conversão ao egoísmo. O que tira o seu sono não são os bens deste mundo, os tesouros que serão devorados pelas traças e pela ferrugem, os capitais de seus colegas Únicos, mas sim o tesouro celeste, os capitais de Deus, da verdade, da liberdade, da humanidade etc.²⁵⁰

Stirner trata de ideias e ideais, preocupa-se com questões secundárias, ilusões, atribuindo-as um poder que não têm, quando deveria ocupar-se com os “bens deste mundo”. Parte lamentavelmente grande da crítica de Marx e Engels a Stirner resume-se a variações desta mesma afirmação, aplicada pontualmente a inúmeros trechos d’*O único e sua propriedade*, recheada de alegorias, sátiras, sarcasmo etc.. Aqui não se vai sequer até o primado da prática na sua forma melhor desenvolvida, i. e., em que se a considera como a atividade de produção da vida humana pelos próprios homens em sociedade (o que, pelo menos até III.5, explica-se pelo fato de este desenvolvimento simplesmente ainda não ter acontecido), mas fica-se na mera contraposição, já referida, entre especulação teórica e empirismo, filosofia e senso comum – e mesmo na sua forma burguesa, tal como no trecho citado – com parecer favorável a este último. É em meio a estas redundâncias, porém, que se chega a desenvolvimentos importantes, alguns dos quais legam frutos até mesmo para além d’*A ideologia alemã*, que com isto fica, por sua vez, confirmada como obra de transição do mero empirismo para o “método” da crítica da economia política.

Isto na verdade não tarda a aparecer: ainda no início do capítulo, Marx e Engels lançam sobre a concepção de história de Stirner acusações, não só de idealismo, mas de reducionismo, esquematismo, conjugados num único movimento:

A ideia especulativa, a representação abstrata, é feita a força motriz da história e, desse modo, a história é transformada em mera história da filosofia. Mas mesmo esta última não é de forma alguma concebida tal

250IA, p. 124 (MEW, 3, p. 105).

como realmente acontece de acordo com as fontes existentes, e muito menos tal como se desenvolveu a partir da influência das relações históricas reais [*realen*], mas sim como foi concebida e descrita pelos novos filósofos alemães, Hegel e Feuerbach em particular. [...] Nele encontramos esse modo de fazer história em sua mais inocente, mais clássica simplicidade. As três simples categorias – realismo, idealismo e negatividade absoluta como unidade de ambas (aqui denominada “egoísmo”) –, que já encontramos sob a forma de criança, adolescente e homem, servem de base a toda a história e são adornadas com várias etiquetas históricas; [...] Trata-se, portanto, nessa solene e enfadonha construção da história, de encontrar uma série pomposa de nomes extravagantes para três categorias que de tão gastas não ousam mais aparecer em público com seus nomes verdadeiros.²⁵¹

Haveria, assim, redução da história à história da filosofia, redução da filosofia ao esquema hegeliano e feuerbachiano. A acusação de redução a um esquema se torna ainda mais patente quando, ao longo das três páginas seguintes, Marx e Engels apresentam um esquema delineando toda a concepção histórica desenvolvida ao longo d’*O único e sua propriedade*; um pouco adiante, afinal, é feita com todas as letras:

Quem quer que, assim como Hegel, pretenda construir pela primeira vez um tal esquema, que se aplique a toda a história e ao mundo atual em sua totalidade, não poderá fazê-lo sem conhecimentos positivos abrangentes, sem que tenha que se referir, em alguma medida pelo menos, à história empírica, sem uma grande energia e uma visão profunda.²⁵²

Como a mera apresentação deste esquema e sua denúncia não poderiam logicamente bastar, ela é sustentada por dois movimentos complementares: através da censura à falta de “conhecimentos positivos abrangentes” de Stirner (não raro com alguma alusão desdenhosa ao seu trabalho como professor secundarista), seguida da apresentação destes conhecimentos, da “história empírica”²⁵³. À redução de Stirner contrapõem-se, portanto, “os fatos históricos” em sua multiplicidade irreduzível, começando-se pelos fatos da história da filosofia²⁵⁴. Sobre Demócrito (que Marx

251IA, p. 134 (MEW, 3, p. 114).

252IA, p. 175 (MEW, 3, p. 159-160).

253 Expediente já visto n’*A sagrada família*, onde repetidamente se opunha, à “história crítica” (i. e., de Bauer e “consortes”), a “história massiva” (i. e., a verdadeira).

254 Não tanto pela crítica ao esquematismo, mas pela forma da ironia, o que jaz “em gérmen” na crítica a Stirner (mas também a Bauer), p. ex. pelas comparações com Dom Quixote, é que se está opondo os

estudara em sua tese de doutorado), por exemplo:

Stirner pensa que Demócrito foi um estoico e, decerto, um estoico tal como o imaginam o Único e sua consciência vulgar de colegial; ele pensa que “toda a atividade de Demócrito consiste no esforço em se separar do mundo”, “portanto, na recusa do mundo”, e que pode agora refutar os estoicos na pessoa de Demócrito. Que a vida movimentada e as peregrinações de Demócrito pelo mundo contradigam flagrantemente essa opinião de São Max; que a verdadeira fonte que dá acesso à filosofia de Demócrito seja Aristóteles e não uma meia dúzia de anedotas contadas por Diógenes Laércio²⁵⁵; [...] nada disso tem importância quando se trata de *Jacques le bonhomme* [Stirner]. Demócrito tem de ser entendido sob a forma “única”; Demócrito fala de *euthymia*, logo fala da tranquilidade da alma, logo fala do recolhimento em si mesmo, logo fala da recusa do mundo.²⁵⁶

É por meio destas correções e enumerações de fatos históricos, contrapostos à concepção stirneriana, que vai surgindo a “concepção histórica” de Marx e Engels. Esta verdadeiramente começa a tomar forma quando os autores tratam do §2º do capítulo II da 1ª parte d’*O único e sua propriedade* – não por um acaso um dos pontos em que Stirner mais duramente critica Feuerbach. Nesta seção, procura-se demonstrar que o mundo está tomado pelo “sagrado”, ainda que este não atenda “por esta palavra ‘inconveniente’”:

Se me insultarem chamando-me “egoísta”, ainda que apenas por uma única razão, ainda me resta o pensamento de qualquer outra coisa que devo servir mais do que a mim próprio, e que deve ser para mim mais importante do que todo o resto, em suma, qualquer coisa na qual eu possa procurar a minha verdadeira salvação, uma coisa... “sagrada”. Ainda que esse sagrado pareça ser muito humano, ainda que seja o humano propriamente dito, isso não lhe retira o seu caráter sagrado, quando muito transforma-o de sagrado transcendente em sagrado terreno, de divino em humano.²⁵⁷

Stirner segue ao longo do capítulo enumerando manifestações deste “sagrado”, os “espectros”, e demonstrando como é exatamente disto que se trata, mesmo quando se procura justamente dessacralizar o mundo. O mero ato de se buscar

fatos às ideias. Retornaremos a isto.

255 Curiosamente, pouco antes (p. 142) Stirner havia sido instruído a consultar Diógenes Laércio.

256IA, p. 144 (MEW, 3, p. 124).

257 Stirner, 2004, p. 37.

as “essências” ou fundamentos dos fenômenos já constituiria inadvertidamente tal sacralização:

Quando vamos ao fundo de uma coisa, ou seja, quando buscamos a sua essência, muitas vezes encontramos coisas muito diferentes do que ela parece ser: um discurso sentimental e um coração mentiroso, palavras pomposas e pensamentos mesquinhos, etc. Ao dar mais importância à essência, estamos a reduzir a simples aparência, a ilusão, o fenômeno até aí ignorado. [...] Aquilo que, a princípio, era visto como a existência, o mundo e coisas afins, é agora mera aparência, e aquilo que *verdadeiramente existe* é, pelo contrário, a essência, cujo reino se enche de deuses, espíritos, demônios, ou seja, de boas ou más essências, de bons ou maus seres [*Wesen*]. [...] Conhecer e aceitar as essências e nada mais que as essências, é isso a religião: o seu reino é um reino de essências, de espectros e de fantasmas.²⁵⁸

A partir desta notável passagem, Stirner põem-se a rejeitar toda busca por uma essência ou por algo de essencial, tudo que possa por ventura constituir-se no “sagrado”, que seja posto como algo fixo – “hipostasiado”, dirão Marx e Engels – e inquestionável, e com isto transformar-se em um poder sobre sua vida. E demonstra como tantas coisas entre os modernos são precisamente isto: o “espírito do povo” [*Volksgeist*], o “homem”, o “Estado”, a “moral” etc.

É neste ponto, aliás, que Feuerbach é atacado; como vimos acima, ele propunha, contra o idealismo hegeliano, que o ser era o sujeito, e o pensamento, o predicado. Esta inversão entre pensamento e predicado era talvez a proposta mais recorrente dele, que propõe exportá-la da crítica religiosa para “a filosofia especulativa em geral”; bastaria fazermos “sempre do predicado o sujeito e fazer do sujeito o objeto e princípio – portanto, inverter apenas a filosofia especulativa de maneira a termos a verdade desvelada, a verdade pura e nua”²⁵⁹. Para Stirner, com isso...

perdemos o ponto de vista estritamente religioso, perdemos o Deus que, deste ponto de vista, é o sujeito; mas, em compensação, obtemos a outra parte do ponto de vista religioso, a moral. [...] Nenhuma

258 Stirner, 2004, p. 39-40.

259 Feuerbach, 1988, p. 2.

pretensão de vitória total pode fundar-se na expulsão de Deus do seu céu e da transcendência, se com isso apenas o empurramos para o coração humano e lhe oferecemos uma imanência indelével.²⁶⁰

Ao tratar destes trechos, numa atitude subitamente avessa ao que haviam redigido publicamente até então, Marx e Engels, após censurarem Stirner por falar na essência da religião quando ela “não tem essência” nem “reino” (e os poucos trechos extraídos acima já deixam evidente que o uso que Stirner faz destes termos não é merecedor de tal censura), ensinam-no que...

Na religião, os homens transformam o seu mundo empírico num ente meramente pensado, representado, que os confronta como algo estranho a eles. Isso não pode, por sua vez, de forma alguma ser explicado a partir de outros conceitos, a partir “da autoconsciência” e outros disparates do gênero, mas sim a partir do inteiro modo de produção e de intercâmbio até aqui existente, que é tão independente do conceito puro quanto a invenção da *self-acting mule* [máquina de fiar automática, em inglês no original] e o uso das estradas de ferro são independentes da filosofia hegeliana. Se ele pretende falar de uma “essência” da religião, isto é, de uma base material dessa inessencialidade, então ele não teria de procurá-la nem na “essência do homem” nem nos predicados de Deus, mas no mundo material que se encontra em cada estágio do desenvolvimento religioso.²⁶¹

Talvez não haja ao longo de todo o terceiro capítulo d’*A ideologia* passagem mais emblemática da influência de Stirner sobre Marx, e de como ele e Engels, criticando Stirner, tacitamente admitem sua crítica a Feuerbach. Rejeitando tanto a ideia de uma essência da religião quanto de uma essência do homem, é evidentemente a Feuerbach que estão igualmente negando; se criticam equivocadamente (ao menos neste ponto) a Stirner por buscar esta essência da religião, é porque já tomaram para si sua avaliação de que todas as essências assim hipostasiadas são falsas e devem ser denunciadas e rejeitadas, premissa que então pretendem voltar contra o próprio Stirner. Podemos entrever que era já na adoção desta posição que se sustentava (aí corretamente) a crítica ao esquema histórico stirneriano em três fases, esquema que,

260 Stirner, 2004, 45.

261 IA, p. 162 (MEW, 3, p. 143).

repetindo-se eternamente, constituiria assim algo fixo, uma espécie de “espectro” guiando a história.

Ao mesmo tempo em que adotam esta posição de Stirner, porém, Marx e Engels não abandonam nem por um instante o materialismo, e continuam opondo uma leitura materialista do movimento histórico à dele, que, reduzindo a história à história da filosofia, inverteria sujeito e predicado – ou seja, eles ainda mantêm a posição feuerbachiana de que uma tal inversão é necessária e oportuna. Como expresso em trecho do capítulo “II. São Bruno” (provavelmente escrito depois de “São Max”), o “erro de Feuerbach” não estaria na denúncia do fato desta inversão de predicado e sujeito na religião e na filosofia em geral, mas em que ele o tenha “hipostasiado, em vez se concebê-lo como o produto de um determinado estágio do desenvolvimento histórico, passível de ser ultrapassado”²⁶². Este mesmo sentimento já estava também evidente nas “Teses sobre Feuerbach”, escritas muito antes do capítulo sobre Stirner mas, ao que tudo indica, após a leitura d’*O único e sua propriedade*, e mesmo motivadas por ela. Assim, a 6ª tese critica Feuerbach por “fazer abstração do curso da história, fixando o sentimento religioso para si mesmo, e a pressupor um indivíduo humano abstrato – *isolado*”.

É em e por meio deste esforço de apreensão crítica de Stirner e revisão crítica de Feuerbach, em que podemos dizer que se critica o primeiro pelo segundo e o segundo pelo primeiro²⁶³, que começa a se desenvolver a noção de “modo de produção e de intercâmbio”, expressão usada por Marx na passagem citada há pouco talvez pela primeira vez, e por meio da qual se explica a possibilidade da alienação religiosa: ele constitui a “base material” da “inessencialidade” da religião, sem ser, ele mesmo, uma

262IA, p. 103 (J-2003, p. 124).

263Curiosamente, atitude que Marx e Engels imputam a Bauer, e pela qual o criticam: “O próprio São Bruno não move sequer um dedo para refutar seus dois oponentes, pois conhece um meio melhor para se desembaraçar deles: ele os abandona – *divide et impera* – à sua própria peleja. A Stirner ele contrapõe o Homem de Feuerbach [...], e a Feuerbach o Único de Stirner” (IA, p. 7).

essência, já que transitório. Esta intuição inicial, embora inicialmente negada ao longo do desenvolvimento d'A *ideologia alemã*, em especial nos manuscritos sobre Feuerbach, ainda estará presente nas formulações melhor desenvolvidas da maturidade acerca do funcionamento de cada modo de produção e da transição entre eles, em que, em vez de se buscar uma “lei geral” do desenvolvimento histórico, têm-se apenas leis tendenciais imanentes a cada modo de produção²⁶⁴.

N'A *ideologia* ainda se está longe desta forma. Ao invés disto, cada modo de produção caracteriza-se por uma forma peculiar da divisão do trabalho, a cuja origem afinal chegaremos.

II.1.C) DIVISÃO DO TRABALHO E SEPARAÇÃO ENTRE TEORIA E PRÁXIS

Embora inextricavelmente ligada à noção de modo de produção, a divisão do trabalho ainda leva algumas dezenas de páginas a mais do que ela para aparecer²⁶⁵. Quando a vemos em “III.6.a) O liberalismo político”, seu parentesco é inegável: ela surge em meio ao mesmo tipo de demonstração de “conhecimentos históricos positivos” que o “modo de produção e intercâmbio”. Para demonstrar que a “boa vontade” kantiana é o reflexo da consciência burguesa alemã e que esta, por sua vez, origina-se das condições materiais em que se encontrava esta burguesia, Marx e Engels ilustram sua dependência em relação ao Estado, constituído como poder autônomo muito mais do que em outros países (no caso, Inglaterra e Holanda). Esta autonomia estatal é explicada por circunstâncias específicas alemãs (a fraqueza de sua burguesia), mas o

²⁶⁴A referência imediata aqui é, naturalmente, a seção sobre as “Formas que antecederam a produção capitalista”, dos *Grundrisse*, mas a rigor tal apresentação da história também está presente ao longo de todos os manuscritos de 1857-1859 e d'O *capital*. Voltaremos a isto abaixo, em “II.3. Apresentações da história e determinismo”.

²⁶⁵ Como conceito, e não como expressão; seu uso na p. 127 ainda não mostra sinais claros da elaboração conceitual que é nosso objeto aqui.

que mais nos importa aqui é que, de uma maneira geral, entende-se que, na monarquia absolutista, a “administração do interesse público” seja legada a uma “esfera específica [...] por meio da divisão do trabalho”²⁶⁶. Esta divisão é a responsável, portanto, pela autonomização de uma parte constitutiva da sociedade em relação às outras, perante as quais ela se põe, então, como oposta; a forma desta operação é em tudo semelhante à que se usará posteriormente, exceto em seu objeto (o Estado e a burocracia estatal, e não propriamente as classes sociais antagônicas).

Mais adiante, as duas noções já se entrelaçam mais claramente. Tendo implicitamente adotado a rejeição de Stirner a todo o “sagrado”, toda hipóstase e autonomização de forças sociais contra seus criadores, Marx e Engels precisam demonstrar que o interesse geral defendido pelos comunistas não configura nada deste tipo. Para tanto, precisam primeiro distinguir sua maneira de compreender este processo daquele de Stirner; enquanto para este tratar-se-ia de um “comportamento religioso”, enfim de uma questão “espiritual”, de uma ou outra forma, para eles esta autonomização derivaria da produção da vida em sociedade pelos próprios homens, ou seja, da prática, agora em sua forma mais elaborada: “no interior de determinados modos de produção, que naturalmente não dependem do querer, constantemente há poderes práticos estranhos, independentes do indivíduo isolado e até do conjunto dos indivíduos, poderes que se colocam acima das pessoas”²⁶⁷.

É por não compreender este caráter prático da vida em sociedade que Stirner veria uma oposição necessária entre interesse individual e interesse geral, que só poderia existir como “espectro” autonomizado. Mas, segundo Marx e Engels, Stirner é ainda assim...

266 IA, p. 194 (MEW, 3, p. 178).

267 IA, p. 240 (MEW, 3, p. 228).

forçado a admitir que os indivíduos, como não poderia deixar de ser, sempre partiram de si mesmos e que, por isso, os dois aspectos observados por ele [i. e., o interesse individual e o interesse geral] são aspectos do desenvolvimento pessoal dos indivíduos, ambos gerados por condições de vida igualmente empíricas dos indivíduos, sendo ambos apenas expressões do *mesmo* desenvolvimento pessoal dos homens, encontrando-se ambos, portanto, apenas em *aparente* oposição. No que se refere à posição que coube ao indivíduo em decorrência de circunstâncias específicas do desenvolvimento e da divisão do trabalho, se ele representa mais este ou aquele aspecto da oposição, se ele aparece mais como egoísta ou mais como abnegado, isso era um problema totalmente secundário, que de fato só despertaria algum interesse se fosse levantado para determinadas épocas históricas em relação a determinados indivíduos.²⁶⁸

O erro de Stirner seria, novamente, aferrar-se ao problema secundário, à cisão apenas aparente, a verdadeira sendo aquela causada pela divisão do trabalho própria a cada modo de produção, algo que os “comunistas teóricos”²⁶⁹ conseguiriam perceber, tendo descoberto “a criação do ‘interesse geral’ pelos indivíduos definidos como ‘homens privados’”:

um dos lados, o assim chamado “geral”, é continuamente gerado pelo outro, o do interesse privado, e de modo algum constitui um poder autônomo em relação a este, um poder com uma história autônoma; eles sabem, portanto, que essa oposição é continuamente destruída e gerada na prática. Não se trata, pois, de uma “unidade negativa” hegeliana de dois lados de uma oposição, mas da destruição materialmente condicionada de um modo de existência materialmente condicionado dos indivíduos até aquele momento, com a qual desaparece, ao mesmo tempo, aquela oposição juntamente com sua unidade.²⁷⁰

Por meio da divisão do trabalho aplica-se, assim, o primado da prática, que já havia sido elaborado nas “Teses sobre Feuerbach”, e se demonstra como um dos “mistérios que conduzem a teoria ao misticismo” encontra sua “solução racional na prática humana”²⁷¹, ao mesmo tempo rejeitando-se, com isto, uma possível solução de matriz hegeliana para este mistério (muito embora, já o vimos, esta forma continue

268IA, p. 241 (MEW, 3, p. 228).

269 Não está muito claro a quem exatamente Marx e Engels se referem por esta expressão, além de a si mesmos.

270 IA, p. 242 (MEW, 3, p. 229).

271 8ª tese sobre Feuerbach.

insistindo em aparecer noutras partes...).

Mas é afinal quando tratam do direito e da sociedade burguesa que Marx e Engels trabalham mais arduamente com a noção de divisão do trabalho, tecendo toda sua compreensão de uma e de outra coisa através dela, em oposição a Stirner, que as compreenderia pela fixação das ideias, do “sagrado”. Contra o que lhes parece uma espécie de voluntarismo, destacam como, a serviço do modo de produção e de intercâmbio vigente, a divisão do trabalho garante a forma da propriedade e as relações de poder “de forma inteiramente independente da *vontade* dos indivíduos”²⁷²; faz com que o direito evolua para além da forma de “imposição bárbara” que Stirner teria reclamado para si²⁷³, em direção a uma forma “civilizada”²⁷⁴; e que as “instituições comunitárias” dos proletários acabem “naufagando” na concorrência com “padeiros, açougueiros etc.” privados²⁷⁵.

Mais importante, já se explica, de forma resumida, como exatamente a divisão do trabalho faz vir a ser a autonomização dos conceitos.

No âmbito da divisão do trabalho, essas relações [políticas e jurídicas] obrigatoriamente se tornam independentes dos indivíduos. Todas as relações só podem ser expressas em termos de linguagem na forma de conceitos. O fato de essas generalidades e esses conceitos serem considerados como forças misteriosas é uma consequência necessária da autonomização das relações reais [*realen*], cuja expressão eles constituem.²⁷⁶

Esta explicação resumida é desdobrada e desenvolvida em diversos aspectos

272 IA, p. 317.

273 Os “egoístas em acordo consigo mesmo” de Stirner entenderiam o direito como aquilo que o mais forte ou capaz pode tomar para si e impor aos outros: “‘Tudo pertence a todos!’ Esta frase vem da mesma teoria sem conteúdo. A cada um só pertence aquilo que ele pode fazer ou tomar” (Stirner, 2004, p. 210).

274 IA, p. 331. Note-se que a contraposição entre “natureza” e “civilização” é bastante presente n’*A ideologia*, mas que “natureza” também é oposta ao “ato voluntário” (cf. Fausto, 2002, p. 101); neste último caso é estamos tratando efetivamente do terceiro eixo de contraposições que elencamos anteriormente, a voluntariedade correspondendo à práxis, a “natureza” à inércia ou peso das condições históricas, enquanto no primeiro caso o eixo varia, dependendo do contexto.

275 IA, p. 359.

276 IA, p. 351.

naquilo que, destacado de seus lugares nas primeiras versões de “III. São Max” e “II. São Bruno”, veio a ser numerado como o manuscrito que Riazanov chamaria de “principal”, compondo o que, editado por ele, ficou conhecido como o capítulo “I. Feuerbach”.

Lá, vemos quais são as “contradições reais”, oriundas da “autonomização das relações reais”, engendradas pela divisão do trabalho: a desigualdade na distribuição do trabalho e de seus produtos, que começa como desigualdade entre famílias e evolui para outras formas (castas, estamentos etc.) desembocando afinal nas classes modernas. Divisão que é, portanto, “expressão idêntica” a “propriedade privada”, exceto por numa se dizer “com relação à própria atividade aquilo que, noutra, é dito com relação ao produto da atividade”²⁷⁷.

A divisão do trabalho também é fundamental para se compreender, conforme o que é dito ao longo deste “manuscrito principal”, a contradição entre interesses individuais e familiares e interesse coletivo²⁷⁸, a forma do Estado²⁷⁹, a “mundialização” da história²⁸⁰, a oposição entre campo e cidade²⁸¹, produção e comércio²⁸², sem falar no desenvolvimento de todas as condições do capitalismo – suas classes, a grande indústria etc.

No entanto, o que mais nos interessa é dito ainda no início da primeira parte deste fragmento, onde vemos que, embora a primeira divisão do trabalho seja a que se desenvolve “por si própria ou ‘naturalmente’”, ela “só se torna realmente divisão a

277 IA, p. 36-37.

278 IA, p. 37. Este “interesse coletivo” não se confundiria com a “mera representação” do “interesse geral” – que, no entanto, é tratado como bastante real na passagem de “III. São Max” citada há pouco. Naturalmente o mais proveitoso é vermos aí, não tanto a incoerência dos autores, mas o desenvolvimento de seu pensamento, com esta distinção entre “interesse coletivo” e “interesse geral” sendo expressão mais desenvolvida (ainda que longe de satisfatória) do que a indistinção anterior.

279 IA, p. 37, nota “a”.

280 IA, p. 40.

281 IA, p. 52.

282 IA, p. 54.

partir do momento em que surge uma divisão entre trabalho material e [trabalho] espiritual”. Ora, a consciência surgira do desenvolvimento das forças produtivas, já bem depois de os homens terem se tornado criaturas históricas, ao criarem os meios para suprir suas necessidades naturais e, estas supridas, novas necessidades²⁸³, mas era ainda uma consciência “natural” (em oposição a uma consciência “civilizada”), ainda “tão animal quanto a própria vida social nessa fase; é uma mera consciência gregária, e o homem se diferencia do carneiro, aqui, somente pelo fato de que, no homem, sua consciência toma o lugar do instinto ou de que seu instinto é um instinto consciente”²⁸⁴. Agora, com a divisão do trabalho propriamente dita, entre trabalho material e espiritual, ela pode...

realmente imaginar ser outra coisa diferente da consciência da práxis existente, representar algo realmente sem representar algo real – a partir de então, a consciência está em condições de emancipar-se do mundo e lançar-se à construção da teoria, da teologia, da filosofia, da moral etc. “puras”²⁸⁵.

Principia por aí, assim, a separação entre teoria e práxis: não tanto na existência da consciência propriamente dita, mas na consciência voltada para suas próprias representações – consciência que desconsidera o primado da prática. Vê-se também que esta separação é e não é verdadeira: não é na medida em que a consciência teórica será sempre condicionada pelas relações materiais, pela prática; será porque o que a teoria reflete por meio de suas representações é a cisão real da divisão do trabalho, que permite que “as atividades espiritual e material”, assim como “a fruição e o trabalho, a produção e o consumo – caibam a indivíduos diferentes”²⁸⁶.

283 IA, p. 34. Cf. também acima.

284 IA, p. 35.

285 IA, p. 35-36.

286 IA, p. 36. E nesta forma de apresentar a questão, que, embora já esteja implícita no desenvolvimento d’*A ideologia alemã*, não parece ser percebida ao longo dela e é, antes, descartada em favor do simplismo decorrente do primado da prática, já encontramos a intuição que levará à concepção adorniana da relação entre teoria e práxis (cf. “II.4. Teoria, práxis, teoria - Adorno e a relação mediada”, abaixo).

Importa acrescentar que a divisão do trabalho entre classes não corresponde plenamente àquela entre trabalho material e espiritual; esta existe também na própria classe dominante...

de maneira que, no interior dessa classe, uma parte aparece como os pensadores dessa classe, como seus ideólogos ativos, criadores de conceitos, que fazem da atividade de formação da ilusão dessa classe sobre si mesma o seu meio principal de subsistência, enquanto os outros se comportam diante dessas ideias e ilusões de forma mais passiva e receptiva, pois são, na realidade, os membros ativos dessa classe e têm menos tempo para formar ilusões e ideias sobre si próprios.²⁸⁷

O que já se pode confirmar ao acompanharmos este processo de separação de teoria e práxis a partir da divisão do trabalho é que a crítica ao idealismo está já pautada aí pela exigência do fim desta cisão de teoria e práxis, que se traduz, antes de tudo o mais, na crítica àquela teoria que não reconhece a urgência e necessidade de tal fim, mas que proclama igualmente a superioridade da teoria voltada para suas próprias representações, i. e., teoria contemplativa ou propriamente dita. Esta é caracterizada por aquilo que, juntamente com ela, deve-se condenar: uma certa atitude ou comportamento.

287 IA, p. 47-48. Função que, como nos mostra a sequência deste texto, parece afinal responder a uma necessidade efetiva, e não apenas à pretensão dos “ideólogos”, na medida em que “toda nova classe que toma o lugar de outra que dominava anteriormente é obrigada, para atingir seus fins, a apresentar seu interesse como o interesse comum de todos os membros da sociedade, quer dizer, expresso de forma ideal: é obrigada a dar às suas ideias a forma da universalidade, a apresentá-las como as únicas racionais, universalmente válidas”.

II.2. CRÍTICA À TEORIA “PROPRIAMENTE DITA”

II.2.A) O “COMPORTAMENTO TEÓRICO”

O projeto de subsunção da teoria à práxis, que é nada menos do que o resultado da prioridade da práxis que se ancora no primado da prática, impõe a tarefa de superação da cisão causada pela divisão do trabalho. Tal cisão é alvo do ataque das “Teses”, e já havia sido nomeado na primeira delas, mas ainda não é o que Marx designa ali como “comportamento teórico”:

A primeira tese fala explicitamente de “*theoretische Verhalten*”, ou seja, literalmente “comportamento teórico”, o que leva a pensar que “Praxis” signifique um comportamento ou atitude oposto à que é dada aqui como característica da teoria quando ela se autonomiza e se pretende exclusiva. [...] Precisamente, seguindo o que diz Marx em sua primeira tese, o erro de Feuerbach é tomar a atitude teórica como única “autenticamente humana”. Longe de ser a teoria ela mesma oposta à práxis, é esta valorização do comportamento teórico às custas da práxis, reduzida assim a suas “manifestações sórdidas”, que faz toda a oposição da teoria à práxis. Vê-se que o estatuto da compreensão do conceito de práxis depende inteiramente da compreensão desta oposição entre os dois “comportamentos”.²⁸⁸

Embora o conceito de práxis possa, ao contrário do que diz Dardot, ser compreendido sem o recurso a esta oposição entre os dois “comportamentos”, o sentido da oposição entre teoria e práxis em torno do que designamos como o segundo eixo fica certamente obscurecido sem ele. Para começar, ele nos ajuda a ver que, tomando as palavras de Adorno, “o próprio Marx não acreditava em uma simples dicotomia” entre teoria e práxis²⁸⁹. A 1ª tese fornece evidência inegável disto ao falar em atividade “prático-crítica”, conjugação de teoria (mas não mais de filosofia) e de prática:

Não é questão aqui de uma partição interior à realidade, entre, de um lado, coisas que não se desvendariam senão a uma atitude

288 Dardot, 2015, p. 184-185.

289 LND, p. 47.

prática e, de outro, coisas que, dizendo respeito a outro domínio, não seriam acessíveis senão a uma atitude teórica. Nenhum corte ontológico vem a sustentar uma tal oposição. Nada aqui se assemelha à oposição aristotélica entre teoria, atividade de contemplação dos inteligíveis em sua necessidade, e práxis, que designa a ação ética e política, na medida em que tem por objeto exclusivamente o contingente [...] É a respeito das mesmas coisas que se pode adotar uma atitude teórica tanto quanto uma atitude prática.²⁹⁰

À primeira vista, pode parecer que se esteja aqui caindo em flagrante contradição – afinal, não se disse que o primado da prática estabelece uma espécie de hierarquia ontológica entre realidade material e realidade intelectual, entre atividade humana prática e as atividades do espírito? É que esta hierarquia das “Teses” e d’*A ideologia* não constitui verdadeiramente uma cisão, mas antes o contrário, de forma que se estabelece assim, como já dito, apenas uma instância de realidade, que é verdade e atividade: a sociedade humana, constituída pela prática sócio-histórica, pela produção da vida. “Representações, pensamentos e conceitos” têm uma existência derivada, sendo meras abstrações produzidas a partir desta realidade primeira; e o equívoco do comportamento teórico, contemplativo ou idealista (neste ponto fica clara a razão destes termos serem tratados como sinônimos) é o de tomá-las como existindo autonomamente, p. ex. por meio de uma cisão, como no caso dos inteligíveis imutáveis e necessários de Aristóteles ou, mesmo, como a realidade primeira e, afinal, única, que anunciou Hegel – para quem, no fim das contas, só a ideia era real²⁹¹. A pretensão de um afastamento dos *prágmata* a pretexto de melhor contemplar o que está fora ou além deles seria simplesmente incoerente e, pior, resultaria em pura falsidade e engano.

290 Dardot, 2015, p. 187. O “corte ontológico” de que Dardot trata (e ao qual se refere explicitamente na sequência do trecho citado) é aquele feito por Aristóteles: “Dividamos agora de forma semelhante a parte racional [da alma], e assuma-se que haja duas faculdades racionais [λόγον ἔχοντα], uma por meio da qual contemplamos as coisas cujos primeiros princípios são invariáveis, e outra por meio da qual contemplamos aquelas que admitem variação; já que, assumindo-se que o conhecimento se baseia em uma certa semelhança ou afinidade entre sujeito e objeto, as partes da alma adaptadas ao conhecimento de objetos de espécie diferente devem também diferir em espécie”. (*Ética a Nicômaco*, VI, 1, 1139a).

291 Não custa observar: todos estes seriam “espectros” aos olhos de Stirner, sem dúvida.

As “Teses” ocupam-se da crítica deste “comportamento teórico” até mais do que da defesa da atitude prática, culminando afinal, na 11ª tese, na rejeição da primeira atitude em favor da segunda:

- a 1ª tese já apresentara as características que algumas das seguintes logo desenvolverão, chegando, não por acaso, a rebaixar a contemplação, tomada como atividade inferior;
- a 2ª tese condena novamente a teoria “isolada da prática”, a separação entre teoria e práxis;
- as 5ª e 9ª teses seguem em sentido semelhante, acrescentando uma censura à “contemplação”: a 5ª reprovará Feuerbach por querer a “contemplação [*Anschauung*]”, falhando em compreender a “atividade prática, humano-sensível”; a 9ª fala do “materialismo contemplativo”, definido como aquele que “não concebe o sensível como atividade prática”, sendo a contemplação, ainda segundo esta tese, “o máximo a que [este materialismo] chega”.

As duas atitudes, assim, difeririam entre si porque apenas a atitude prática reconheceria o valor intrínseco à própria práxis e o imperativo, daí decorrente, de subsunção da teoria à práxis, enquanto a atitude teórica, não o fazendo, aceita a autonomia teórica (até a naturaliza) e a consequente possibilidade de se ater à contemplação. Haveria também, portanto, teorias de dois tipos, oriundas cada uma de um destes dois comportamentos: uma vã, isolada da práxis e aquém dela, por isto mesmo falsa, uma vez que só da instância prática se pode extrair a verdade; outra, a teoria verdadeira, já que submetida à práxis ou “crítico-prática”, e que busca mudar o mundo ao invés de apenas interpretá-lo. Ambas nos remetem a oxímoros semelhantes. A primeira por ser uma *theoría* no “sentido próprio” da palavra, pois mera contemplação; chamada de “comportamento” ou “atitude teórica”, designa, no entanto, justamente o

que é (pretensamente, ao menos) uma não tomada de atitude, inação. A segunda, pela razão mais evidente de, ao pretender-se uma “teoria prática”, teoria com “atitude prática” (por sua vez um pleonasma) ou, no mínimo, “teoria da prática”, conjugar termos que expressam tradicionalmente ação e inação. Seria papel e mesmo obrigação da teoria verdadeira criticar e expôr a vacuidade da teoria meramente contemplativa, tanto quanto de pôr-se imediatamente junto à práxis: versar sobre as questões práticas e visando objetivos práticos (a mudança do mundo), ao mesmo tempo em que tenta explicitar o que exatamente isto significaria e como poderia ser alcançado.

Resta sabermos como para Marx o idealismo admitiria e justificaria a cisão entre teoria e práxis; como o idealismo chega à sua própria posição e a sustenta teoricamente. Já vimos que a autonomização das ideias teria surgido como reflexo ideal da cisão histórica verdadeira entre trabalho material e intelectual, mas não o que seria, na interpretação marxiana, a construção teórica idealista.

Ora, a crítica à contemplação, tal como a valorização da práxis, antecede as “Teses”, e por meio dela já vinha se oferecendo respostas. Não por acaso ela está particularmente presente n'*A sagrada família*, livro que vimos configurar uma transição entre as obras de juventude e o período seguinte, presentemente analisado. Lá Marx e Engels haviam se ocupado detidamente da crítica à contemplação; de fato, não é exagero dizer que *A sagrada família* é principalmente um ataque ao pensamento contemplativo do grupo de autores alinhados a Bruno Bauer, e justamente em virtude de seu caráter contemplativo – ou, mais especificamente, especulativo²⁹². Vejamos, p. ex., a caracterização lá oferecida da “construção especulativa”, também chamada de “construção hegeliana”, e que não se pode deixar de citar demoradamente:

292Palavras que aqui, mais do que n'*A ideologia alemã*, não são sinônimos perfeitos, como o trecho a seguir sem dúvida ilustrará, e “especulativo” remete tanto à filosofia de matriz hegeliana quanto ao procedimento lógico de que ela tipicamente faz uso.

Quando, partindo das maçãs, das peras, dos morangos, das amêndoas reais [*wirklichen*] eu formo para mim mesmo a representação geral [*allgemeine Vorstellung*] “fruta”, quando, seguindo adiante, imagino comigo mesmo que a minha representação abstrata “a fruta”, obtida das frutas reais, é algo existente [*existierendes Wesen*] fora de mim e inclusive o verdadeiro ser [*das wahre Wesen*] da pera, da maçã etc., acabo esclarecendo – em termos especulativos – “a fruta” como a “substância” da pera, da maçã, da amêndoa, etc. Digo, portanto, que o essencial da pera não é o ser da pera, nem o essencial da maçã é o ser da maçã. Que o essencial [*Wesentliche*] dessas coisas não é sua existência real, passível de ser apreciada através dos sentidos [*ihr wirkliches, sinnlich anschaulbares Dasein*], mas sim o ser abstraído por mim delas e a elas atribuído, o ser da minha representação, ou seja, “a fruta”. [...] Teu interesse fundamental é, no final das contas, provar a unidade “da fruta” em todas essas suas manifestações vitais [*Lebensäußerungen*], a maçã, a pera, a amêndoa, quer dizer, a conexão mística entre essas frutas e como em cada uma delas se realiza, gradual e necessariamente, “a fruta”, como, por exemplo, a passa progride de sua existência de passa à sua existência de amêndoa. O valor das frutas profanas não mais consiste, por isso, em suas características [*Eigenschaften*] naturais, mas sim em sua característica especulativa, através da qual ela assume um lugar determinado no processo vital “da fruta absoluta”.²⁹³

Este conhecido trecho marca, talvez, o momento da maior valorização do senso comum, da empiria, contra a especulação, por parte de Marx²⁹⁴. A *ideologia alemã* vai na mesma direção, oferecendo vigorosa extensão e desenvolvimento do ataque; assim estendido, entretanto, ele torna-se qualitativamente diferente. Veja-se, p. ex., a atitude do “nobre homem” descrito no “Prólogo” d'A *ideologia*:

Certa vez, um nobre homem imaginou que os seres humanos se afogavam na água apenas porque estavam possuídos pela ideia da gravidade. Se afastassem essa representação da cabeça, por exemplo esclarecendo-a como uma representação supersticiosa, religiosa, eles estariam livres de todo e qualquer perigo de afogamento. Durante toda a sua vida combateu a ilusão da gravidade, de cujas danosas consequências todas as estatísticas lhe forneciam novas e numerosas provas. Aquele nobre homem era do tipo dos novos filósofos

293SF, p. 72-74 (MEW, 2, p. 60-62).

294Posição que é totalmente oposta à da maturidade, quando Marx entenderá que a realidade funciona especulativamente. Como explica Rancière: “o processo que caracteriza aqui [no livro I d’*O capital*] o modo de existência do valor é o que caracterizava para o jovem Marx a operação da especulação hegeliana, tal como a ilustrava em *A sagrada família* pela dialética do fruto abstrato realizando-se nas pêras e amêndoas concretas. Se a realidade é especulativa, resulta disso uma consequência extremamente importante: qualquer leitura crítica que pretenda, no modelo da carta a Ruge, declarar ou ler as coisas como elas são, fica invalidada. A ambição da carta a Ruge é refutada por esta curta frase: “O valor não traz escrito na testa o que ele é (*Es steht daher dem Werte nicht auf der Stirn geschrieben was er ist*)”” (1979, p. 111).

revolucionários alemães²⁹⁵.

Embora não haja aqui a referência específica à especulação hegeliana, a mensagem, muito clara, é semelhante nos dois casos: os pensadores especulativos, idealistas, filósofos etc. invertem real e imaginário, verdadeiro e falso; complicam uma operação que deveria consistir simplesmente em apreender as coisas “tais como elas são”. Vê-se que nestes ataques citados acima, particularmente no d’*A sagrada família*, o que se enfatiza é ainda a prática em seu sentido banal, cotidiano: a mera empiria ou o senso comum contra a contemplação; não se evoca a prática entendida como produção da vida material.

O que há de fundamental nesta caracterização do “nobre homem” é repetido ao longo de todo o manuscrito. Veja-se, por exemplo, esta outra passagem, sobre Stirner:

O homem que, quando jovem, encheu sua cabeça com toda sorte de tolices sobre poderes e relações existentes, tais como o imperador, a pátria, o estado etc., e que as conheceu apenas como suas próprias “fantasias delirantes”, sob a forma de suas representações, este homem, de acordo com São Max [Stirner], destrói verdadeiramente esses poderes ao expulsar de sua cabeça a falsa opinião que deles tinha. [...] Ele esquece que só destruiu a forma imaginária e fantasmagórica assumida pelas ideias de pátria etc., no crânio “do adolescente”, mas que ainda nem sequer tocou nessas ideias, na medida em que elas expressam relações reais.²⁹⁶

E, embora Stirner ou Feuerbach não vejam a si mesmos como idealistas, é efetivamente isto que Marx e Engels os acusam de ser, na medida em que promoveriam uma inversão do real e do imaginário – em outras palavras, por inverterem o primado da prática. Voltamos ao primeiro eixo: os “autênticos grilhões dos homens”, para os jovens hegelianos, estariam, como no trecho citado acima, nas “representações, pensamentos e conceitos”. Veja-se esta passagem a respeito de Bruno Bauer:

295IA, p. 523-524.

296 IA, p. 130-131.

A fraseologia filosófica sobre uma questão real [*wirklich*] é, para ele, a própria questão real. Consequentemente, por um lado, em vez de homens reais e suas consciências reais de suas relações sociais, que aparentemente os confrontam como algo independente, ele tem a mera fraseologia abstrata [...]; por outro lado, em vez da natureza real e das relações sociais realmente existentes, ele tem o resumo filosófico de todas as categorias filosóficas ou os nomes dessas relações na fraseologia: a substância, pois Bruno, juntamente com todos os filósofos e ideólogos, erroneamente considera os pensamentos, as ideias – a independente expressão intelectual do mundo existente – como a base desse mundo existente.²⁹⁷

Mesmo ao “anti-filosófico” Feuerbach, cuja obra, afinal, Marx e Engels nunca de fato se dedicaram a criticar de forma sistemática e sobre quem nunca escreveram um “capítulo”, como nos fizeram crer as primeiras edições d’*A ideologia*, chega a se estender esta crítica, dizendo-se que ele “em última instância, não consegue lidar com o mundo sensível sem considerá-lo com os 'olhos', isto é, através dos 'óculos' do filósofo”²⁹⁸, o que equivale a dizer que cai, afinal, numa dicotomia do mesmo tipo em que cairiam todos os pensadores especulativos e idealistas:

A “concepção” feuerbachiana do mundo sensível limita-se, por um lado, à mera contemplação deste último e, por outro lado, à mera sensação; ele diz “o homem” em vez de os “homens históricos reais”. [...] Para remover essas coisas, ele tem, portanto, que buscar refúgio numa dupla contemplação: uma contemplação profana, que capta somente o que é “palpável”, e uma contemplação mais elevada, filosófica, que capta a “verdadeira essência” das coisas. Ele não vê como o mundo sensível que o rodeia não é uma coisa dada imediatamente por toda a eternidade e sempre igual a si mesma...²⁹⁹

Neste trecho sobre Feuerbach já transparece por sua vez a diferença entre a crítica ao idealismo aqui e n’*A sagrada família*: ela repousa, não na afirmação do caráter derivado das ideias, pensamentos e conceitos, mas naquilo que se estabelece como realidade. No período anterior, de proximidade com Feuerbach, é ainda simplesmente o sensível que se contrapõe ao inteligível, e com isto há a mencionada ênfase na prática corriqueira, a contraposição da filosofia ao senso comum; isto também muda com as

297 IA, p. 100-101 (MEW, 3, p. 82).

298 IA, p. 30, nota f (J-2003, p. 8).

299IA, p. 30.

“Teses”, que criticam em Feuerbach justamente o tratamento do sensível apenas como objeto, e querem também a atividade sensível, i. e., a prática – afinal elevada, como vimos, a instância única de definição da verdade, da realidade etc.. Esta diferença fica também patente no “passo-a-passo” do procedimento “ideológico” fornecido por *A ideologia alemã* no primeiro dos manuscritos sobre Feuerbach, onde a contraposição é do “comportamento teórico” com a prática no sentido de produção da vida, portanto com “modos de produção e intercâmbio” etc.:

Todo o truque que consiste em demonstrar a supremacia do espírito na história (hierarquia, em Stirner) reduz-se aos três seguintes esforços.

no 1. Deve-se separar as ideias dos dominantes – que dominam por razões empíricas, sob condições empíricas e como indivíduos materiais – desses próprios dominantes e reconhecer, com isso, a dominação das ideias ou das ilusões na história.

no 2. Deve-se colocar uma ordem nessa dominação das ideias, demonstrar uma conexão mística entre as ideias sucessivamente dominantes, o que pode ser levado a efeito concebendo-as como “autodeterminações do conceito” (o que é possível porque essas ideias, por meio de sua base empírica, estão realmente em conexão entre si e porque, concebidas como meras ideias, se tornam autodiferenciações, diferenças estabelecidas pelo pensamento).

no 3. A fim de eliminar a aparência mística desse “conceito que se autodetermina”, desenvolve-se-o numa pessoa – “a autoconsciência” – ou, para parecer perfeitamente materialista, numa série de pessoas, que representam “o conceito” na história, nos “pensadores”, nos “filósofos”, nos ideólogos, concebidos como os fabricantes da história, como “o conselho dos guardiões”, como os dominantes.³⁰⁰

A oscilação entre estas duas perspectivas – valorização simplista da empiria e primado da prática – reforça o caráter de transição d’*A ideologia alemã*, e pode ajudar-nos também a entender a alegada negação da filosofia e rejeição às soluções hegelianas para as questões práticas, tanto quanto o reaparecimento, por vezes velado, desta mesma filosofia e suas soluções.

Em ambos os casos, constata-se uma inversão da dicotomia tradicional, que

300IA, p. 50.

remonta, sob nuances diferentes, ao menos a Platão.

II.2.B) A HIERARQUIA

Como não ver no trecho a seguir do livro VI d'A *república*, de Platão, exatamente o alvo da troça de Marx com o exemplo das frutas, em especial na primeira parte desta?

Há muitas coisas belas [...] e muitas coisas boas, e tudo o mais do mesmo gênero, cuja existência afirmamos e que distinguimos por meio da linguagem. [...] Como também a existência do belo e do bem em si, e que para cada coisa das que então apresentamos como múltiplas corresponde uma ideia particular, a única que denominamos o que existe [ὅ ἔστιν]. [...] Aquelas, as coisas múltiplas, acrescentamos, são vistas, porém não pensadas [νοεῖσθαι]; enquanto estas, as ideias, são pensadas, porém não vistas.³⁰¹

Claro, traçar as raízes da tradição idealista do pensamento filosófico a Platão não pode significar reduzir todo o idealismo a ele, e nem é o que aqui se pretende – e as diferenças entre ele e Hegel são muitas e importantes. Podemos, porém, demonstrar que o ataque de Marx ao idealismo hegeliano (rótulo que, já vimos, ele atribui a autores que o rejeitariam) situa seus alvos em uma posição que seria efetivamente muito próxima à desta tradição e, conseqüentemente, à de Platão. E somos obrigados a levar muito a sério a hipótese de uma tal continuidade, afinal Hegel atribuíra justamente a Platão, este “grande espírito”, a descoberta do que seria a “convicção de toda consciência livre de preconceitos [*unbefangene Bewusstseins*]” e o ponto de partida da filosofia, princípio ao qual já nos referimos acima e que passaria à posteridade como talvez a afirmação hegeliana por excelência: “o que é racional é real e o que é real é racional”. Assim, não surpreende que Hegel defenda, logo em seguida a esta passagem, tanto o conhecido primado platônico do inteligível sobre o sensível, quanto o que o acompanha, do uno e eterno sobre o múltiplo e transitório:

301VI, 507b.

para quem a Ideia só vale no sentido restrito de representação da opinião, a esses opõe a filosofia a visão mais verídica de que só a ideia, e nada mais, é real, e então do que se trata é de reconhecer na aparência do temporal e do transitório a substância que é imanente e o eterno que é presente”³⁰².

Esta passagem se constitui em excelente resumo da posição diametralmente oposta à do primado da prática, um “primado da ideia”. Congruentemente com este primado, para Platão, o filósofo deve buscar a verdade não pelos seus órgãos sensíveis, mas pelo intelecto, visar não “ao corpo, porém tender, na medida do possível, a afastar-se dele para aproximar-se da alma”³⁰³; ele não deve ter nenhum interesse pelo sensível (muito menos pela “atividade sensível”). Platão estava plenamente ciente de ser isto o oposto do senso comum. Reconhecia ser próprio da filosofia e do filósofo ver o mundo “ao contrário”, razão pela qual era motivo de riso, medo e escárnio da população; mas ele também fez uso notório de alegorias absurdas que evocavam esta imagem e enfatizavam a falsidade de nossa existência corpórea e cotidiana em comparação com uma outra, verdadeira, “visível alusão ao fato de que as verdades descobertas pela filosofia são absolutamente loucas para o senso comum”³⁰⁴: por exemplo, na “era de Cronos” do *Político*, época idílica em que os homens e todos os animais teriam vivido em paz e harmonia, com todas as suas necessidades providas pelo Deus e seus auxiliares, o tempo corria de maneira inversa, com o movimento do sol e demais astros invertidos, e os homens, nascendo da terra já velhos, rejuvenesciam com o tempo³⁰⁵; no *Fédon*, há como que uma outra terra no que, para nós, é o céu, sendo aquela o “verdadeiro céu, a verdadeira luz e a verdadeira terra”³⁰⁶, e estaríamos para os habitantes destas regiões, a quem (mais uma vez) nada falta e que vivem em plenitude, como os

302Hegel, 1997, p. XXXV-XXXVI (*Werke*, 7, p. 24-25). O final desta passagem já evidencia uma das críticas de Hegel a Platão, cujo desenvolvimento se dá logo após este trecho.

303 *Fedon*, 64e.

304 Castoriadis, 2004, p. 203.

305 *Político*, 268d-277b.

306 *Fédon*, 110a.

peixes estão para nós, o ar sendo para eles “como a água e o mar para nossas necessidades, assim como para eles o éter é o que para nós é o ar”³⁰⁷; na mais conhecida destas fantasias, a alegoria da caverna da *República*, o mundo dos homens e dos negócios humanos é comparado à vida de homens acorrentados que enxergam apenas as sombras de objetos fabricados, pálidas imitações do mundo verdadeiro, visível à luz do sol³⁰⁸. Em todos estes casos,

A filosofia dá o mundo verdadeiro e esse mundo verdadeiro, para o homem comum, é o mundo invertido. No mundo verdadeiro tal como é desvelado pela filosofia, o que é importante é inexistente para o homem comum; e o que é fundamental para o homem comum é totalmente indiferente. O que é verdade é aparência, e o que é aparência é verdade.³⁰⁹

Coerentemente, Hegel estava igualmente ciente desta inversão, que também tomou para si, alegando ser o “mundo da filosofia um mundo de cabeça para baixo”³¹⁰.

Tão alheia ao homem comum e à vida como a conhecemos é a filosofia que, no limite, mais do que a qualquer uma das fantásticas alegorias evocadas por Platão, é simplesmente a morte que lhe dá a imagem mais adequada: “embora os homens não o percebam, é possível que todos os que se dedicam verdadeiramente à Filosofia, a nada mais aspirem [ἐπιτηδεύουσιν] do que a morrer e estarem mortos”³¹¹ – uma “curiosa” afinidade que teria persistido “ao longo da história da filosofia”, pelo menos desde o início da tradição iniciada por Platão, passando por Zenão de Cítio, Schopenhauer e chegando, *malgré lui*, até Heidegger³¹². Esta

metáfora da morte, ou melhor, a inversão metafórica da vida e da morte [...] não é arbitrária [...]. Se o pensamento estabelece suas próprias condições, se ele cega a si mesmo para o sensorialmente

307 *Fédon*, 111a-b.

308A *República*, VII, 514a-517a.

309Castoriadis, 2004, p. 178.

310*Apud* Arendt, 2000, p. 70.

311*Fédon*, 64a.

312Arendt, 2000, p. 62.

dato, quando remove tudo que está à mão, isso acontece para que o distante se torne manifesto; [por isto], ...do ponto de vista da imediatez da vida e do mundo dados aos sentidos... [dos “homens históricos reais” a que se referem Marx e Engels] ...o pensamento é, como indicou Platão, uma morte em vida³¹³.

Esta inversão que, segundo Arendt, está na origem da tradição da filosofia política, e que era, por sua vez, uma inversão da imagem homérica do Hades³¹⁴, confere às ideias a prioridade ontológica que fundamenta o poder dos filósofos-reis. O que Marx teria feito seria, para Arendt, uma completa reinversão da tradicional hierarquia idealista – o primado da práxis, a bem da verdade, não significa menos que isto. É este movimento que leva Arendt a considerar Marx o marco final desta tradição, cujo...

início deu-se quando, na alegoria da caverna, em *A República*, Platão descreveu a esfera dos negócios humanos – tudo aquilo que pertence ao convívio de homens em um mundo comum – em termos de trevas, confusão e ilusão, que aqueles que aspirassem ao ser verdadeiro deveriam repudiar e abandonar, caso quisessem descobrir o céu límpido das ideias eternas. O fim veio com a declaração de Marx de que a filosofia e sua verdade estão localizados, não fora dos assuntos dos homens e de seu mundo comum, mas precisamente neles, podendo ser “realizada” unicamente na esfera do convívio [...].³¹⁵

A filosofia de Marx, assim, teria “invertido a tradicional hierarquia entre pensamento e ação, contemplação e trabalho [*labour*]³¹⁶, filosofia e política”³¹⁷.

Esta reflexão de Arendt é particularmente pertinente para *A ideologia alemã*.

Pode haver pouca dúvida de que haja aí, conforme diagnostica a autora, esta inversão

313 Arendt, 2000, p. 66, 68.

314 “O paralelo entre as imagens da caverna e o Hades (os sombrios, irreais e insensíveis movimentos das almas no Hades de Homero correspondem à ignorância e inconsciência dos corpos na caverna) é ineludível por ser sublinhado com o uso feito por Platão das palavras *éidolon*, imagem, e *skía*, sombra, que são as palavras-chave de Homero para a descrição da vida após a morte no submundo. A inversão da “posição” homérica é óbvia; é como se Platão estivesse lhe dizendo: não é a vida das almas incorpóreas, mas sim a vida dos corpos que tem lugar em um mundo inferior; comparada com o céu e o sol, a terra é como o Hades; imagens e sombras são os objetos dos sentidos corpóreos, não o ambiente das almas incorpóreas; o verdadeiro e real é não o mundo em que nos movimentamos e vivemos e do qual temos que partir na morte, mas as idéias vistas e apreendidas pelos olhos da mente” (Arendt, 2013, p. 64-65). A descrição do Hades a que se refere Arendt é a do canto XI da *Odisseia*.

315 Arendt, 2013, p. 43-44. Posteriormente no mesmo texto, Arendt elencará, juntamente com Marx, Kierkegaard e Nietzsche como marcos do fim da tradição.

316 Urge observar que a distinção arendtiana entre *labour* e *work* é central para sua crítica a Marx, e as dificuldades na tradução dos termos são bastante conhecidas.

317 Arendt, 2013, p. 17-18.

proposital da hierarquia entre ação e pensamento, feita nos termos do primado da prática. Mas cabe apontar, além disto, que, se ela é feita nestes termos, isto se deve em grande medida, mais uma vez, a Stirner.

Lembremos que ele já denunciava a “hierarquia”:

Por vezes, dividem-se os seres humanos em duas classes, os cultos e os incultos. Os primeiros, para serem dignos do seu nome, ocupavam-se das ideias, do espírito, e no período pós-cristão, cujo princípio é o do pensamento e no qual eles dominaram, exigiam um respeito submisso para as ideias que reconheciam. [...] Mas os incultos, na verdade, não são mais que crianças, e quem quer que seja que siga apenas as suas necessidades vitais é indiferente em relação àqueles espíritos; mas, como é igualmente fraco no confronto com eles, submete-se ao seu poder e é dominado pelos... pensamentos. É este o sentido da hierarquia. A hierarquia é o domínio dos pensamentos, o domínio do espírito! Até hoje, continuamos a ser hierárquicos, oprimidos por aqueles que se apoiam nos pensamentos.³¹⁸

Este domínio dos pensamentos e daqueles que se apoiam nos pensamentos é, para este autor, uma realidade, mas uma realidade historicamente constituída. Os homens “criam e acreditam num outro mundo, e esse outro mundo, criação do seu espírito, é um mundo espiritual”, criação cujo desenvolvimento ele acompanha com sua interpretação histórica (por esquemática e reducionista que ela seja). Esta interpretação postula que é fácil “a passagem desta crença mongol na existência de seres espirituais para outra, a de que também o verdadeiro ser do homem é o seu espírito”³¹⁹. O “egoísta em acordo consigo mesmo”, o “eu próprio” de Stirner só pode se constituir, por sua vez, retomando seu “verdadeiro ser” para si, pela destruição desta crença que o localiza em qualquer coisa que não ele mesmo e sua ação criadora.

Apesar de todo o desprezo que lança sobre a ideia de hierarquia e, mesmo especificamente sobre os trechos que se acaba de citar, Marx leva-a muito a sério e dela se apropria com convicção – não sem fornecer-lhe sua própria versão, que não é nada menos que a autonomização das ideias (e dos ideólogos) a partir da divisão do trabalho:

318 Stirner, 2004, p. 64.

319 Stirner, 2004, p. 62.

As condições, deles independentes, nas quais [os homens] produziam sua vida, as formas necessárias de intercâmbio ligadas a essas condições, as relações pessoais e sociais por elas engendradas, tiveram de assumir a forma – na medida em que eram expressas em pensamentos – de condições ideais e relações necessárias, isto é, tiveram de ser expressas na consciência como determinações surgidas do conceito de homem, da essência humana, da natureza do homem, do homem.³²⁰

Esta versão se distancia daquela de Stirner por dois motivos: primeiro, pelo seu movimento em torno do que designamos o terceiro eixo de contraposições, descartando o voluntarismo em favor das “condições históricas” independentes dos homens. Segundo, porque decreta que, na concepção histórica de Stirner,

evidencia-se apenas a velha ilusão da filosofia especulativa sobre o predomínio do espírito na história. Tal passagem nos mostra até mesmo com que cega confiança o nosso crédulo *Jacques le bonhomme* continuamente toma como o mundo real a visão de mundo derivada de Hegel.³²¹

“Velha ilusão” que perde, para Marx, como já vimos, “com a exposição da realidade, seu meio de existência”. Assim, após censurar aos jovens hegelianos por quererem realizar pela teoria o que seria uma tarefa da práxis, ele realiza na teoria aquilo que Stirner considera necessário realizar na prática, eliminando desde já, pela aceitação não declarada do primado da prática, o “predomínio do espírito”.

É verdade que n’*A ideologia alemã* lemos também, em outras passagens, que a divisão do trabalho e a consequente autonomia ilusória das ideias só poderão ser eliminadas pela práxis, e a partir daí talvez se pudesse aventar a interpretação segundo a qual a eliminação da “ilusão” do “predomínio do espírito” também seria, nesta concepção, uma tarefa da práxis. Ora, tal hipótese teria de ignorar o real sentido destas passagens e do primado da prática, que é o de revelar que este “predomínio do espírito” é simplesmente um falso problema, do qual não vale a pena ocupar-se.

A acusação de Marx aos economistas nos *Manuscritos econômico-filosóficos*

320 IA, p. 184.

321 IA, p. 175.

pode aqui ser voltada contra ele: ele supõe o que deveria demonstrar. N’A *ideologia alemã* o autor alega partir de pressupostos que não são “arbitrários, dogmas”, mas pressupostos “reais”: “os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida, tanto aquelas por eles já encontradas como as produzidas por sua própria ação”. Tal foi sua solução para o problema dos pressupostos, que outrora enfrentara Hegel³²². Mas o verdadeiro pressuposto (e um, diferentemente daqueles de Hegel, em nada dialético), é aquele por meio do qual o autor pretende poder imediatamente identificar “real” e “ação”, neste caso a prática, ou seja, a produção; e que os “pressupostos reais” sejam “constatáveis por via puramente empírica”. Toda “solução” que tal postura apresenta para o problema do “predomínio do espírito” é a de afirmar *a priori* que ele não existe – não por acaso ele será radicalmente revisto na maturidade.

II.2.C) TEORIA E TRADIÇÃO

Retornando ao texto de Arendt. Infelizmente somos obrigados a não nos determos para fazer dele a análise mais demorada que merece, e que nos desviaria em muito de nosso objeto; no entanto é impossível, tendo em vista nosso interesse, simplesmente deixar de lado algumas das suas ideias.

Arendt identifica três contradições fundamentais na obra de Marx (ao menos num primeiro momento, já que posteriormente apresenta formulações de contradições distintas, que misturam elementos destas três); ocupar-nos-emos aqui apenas da terceira, que trata diretamente de nosso problema. Esta contradição seria a seguinte: Marx pretendia “realizar a filosofia supressumindo-a” – o que seria, segundo ela, lembremos, apenas uma variação da 11ª Tese – mas “para...

... a Filosofia tradicional, teria sido uma contradição em termos

322Cf. acima, “I.2.C) O solo hegeliano”.

"realizar a Filosofia" ou transformar o mundo em conformidade com a Filosofia – e a proposição de Marx implica que a transformação seja precedida de interpretação, de modo que a interpretação do mundo pelos filósofos tenha indicado o modo como ele deveria ser transformado. A Filosofia pode ter prescrito determinadas regras de ação, porém, nenhum filósofo jamais tomou isso como sua mais importante preocupação. Essencialmente, a Filosofia, de Platão a Hegel, "não era deste mundo" [...]. O desafio à tradição [...] diretamente expresso na afirmação de Marx, reside na predição de que o mundo dos negócios humanos comuns, onde nos orientamos e pensamos em termos do senso comum, tornar-se-á um dia idêntico ao domínio de ideias em que o filósofo se move, ou de que a Filosofia, que sempre foi "para os eleitos", tornar-se-á um dia a realidade do senso comum para todos [...]."323

Esta contradição, como as duas outras, não poderia para Arendt ser sanada ou explicada por uma distinção das fases de Marx – no caso, a conhecida distinção entre “um jovem Marx revolucionário” e um “historiador e economista mais velho”³²⁴. A distinção que temos explorado até o momento, que diz respeito justamente à posição de Marx quanto à filosofia, especialmente entre um primeiro período, onde propõe-se realizá-la suprasumindo-a, e um período de transição, em que há uma negação da filosofia, tida como “mera contemplação”, simplesmente não é percebida (como observado anteriormente). E se as duas afirmações, i. e., a pretensão de realizar a filosofia, de um lado, e o primado da prática (que Arendt não nomeia, mas percebe com agudez), de outro, encontram-se cada uma em um período distinto do pensamento do autor, talvez seja justamente por serem incompatíveis. De fato, se, como quer a “Introdução” da *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, a filosofia é o cérebro da revolução e o proletariado, seu coração, a interpretação filosófica do mundo é o pré-requisito da práxis; neste caso haveria uma prioridade da teoria (ainda que não como uma contrapartida perfeita da prioridade da práxis), na lógica e na história, e a afirmação da 11ª Tese seria historicamente condicionada: é apenas porque o mundo já fora interpretado que se poderia, então, pretender transformá-lo³²⁵. “Marx, ao saltar da

323 Arendt, 2013, p. 50-51 (tradução modificada).

324 Arendt, 2013, p. 51. Ela atribui a distinção a Edmund Wilson.

325 De forma inversa, Adorno dirá que a filosofia “mantém-se viva porque se perdeu o instante de sua realização” (DN, p. 10); sua reflexão sobre a relação teoria-práxis é histórica. Retornaremos a isto no

Filosofia para a Política”, teria transportado...

as teorias da dialética para a ação, tornando a ação política mais teórica e mais dependente que nunca daquilo que hoje chamaríamos de uma ideologia. [...] Além do mais, dado que seu trampolim era, não a filosofia do sentido metafísico antigo, mas a Filosofia da História de Hegel [...], ele sobrepôs a "lei da História" à Política, findando por perder o significado de ambas – da ação não menos que do pensamento, e da Política não menos que da Filosofia – ao insistir em que eram meras funções da sociedade e da história.³²⁶

Arendt, sabe-se bem, não está só quando acusa Marx de um determinismo que elimina a própria prioridade da práxis que se pretendia estabelecer; trataremos desta acusação (e de outras semelhantes) mais adiante.

Por outro lado, Arendt acerta ao mostrar que a inversão do paradigma tradicional não significa a libertação deste paradigma:

Virando a tradição de cabeça para baixo em seu próprio arcabouço, ele não se livrou efetivamente das ideias de Platão, mas registrou o obscurecimento do céu limpo onde estas ideias, tal como muitas outras presenças, haviam uma vez se tornado visíveis aos olhos dos homens.³²⁷

De fato, tal como o próprio Marx dissera com relação a seus alvos jovens hegelianos, a quem acusou de debaterem entre si priorizando este ou aquele aspecto do sistema de Hegel, a proclamação do primado deste ou aquele aspecto da hierarquia entre ideias e vida prática (em qualquer um de seus sentidos) também não parecia a melhor saída para escapar ao solo da filosofia e garantir a efetiva prioridade da práxis; pelo contrário, manteve Marx firmemente preso ali – e preso em muitos sentidos.

Claro, assim como não vê a diferença entre as fases de juventude e de transição de Marx, Arendt também não vê entre esta e a de maturidade, para a qual sua análise basicamente não funciona, por uma série de razões das quais não poderemos tratar aqui – sem dúvida não sendo a menor delas o fato de que Marx, ao invés de tentar

próximo capítulo.

326 Arendt, 2013, p. 57 (tradução modificada).

327 Arendt, 2013, p. 68.

suprassumir a filosofia realizando-a, ou abandonar a filosofia invertendo sua hierarquia tradicional, apenas acompanha-a realizando-se em forma invertida na economia capitalista, e a suprassume criticando-a. O que a análise empreendida por *O capital* demonstra não é que o mundo “tornar-se-á idêntico ao domínio de ideias em que o filósofo se move”, mas que ele já o é, que nós já habitamos um mundo em que “os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, como figuras independentes que travam relações umas com as outras e com os homens”³²⁸. Sem dúvida uma guinada notável, que põe o autor muito mais próximo daqueles a quem impiedosamente criticara na fase de transição.

II.2.D) O MATERIALISMO ENTRE A PRODUÇÃO E O SENSO COMUM

A afirmação do primado da prática se dá n'A *ideologia alemã*, como já se disse, basicamente de duas maneiras que por vezes se misturam, com consequências, no entanto, significativamente distintas para as pretensões da teoria que se procurava desenvolver.

Por vezes trata-se o assunto como uma obviedade, como se não passasse de uma questão de senso comum, da mais simples empiria: “qualquer *shopkeeper* [“lojista”, em inglês, no original] sabe muito bem a diferença entre o que alguém faz de conta que é e aquilo que ele realmente [*wirklich*] é”; o que impressiona é, ao contrário, haver quem ainda não tenha atingido “esse conhecimento trivial”, tomando “cada época por sua palavra, acreditando naquilo que ela diz e imagina sobre si mesma”³²⁹. A prova de que a “transformação da história em história mundial não é um mero ato abstrato da 'autoconsciência', do espírito mundial ou de outro fantasma [*Gesperstes*] metafísico

³²⁸ C1, p. 148.

³²⁹ IA, p. 50 (J-2003, p. 46).

qualquer, mas sim uma ação plenamente material, empiricamente verificável” é oferecida por cada indivíduo, “na medida em que anda e para, come, bebe e se veste”³³⁰. A teoria pode assim dispensar-se das disputas acerca das interpretações dos filósofos, uma vez que...

Para a massa dos homens, quer dizer, o proletariado, essas representações teóricas não existem; para eles, portanto, elas não necessitam, igualmente, ser dissolvidas, e se essa massa alguma vez teve alguma representação teórica, como, por exemplo, a religião, tais representações já se encontram há muito tempo dissolvidas pelas circunstâncias.³³¹

A realidade, portanto, dispensa maiores esclarecimentos: sendo “plenamente material, empiricamente verificável”, está ao alcance de qualquer um. E “todo o problema de chegar do pensamento à realidade e, em consequência, da linguagem à vida só existe na ilusão filosófica, isto é, só pode ter sua justificativa para a consciência filosófica”, porque para ela “é impossível obter clareza sobre a constituição e a origem de sua aparente separação da vida”³³². É o idealismo o fenômeno peculiar que consegue, por meio de suas abstrações e generalizações, afastar-se da realidade evidente, e que precisa ser esclarecido; o acesso ao real se dá apenas mediante uma “operação de desidealização e desuniversalização”³³³. Esta recusa de toda generalização ou universalização, claro, impossibilita e deslegitima qualquer empreendimento filosófico, tratamento muito próximo daquele ataque à especulação hegeliana já oferecido n'*A sagrada família*:

O homem comum não acredita estar dizendo nada de extraordinário quando diz que há maçãs e há peras. Mas o filósofo, quando expressa a referida existência de maneira especulativa, diz algo *extraordinário*. Ele realizou um *milagre*, ele engendrou do seio do ser *intelectivo irreal* "a fruta", os seres *naturais* reais maçã, pera etc.³³⁴

330 IA, p. 40 (J-2003, p. 25).

331 IA, p. 45.

332 IA, p. 432.

333 Fausto, 2002, p. 99.

334 SF, p. 74-75. Constraste-se isto novamente com a perspectiva d'*O capital*, p. ex. no trecho citado há pouco.

Esta perspectiva é evidentemente problemática. Primeiro, porque conduz ao materialismo mais simplista, espécie de empirismo que parece supor que tenhamos um acesso direto, imediato aos fenômenos; ou, ainda, que estes se revelem a nós de forma inequívoca e transparente, exceto quando somos perturbados por alguma força externa, como a ideologia³³⁵.

Segundo porque, removendo qualquer momento de verdade das ideologias, supondo que “estas representações” não têm qualquer existência para as massas proletárias, e que não precisam ser dissolvidas, a teoria – mesmo a crítica do idealismo – não tem mais qualquer razão de ser, e a cisão entre teoria e práxis desaparece com a supressão da primeira.

Em outros momentos os fatos não parecem mais tão evidentes, e os autores são obrigados a serem mais precisos acerca do que é a realidade e de como se pode conhecê-la, oscilação contraditória. As noções de “modo de produção” e “divisão do trabalho”, das quais já tratamos, têm nestes momentos o papel principal, demonstrando precisamente o oposto daquilo que se alega noutras partes: que a adequada compreensão da realidade não dispensa interpretações, e que estas não dispensam conceitos que, por sua natureza, devem ser gerais, carregar consigo uma certa pretensão de universalidade. Somos levados a crer que o encontro com estas dificuldades no período de transição possa ter contribuído significativamente para o desenvolvimento posterior da teoria marxiana.

É, talvez por isto mesmo, o materialismo simplista quem tem a última palavra n’A *ideologia alemã*: pois também a prática, o “processo de vida material”, regulado pela divisão do trabalho e onde se desenvolvem os modo de produção, é “empiricamente constatável”³³⁶.

335 Nossa época conhece uma encarnação deste simplismo na expressão “contra fatos não há argumentos”. Retornaremos a ela nas “Considerações finais”.

336 IA, p. 94.

Consequentemente, as possibilidades da teoria restam bastante limitadas:

A filosofia autônoma perde, com a exposição da realidade, seu meio de existência. Em seu lugar pode aparecer, no máximo, um compêndio dos resultados mais gerais, que se deixam abstrair da observação do desenvolvimento histórico dos homens. Se separadas da história real, essas abstrações não têm nenhum valor. Elas podem servir apenas para facilitar a ordenação do material histórico, para indicar a sucessão de seus estratos singulares. Mas de forma alguma oferecem, como a filosofia o faz, uma receita ou um esquema com base no qual as épocas históricas possam ser classificadas.³³⁷

Não é outro o sentido da “união” da teoria à prática: que a teoria torne-se “no máximo” um “compêndio” dos “resultados” práticos, facilitando a “ordenação do material histórico”. Trata-se afinal de submissão e subsunção da teoria à práxis que principia pela negação da filosofia, tradicionalmente o primeiro passo no descolamento de uma e outra.

Tudo isto é justificado a título de se impedir que a história seja reduzida a um “esquema”. Ora, a denúncia da esquematização histórica, da redução dos fatos às ideias e, no limite, da diferença à igualdade, do outro ao si-mesmo, ainda é um dos méritos d’*A ideologia alemã*; ela inclusive põe em cheque as dificuldades da teoria hegeliana em lidar com a reflexão sobre a diferença³³⁸. Voltamos, no entanto, a uma acusação anterior, pertinente ao terceiro eixo de contraposições: até que ponto a história se move, em Marx, *independentemente* da vontade dos homens e de seu querer, talvez não por uma “lei da história” mas, de qualquer modo, por um desenvolvimento das condições históricas e de sua produção e reprodução, de cuja análise poder-se-ia extrair uma sucessão mais ou menos linear de modos de produção e das correspondentes formas da sempre presente divisão do trabalho – não poderíamos, justamente, prever seus rumos mediante um tipo de esquema?

Neste ponto os problemas dos três eixos se atravessam, e nos obrigam a

337 IA, p. 95.

338 Cf. acima, “1.2.C) O solo hegeliano”.

retomar a análise das particularidades do desenvolvimento histórico como concebido por *A ideologia alemã* – i. e., da apresentação da histórica presente nesta obra.

II.3. APRESENTAÇÕES DA HISTÓRIA E DETERMINISMO

II.3.A) A CRÍTICA DE CASTORIADIS: OS DOIS ELEMENTOS

Retomemos o problema do terceiro eixo de contraposições, da práxis e da inércia histórica, a partir da conhecida acusação de determinismo dirigida à teoria marxiana, e com a qual já nos deparamos anteriormente. Tomemos resumidamente, como um bom exemplo deste tipo de acusação, a crítica de Cornelius Castoriadis a Marx³³⁹. Tal crítica encontra, e isto seria ao longo de “toda a obra” marxiana, aquilo que considerou como “dois elementos cujo sentido e destino históricos foram radicalmente opostos”³⁴⁰.

O primeiro elemento seria a crítica da filosofia que se restringe a interpretar o mundo – quando “a questão... é transformá-lo” – com base na alegação de que “a questão de saber se ao pensamento humano pertence a verdade objetiva não é uma questão da teoria, mas uma questão *prática*”³⁴¹, tanto quanto de que “a solução dos enigmas teóricos é uma tarefa da *práxis* e está praticamente mediada”³⁴². Este elemento, cujo aparecimento, para Castoriadis, “representa uma mudança de rumo essencial na história da humanidade”, recusa-se a

339 Pode-se alegar contra a referida crítica que ela diz respeito ao marxismo, e não a Marx especificamente. Embora isto certamente deva-se também às circunstâncias do debate político e acadêmico da época, a intenção declarada de Castoriadis é demonstrar que, para o tipo de crítica que pretende, este debate não importa, e que os problemas do marxismo encontram já na obra marxiana a raiz de seus problemas, em que pesem as muitas diferenças entre um e outra.

340 C. Castoriadis. 1982, p. 71.

341 2ª Tese sobre Feuerbach.

342 MEF, p. 145. Como se vê, e como observado anteriormente, Castoriadis também não diferencia estas fases da obra marxiana e perde de vista a distância que separa tais declarações. Mas isto não invalida sua observação sobre o que todas elas têm, de fato, em comum, que é a valorização da (para usar a designação que apenas mais tarde o próprio Castoriadis desenvolverá) significação imaginária social da autonomia, em oposição àquela do “domínio racional”.

... oferecer-se previamente a solução do problema da história e uma dialética consumada, e afirma que o comunismo não é um estado ideal na direção do qual se encaminha a sociedade, mas sim o movimento real que suprime o estado de coisas existentes; que enfatiza o fato de que os homens fazem sua própria história em condições cada vez determinadas, e que declarará que a emancipação dos trabalhadores será obra dos próprios trabalhadores.³⁴³

Nisto Marx diferenciava-se dos autores que, em sua época, ele próprio denominara “utópicos”, na medida em que se recusava a “prescrever receitas [...] para o cardápio da taberna do futuro”³⁴⁴, dizendo pouco ou quase nada sobre a forma de ser do comunismo – atitude que, acrescentemos, atravessa todas as fases de sua obra. A atitude, bastante deliberada, poderia ser também evidência forte do cuidado que o autor procurou tomar, na intenção de não produzir uma teoria fechada – justamente por levar a sério a noção de que os problemas da teoria se resolvem na prática, e de que esta prática é criadora³⁴⁵.

Mas o segundo elemento – a busca de uma base científica que leve a teoria mais adiante do que a simples possibilidade da criação de uma sociedade comunista – levará, por meio da análise das condições materiais de existência do homem, do movimento histórico e das contradições inerentes ao capitalismo, o autor a garantir que tudo o que propõe está destinado a realizar-se em algum momento próximo:

O avanço da indústria, cujo promotor involuntário é a burguesia, substitui o isolamento dos trabalhadores, devido à competição, pela combinação revolucionária, devido à associação. O desenvolvimento da indústria moderna, portanto, tira de sob seus pés a própria fundação sobre a qual a burguesia produz e apropria-se de produtos. O que a burguesia, portanto, produz, acima de tudo, são seus próprios coveiros. A sua queda e a vitória do proletariado são igualmente inevitáveis.³⁴⁶

Assim, o segundo elemento que Castoriadis identifica na teoria de Marx o

343 Castoriadis, 1982 p. 71.

344 Como consta do Prefácio à segunda edição alemã, C1, p. 88.

345 Para Fausto, porém, o comunismo, em Marx, permanece sempre no horizonte principalmente porque “há uma oposição de tipo dialético entre os meios visados para a realização do comunismo, que seriam meios violentos, e o caráter não-violento da sociedade comunista” (2002, p. 14).

346 MCP p. 28.

conduziria a “comparar a evolução social a um processo natural, que enfatiza o determinismo econômico”. Esta ênfase levá-lo-ia a não apenas fazer as “perguntas finais”, mas a respondê-las, terminando por transformar o racionalismo em idealismo, e mantendo a teoria em posição privilegiada³⁴⁷. Aqui não seria, ou ao menos não seria apenas, a influência dos economistas ou de um cientificismo tendendo ao positivismo, que saltaria ao olhos, mas a de Hegel, cujas consequências seriam a negação do poder da ação humana ou, no mínimo, a incapacidade de pensá-la de forma apropriada.

Mais do que opostos, Castoriadis considera estes elementos como incompatíveis:

A alternativa é, com efeito, absoluta. Ou esta concepção [que garante a realização futura da revolução] é verdadeira e portanto define o que deve ser feito e o que os trabalhadores fazem só vale enquanto está de acordo com isso; [...] Ou então a atividade das massas é um fator histórico autônomo e criador, caso no qual toda concepção teórica só pode ser um elo no longo processo de realização do projeto revolucionário.³⁴⁸

A crítica de Castoriadis a Marx poderia talvez ser bem resumida, ao menos no que importa a nossos propósitos, dizendo-se que o primeiro acusa o último de apresentar um movimento histórico incompatível com sua própria noção de ação humana, na qual a prática – como mero movimento involuntário, inconsciente e condicionado da história – governa a práxis: esta, verdadeiramente criadora, em última análise imprevisível e indeterminável; aquela, guiada afinal por uma “filosofia racionalista” da história, apontando numa direção determinada³⁴⁹.

A exposição desta crítica de Castoriadis, erigida sobre sua distinção destes dois “elementos” do marxismo, ajuda-nos a iluminar o entrelaçamento dos três eixos de contraposições anteriormente discriminados, a partir do momento em que se associa o

³⁴⁷ Castoriadis, 1982, p. 72.

³⁴⁸ Castoriadis, 1982, p. 75.

³⁴⁹ Castoriadis, 1982, p. 19-87; cf. também a apresentação mais detalhada desta crítica em Chauí, 2007, p. 157-164.

primado da prática, tal como aqui delineado, ao que Castoriadis chama de segundo elemento da teoria marxista. A confirmação deste primado (primeiro eixo), ao mesmo tempo em que ancora solidamente a necessidade da prioridade da práxis (segundo eixo), corre o sério risco de, por outro lado, subtrair à práxis o primeiro “elemento” apontado por Castoriadis, que é o que lhe permite, como capacidade autodeterminação humana, contrapor-se à inércia histórica em torno do terceiro eixo.

II.3.B) MODELOS DE APRESENTAÇÃO DA HISTÓRIA

Mencionou-se, anteriormente, a necessidade de “retomar” a análise da apresentação da história da fase de transição. “Retomar” é o termo preciso, tendo em vista que esta tarefa já foi feita, bastando, para os propósitos deste texto, resumir seus resultados, deles extraindo as consequências que lhe forem pertinentes. E a fonte é a mesma da qual se extraiu, desde o começo, aquela distinção da obra marxiana em três fases que nos serviu de ponto de partida: segundo ela há, para cada uma destas fases, acompanhando a posição em relação à filosofia, uma apresentação da história quase sempre correspondente³⁵⁰.

Castoriadis critica duramente o que denomina o “segundo elemento” de Marx, entre outras razões, por aderir a uma filosofia da história racionalista, de matriz hegeliana. Para Ruy Fausto, no entanto, não se pode falar em uma “filosofia da história” marxiana. Mas a teoria marxiana seria (ao menos no seu melhor) “uma crítica do capitalismo que se articula com uma *apresentação* da história”³⁵¹. Não haveria, portanto...

em Marx uma teoria da história, nem uma filosofia da história, mas considerações em torno da história. [...] A história é um pressuposto do discurso marxiano: Marx fala dela, mas não diz o que ela é, pois o conceito de história não é objeto da investigação³⁵².

É por esse motivo que, segundo Marilena Chauí, a distinção de Fausto desfaria as perspectivas e as aporias apontadas por Castoriadis³⁵³. Logo se verá, entretanto, que suas críticas mantêm validade, em especial para as obras da fase de

350 A complexidade do *corpus* marxiano, como de costume, dificulta toda esquematização, que só funciona realmente bem para as cinco obras analisadas a fundo por Fausto e que trazem um modelo de apresentação da história mais ou menos claro. Há casos de obras que não se enquadram perfeitamente nesta distinção, como *A sagrada família*, que vimos constituir uma espécie de “transição para a transição”.

351 Fausto, 1987, p. 11.

352 O resumo é de Chauí, 2007, p. 174.

353 Chauí, 2007, p. 175. Também aquelas apontadas por Lefort, de que não se tratará aqui, são desfeitas, segundo a autora.

transição, o que, naturalmente, tem consequências importantes para a nossa análise.

É necessário antes de mais nada explicar um pouco do que a análise de Fausto sobre a apresentação da história em Marx nos diz. Segundo esta análise, conforme bem resume Chauí...

porque não há teoria nem filosofia da história, Marx elabora três modelos de exposição da história os quais têm em comum metapressuposições (isto é, a distinção entre pré-história e história e entre desenvolvimento e devir) e as mesmas pressuposições (propriedade, riqueza, liberdade, igualdade e satisfação). Embora todas as pressuposições estejam presentes nos três modelos, somente uma delas, em cada caso, é determinante. O *Manifesto* e *A Ideologia Alemã* formam o modelo da história da liberdade, pois a história é apresentada a partir da luta dos explorados. O segundo modelo, realizado pelos *Grundrisse* e por *O Capital*, é o da história da riqueza, pois a história é apresentada a partir desse conceito. Finalmente, os *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844 são o terceiro modelo, o da história da satisfação³⁵⁴.

Após analisar cuidadosamente as características de cada um destes modelos, Fausto não vê a mesma riqueza conceitual: no primeiro, que corresponde à fase de transição na qual nos focamos, há uma recusa de todo o finalismo que acaba se intervertendo em seu contrário; o terceiro, o da juventude, dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, “tem por base uma história de formação que por comportar uma dimensão naturalista, tem ressonâncias finalistas”. Só no segundo, o da maturidade, realmente convivem continuidade e descontinuidade³⁵⁵.

No primeiro modelo em particular há um determinismo mais nítido. Aqui não há um processo de constituição das pressuposições, não estando postas, portanto, as distinções fundamentais entre história e pré-história, devir e desenvolvimento. Acrescente-se que isto confirma o que nossas análises até aqui já apontavam: sendo o primado da prática assumido anteriormente à análise histórica, ele atravessa todos os modos de produção, garantindo a continuidade entre eles. Também a divisão do

354 Chauí, 2007, p. 175.

355 Fausto, 2002, p. 165.

trabalho, embora manifeste-se de forma diferente em cada modo de produção, está presente em todos até que seja finalmente superada pela revolução comunista, configurando-se como uma constante histórica; a passagem de um modo ao outro não representa de fato nenhuma ruptura, mas um movimento contínuo, perpetuamente impulsionado pelas forças de produção.

De forma semelhante, no *Manifesto*, por exemplo, em que “à escansão do tempo pelo próprio tempo corresponde uma identidade no plano das noções”³⁵⁶, a ...

recusa em pensar um fim “negado” [...] tem como resultado um discurso que é tão identitário e dogmático quanto seu oposto. O comunismo não seria mais do que um movimento efetivo. Mesmo que se pense a ação como autoconsciente, etc., *a liquidação abstrata do “ideal” introduz uma espécie de finalismo histórico*: a história tende à realização do comunismo.³⁵⁷

Neste modelo, “os pressupostos que deveriam indicar a direção do projeto se perdem no movimento efetivo”³⁵⁸. Não é outra a consequência da derivação da prioridade da práxis a partir do primado da prática; indo mais longe do que Fausto, pode-se afirmar que é o próprio projeto que deixa de existir, na medida em que todo o caráter propriamente político da práxis desaparece, e ela, assimilada ao movimento efetivo, perde todo seu caráter de autodeterminação – ou, como prefere Castoriadis, de criação, nisto tão próximo a Stirner. A ânsia de Marx por distanciar-se deste termina tendo consequências lastimáveis, e a antinomia apontada por Castoriadis faz-se inequivocamente presente, havendo afinal uma mistura de causação e sentido, tal como ele alega³⁵⁹.

Quanto ao terceiro eixo, em que vimos contrapostos práxis e inércia histórica, autodeterminação e determinação pelas circunstâncias, portanto, *A ideologia alemã*

356 Fausto, 2002, p. 93.

357 Fausto, 2002, p. 109.

358 Fausto, 2002, p. 109. O que ajuda a entender e criticar o tipo de leitura que historicamente o marxismo fez a partir daí. Entretanto, o *Manifesto Comunista* será inclusive, segundo Fausto, em última análise incompatível com a ortodoxia bolchevique, p. ex. (cf. 2007, p. 58).

359 Castoriadis, 1982, p. 68.

(mas também o *Manifesto*) toma o lado das últimas. Mesmo um breve olhar, se atento, verá aí agora a semelhança com aquela polêmica, pela qual Marx e Engels censuravam os jovens hegelianos, e no meio da qual estes tomavam, cada um, o lado de uma categoria hegeliana, declarando com isto ter superado Hegel, quando o que se devia fazer era abandoná-lo... E, no entanto, ei-las aí novamente, em forma não só laica como “materialista”: substância e consciência-de-si. E eis Marx tomando, sem perceber, o lado da primeira. Parece que, novamente, os problemas da filosofia não se deixam abandonar tão facilmente – ao menos não sem consequências.

Não por acaso, Fausto lamentará também que este modelo mais problemático seja “muitas vezes tomado como se representasse simplesmente a apresentação da história de Marx”³⁶⁰. Para nós, entretanto, este modelo interessa, não só como um registro de equívocos no desenvolvimento afortunadamente mais rico da teoria marxiana, mas como uma concepção talvez mais próxima ou, pelo menos, mais significativa para nosso *Zeitgeist*. Voltaremos a isto nas considerações finais.

No terceiro modelo, o dos *Manuscritos*, não há propriamente este finalismo, mas “ressonâncias finalistas” que advêm da dimensão naturalista que ele comporta. Há na obra referida uma constituição de pressupostos, pondo uma distinção entre pré-história e história, mas seu discurso estabelece a continuidade entre uma e outra. A “história é representada como pré-história, história do nascimento ou história natural do homem”³⁶¹; o “desenvolvimento histórico, que é pensado como uma gênese, não vai mais na direção de uma dominação final da natureza, mas de uma reconciliação com ela”³⁶². Assim, o comunismo, objetivo final da práxis, é...

enquanto naturalismo consumado = humanismo, e enquanto humanismo consumado = naturalismo. Ele é a verdadeira dissolução [*Auflösung*] do antagonismo do homem com a natureza e com o

360 Fausto, 2002, p. 108.

361 Fausto, 2002, p. 152.

362 Fausto, 2002, p. 154.

homem; [...] É o enigma resolvido da história e se sabe como essa solução. [...] Portanto, a *sociedade* é a unidade essencial completada [*vollendete*] do homem com a natureza, a verdadeira ressurreição da natureza, o naturalismo realizado do homem e o humanismo da natureza levado a sério³⁶³.

Esta forma de pôr a distinção entre história e pré-história “introduz [...] uma espécie de finalismo biologizante”³⁶⁴ que, se não é “mecânico” (como o do segundo modelo), é ainda assim um finalismo que engessa a práxis e impede de vê-la em seu caráter verdadeiramente autodeterminante: o objetivo está de certa forma já inscrito na própria maneira de ser do homem e de sua relação com a natureza.

O segundo modelo, presente nos *Grundrisse* e no *Capital*, entretanto, oferece vigoroso contraponto à leitura castoriadiana, algo que Fausto aponta, em particular no caso d’*O capital*, explicitamente. Neste modelo, havendo a constituição dos pressupostos, temos tanto a distinção entre pré-história e história, quanto dos modos de produção em sucessão, com ênfase na distinção entre as formas pré-capitalistas e a forma capitalista. Falar em “finalismo” propriamente dito nestas obras seria, segundo Fausto, um erro de interpretação; isto porque, como bem resume o próprio autor:

Há antes histórias do que história. Cada modo de produção tem sua história própria, e um “mecanismo” interno e diferenciado que leva à sua própria dissolução. Há uma necessidade *interna* dos modos de produção. *Entre* os modos, há períodos de transição. Nestes, a necessidade é progressivamente constituída, a partir de processos em que existe mais contingência do que necessidade, [...]. Essa concepção tem por base a distinção entre os vários modos de produzir, portanto, a economia; entretanto, há modos em que o econômico em sentido moderno, a busca do lucro ou antes a valorização do valor é decisiva, e há outros em que isto não ocorre.³⁶⁵

Estas obras não permitem, portanto, que delas derivemos uma concepção da história pelo qual o desenvolvimento da técnica pode ser visto como o “motor da história” (o que Castoriadis identifica corretamente com um determinismo

363 Marx, MEF, p. 105-107. Fausto oferece versão ligeiramente distinta ao verter a primeira parte deste trecho; cf. 2002, p. 155.

364 Fausto, 2002, p. 155.

365 Fausto, 2002, p. 13.

econômico)³⁶⁶; se o fazemos, supondo que “a determinação econômica está presente do começo ao fim da história, não entenderemos a linguagem do Marx nos *Grundrisse*, nem suas análises do mundo antigo e medieval”³⁶⁷.

De fato, há trechos destas obras que parecem dar a entender uma leitura continuísta e determinista da história; mas isto só se pode fazer sem a devida atenção ao sentido que adquirem no contexto, ou mesmo ignorando as observações que os acompanham. Por exemplo, se analisamos em separado o conhecido trecho da “Introdução” de 1857:

A sociedade burguesa é a mais desenvolvida e diversificada organização histórica da produção. Por essa razão, as categorias que expressam suas relações e a compreensão de sua estrutura permitem simultaneamente compreender a organização e as relações de produção de todas as formas de sociedade desaparecidas, com cujos escombros e elementos edificou-se, parte dos quais ainda carrega consigo como elementos não superados, parte [que] nela se desenvolvem de meros indícios em significações plenas etc.³⁶⁸

Como não ver aí, tal como Castoriadis, o capitalismo como uma espécie de “ápice” da história, quando “se manifestam *enfim* as determinações essenciais da vida social e histórica”? O capitalismo seria assim “histórica e filosoficamente privilegiado. A história é o homem – mas o homem é essencialmente Trabalho e isso só aparece quando [...] a identidade dessa Substância/Essência pode enfim afirmar-se triunfalmente e prevalecer, na e pela produção capitalista”³⁶⁹.

No entanto, o que Marx dirá pouco depois já é capaz de desfazer esta interpretação:

366 Castoriadis, 1982, p. 41.

367 Chauí, 2007, p. 176. Coerentemente com isto, Fausto questiona o uso da expressão “modo de produção” por Marx, aventando, em seu lugar, o emprego de “formação social”, ao mesmo tempo em que se reserva “modo de produção” para o capitalismo e se aplica “modo de dominação” para as demais formas. Cf. 1987, p. 37-38.

368 Marx, G, p. 58.

369 Castoriadis, 1987, p. 350-351. Note-se que Castoriadis não está se referindo aqui especificamente ao trecho anteriormente citado dos *Grundrisse*; faz, por outro lado, constante menção à obra ao fundamentar seus argumentos (p. ex., p. 339, 341 e 353). Não é despropositado crer que tivesse em mente, se não este fragmento em particular, algo muito próximo, até porque os exemplos não são raros.

[...] se é verdade que as categorias burguesas têm uma verdade para todas as outras formas de sociedade, isso deve ser tomado *cum grano salis*. Elas podem conter tais categorias de modo desenvolvido, atrofiado, caricato etc., mas sempre com uma diferença essencial. O assim chamado desenvolvimento histórico se baseia sobretudo no fato de que a última forma considera as formas precedentes como etapas até si mesma, e as concebe sempre unilateralmente [...]³⁷⁰

Em outras palavras, só se pode falar em um “assim chamado desenvolvimento histórico” porque o capitalismo se coloca como o ápice da história anterior (e não é dito aí que ele realmente o seja, embora haja elementos, mesmo neste modelo, para dizê-lo). Que ele permita compreender as sociedades anteriores não deriva de um privilégio histórico, mas tão somente do fato de que se edificou por sobre os “escombros e elementos” daqueles – mas isto se pode dizer de qualquer sociedade, e não apenas da capitalista, em relação ao que quer que a tenha antecedido.

É verdade que, neste modelo, a partir da análise dos “mecanismos internos” de cada modo de produção, seria possível prever sua derrocada, que afinal é consequência de seu próprio desenvolvimento. Esta previsão, porém, não é a de um movimento inexorável, mas no máximo de uma tendência inerente a cada modo; não há, a princípio, como garantir o desaparecimento deste, nem muito menos o surgimento do que quer que seja em seguida. Um procedimento não tão distante assim do que vê Castoriadis, quando diz que a existência de relações causais na história permite englobar os comportamentos “em 'leis', e dar a estas leis expressões abstratas das quais o conteúdo 'real' dos comportamentos individuais vividos foi eliminado”³⁷¹.

Isto fica particularmente claro na análise de Fausto do objeto do *Capital*: segundo ele, esta obra trata não apenas “das relações de produção mas também das classes, se trata essencialmente das classes enquanto elas *não lutam*, das classes em inércia”³⁷². Que não haja um discurso das lutas de classe equivaleria a dizer, nas

370 G, p. 59. Novamente, Fausto oferece versão distinta (1987, p. 17).

371 Castoriadis, 1982, p. 57.

372 Fausto, 1987, p. 119.

palavras de Castoriadis, que se está considerando o objeto sem a ação política, sem levá-la em conta, ou seja, sem tratar da criação, do poder instituinte. “Pretendeu-se ver neste tratamento rigorosamente em inércia uma dificuldade do discurso de Marx [...] [porém] o tratamento em inércia não é em si mesmo uma dificuldade interna”³⁷³.

373 Fausto, 1987, p. 122.

II.3.C) DETERMINISMO, CRIAÇÃO, INÉRCIA

Como vimos, no segundo modelo de apresentação da história, onde Fausto vê o “melhor Marx”, a necessidade histórica é interna, própria ao “mecanismo” de cada modo de produção. Mas eles não estão isolados um do outro: há um encadeamento entre os mesmos que nada tem de mecânico. Como resume Chauí:

A temporalidade interna de uma forma histórica é obviamente necessária, pois é o movimento de reflexão e constituição do sujeito. A temporalidade externa é contingente, pois depende de múltiplos acontecimentos externos ao sistema. No entanto, Marx considera os períodos de transição necessários. Isso significa que a temporalidade externa adquire necessidade e que o tempo interno se torna contingente, ou seja, não existe garantia nenhuma de qual forma vai suceder a outra; não existe garantia de que apenas a necessidade interna do desenvolvimento é suficiente para alcançar o devir. A contingência é afetada de necessidade porque a forma que vai desaparecer oferece os pressupostos necessários para a forma seguinte; o desaparecimento é contingente, mas essa contingência é necessária porque os destroços são os pressupostos da forma seguinte. Mas a necessidade também é afetada de contingência, porque a forma anterior desaparece contingentemente. A noção de transição não pretende estabelecer uma continuidade etapista na história, mas tem a função de mostrar o cruzamento do necessário e do contingente em cada passagem de uma forma para outra.³⁷⁴

Ora, se é verdade que o “etapismo” não subsiste, isto não significa que o finalismo desapareça. Em primeiro lugar porque, por um lado, há um “finalismo inerente” a cada modo de produção; ainda que seu “tempo interno” acabe, como dito acima, tornando-se contingente, não se vê qual sentido ele pode adquirir que não esteja de acordo com suas leis de desenvolvimento, isto é, com sua tendência “inerte”. Mas segundo, há um “finalismo global”, pois...

Cada modo [de produção] tem um processo de vida que é um processo de morte. Com a sua morte, ele deixa restos que modos em processos de nascimento *utilizam* [...], mas essa utilização *post-mortem* está inscrita no processo de vida e morte de cada modo [...]. O finalismo está lá, mesmo se ele é negativo e instaura uma descontinuidade.³⁷⁵

374 Chauí, 2007, p. 179-180.

375 Fausto, 2002, p. 142-3.

Isto vale inclusive, talvez especialmente, para o futuro: o surgimento do comunismo também é condicionado pelos elementos liberados pela morte do capitalismo. Consequentemente, limita-se o horizonte de possibilidades, efetivamente determinando indiretamente o devir de formas futuras: “a passagem ao comunismo parece ser apresentada como um ato de liberdade, mas não se vê como se poderia passar a outra coisa, a não ser que voltássemos ao passado, ficássemos eternamente no interior do velho sistema, ou houvesse auto-destruição da humanidade”³⁷⁶. E se a história tende, bem ou mal, ao comunismo, é porque ela tende também, afinal, a um progresso que não é meramente o da técnica e da produção econômica, mas também a um aumento progressivo da liberdade, um progresso que se pode chamar de “político” ou, para se usar uma fórmula que o próprio Marx rejeitaria, “ético-político”. Um progresso não-linear, sem dúvida, misto de progresso-regressão – mas ao fim e ao cabo, progresso, e inevitável³⁷⁷.

Não se trata de detalhe, mas de um “ponto cego” que constitui um dos mais graves problemas da obra marxiana e, por consequência, do marxismo, que os deixa sem instrumentos para lidar com o surgimento de novas formas sociais – portanto inapto para compreender a história do século que se seguiu a Marx, como as grandes guerras, a ascensão dos regimes totalitários e (talvez em especial) as revoluções feitas alegadamente com base em seu nome e sua teoria que engendraram parte destes regimes. “Nazismo e bolchevismo-stalinismo nos mostram a possibilidade, não pensada absolutamente por Marx, de formas modernas [...] de *novas criações históricas*, que representam entretanto, do ponto de vista da história da liberdade, e também da exploração, um *retrocesso* histórico”³⁷⁸.

A crítica de Castoriadis, podemos ver agora, embora apoiada numa

376 Fausto, 2002, p. 13-14.

377 Fausto, 2002, p. 17.

378 Fausto, 2002, p. 18.

interpretação equivocada de certos pontos da teoria marxiana, apontava fundamentalmente numa direção correta, pois uma das falhas daquela realmente está em não ser capaz de lidar adequadamente com o surgimento do novo. A aporia ou antinomia apontada por Castoriadis persiste, mas não onde ou precisamente da forma que ele indica. Se *O capital*, por exemplo, propõe uma análise das classes em inércia, não se pode dizer que ele é contraditório ao apresentar o tempo de uma forma incompatível com a ação: ele, de fato, nem pretendeu tratar dela, uma opção que, se oferece limites, certamente não traz a referida antinomia³⁷⁹. Deve-se, por outro lado, enfatizar que o *corpus* marxiano, inclusive por isto, manteve a porta aberta para o determinismo.

Além disto, uma teoria deste tipo parece apontar para uma concepção de fato muito distinta da relação entre teoria e práxis, quando comparada àquela da fase de transição. Fica evidente que foi abandonada a ideia da submissão (pretensa união) de uma à outra; abandonou-se também, com isto, totalmente a prioridade da práxis? Volta-se à teoria “propriamente dita”, autônoma?

Para responder a tais considerações recorreremos, não a Marx, mas a outro teórico que respondeu ao Marx da fase de transição (mesmo que sem identificá-lo como tal), e aos marxismos de sua época, com o Marx da maturidade, defendendo explicitamente uma concepção da relação entre teoria e práxis que, nas obras marxianas da maturidade, apareceram apenas veladamente: Theodor Adorno.

379 Há um “porém” nisto, que diz respeito à luta pela redação da jornada de trabalho, da forma como surge no livro I; cf. Fausto, 1987, p. 119-122.

II.4. TEORIA, PRÁXIS, TEORIA – ADORNO E A RELAÇÃO MEDIADA

II.4.A) NICHT MITMACHEN

A primeira geração da “Escola de Frankfurt”, como ficou conhecida a mais proeminente corrente do “*Institut für Sozialforschung*”, certamente constitui exemplo paradigmático das dificuldades enfrentadas por teóricos que, opondo-se ao *status quo*, pretendem, ao mesmo tempo, tomar partido em relação aos problemas de seu tempo e manter sua postura crítica. Como bem diz Martin Jay, “permanecer à parte, não somente da sociedade como um todo, mas também do movimento com cuja vitória contam, cria uma tensão aguda que nunca se ausenta das vidas de intelectuais de esquerda sérios”³⁸⁰. E os frankfurtianos, como nos conta o autor, escolheram “a pureza de sua teoria em detrimento da afiliação que qualquer tentativa concreta de realizá-la requereria”³⁸¹.

A intransigência de Adorno, em particular, “significava que ele representava a quintessência da independência – e do isolamento – tão característicos dos intelectuais marxistas ocidentais”. Ele...

não encontrara qualquer forma bem-sucedida de vincular sua teoria à política do proletariado ou de outra força social radical. [...] Desprezando as convocações feitas pelos marxistas mais ortodoxos para demonstrar solidariedade, ele defendeu, de forma renitente, as virtudes do que denominou “*nicht mitmachen*”, não colaborar ou transigir em nome de razões práticas.³⁸²

Não é de se estranhar, portanto, que o trabalho teórico de Adorno acompanhe esta postura e a justifique. Assim, ele enuncia, na *Dialética Negativa*, que “o visto prático que se requisita de toda teoria transformou-se em carimbo de censura”, insurgindo-se em seguida contra a noção de que a crítica marxiana da filosofia nos

380 Jay, 1973, p. xiv.

381 Jay, 1973, p. 37.

382 Jay, 1988, p. 17-18.

dispensaria desta e defendendo a recuperação da independência da teoria também no interesse da práxis³⁸³. Noutro ponto vai mesmo além, demonstrando que “pensar é um agir, teoria é uma forma de práxis”, algo que “somente a ideologia da pureza do pensamento mistifica”³⁸⁴; tomando emprestadas novamente palavras de Jay, trata-se de considerar que “intelectuais já são atores, embora num sentido muito especial”, pois um intelectual “está sempre engajado em ação *simbólica*”³⁸⁵. Em resumo, Adorno resigna-se convictamente ao papel de intelectual, mas o faz porque entende que tal papel lhe reserva mais do que o simples posto de “espectador” – e, mesmo, que este posto, por sua vez, não seria digno da censura que mereceu das obras marxianas da fase de transição:

“Não é raro acontecer de homens reflexivos e artistas [Künstler] registrarem uma sensação de não estarem completamente presentes, de não tomarem parte no jogo; como se eles não fossem de modo algum eles mesmos, mas uma espécie de espectador. [...] O desumano aí, a capacidade de se distanciar e de se elevar transformando-se em espectador, é por fim justamente o humano contra o qual são hostis seus ideólogos. Não é sem toda plausibilidade que se pode afirmar o fato de essa parte que se comporta assim ser a parte imortal.”³⁸⁶

Ainda assim, o enunciado “pensar é um agir”, ao menos como usado até aqui, pode parecer superficial ou pouco relevante, ainda mais em se tratando de tema tão complexo. É porque, por um lado, seu sentido mais profundo pode ser melhor compreendido se entendemos o lugar que tal enunciado ocupa nas obras analisadas, particularmente em sua crítica da tradição dialética; por outro (e são dois lados da mesma moeda), porque ele nos leva para além dele mesmo, em direção a outros temas tão profundos e cruciais quanto ele – mas que, como demonstra Adorno, estão com ele profundamente imbricados.

383 DN, p. 125.

384 MTP, p. 261. Embora cite-se esta obra aqui pela edição norte-americana, a tradução para o português utilizada é aquela indicada nas referências bibliográficas (que não possui paginação), exceto onde indicado.

385 Jay, 1973, p. xiv.

386 DN, p. 300.

Adorno nos indica a direção desta crítica à tradição dialética logo nas primeiras linhas do “Prefácio” à *Dialética negativa*: ela teria sempre procurado “fazer com que com que algo positivo se estabeleça por meio do pensamento da negação”. E é por isto que, segundo ele, “a expressão 'dialética negativa' subverte a tradição”³⁸⁷.

Tal caracterização sem dúvida se aplica àquele uso da dialética que, partindo de Hegel, procurou subvertê-lo, e do qual Adorno (sem nunca a ele se afiliar) mais se aproximou: o de Marx. Já vimos um pouco da complexa, mas inegável filiação de Marx e do marxismo, que Martin Jay veio a considerar como “a estrela mais luminosa” da constelação de Adorno³⁸⁸, a Hegel.

É verdade que “Adorno não pensa que Marx tenha sucedido de forma infalível em seu objetivo”³⁸⁹ de subverter Hegel; apesar disto, a influência do autor sobre ele, principalmente pelo intermédio da “tradição heterodoxa do pensamento marxista ocidental, fundada por Georg Lukács e Karl Kosch”³⁹⁰, é nítida, e a principal fonte de seu materialismo³⁹¹. Na *Dialética Negativa* fica evidente desde muito cedo que é principalmente com esta dialética da tradição hegeliano-marxista que Adorno dialoga – e para a qual dirige sua crítica.

Afinal, se Marx “inverte” a dialética hegeliana, não altera seu caráter em última instância “positivo”: vimos há pouco como ele ainda procura, mesmo em sua forma menos determinista, no “melhor” Marx, demonstrar que a resolução das contradições apontadas leva a um nível mais elevado, ainda quer extrair “algo de positivo do pensamento da contradição”. O objetivo (também teórico mas, acima de tudo, prático) de Marx e do marxismo, mesmo quando ele não procura demonstrar sua

387 DN, p. 7.

388 Jay aplica o conceito adorniano de “constelação” à própria obra de Adorno, identificando nela cinco principais “estrelas” ou influências: o marxismo, o modernismo estético, o conservadorismo cultural, o impulso judaico e a identificação entre vida e não-identidade. Cf. 1988, p. 17-22.

389 Jarvis, 1998, p. 49.

390 Jay, 1988, p. 17.

391 Cf., entre outras, além das obras citadas nas duas notas acima, Jarvis, 2006; Huhn, 2004; Zuidervaat, 2003.

inevitabilidade – mesmo quando ele sequer o menciona – é ainda o comunismo, entendido como fim da pré-história da humanidade. O finalismo da história subsiste e, como em Hegel, em Marx o único movimento da história parece ser “para frente”.

É o objetivo contido já no título da *Dialética Negativa* “reconsiderar a suposta trajetória inevitavelmente progressista da dialética e examinar se o que Hegel chamou de 'negação determinada', o momento antitético do dialético, sempre se seguiu de uma síntese recuperadora e integradora”³⁹². Para Adorno, historicamente não tem sido o caso, e a maior evidência contrária a tal ideia é que a filosofia...

... que um dia pareceu ultrapassada, mantém-se viva porque se perdeu o instante de sua realização. O juízo sumário de que ela simplesmente interpretou o mundo e é ao mesmo tempo deformada em si pela resignação diante da realidade torna-se um derrotismo da razão depois que a transformação do mundo fracassa. Essa transformação não garante nenhum lugar a partir do qual a teoria como tal pudesse ser acusada concretamente de ser anacrônica [...]³⁹³.

Em outras palavras, se a filosofia já tivesse se realizado, seria obsoleta e a acusação de seu anacronismo, inegável – mas não o é. Este ataque pouco velado ao Marx anti-filosófico das *Teses sobre Feuerbach* é a outra face da defesa intransigente de Adorno da necessidade e importância da teoria. Não se trata de negar a crítica marxiana da filosofia, mas acusá-la em sua insuficiência, sua mera negação, que, rejeitando a filosofia pura e simplesmente, perde de vista o caráter mediado da relação entre teoria e práxis. A acusação de Adorno estende-se a todos que buscam inspiração nesta atitude, quer na forma da ortodoxia soviética, que clamava para si a realização de seu ideal na revolução bolchevique e nos estados comunistas e reverberava também no ocidente, deslegitimando toda a crítica ao dogmatismo dentro da própria esquerda; quer nos movimentos de contracultura de então, por vezes fortemente inspirados no chamado à ação da “revolução cultural” chinesa.

392 Huhn, 2004, p. 5.

393 DN, p. 11. A referência é evidentemente às “Teses sobre Feuerbach”, de Marx, em especial à 11ª; cf. TF e acima.

Este fracasso da transformação significou que “a filosofia se viu obrigada a criticar a si mesma sem piedade”. É preciso, porém, perceber que esta crítica não basta, e que a práxis...

adiada por um tempo indeterminado, não é mais a instância de apelação contra a especulação satisfeita consigo mesma. Ao contrário, ela se mostra na maioria das vezes como o pretexto para que os executores estrangulem como vão o pensamento crítico do qual carecia a práxis transformadora³⁹⁴.

Urge, portanto, ir além desta crítica. Mas “o caminho adiante não é através de algum tipo de superação, e sim por meio de uma certa reflexividade do, e reflexão sobre, o pensamento”³⁹⁵. Reflexão que nos obriga a perguntar novamente: o que pode uma teoria? E, mais particularmente para Adorno, no que toca a uma teoria dialética, perguntar “se e como, depois do colapso da filosofia hegeliana, ela ainda é efetivamente possível”³⁹⁶. Possibilidade que significaria libertar a dialética da “natureza afirmativa” de sua origem, “sem perder nada em determinação [*Bestimmtheit*]”³⁹⁷.

Importa salientar que este não é o único objetivo declarado de *Dialética negativa*. Bem antes daquele citado acima, o “Prefácio” já declarara outro:

A partir do momento em que passou a confiar em seus próprios impulsos intelectuais, o autor aceitou como sua tarefa romper, com a força do sujeito, o engodo de uma subjetividade constitutiva; e não quis mais postergar essa tarefa. Nesse caso, um dos motivos determinantes foi a tentativa de superar de maneira acurada a distinção oficial entre filosofia pura e o elemento coisal ou científico-formal³⁹⁸.

Se as expressões “subjetividade constitutiva” e “filosofia pura” por acaso não fossem indicação suficiente do alvo de Adorno, sem dúvida a referência à sua própria

394 DN, p. 11.

395 Huhn, 2004, p. 4.

396 DN, p. 12.

397 DN, p. 7 (cf. GS, 6, p. 1687). Vale notar que tanto a versão espanhola quanto a inglesa do texto preferem verter, nesta última frase, *Bestimmtheit* de outra forma: a primeira por *precisión* (cf. DN(E), p. 7), a segunda por *determinacy* (mais próximo de “determinidade”, ou mesmo “determinabilidade”, do que de “determinação”; cf. ND, p. xix).

398 DN, p. 8.

trajetória intelectual seria decisiva³⁹⁹ – resta saber por que este rompimento com Kant parece-lhe tão importante. Ora, a resposta a isto está dada no próprio esforço crítico, na medida em que o entendemos no sentido kantiano de aferição das capacidades e limites da razão, um esforço que a *Dialética Negativa* empreende a todo momento. Nela, no entanto, isto não significa, como para Kant, de um lado, a separação entre fenômeno e coisa-em-si e, de outro, o estabelecimento de certas intuições e categorias *a priori*. Antes, entende-se que: 1. “a aparência de identidade é intrínseca ao próprio pensamento em sua forma pura” e que “pensar significa identificar”⁴⁰⁰; 2. o pensamento “não pode ser explicado a partir de si mesmo, mas somente a partir do elemento fático, sobretudo da sociedade; mas a objetividade do conhecimento não é uma vez mais sem o pensamento, sem a subjetividade”. Ao mesmo tempo, porém, reafirma-se a capacidade do pensamento de voltar-se contra si mesmo, “o pensar não precisa deixar de se ater à sua própria legalidade; ele consegue pensar contra si mesmo, sem abdicar de si”. Mas justamente ao tratar desta capacidade, tão facilmente associável à crítica, Adorno diz logo em seguida que, “se uma definição de dialética fosse possível, seria preciso sugerir uma desse gênero”⁴⁰¹.

Avancemos agora para a “Introdução” da *Dialética Negativa*, e veremos que, linhas antes de elencar o rompimento da subjetividade constitutiva como seu objetivo, Adorno afirma que “a dialética negativa [...] poderia ser chamada de antissistema. Com meios logicamente consistentes, ela se esforça por colocar no lugar do princípio de unidade e do domínio totalitário do conceito supraordenado a ideia daquilo que estaria fora do encanto de tal unidade”⁴⁰². Tal objetivo é de se esperar de um autor que, segundo

399 Difícil precisar coisa tão subjetiva quanto o momento em que alguém passa a “confiar em seus próprios impulsos intelectuais”, mas é bem sabido que a formação filosófica de Adorno, ao menos naquilo que teve de mais marcante, iniciou-se com o estudo de Kant sob os auspícios de Siegfried Kracauer (cf. Jay, 1988, p. 26, Jarvis, 1998, p. 3, Huhn, 2004, p. 15).

400 DN, p. 12.

401 DN, p. 123

402 DN, p. 8.

evitava a filosofia sistemática e duvidava que o verdadeiro pensamento pudesse alcançar a transparência: 'pensamentos verdadeiros são apenas aqueles que não entendem a si mesmos.' Sua queixa contra a filosofia sistemática ia lado a lado com sua ampla objeção ao pensamento metodológico: ambas sofrem um desvio do objeto de investigação pretendido causado pelas próprias amarras que os permitem ter um objetivo ou isolar um fenômeno em primeiro lugar. A filosofia sistemática e o pensamento metodológico partilham de uma predileção por chegar a conclusões que muito frequentemente nada mais fazem além de confirmar quaisquer pressuposições já embutidas em suas premissas. Desta forma, o pensamento se torna não somente opaco a si mesmo, mas também rígido, como uma coisa, antes mesmo de ter a oportunidade de permitir que coisas vão a seu encontro, ou de se permitir tornar-se outro”⁴⁰³.

De fato, o que a obra denuncia é, em uma tradição como na outra, a falta de capacidade e, mesmo, de interesse naquilo que escapa ao conceito, assim como a primazia concedida ao sujeito. Se no kantismo este privilégio toma a forma mais evidente do sujeito transcendental, formulado como uma abstração dos objetos de seu conhecimento, Hegel, não obstante suas críticas ao formalismo kantiano, para Adorno recai também no subjetivismo:

O filosofar hegeliano sobre o conteúdo tinha por fundamento e por resultado o primado do sujeito ou, segundo a célebre formulação da consideração introdutória da Lógica, a identidade entre a identidade e a não-identidade. Para ele, o particular determinado era definível pelo espírito porque sua determinação imanente não devia ser outra coisa senão espírito.⁴⁰⁴

Tal subjetivismo não permite ver aquilo que, conforme a análise adorniana, a situação histórica transforma no interesse verdadeiro da filosofia, aquilo pelo qual Hegel expressamente demonstrou seu desprezo: “o âmbito do não-conceitual, do individual e particular”. Agora, “para o conceito, o que se torna urgente é o que ele não alcança, o que é eliminado pelo seu mecanismo de abstração, o que deixa de ser um mero exemplar do conceito”⁴⁰⁵.

403 Huhn, 2004, p. 3. A citação é de *Minima Moralia*.

404 DN, p. 15.

405 DN, p. 15.

Um grave problema parece ter se colocado diante deste interesse e objetivo a partir do momento em que se admitiu que “pensar significa identificar”. Como, diante deste limite do pensamento, poder-se-ia pretender tratar do não-idêntico? A resposta está na ideia de contradição, que surge diante da pretensão de totalidade da identidade, quando “tudo o que é qualitativamente diverso...

... recebe a marca da contradição. A contradição é o não-idêntico sob o aspecto da identidade; o primado do princípio de não-contradição na dialética mensura o heterogêneo a partir do pensamento da unidade. Chocando-se com os seus próprios limites, esse pensamento ultrapassa a si mesmo. A dialética é a consciência consequente da não-identidade. [...] O pensamento é impelido até ela a partir de sua própria inevitável insuficiência, de sua culpa pelo que pensa”.⁴⁰⁶

A contradição é, por assim dizer, a forma de manifestação dos limites da razão; é também, portanto, um tipo de resposta à crítica da razão. É igualmente tanto consequência quanto evidência da negação da pretensão à totalidade, a partir do momento em que, por um lado, só existe a partir desta pretensão, e por outro é a forma que assume seu fracasso: o não-idêntico escapa-lhe sempre.

Mas, por sua vez, esta pretensão de totalidade não é aquela própria dos espíritos filosóficos, nem tampouco a que “diagnosticada” por alguns deles – quando muito a existência de uma tal pretensão filosófica é que é o reflexo desta outra pretensão à totalidade, oriunda não do pensamento, mas da realidade. Aqui Adorno revela-se, como poucas vezes, adepto de Marx, buscando virar o idealismo “ao contrário” para, com isto, pô-lo “de pé” e, como nele, o esforço para criticar e se apropriar do vocabulário e dos conceitos dos pensadores idealistas se torna possível por meio da conclusão de que os mesmos têm um momento de verdade. De fato, o questionamento da tradição dialética marxista com a qual se abre a “Introdução” da *Dialética Negativa* mostra-se progressivamente mais voltado contra sua ala dogmática, e menos contra seu fundador (em especial na obra de maturidade deste). Quando muito, o que se vê é um

aperfeiçoamento posterior à Introdução (na Parte II) do materialismo marxiano por meio de um “respeito” ou “primado” do objeto, i. e., um cuidado de não imputar as propriedades deste ao sujeito, que é característico do materialismo de Adorno. No caso, isto significa não atribuir à dialética a acusação de reduzir “indiscriminadamente tudo que cai em seu moinho à forma meramente lógica da contradição”, com o que estaríamos apenas deslocando “a culpa da coisa para o método”. Se este método causa o empobrecimento da experiência, “empobrecimento que escandaliza as opiniões razoáveis e sensatas, revela-se no mundo administrado como adequado à sua monotonia abstrata”⁴⁰⁷.

Adorno, como aqui se evidencia, na verdade também vê, como Hegel, uma identidade entre pensamento e ser. Mas ele...

... nega que esta identidade tenha sido alcançada de maneira positiva. Na maior parte das vezes ocorreu, ao invés disto, negativamente. Isto é, o pensamento humano, alcançando identidade e unidade, impôs ambas sobre os objetos, suprimindo ou ignorando suas diferenças e diversidade. Tal imposição é dirigida por uma formação social cujo princípio de troca demanda a equivalência (valor de troca) do que é inerentemente não-equivalente (valor de uso)⁴⁰⁸.

Eis uma das principais razões pelas quais a lógica dialética não pode pretender “ser fixada como uma estrutura suportadora”, e pelas quais também “sua essência veio a ser e é tão efêmera quanto a sociedade antagonística”. Ela não pode servir de suporte porque seu suporte é a adequação ao objeto, e a primeira coisa a arruinar esta adequação seria supor sua fixidez. “Se o método permanece o mesmo não importa o que investigue, dificilmente poderá ser materialista, pois permanecerá para sempre um invariante imutável, sem ser afetado por quaisquer mudanças nos objetos que deveria considerar”⁴⁰⁹.

Para além de todos estes limites da dialética e do pensamento, porém, a

407 DN, p. 13.

408 Zuidervaart, 2003.

409 Jarvis, 2004, p. 80.

filosofia, ao mesmo tempo em que os leva em consideração, deve poder crer em sua própria capacidade de rompê-los. Pois, se não for capaz de dizer algo que não seja completamente contingente, que relevância ela poderia almejar? “Não se poderia pensar a mais simples operação, não haveria nenhuma verdade, e, em um sentido enfático, tudo não seria senão nada”⁴¹⁰. Trata-se de nada menos do que pretender dizer o indizível.

A simples contradição dessa exigência é a contradição da própria filosofia: essa contradição qualifica a filosofia como dialética, antes mesmo de a filosofia se enredar em suas contradições particulares. O trabalho da autorreflexão filosófica consiste em destrinçar tal paradoxo. [...] Uma confiança como sempre questionável no fato de que isso é possível para a filosofia; no fato de que o conceito pode ultrapassar o conceito, os estágios preparatórios e o toque final, e, assim aproximar-se do não-conceitual: essa confiança é imprescindível para a filosofia e, com isso, parte da ingenuidade da qual ela padece.⁴¹¹

É este desafio de dizer o não-idêntico, de fazer o pensamento pensar contra si mesmo que constitui o que Adorno chama “experiência filosófica”; a partir disto desenvolve-se a *Dialética Negativa*, na pretensão de desenvolver o instrumental teórico adequado para tal experiência.

II.4.B) A RELAÇÃO MEDIADA

Tendo esta perspectiva do desenvolvimento da *Dialética Negativa*, convém vermos como Adorno desenvolve a relação do problema da teoria e da práxis quando volta-se expressamente para ele. A ligação entre esta questão e a da relação sujeito-objeto é a primeira constatação das “Notas marginais sobre teoria e práxis”. Aqui o objetivo principal é justamente explorar esta relação, buscando atender à necessidade de “formar uma consciência de teoria e práxis que não separasse ambas de modo que a teoria fosse impotente e a práxis arbitrária, nem destruísse a teoria mediante o primado

410 DN, p. 17.

411 DN, p. 16.

da razão prática, próprio dos primeiros tempos da burguesia”⁴¹². Para tanto, Adorno desenvolve a relação teoria-práxis em três movimentos distintos e complementares, cada um podendo ser resumido em um enunciado-chave.

Já vimos o primeiro destes anteriormente: teoria é prática, todo pensar é um tipo de fazer. O caráter duplo do ato de pensar é inegável a partir do momento em que ele “é um modo de comportamento irrecusavelmente real em meio à realidade”. Aqueles que separam uma e outra coisa de forma absoluta enganam-se tanto quanto os que fazem o mesmo com sujeito e objeto, e pela mesma razão, pois “na medida em que o sujeito, a substância pensante dos filósofos, é objeto, na medida em que incide no objeto, nessa medida ele é, de antemão, também prático”.

Por outro lado, e este já é o segundo movimento, se teoria e práxis não podem ser separados, novamente à maneira de sujeito e objeto também não podem ser imediatamente unidos:

[...] assim como a separação de sujeito e objeto não é imediatamente revogável pela decisão autoritária do pensamento, do mesmo modo, tampouco existe unidade imediata entre teoria e práxis: ela imitaria a falsa identidade entre sujeito e objeto e perpetuaria o princípio de dominação, instaurador da identidade, cuja derrota é do interesse da verdadeira práxis⁴¹³.

Este diagnóstico adorniano é rigorosamente aplicável ao estatuto da teoria n’*A ideologia alemã*. As pretensões lá elencadas de uma unidade indissolúvel da teoria e da práxis, que, como vimos, na verdade significam a submissão da primeira à segunda, são completamente anti-dialéticas; o seu resultado é, de um lado, a substituição da teoria pelo dogma, de outro, uma “práxis” que, alijada de um pensamento que possa “pôr em relevo as momentos que levam para além [...] da situação [presente]”, só pode ser reprodutora do sempre-igual, e é o que Adorno chama de “falsa práxis” ou “pseudo-atividade” – em oposição à “verdadeira práxis”. Ele enfatiza, aqui, o caráter

⁴¹² MTP, p. 261.

⁴¹³ MTP, p. 265.

inconformista ou (talvez a expressão mais adequada) intransigente do pensamento: é preciso refletir para realmente não admitir um dado estado de coisas e vislumbrar algo distinto dele⁴¹⁴.

Por fim, no terceiro movimento, Adorno conclui que a relação entre teoria e práxis é uma relação mediada. Se elas “não são nem imediatamente o mesmo, nem absolutamente distintas, então sua relação é de descontinuidade. Não há uma senda contínua que conduza da práxis à teoria – o que suplemento [*Hinzutretenden*] que se requer é o momento espontâneo”⁴¹⁵. Entende-se que a passagem da teoria à prática (ou vice-versa) não pode ser forçada por nenhum dos dois lados, o que incorreria, de uma ou de outra forma, em prejuízo mútuo. Quando se mantém a devida distância entre elas, sua relação passa a ser “a da intersversão [*Umschlag*]⁴¹⁶, não a da transição, muito menos a da subordinação”. Assim, Adorno defenderá que uma teoria tem mais chances de se realizar quando respeita esta distância e não tenta produzir as “instruções para sua própria realização”, citando como exemplos o enorme efeito prático da obra marxiana, que não oferece nenhuma “receita”, nenhum programa; e, em menor grau, alguns dos seus próprios trabalhos teóricos anteriores de repercussão notável (já na época, mas é certo que ela aumentou)⁴¹⁷.

Mas o “momento espontâneo” de que nos fala o autor já se tornou praticamente impossível, pois a experiência [*Erfahrung*]⁴¹⁸ que a permitiria foi massacrada pelo princípio da identidade. A filosofia moderna não faz mais do que

414 MTP, p. 264.

415 MTP, p. 276. Aqui divergiu-se da versão consultada em português. A noção de *Hinzutretenden*, expressão de difícil tradução, geralmente vertido por “acréscimo”, “suplemento”, “suplementar” (é a opção do tradutor da *Dialética negativa* para o português), é de grande relevância para as considerações de Adorno sobre a liberdade (e, arrisquemo-nos a acrescentar, para toda a ação) na terceira parte de *Dialética negativa*, merecendo dele muito mais atenção do que lhe poderemos dedicar aqui (DN, p. 191 e ss.).

416 Nova divergência: a versão consultada usava a expressão “virada qualitativa”; a opção vai tanto no sentido de precisar melhor o termo quanto no de manter a coerência com seu uso no restante do texto.

417 MTP, p. 277.

418 Não há tempo ou condições de interromper o presente desenvolvimento para tratar do conceito de “experiência” em Adorno da maneira que o mesmo demanda. Para tanto, cf., além das obras já citadas do próprio autor, Jay, 1988 e 2004.

expressar, na teoria, aquela contradição que é própria da sociedade contraditória que a gerou: um mundo que sobrevaloriza aquilo que ele mesmo impede, que promete o que não pode cumprir.

A relação irrevogável entre a formação da teoria, de um lado, e o sistema social contraditório, de outro, é justamente uma de dominação, própria da obra marxiana de transição, do tipo que Adorno quer evitar entre teoria e prática. Assim como na relação de classes o dominante não tem respeito pelo dominado, a ilusão de uma subjetividade constitutiva não respeita o objeto; ela supõe “a ausência de contradição, o princípio subjetivo de pensamento, enquanto inerente ao que precisa ser pensado”. Mas o estado de coisas atual, isto é, o próprio sistema que gera este duplo desrespeito, como vimos, não pode ser explicado seguindo suas próprias regras, pois ele mesmo é contraditório, não-idêntico. Ele requer, para que dele se faça sentido, uma “primazia do objeto”.

Este respeito ao objeto – respeito, portanto, à separação entre sujeito e objeto – constitui precisamente uma outra “quase-definição” de lógica dialética enunciada por Adorno. Esta “respeita, enquanto pensar, aquilo que há para ser pensado, o objeto [*Gegenstand*]⁴¹⁹, mesmo lá onde ele não consente com as regras do pensar.”⁴²⁰. A dialética vem a ser e se justifica pela irreducibilidade de seu objeto à identidade; sua contradição funciona na medida em que é a ferramenta astuciosa para “destrinchar os nós” do que, para o esquema de causa e efeito, é tão somente um paradoxo.

419 A edição brasileira usa, neste ponto, “o pensamento”, o que, na comparação com o original, não fez sentido (cf. GS, p. 142). Optei, assim, por seguir duas outras traduções (cf. DN(E), p. 144 e ND, p. 141).

420 DN, p. 123.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No dia 20 de janeiro de 2017, Donald Trump tomou posse como presidente eleito dos Estados Unidos da América. Em dado momento do discurso que proferiu na cerimônia, ele pronunciou-se da seguinte forma: “O momento para palavras vazias [*empty talk*] acabou. Agora é chegada a hora da ação”⁴²¹.

Repitamos algumas de nossas considerações anteriores: se é verdade que é injusto ler as palavras de Marx nas “Teses sobre Feuerbach” como rejeição ao diálogo e à reflexão, é também verdade que elas podem, e foram, assim lidas. O discurso de Trump oferece uma versão desta leitura livre de ambiguidades, que só seriam caras aos adeptos das “palavras vazias”. Ao que parece, cada época tem a 11ª tese que merece.

Não nos apressemos, apesar de tudo, a observar aqui a repetição cômica de uma tragédia totalitária anunciada pelas teses originais, como talvez fôssemos tentados a considerá-la, aludindo a *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*. Afirmemos por ora apenas a versão atualizada de um mantra que está por toda parte, síntese do *Zeitgeist* da sociedade de massas e da indústria cultural, agora em sua fase hiperconectada, alimentada pelas redes sociais, e que já encontrara formulação apropriada quase três décadas antes, no slogan de uma grande empresa transnacional⁴²²: *just do it*. Sua chegada aos microfones da casa branca dá status de decreto oficial à constatação de que estamos vivendo mais do que nunca a era do imediatismo.

Constatações como estas levam-nos a retomar o enunciado de Castoriadis: “o sistema marxista participa da cultura capitalista, no sentido mais amplo do termo”⁴²³. A “cultura capitalista” a que o autor se refere aqui é o que será melhor desenvolvido, em

421 Discurso disponível em <http://fortune.com/2017/01/20/donald-trump-inauguration-speech/>.

422 E talvez não seja fútil observar que tal empresa conjura (temerosamente?) a “ajuda dos espíritos passados” (18B, p. 25), no caso, já pelo nome que toma de uma divindade antiga.

423 1982, p. 83.

suas obras posteriores, como “significação imaginária social” capitalista, caracterizada em seu núcleo pelo “impulso em direção à extensão ilimitada do “domínio racional””⁴²⁴; em seu “sentido mais amplo” ela “não é simplesmente a interminável acumulação pela acumulação, mas a transformação implacável das condições e dos meios de acumulação, a revolução perpétua da produção, do comércio, das finanças e do consumo”, e ainda a crença num progresso interminável das ciências e do controle sobre a natureza e a sociedade⁴²⁵. E embora “sistema marxista” e Marx sejam coisas evidentemente muito distintas, a afirmação sem dúvida vale, em Castoriadis, para o autor como para a teoria e os movimentos que tomaram seu nome, por ter sido este “desde a juventude [...] dominado pela fantasia da teoria total, acabada, completa”⁴²⁶.

Somos obrigados a endossar a validade da afirmação de Castoriadis, mas visando a fase marxiana de transição, e por outros motivos⁴²⁷.

Já vimos, ao longo deste texto, que é injusto ler a 11ª tese sobre Feuerbach como uma apologia da ação irrefletida, do tipo que redundava no que Adorno designou como “falsa práxis”. Mas vimos, igualmente, porque e como ela pôde prestar-se a ser lida como tal, e porque e como o desenvolvimento do projeto teórico-político d’*A ideologia alemã*, tal como levado a cabo em seus textos, alarga as oportunidades para esta leitura: quer em sua versão mais simplista, como mera apologia do senso comum, quer naquela um pouco mais sofisticada, pautada na análise dos modos de produção, seu materialismo assenta-se sempre na hipótese de um acesso à realidade pela simples empiria. A prática, instância fundamental da realidade histórica, é sempre empírica e imediatamente constatável “sob determinadas condições”. A rejeição d’*A ideologia à*

424 Castoriadis, 2005, p. 94. A expressão “domínio racional” designa a rigor um domínio falso e impossível (daí as aspas). Por vezes o autor preferirá a expressão “pseudo-domínio pseudo-racional” (p. ex., 2005, p. 146).

425 Castoriadis, 1990, p. 19.

426 Castoriadis, 1987, p. 82.

427 Que não necessariamente excluem aqueles apresentados por Castoriadis. Já vimos, porém, que, no que diz respeito à obra marxiana da maturidade, suas críticas não podem ter a validade que ele mesmo pretendeu lhes conceder.

concepção hegeliana de uma realidade sócio-histórica especulativa, que se desenvolve por meio de reflexões dialéticas, é acompanhada de uma rejeição ao pensamento especulativo e à reflexão filosófica, tidos como fatalmente ideológicos; a compreensão correta do mundo exigiria antes que a realidade “se apresentasse”, que fossem suprimidas as dilacerações da sociedade, e este movimento eliminaria todas as complicações filosóficas, tendo resolvido as contradições reais das quais elas seriam meras sombras. O ataque à teoria jovem hegeliana atinge assim, pouco importando suas intenções, qualquer generalização, conduz à submissão de toda teoria à práxis e à negação de toda autonomia teórica (e isto vale, em última análise, para qualquer teoria, e não apenas a filosofia e as disciplinas sociais e históricas).

O quanto tais concepções participam da “cultura capitalista” ou, para dizê-lo como o Castoriadis tardio, o quanto estão tomadas pela “significação imaginária social” do “domínio racional”, o recurso à obra marxiana da maturidade pode facilmente indicar. Esta participação ocorre pelo menos sob três formas, todas as três desembocando no imediatismo e na irreflexão. Espera-se que a exposição destas possa conduzir, também, a algumas considerações que serão pertinentes para estimular nossas reflexões sobre a política e a sociedade.

Primeira: a universalização do primado da prática, que, como vimos, é a pedra angular de todo o edifício teórico d’*A ideologia alemã*, perde de vista as diferenças entre as formações pré-capitalistas e o capitalismo, colaborando precisamente para aquele processo mediante o qual este último pôde naturalizar-se. É verdade que a “atividade produtiva”, “produção das condições históricas”, “atividade sensível” etc. da fase de transição não é o mesmo que a produção capitalista delineada n’*O capital*, até porque ainda inclui a prática no sentido cotidiano; nem tampouco reduz-se às “forças produtivas”, às “relações de produção” (conceitos já presentes n’*A ideologia*), ou

mesmo à soma destes. Mas o primado da práxis tem por resultado, como vimos, uma apresentação da história que não faz a real diferença entre os diferentes modos de produção, e oculta, portanto, o fato de o capitalismo ser a única forma social em que há um primado da produção, em que a produção “é primeira”, pois é “produção pela produção”⁴²⁸. Demonstrar, tanto esta peculiaridade do capitalismo, quanto as maneiras pelas quais ele a naturaliza, repondo seus pressupostos como naturais e ocultando os processos históricos que lhe deram origem, é uma das tarefas (talvez a principal delas) que a obra da maturidade mais claramente toma para si.

Segunda, até certo ponto uma consequência da primeira: a subsunção da teoria à práxis, na medida em que obriga a primeira a se efetivar na produção de resultados, é de um utilitarismo que evoca, em última análise, a produção de mercadorias. A analogia tem limites evidentes, é claro: a revolução, finalidade da teoria prático-crítica proposta na obra marxiana de transição, é demasiado distinta do valor de uso de qualquer mercadoria concebível na produção capitalista. E, no entanto, trata-se ainda de exigir desta teoria que seja, sempre, uma atividade orientada a um fim (e sempre ao mesmo fim). Esta forma de conceber a práxis à imagem e semelhança do processo de trabalho, tão cara à boa parte da tradição marxista, já é há tempo objeto de crítica esclarecedora (inclusive dentro do marxismo)⁴²⁹, à qual não teremos, entretanto, condição de nos dedicar.

Terceira, e a que mais remete ao início destas considerações finais: a fé que *A ideologia alemã* deposita na simples empiria é tão mais inadequada para compreender o funcionamento do capitalismo quanto mais se demonstra, na obra de maturidade, que a

428 Fausto, 1987, p. 32. Não é outra a razão pela qual, para Fausto, a expressão “modo de produção” só é plenamente adequada para o capitalismo.

429 Cf. Lukács, 1971, p. 131 e ss.; a crítica de Lukács, é importante salientar, é limitada, e não atinge Marx, restringindo-se a certas posições de Engels em *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia alemã clássica*. Castoriadis tece suas próprias considerações a este respeito (1982, p. 72-73, 82-83). A mais importante crítica desta concepção, no entanto, provavelmente é a de Hannah Arendt (cf. 2007; o problema permeia todo o livro, mas em especial a parte III).

maneira deste ser nada tem de simples, e que mesmo sua forma mais elementar, embora aparente ser, “à primeira vista, uma coisa óbvia, trivial”, é na verdade “uma coisa muito intrincada, plena de sutilezas metafísicas e melindres teológicos”⁴³⁰. A recusa em reconhecer a complexidade da realidade social é própria, não tanto da realidade do sistema capitalista, mas do modo de ser do capital, que se reproduz e se expande por um constante processo de equalização das diferenças; é própria, igualmente, do discurso ideológico capitalista em sua valorização do imediatismo e da irreflexão.

O princípio de identidade, cujo domínio Adorno pretende enfrentar na teoria e denunciar na sociedade, remete a esta maneira de ser do capital e da sociedade baseada na troca de mercadorias, estendida para os domínios além da economia – ou, para dizê-lo um pouco mais precisamente, pela imposição da maneira de ser própria à economia capitalista, em sua “racionalidade”, a todas as demais esferas da existência social.

A extensão e intensidade do domínio deste princípio de identidade em nossas vidas certamente cresceu em nível exponencial desde que Adorno escreveu sobre ele. Não é preciso sequer enfatizar ilustrações mais óbvias e mais revisitadas (além de mais próximas da crítica marxista ortodoxa), tais como as incessantes transformações de pessoas em números, levadas a cabo por Estados e empresas, indo dos códigos numerados em documentos e cartões de banco ao oxímoro “capital humano”; as supostas “superações da ideologia” ou demais artifícios ideológicos dedicados a encobrir a indisfarçável e indisfarçada transformação oficial de toda política em “mera administração” (ou “gestão”). Basta, se queremos nos focar em exemplos mais próximos daquilo a que Adorno, em seus erros e acertos, dedicou-se a enfrentar, buscar as listas de músicas mais ouvidas no mundo, e em qualquer lugar do mundo, para, encontrando sempre os mesmos *hits*, entender que a indústria cultural cresceu em proporções dignas dos piores pesadelos do pensador alemão – e que as mudanças

430 C1, p. 146.

drásticas na distribuição trazidas pelas novas tecnologias da informação e comunicação, apesar das muitas esperanças em sentido contrário, não a alteraram substancialmente: com ou sem rádio, com ou sem televisão, seguimos assistindo sempre aos mesmos filmes e programas, lendo os mesmos livros e ouvindo as mesmas músicas; o acréscimo é que agora os baixamos via serviços de *streaming* e, pelas redes sociais, informamos a nossos amigos e familiares que o fazemos⁴³¹.

Estes exemplos talvez ainda pareçam simultaneamente familiares e distantes para aqueles que se consideram de esquerda; ainda mais para os que, dentre estes, estão familiarizados com a crítica da ideologia (ainda que superficialmente). Talvez pareça simples, para eles, cometer o equívoco de acreditar que, porque conhecem a crítica ao capital, à ideologia, ao princípio da identidade etc., estariam imunes a seu objeto. Cabe lembrar, no entanto, que foi justamente contra movimentos de esquerda que Adorno escreveu as “Notas Marginais”. E se a visão dele sobre estes talvez possa ser criticada por um pessimismo extremado, é com preocupação que poderemos ver, entre nós e em nossa época, a mesma recusa à introspecção, o mesmo antiautoritarismo que se interverte em autoritarismo, a mesma autoestima narcisista que ele então denunciava; decerto presentes ainda nas assembleias e encontros de sindicatos, partidos e associações, onde aparecem como clamor pela ação sob a forma dos gritos de ordem e vaias às opiniões divergentes; muito mais escancaradas na militância das redes sociais, com sua intransigência, ignorância, vaidade e simplismo.

As redes sociais são, não por acaso, a cristalização mais aguda do *Zeitgeist* referido acima e, hoje, em geral, o paraíso do imediatismo e da irreflexão, uma região hostil à divergência e à complexidade. Tomemos como exemplo desta hostilidade duas formas comumente assumidas por ela, aparentemente tão distintas: o chavão (por vezes

431 Com o que informamos também, inadvertidamente, aos proprietários destas redes e ao complexo de serviços de informação que eles alimentam e que os sustenta.

alegadamente provérbio) “contra fatos não há argumentos” e a exigência de respeito à opinião (geralmente da parte de quem a emite).

A expressão “contra fatos não há argumentos” é tautológica e, em virtude disto, admite legitimamente apenas um uso figurado (algo que tanto escapa a seus autores). Tautologia: deveria ser desnecessário dizê-lo, mas não há argumentos contra fatos porque os fatos são objeto de discussão, e não parte dela. Figuração: na rede, seu uso é algo como um *touché*, acompanhado por vezes de gráficos, estatísticas, fotos, vídeos, ou uma outra mídia; entende-se que ele atribui à outra parte o desconhecimento ou a grosseira má interpretação dos fatos que são, de fato, terrivelmente comuns. Mas este uso mesmo, ao fornecer ao interlocutor um meio de acesso aos fatos, contradiz necessariamente aquilo que o chavão mencionado tacitamente supõe – que os fatos dispensariam interpretação.

A frase “respeite minha opinião” é frequentemente uma forma de recusa ao debate, e não a exigência de que ele seja conduzido em termos mais ou menos civilizados. O que se exige é que a opinião e seu emissor sejam deixados em paz com suas próprias convicções; seu complemento tácito é “contra uma opinião não há argumentos”. Ela é, “em germen”, aquilo que, em seu auge, conduziu à apresentação de “fatos alternativos” pela equipe de Donald Trump (tão em sintonia com seu eleitorado), não muito depois do referido discurso de posse, confirmando que ela parece decidida a encarnar a “pós-verdade” tão em voga. Tal atitude assenta-se na ideia de que os fatos prestam-se tanto à diferentes interpretações, são em tal medida assimilados por meio de sentimentos e crenças pessoais que, em última análise, não há o que discutir.

As duas posições têm em comum a ideia de que o acesso aos fatos dá-se imediatamente, dispensando todo o trabalho de interpretação. Posição que garante a perpetuação de uma heteronomia que se dá por processos que só adquirem sentido

mediante duro esforço de interpretação.

É aí, pode-se arriscar dizer, talvez mais do que em qualquer outro ponto, que as obras marxianas de transição participam da cultura do capitalismo – e que as de maturidade mais se põem contrariamente a ambas as coisas.

É claro que a forma assumida pela prioridade da práxis n’*A ideologia alemã* está bastante distante da barbárie dos comentaristas de internet, para começar porque, como frisamos, ela não pretende dispensar o trabalho da interpretação ou, se se preferir, mais especificamente da crítica, que importa, no mínimo, para desnudar as ideologias. Nem se pode honestamente pretender uma comparação direta entre o conteúdo de uma obra (apesar de tudo) clássica da filosofia, sociologia, história, e o das discussões das redes sociais. Mas não é do conteúdo específico que se trata, e sim daquilo que *A ideologia*, em seus ataques à especulação filosófica, acaba por, apesar de seu propósito declarado de contribuir para um entendimento dos fenômenos reais, endossar, que é justamente a redução desta diversidade de fenômenos à unidade (i. e., o “princípio da identidade”).

Não que *A ideologia alemã* não contribua em nada para estes propósitos. Antes de qualquer outra coisa, ela contribui, corretamente entendida como obra de transição, para o melhor entendimento do percurso marxiano. Nela, Marx assume certas posturas que desaparecerão mais tarde, avança soluções e as descarta; isto é válido em especial para os manuscritos sobre Feuerbach, rascunhos que nos permitem testemunhar em primeira mão a evolução do pensamento de um autor que, diferentemente de tantos de seus autoproclamados seguidores, e do retrato que por vezes lhe foi atribuído, não se acomodou a um punhado de verdades encontradas cedo em sua vida. Por meio deste exemplo, e dos (infelizmente raros) momentos em que está à altura das tarefas do pensamento, ela nos incita a rejeitar as soluções simplistas, o esquematismo, toda a

redução ao mesmo e toda reprodução do mesmo.

No início do presente texto foi dito que o que movia esta pesquisa era a inquietação quanto ao que podem uma teoria e um teórico. Evoquemos de Adorno uma possível resposta: num mundo avesso à reflexão, dominado pelo princípio da identidade, “quem pensa opõe resistência”⁴³². Tendo em vista o que já dito, simplesmente transplantar uma resposta de cinco décadas para nosso tempo e esperar que ela resolva nossas questões por nós seria extremamente contraditório; no entanto, também em vista do que dito, não parece exagerado afirmar que, neste ponto, o diagnóstico adorniano permanece talvez mais atual até do que em sua época. O próprio ato de teorizar com rigor, poupando a teoria dos imperativos da utilidade e da politização imediata, tal como pretendido pela prioridade da práxis desenvolvida n’*A ideologia alemã*; a própria crítica, quando capaz de realmente tentar pensar o outro e questionar o existente, já é também atividade contrária a nosso triste *status quo*. Aí já portanto a urgência e a necessidade da teoria e, mais especificamente, da reflexão filosófica.

Evidente que não se pode coerentemente reivindicar para o teórico o direito à vida na “torre de marfim” (ou, se se quiser, no “grande hotel abismo”), ao isolamento dos fatos do mundo “prático”; são, antes, precisamente estes fatos que tornam urgente a luta por uma autonomia da teoria, que não pode, por sua vez, dar-se à revelia deles. De fato, se se quiser arriscar dizer o que melhor caracteriza a maneira de ser do teórico no mundo, esta luta pela autonomia teórica provavelmente constituirá resposta digna; e a universidade foi na maior parte das vezes o espaço onde se pretendeu cultivar esta autonomia. Não há de ser outra a origem última das recorrentes crises da universidade no capitalismo tardio, que alcançam hoje, em nosso país, e mais ainda na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (onde este autor tem a honra de lecionar) e demais

432 MTP, p. 263.

universidades estaduais fluminenses, um nível sem precedentes. Não há de se encontrar maior indicação da importância do trabalho que pode, nestas instituições, ser conduzido, mesmo e mais ainda para aqueles dentre nós que, não contentes em apenas interpretar o mundo, sustentam também a intenção de mudá-lo; tal mudança só tem a ganhar com aquele caráter intransigente do pensamento destacado por Adorno, com a reflexão que pode recusar o estado de coisas e vislumbrar algo distinto dele.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, Theodor W. *Três estudos sobre Hegel*, trad. Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: Editora UNESP, 2013 [1963].
- _____. *Metaphysics: concept and problems*, trad. Edmund Jephcott. Stanford: Stanford University Press, 2001 [1965].
- _____. *Lectures on negative dialectics: fragments of a lecture course 1965/1966*, trad. Rodney Livingstone (edição digital). Cambridge: Polity Press, 2008.
- _____. *Dialética Negativa*, trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009 [1966].
- _____. *Dialéctica negativa*, trad. José María Ripalda. Madri: Taurus, 1984 [1966].
- _____. *Negative dialectics*, trad. E. B. Ashton. Londres: Routledge, 2004 [1966].
- _____. “Marginalia to theory and praxis”, in: ADORNO, T. W., *Critical Models: interventions and catchwords*. Nova Iorque: Columbia University Press, 1998, pp. 259-278 [1969].
- _____. *Gesammelte Schriften* (edição digital). Berlin: Directmedia, 2003 [original: Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1986].
- ARENDT, Hannah. *Between past and future: six exercises in political thought*. New York: Viking Press, 1961.
- _____. *The human condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- _____. *A vida do espírito: o querer, o pensar, o julgar*, trad. Antônio Abranches, César Augusto R. de Almeida, Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- _____. *A condição humana*, trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- _____. *Entre o passado e o futuro*, trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea*. Oxford: Clarendon Press, 1894.
- _____. *Aristotle in 23 Volumes*, translated by H. Rackham. Cambridge, MA, Harvard University Press: London, William Heinemann Ltd., 1934.
- BARNETT, Vincent. *Marx*. New York: Routledge, 2009.
- BAUER, Bruno. *The trumpet of the last judgement against Hegel the atheist and antichrist: an ultimatum*, trad. Lawrence Stepelevitch. Lewiston, NY: Edwin Meller Press, 1989.
- BAUER, Bruno; MARX, Karl. *La trompette du jugement dernier*. Paris: L'Échappée, 2016.
- BENSUSSAN, Gérard; MERCIER-JOSA, Solange. “Praxis”, in: BENSUSSAN, Gérard; LABICA, Georges [org.]. *Dictionnaire critique du marxisme*. Paris:

Quadrige/PUF, 1982.

BERLIN, Isaiah. *Karl Marx: his life and environment*. London: Oxford University Press, 1939.

CARVER, Terrell. "The German ideology never took place". *History of Political Thought*, v. 31 (2010): 107-127.

CARVER, Terrel; BLANK, Daniel. *A political history of the editions of Marx and Engels' "German ideology manuscripts"*. New York: Palgrave Macmillan, 2014.

CASTORIADIS, Cornelius. *A Instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

_____. *As encruzilhadas do labirinto 2: os domínios do homem*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

_____. *Le monde morcelé: les carrefours du labyrinthe 3*. Paris: Éditions du Seuil, 1990.

_____. *Sobre o Político de Platão*, trad. Eliana Aguiar. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. *Figures of the thinkable*, tradução e edição anônimas de 2005. Disponível em: www.notbored.org.

CERQUEIRA, Hugo E. A. da Gama. "Breve história da edição crítica das obras de Karl Marx", in: *Revista de Economia Política*, vol. 35, nº 4 (2015), p. 825-844.

CHAUI, Marilena. "A história no pensamento de Marx". In: BORON, Atilio (org.). *A teoria marxista hoje. Problemas e perspectivas*. São Paulo: CLACSO, 2007, p. 152-184.

DARDOT, Pierre. "De la praxis aux pratiques", in: LAVAL, Christian; PALTRINIERI, Luca; TAYLAN, Fehrat (orgs.). *Marx et Foucault: lectures, usages, confrontations*. Paris: La Découverte, 2015, p. 184-198.

DARDOT, Pierre e LAVAL, Christian. *Marx, prénom: Karl*. Paris: Gallimard, 2012.

DESSAUX, Nicolas. *De Marx como trompettiste*. Paris: L'Échappée, 2016.

DROSDOWSKI, Günther. *Duden: Das große Wörterbuch der deutschen Sprache: in 6 Bd.*. Mannheim: Bibliographisches Institut, 1980.

ENDERLE, Rubens. "Sobre a tradução", in: MARX, K.; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas*, supervisão ed. Leandro Konder; trad. Rubens Enderle, Nélcio Schneider, Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 7-19.

FAUSTO, Ruy. *Marx: Lógica e Política: investigações para uma reconstituição do sentido da dialética (tomo II)*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

_____. *Marx: Lógica e Política: investigações para uma reconstituição do sentido da dialética (tomo III)*. São Paulo: Editora 34, 2002.

_____. "Acertos e dificuldades do Manifesto comunista", in: FAUSTO, Ruy. *A esquerda difícil: em torno do paradigma e do destino das revoluções do século XX e alguns outros temas*. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 51-65.

- _____. *Sentido da dialética: Marx, lógica e política: tomo I*. Petrópolis: Vozes, 2015.
- _____. “O galo e a coruja: A propósito de Para a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel (Introdução) (1844), de Marx, e de algumas dificuldades originárias do projeto marxiano”, in: *dois pontos: Revista dos Departamentos de Filosofia da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos*, vol. 13, nº 1, p. 3-28, 2016.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda Ferreira. *Novo dicionário Aurélio da língua portuguesa*. Curitiba: Editora Positivo, 2009.
- FEUERBACH, Ludwig. *Teses provisórias para a reforma da filosofia*, trad. Artur Mourão. Covilhã: Lusosofia, 1988 (versão e-book).
- _____. *A essência do cristianismo*, trad. José da Silva Brandão. Petrópolis: Vozes, 2007.
- HAUG, Wolfgang Fritz. “Gramsci's 'philosophy of praxis': camouflage or refoundation of marxist thought”, in: *Socialism and democracy*, v. 14, nº 1, 2000.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Werke*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1986.
- _____. *Fenomenologia do espírito: parte I*, trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 1992.
- _____. *Princípios da filosofia do direito*, trad. Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- _____. *The Science of Logic*, trad. George di Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- HUHN, Tom, “Introduction”, in: HUHN, Tom (org.), *The Cambridge Companion to Theodor Adorno*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- JARVIS, Simon. *Adorno: a critical introduction*. New York: Routledge, 1998.
- _____. “Adorno, Marx, materialism”, in: HUHN, T. *The Cambridge companion to Adorno*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- JAY, Martin. *The Dialectical Imagination: A history of the Frankfurt School and the Institute for Social Research*. London: Heinemann, 1973.
- _____. *As Ideias de Adorno*. São Paulo: Cultrix: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.
- _____. “Is experience still in crisis?”, in: HUHN, Tom (org.), *The Cambridge Companion to Theodor Adorno*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- LIDDEL, Henry George; SCOTT, Robert. *A Greek-English Lexicon* (revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones, with the assistance of Roderick McKenzie). Oxford: Clarendon Press, 1940.
- LUKÁCS, Georg. *History and class consciousness: studies in marxist dialectics*, trad. Rodney Livingstone. Massachusetts: The MIT Press, 1971.
- MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005 [1843].
- _____. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, trad. Jesus Ranieri. São Paulo:

- Boitempo, 2004 [1844].
- _____. *A miséria da filosofia*, trad. José Paulo Netto. São Paulo: Global, 1985. [1847]
- _____. *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*, trad. Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011 [1852].
- _____. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política*, trad. Mario Duayer e Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.
- _____. *Contribuição à crítica da economia política*, trad. Florestan Fernandes. São Paulo: Expressão Popular, 2008. [1859]
- _____. *O capital: crítica da economia política: Livro I: o processo de produção do capital*, trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013. [1867]
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A sagrada família, ou, A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes*, trad. Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo, 2011. [1845]
- _____. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas*, supervisão ed. Leandro Konder; trad Rubens Enderle, Nélío Schneider, Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007. [1846]
- _____. *Marx-Engels-Jahrbuch 2003: Die deutsche ideologie: Artikel, Druckvorlagen, Entwürfe, Reinschriftenfragmente und Notizen zu I. Feuerbach und II. Sankt Bruno*. Berlin: Akademie Verlag, 2003 [1846].
- _____. *Marx and Engels' "German Ideology" manuscripts: presentation and analysis of the "Feuerbach chapter"*, trad. Terrell Carver e Daniel Blank. New York: Palgrave Macmillan, 2014 [1846].
- _____. *O Manifesto Comunista*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998 [1848].
- _____. *Karl Marx-Friedrich Engels Gesamtausgabe*. Berlin: Dietz Verlag-Verlag Akhademie, 1975-1999.
- _____. *Karl Marx-Friedrich Engels, Werke (43 banden)*. Berlin: Dietz Verlag, 1959-1978.
- _____. *Karl Marx, Friedrich Engels: collected works (50 volumes)*, trad. Richard Dixon et alii. New York: International Publishers, 1975.
- McLELLAN, David. *The young hegelians and Karl Marx*. London: McMillan, 1969.
- _____. *Karl Marx: a biography*. London: Papermac, 1995 [1973].
- NICOLAIEVSKY, Boris e MAENCHEN-HELFEN, Otto. *Karl Marx: man and fighter*, trad. Gwenda David e Eric Mosbacher. London: Methuen and Co. Ltd., 1936.
- PARMÊNIDES. "Fragmentos", trad. José Cavalcante de Souza, in: SOUZA, José Cavalcante de (org.). *Os pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996.
- PETROVIC, Gajo. "Práxis", in: BOTTOMORE, Tom (ed.). *Dicionário do pensamento marxista*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2013, p. 460-466.
- PLATÃO. *Platonis Opera*, ed. John Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1903.

- _____. *Diálogos: O banquete, Fédon, Sofista, Político*, trad. e notas: José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz e Costa. São Paulo: Nova Cultural, 1991.
- _____. *A República*, trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2000.
- RANCIÈRE, Jacques. “O Conceito de Crítica e Crítica da Economia Política dos *Manuscritos de 1844 a O Capital*”, in: ALTHUSSER, Louis; RANCIÈRE, Jacques; MACHÉREY, Pierre. *Ler o Capital*, trad. Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1979.
- SADER, Emir. “Apresentação”, in: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas*, supervisão ed. Leandro Konder; trad Rubens Enderle, Nélcio Schneider, Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007. [1846]
- STIRNER, Max. *O único e sua propriedade*, trad. João Barrento. Lisboa: Antígona, 2004.
- THOMAS, Paul. “Critical reception: Marx then and now”, in: CARVER, Terrell (ed.), *The Cambridge companion to Marx*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p. 23-54.
- VAZQUEZ, Adolfo Sanchez. *Filosofía de la praxis*. México, D.F.: Grijalbo, 1980.
- WAHRIG, Gerhard. *Deutsches Wörterbuch*. München: Bertelsmann Lexikon Institut, 2002.
- WHEEN, Francis. *Karl Marx*. New York: Harper Collins, 2012 (edição eletrônica).
- ZUIDERVAART, Lambert, “Theodor W. Adorno”, in: ZALTA, Edward N. (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2003 edition). Disponível em: <http://plato.stanford.edu>. Última visita em 20/11/2012 [2003; revisado em 2011].