

A crítica ontológica de Marx, 180 anos

The Marxian ontological critique, 180th anniversary

Leonardo Gomes de Deus*
Guilherme de Oliveira e Silva**

Resumo: O artigo reexamina a leitura que Marx efetuou, em 1843, do pensamento de Hegel. Depois, são discutidas leituras contemporâneas do texto, além das próprias notas que o autor tomou durante o período. Defende-se a tese de que o texto de Kreuznach é instaurador na trajetória do autor.

Palavras-chave: Karl Marx; Hegel; ontologia; história do pensamento econômico; teoria econômica.

Abstract: The article addresses Marx's critical reading of Hegel's thought in 1843. We discuss contemporary approaches of the text, in addition to the notes that the author took during the period. We try to demonstrate how the *Critique of Kreuznach* is essential in the making of the author's own thought.

Keywords: Karl Marx; Hegel; ontology; history of economic thought; economic theory.

Introdução

Publicado pela primeira vez em 1995, o *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica* marcou uma verdadeira revolução na leitura e recepção da obra marxiana entre nós. Seria necessária mais de década para que ficasse claro que a pesquisa feita por Chasin, precocemente interrompida, era, na verdade, uma tendência mundial. Somente quando o mundo civilizado começou a dizer coisas similares, o reconhecimento nacional aconteceu, sintoma vistoso do vira-latismo mental que domina nossa vida acadêmica. Na primeira década deste século, leitores brasileiros descobriram aspectos até então ignorados ou menosprezados da obra marxiana, processo impulsionado pelas importantes traduções publicadas, especialmente pela Editora Boitempo, fortemente ligadas ao legado de J. Chasin.

Entre 1995 e 2005, a leitura da obra marxiana atravessava uma grave crise no

* Mestre em filosofia e doutor em economia pela UFMG. Professor do Cedeplar/Face/UFMG. *E-mail:* leodedeus@cedeplar.ufmg.br.

**Mestre em filosofia na Faje, doutorando em filosofia na Fafich/UFMG. *E-mail:* guiO2Ooliveira@gmail.com.

Brasil. Por um lado, o movimento dos trabalhadores se encontrava esmagado entre a caminhada do PT em direção à social-democracia e o triunfo do mercado livre no mundo. Por outro lado, a preponderância acadêmica da chamada “analítica paulista” estava em seu auge. Em 2000, saudado pela *Folha de S. Paulo* como o primeiro (e, portanto, único) filósofo brasileiro, Giannotti publicou o seu já esquecido *Certa herança marxista*, cuja conclusão é melancólica, tal qual seu desenvolvimento disléxico:

Mas, se a contradição não segue mais os cânones da lógica especulativa, por certo deixa de dotar-se daquele poder de superação, como se a história fosse o desdobramento do Espírito Absoluto. Ao cair nesse deslize, Marx impregna todo seu projeto político daquele misticismo lógico que denunciara na teoria hegeliana do estado. (GIANNOTTI, 2000, p. 308)

Perdido no cipal da “gramática das relações sociais de trabalho” de Wittgenstein, o autor promoveu, sub-repticiamente, uma identificação entre os problemas e procedimentos enfrentados por Marx e Hegel, como se o fetichismo fosse apenas uma substituição do “Conceito especulativo”. Depois de dedicar uma linha ao problema no livro de 1966, em 2000, ele foi apressadamente tratado, certamente, uma resposta ao livro de Chasin. Mais grave ainda, no campo da economia política, o autor se prendeu aos debates teóricos dos tempos de Sraffa, ignorante das contribuições formuladas a partir da década de 1990, em suma, um livro anacrônico que tentava apenas reiterar a autoridade decadente da “analítica paulista”. Ele se perguntava:

Qual é, porém, o alcance dessa questão básica relativa ao estatuto ontológico dos fenômenos socioeconômicos contemporâneos? Se continuam a ser pensados como segunda natureza, como leis objetivas a serem captadas por modelos elaborados por ciências positivas, permanece latente a pergunta pelo sentido dessa naturalização. (...) O reforço do fetiche do capital e a impossibilidade de transformar valor-trabalho em preços não estão na raiz das torções radicais por que passam os conceitos da teoria econômica a partir do final do século XIX? (GIANNOTTI, 2000, pp. 309-310)

Concluiu, espantosamente, que o triunfo da “economia vulgar” se teria convertido numa força produtiva considerável, graças à atuação de instituições econômicas, as tais “instituições pensantes” que levariam o Brasil, pelas mãos do PSDB e do Cebrap, ao desenvolvimento global (GIANNOTTI, 2000, p. 312). Com toda justiça, essa leitura não prosperou e desapareceu juntamente com seu autor, o filósofo brasileiro. Que descansem em paz. Sua importância e seus limites merecem um estudo à parte. Para uma leitura rigorosa desse autor, recomendamos o trabalho da profa. Vera Cotrim, de 2015, finalmente, um acerto de contas preliminar com essas questões, todas elas, naturalmente, ainda a carecer de um descarte definitivo, que promoveremos

oportunamente.

Este artigo, por sua vez, reexamina as relações de Marx com o pensamento hegeliano, notadamente a *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, escrita na lua de mel mais produtiva da história do pensamento humano. Desde 1995, muito se produziu a respeito desse texto, sob orientação e inspiração de Chasin e, aqui, não cabe reiterar o que já se disse, embora seja necessário enfatizar a novidade dessa perspectiva. Busca-se, principalmente, inventariar as publicações que se seguiram, além de, no arremate do argumento, propor o que ainda se pode pesquisar com imensa originalidade a respeito do ano miraculoso de 1843.

Além desta introdução o texto se divide em três seções, além da conclusão. A primeira revisita a própria crítica de Marx a Hegel, a segunda discute algumas leituras importantes e a terceira apresenta alguns elementos para futuras aproximações em relação ao processo de redação da *Crítica de 43*.

Dedicamos esse texto à memória do Rei Pelé.

Do mundo pervertido de Hegel ao estatuto ontológico

Desde sua publicação em 1927, na MEGA de Riazanov, a *Crítica da filosofia do direito de Hegel* sempre foi lida, em geral, como um prenúncio das rupturas futuras, ou seja, dos futuros desenvolvimentos metodológicos do materialismo, especialmente, a partir da leitura althusseriana, quando o texto de 1843 se tornou, por décadas, obra de imaturidade juvenil, sem qualquer relevância própria, mera aplicação de *A essência do cristianismo* de Feuerbach à crítica de Hegel, muito embora, já em 1843, Marx criticasse Feuerbach por se voltar muito à natureza e pouco à política e ao estado, como atesta a carta a Ruge de 13 de março daquele ano (MEGA2 III.1, p. 45). Muita da confusão se deveu aos próprios testemunhos de Marx, constantes do prefácio de 1859 e do posfácio de 1872, com todos os abusos que a vulgata estalinista produziu a partir deles. No caso do texto de 1872, os problemas exegéticos são evidentes. Marx disse, então:

Meu método dialético em seus fundamentos, não é apenas diferente do método hegeliano, mas exatamente seu oposto. (...) A mistificação que a dialética sofre nas mãos de Hegel não impede em absoluto que ele tenha sido o primeiro a expor de modo amplo e consciente, suas formas gerais de movimento. Nele, ela se encontra de cabeça para baixo. É preciso desvirá-la, a fim de descobrir o cerne racional dentro do invólucro místico. Em sua forma mistificada, a dialética esteve em moda na Alemanha porque parecia glorificar o existente. (MARX,

2013, p. 91)

Só leitores apressados, mesmo que sejam gigantes, como Lênin ou Pe. Vaz, tomariam esse trecho sob a perspectiva de que Karl Marx teria realizado, simplesmente, um *surshásana* metodológico em torno da lógica hegeliana, que sua obra seria a inversão do maravilhoso método de Hegel. Na verdade, quando se fala, aqui, da racionalidade invertida, quer-se tratar de outra coisa, o que foi desconsiderado pelos intérpretes. A crítica de 1843 marca uma instauração, ainda que inicial, de um pensamento original. Mesmo a ideia de uma negação/conservação, a tão decantada “suprassunção”, torna-se limitadora aqui, já que os próprios elementos que seriam conservados são totalmente reconfigurados. Vejamos como isso se dá textualmente. Muito já se escreveu sobre essas páginas e, portanto, cabe apenas reiterar alguns pontos¹.

Infelizmente, as primeiras páginas do manuscrito se perderam, mas sabemos sobre o que versaram, em tese, graças ao índice que Marx redigiu, no verão de 1843, depois da redação do texto (MEGA2 I.2, p. 138). Havia três pontos que interessavam ao autor, quando abandonou a redação: 1) “A duplicação do desenvolvimento sistemático”; 2) “O misticismo lógico”; 3) “a Ideia como sujeito” (“os sujeitos reais se tornam meros nomes”). No começo do manuscrito, Marx parece ter uma agenda, ainda por ser devidamente pesquisada em detalhes, como se mostrará mais adiante: a crítica do mundo pervertido de Hegel, em que a divisão entre, de um lado sociedade civil e família e, de outro, o estado, aparece como uma divisão conceitual da própria Ideia do estado. Nas palavras de Marx: “O importante é que Hegel, por toda parte, faz da Ideia o sujeito e do sujeito propriamente dito, assim como da ‘disposição política’, faz o predicado.” (MARX, 2005, p. 32) O corolário dessa crítica aparece, no final do manuscrito, quando Marx avalia a fracassada tentativa hegeliana de superar a separação entre estado e sociedade civil por meio do poder legislativo, segundo Marx, “exemplo significativo de como Hegel, quase deliberadamente abandona a coisa no interior de sua própria particularidade e lhe imputa, em sua forma limitada, um sentido oposto a essa limitação.” (MARX, 2005, p. 137). Nas glosas ao parágrafo 270, Marx afirma:

O trabalho filosófico não consiste em que o *pensamento se concretize nas determinações políticas*, mas em que as determinações políticas

¹ Para uma nova e arejada leitura imanente do texto, cf. Palu (2019).

existentes se volatilizam no pensamento abstrato. O momento filosófico não é a lógica da coisa, mas a coisa da lógica. A lógica não serve à demonstração do estado, mas o estado serve à demonstração da lógica. (MARX, 2005, p. 39, grifo nosso)

Por toda parte, a tematização hegeliana perverte a realidade do ser, sua diferença específica, e o converte em mero nome da Ideia abstrata, embora todos os volteios dessa Ideia não sejam mais do que a “empíria ordinária”. Esse é o “misticismo lógico, panteísta” de Hegel: “O fato, saído da existência empírica, não é apreendido como tal, mas como resultado místico. O real torna-se fenômeno; porém, a Ideia não tem outro conteúdo a não ser esse fenômeno.” (MARX, 2005, p. 31) Na seção dedicada ao poder monárquico hegeliano, a natureza da crítica marxiana se revela claramente, Hegel parte de um predicado, de um objeto autonomizado e o separa de seu sujeito real, convertido assim em resultado da universalidade abstrata, da substância mística, enquanto o procedimento correto seria “partir do sujeito real e considerar sua objetivação”. Hegel não parte do “ente real”, do “ὑποκείμενον”, mas da ideia mística: “Hegel não considera o universal como a essência efetiva do realmente finito, isto é, do existente, do determinado, ou, ainda, não considera o ente real como o *verdadeiro sujeito* do infinito.” (MARX, 2005, p. 44). O fato de essa passagem ter sido sempre lida como uma questão puramente metodológica, como uma inversão dialética, como o prenúncio de um materialismo dialético, em nada invalida seu caráter e sua importância. Não há apenas uma inversão em relação à dialética hegeliana, mas seu descarte e a instauração de uma crítica de novo talhe. Nas palavras de Chasin:

Essa flexibilidade fundante do mundo sobre a ideiação promove a crítica de natureza ontológica, organiza a subjetividade teórica e assim faculta operar respaldado em critérios objetivos de verdade, uma vez que, sob tal influxo da objetividade, o ser é chamado a parametrar o conhecer, ou, dito a partir do sujeito: sob a consistente modalidade do rigor ontológico, a consciência ativa procura exercer os atos cognitivos na deliberada subsunção, criticamente modulada, aos complexos efetivos, às coisas reais e ideais da mundanidade. É o trânsito da especulação à reflexão, a transmigração do âmbito rarefeito e adstringente, porque genérico, de uma razão tautológica, pois autossustentada – e nisso se esgota a impositação imperial da mesma, para a potência múltipla de uma racionalidade flexionante, que pulsa e ondula, se expande ou se diferencia no esforço de reproduzir seus alvos, empenho que ao mesmo tempo entifica e reentifica a ela própria, no contato dinâmico com as “coisas” do mundo. Racionalidade, não mais como simples rotação sobre si mesma de uma faculdade abstrata em sua autonomia e rígida em sua conaturalidade absoluta, porém, como produto efetivo da relação, reciprocamente determinante, entre a força abstrativa da consciência e o multiverso sobre o qual incide a atividade, sensível e ideal, dos sujeitos concretos. (CHASIN, 2009, p. 58)

O primeiro passo instaurador da crítica ontológica marxiana, portanto, é o descarte da especulação, não meramente como a colocação de um universo teórico de ponta à cabeça, ou a seleção de alguns de seus elementos. A crítica da especulação e das ideias em geral, por isso, só se pode completar quando seja feita precisamente a crítica do próprio ser, ou seja, uma crítica de natureza ontológica. Essa a razão pela qual a crítica da especulação emerge, na *Crítica de 43*, da análise que Marx efetua, a partir de Hegel, do próprio funcionamento do estado e da sociedade civil modernos. Nesse caso, o resultado é bastante conhecido e repercutirá nos textos posteriores a 1843, como o próprio Marx atestou no prefácio de 1859.

Como se disse acima, um dos elementos da crítica à especulação hegeliana é precisamente a conversão do existente, da empiria, na racionalidade universal, ou por outra, na manifestação da Ideia transcendente. O corolário dessa constatação é exame crítico do monarquismo hegeliano, que considera o monarca a encarnação da Ideia de estado. Aqui e, nas seções seguintes, que examinam o poder governamental e o poder legislativo hegelianos, Marx não só destrói o edifício da *Filosofia do direito*, mas tenta desenvolver sua própria tematização política. Nas entrelinhas dessa agenda prática, emergem as dúvidas e questões que só serão respondidas nos textos imediatamente posteriores, que não caberá examinar aqui.

Importa apontar que o pensamento hegeliano, a despeito de todos os seus problemas indicados acima, é considerado por Marx como a expressão filosófica de questões políticas postas pela própria modernidade, a saber, a cisão entre estado e sociedade civil, entre o cidadão abstrato e titular de direitos e o membro concreto da sociedade civil efetiva. Para além da inversão hegeliana entre os polos determinativos de estado universal e sociedade concreta, Marx considera também a questão de sua cisão irreconciliável, a alienação política, que Hegel, com seu absurdo sistema de mediações, não logrou conciliar. Uma questão a respeito que foi raramente tratada é a posição marxiana diante desse quadro, na economia de seu texto. Se no início ele fala da *verdadeira democracia* e, ao final, faz uma defesa do *sufrágio universal* como remédios para os dilemas da representação no estado moderno, entre um e outro ponto do argumento parece se instaurar uma dúvida em seu desenvolvimento, possível razão para o abandono da redação e, sobretudo e muito principalmente, para a mudança de posição, imediatamente presente em *Sobre a questão judaica* e “Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução”, sem mencionar o início subsequente da crítica da economia política, já em Paris, ou seja, da busca da anatomia da sociedade

civil.

Assim, no primeiro momento, quando trata do poder monárquico, Marx afirma que “Hegel tem razão, quando diz: o estado político é a constituição; quer dizer, o estado material não é político” (MARX, 2005, p. 51). Ele se vale da perspectiva de Feuerbach (o “padrinho” dos escritos do período, na feliz expressão de *Reichel*) para afirmar que a constituição política foi reduzida, na modernidade, à “esfera religiosa, à *religião* da vida do povo, o céu de sua universalidade em contraposição à *existência terrena* de sua realidade” (MARX, 2005, p. 51, grifos de Marx). Ele conclui, parágrafos adiante: “A abstração do *estado como tal* pertence somente aos tempos modernos porque a abstração da vida privada pertence somente aos tempos modernos. A abstração do *estado político* é um produto moderno.” (MARX, 2005, p. 52, grifos de Marx) Por outro lado, na modernidade, ao menos no século XIX, o estado aparece como forma universal e, ao mesmo tempo, concreta, é um “universal real, ou seja, não é uma determinidade em contraste com os outros conteúdos” (MARX, 2005, p. 51). Além disso, a democracia é segundo Marx, princípio material e formal simultaneamente, nela, o estado se torna um conteúdo particular, material, ao lado dos demais conteúdos da vida do povo. Ou seja:

Na democracia, o estado, como particular é *apenas* particular, como universal é o universal real, ou seja, não é uma determinidade em contraste com os outros conteúdos. Os franceses modernos concluíram, daí, que na verdadeira democracia o *estado político desaparece*. O que está coreto, considerando-se que o estado político, como constituição, deixa de valer pelo todo. (MARX, 2005, p. 51, grifo de Marx)

O desaparecimento do estado, aqui, está longe, conforme se verá, da ideia de que ele seria absorvido pela sociedade civil. Bem ao contrário, a *verdadeira democracia* é precisamente, no início da *Crítica de 43*, a radicalização do pensamento revolucionário francês mais avançado. Em contraste com o mundo antigo e medieval, em que a política e a constituição dão a forma da vida social, aqui o estado aparece como um conteúdo ao lado dos demais da vida social e material do povo. Seu desaparecimento significa meramente sua desidratação, diminuição face à pujança da vida social moderna, ela mesma abstrata. Uma desastrosa interpretação dessa passagem será analisada na próxima seção.

Se Marx se contenta com essa defesa de uma democracia verdadeira, no final do manuscrito, ele volta ao tema quando analisa o poder legislativo, a representação e o sistema de mediações hegeliano, desta feita, com um elemento novo. Ao analisar a

participação da sociedade civil no estado abstrato, duas sutis mudanças de perspectiva se insinuam. Em primeiro lugar, o ponto culminante do sistema representativo de Hegel é a nobreza hereditária, baseada no instituto do morgadio. Para Marx, a obra hegeliana, ainda como expressão filosófica da modernidade, aparece como defesa rasteira da propriedade privada, não por causa dos volteios da dialética hegeliana, mas em razão do próprio estado moderno, em que “a independência política é um acidente da propriedade privada, não a substância do estado político” (MARX, 2005, p. 122). O estado político aparece como o “espelho da verdade” dos momentos da vida social, nas palavras de Marx, como seu “ser genérico”. Em segundo lugar, enquanto no início do manuscrito a *verdadeira democracia* seria o desaparecimento do estado porque ele se tornara uma parte da vida material da sociedade civil, agora a “vida genérica” dessa sociedade civil se converte em seu contrário, o estado se converte no universal concreto porque existe a “propriedade privada independente”, isto é, a sociedade civil é o reino da alienação, razão pela qual esse momento preponderante deve ser investigado em sua anatomia, como nosso autor tratará de fazer nos meses (e décadas) seguintes.

Apesar disso, Marx ainda empreende uma última e vazia defesa da cidadania nas linhas finais de seu manuscrito, antes de abandoná-lo. A defesa do sufrágio universal emerge não como a dissolução do estado apenas, mas também da sociedade civil, conforme diz Marx:

É somente na *eleição ilimitada*, tanto ativa quanto passiva, que a sociedade civil se eleva *realmente* à abstração de si mesma, à existência política como sua verdadeira existência universal, essencial. Mas o acabamento dessa abstração é imediatamente a superação da abstração. Quando a sociedade civil pôs sua *existência política* realmente como sua *verdadeira* existência, pôs concomitantemente com *inessencial* sua existência social, m sua diferença com sua existência política; e com uma das partes separadas cai a outra, o seu contrário. A *reforma eleitoral* é, portanto, no interior do *estado político abstrato*, a exigência de sua *dissolução*, mas igualmente da *dissolução da sociedade civil*. (MARX, 2005, p. 135, grifos de Marx)

Se a *verdadeira democracia* era o desaparecimento do estado como constituição política da sociedade, aqui, o sufrágio universal é a superação da própria abstração da sociedade civil em oposição à política. Marx pretende, com isso, a unidade formal e material da vida social. Não se perguntou ainda, no momento em que escreveria somente mais dez páginas manuscritas, a natureza dessa sociedade civil, até o momento descrita de maneira bastante edulcorada. Seja como for, a partir desse

momento, não mais importa a forma política, o arranjo institucional, mas a crua realidade da vida baseada na propriedade privada, sua legalidade imanente e não sua lógica transcendente, mesmo que a própria categoria da “propriedade privada” sofra reconfigurações cruciais nas décadas seguintes, notadamente com a imediata ruptura com a crítica idealista e utópica de Proudhon. Isso só foi possível, como ponto de partida, em razão da correta dúvida desenvolvida em Kreuznach, o exercício da crítica que toma o ser como parâmetro da investigação frente às ideias preponderantes de uma época. Não por acaso, essa crítica, no momento de sua instauração, termina com o brado indignado: “*O Jerum!*” (MARX, 2005, p. 141). Ironicamente, no curso do manuscrito, Marx menciona a profissão de sapateiro como contraponto social e efetivo à vida abstrata do cidadão universal que participa do estado. Se, em 1868, esse mesmo brado seria imortalizado no canto barulhento de Hans Sachs, em Marx a expressão tem um sentido diametralmente oposto. Enquanto em Wagner o espírito alemão descia à Terra e superaria a miséria alemã pela via do capitalismo belicoso (e inspirado por Schopenhauer), para Marx, bem ao contrário, a única possibilidade de superação desse atraso e de sua máxima expressão ideal, a filosofia hegeliana, seria a completa dissolução da própria indigência da sociedade de mercado, que ele trataria de investigar em Paris. Naturalmente, ele acreditava que essa investigação seria rapidamente concluída, ilusão que os quarenta anos seguintes tratariam de desfazer, Paris, Manchester, Bruxelas etc. até o parque de Highgate, depois de duas revoluções exterminadas.

Três leituras importantes: a antiga, a nova, a errada

Muitos autores importantes acessaram com alguma correção e certo rigor esse material, os escritos de Cornu, Mario Rossi, Galvano della Volpe, Celso Frederico, por exemplo, merecem ser sempre exaltados. Uma revisão dessa literatura não é cabível neste artigo. No entanto, em linha com o que se apresentou acima, é justo e necessário apontar duas leituras importantes, uma antiga, outra nova, com muitos acertos e, em contrapartida, a leitura mais errada que se fez da *Crítica de 43*. No primeiro caso, temos Lukács e Reichelt, separados por mais de meio século, unidos por um idioma, no segundo, o obtuso Abensour, ao menos em seu obtuso livro dedicado ao manuscrito marxiano em tela. A partir daqui, naquilo que se refere a Lukács e Abensour, sem maiores acréscimos ou reparos, fazemos remissão ao nosso livro de 2014. Naturalmente, a avaliação de Reichelt seguirá por um caminho novo.

Publicado como livro em 1965, dez anos depois da edição na forma de artigo, *O jovem Marx* lukácsiano abriu uma nova clareira na recepção do texto em tela, assim como na avaliação do conjunto de textos até os *Manuscritos de 1844*. Para o pensador húngaro, na *Crítica de 43*, Marx não se contentou em se apropriar de certos temas e aspectos das obras de Hegel e Feuerbach, mas os desenvolveu numa perspectiva superior, ou seja, o texto marxiano possui um caráter instaurador. Diz Lukács:

Os escritos da primavera e do verão de 1843 não representam mais apenas um desenvolvimento radical, mas uma crítica de princípio, que aponta para uma inversão da filosofia hegeliana do direito e, como Marx o diz claramente em algumas passagens, da filosofia hegeliana em geral. Desse modo, o objetivo inicial é certamente retomado em amplas observações sobre as teses de Hegel, mas a nova formulação vai bem além disso. (LUKÁCS, 2009, p. 142)

Essa a maior virtude do texto lukácsiano, ao contrário de autores como Althusser, foi perceber a novidade e a ruptura com Hegel e com o idealismo já em 1843. Mesmo a influência feuerbachiana no período mereceria ser pensada com prudência, já que o materialismo de Feuerbach se apresentava limitado e ingênuo aos olhos de Marx, conforme expressou na carta a Ruge citada acima, também mencionada por Lukács. A instauração materialista da *Crítica de 43* representa, por isso, a ruptura com todo o idealismo, criticado por Marx como sustentáculo ideológico do reacionarismo prussiano. Certamente, nesse quesito, o texto lukácsiano de 1955 ecoava seu *A destruição da razão*, publicado no ano anterior.

Apesar dessa grande virtude, a obra lukácsiana ainda está circunscrita, em razão do momento em que foi escrita, a uma perspectiva puramente metodológica: o texto de Marx seria a instauração de um novo materialismo, não só como reação ao idealismo reacionário, mas também em relação ao materialismo feuerbachiano. Além disso, Lukács avalia o texto de 1843 como a conter os elementos iniciais do método dialético de Marx. O que lhe permite fazer tal asserção é a análise da longa discussão que Marx empreende sobre o sistema de mediações de Hegel, efetuada pelos estamentos da câmara baixa do poder legislativo. De fato, Marx demonstra o absurdo desse sistema, ao contrário do que supõe Lukács, no entanto, não está a buscar um caminho para a resolução de contradições reais por meio de um método dialético, contraposto ao método hegeliano, o que poderia indicar o embrião da futura luta de classes. Como mostramos em nosso livro, Marx seguiu aqui a tematização feuerbachiana, o oposto da dialética, conforme se lê no texto marxiano: “Extremos reais não podem ser mediados um pelo outro, precisamente porque são extremos reais. Mas eles também

não precisam de qualquer mediação, pois eles são seres opostos. Não têm nada em comum entre si não demandam um ao outro, não se completam.” (Marx, 2005, p. 105) A questão profunda, uma vez mais, é a subsunção da realidade, de uma contradição real entre dois seres opostos, à pura lógica especulativa, inexistente, portanto, uma questão metodológica para a resolução dialética de oposições reais. Como se mencionou acima, a obra hegeliana é a expressão acabada da cisão entre estado e sociedade civil e, poucas páginas depois, Marx abandonaria o manuscrito justamente porque a solução do problema não se encontrava nos quadrantes da política, tampouco de uma metodologia dialética. Embora aponte o caráter instaurador, portanto, Lukács acaba por detectar os elementos iniciais de um materialismo dialético que teria contribuído “no aperfeiçoamento global da dialética materialista até *O capital*, até os *Cadernos filosóficos* de Lênin etc.” (LUKÁCS, 2009, p. 149). Comete, em suma um erro exegético muito comum quando nos aproximamos dos textos de juventude, ou seja, lermos esse material à luz do que o pensamento marxiano se tornaria na obra de maturidade, desidratando sua originalidade e importância em si mesmo.

53 anos depois, coube a Helmut Reichelt reavaliar as relações entre Marx e Hegel sob nova perspectiva, a reiterar muitas das questões aqui tratadas. Como se sabe, esse autor chegou ao Brasil de maneira tardia e ainda incompleta; seu livro de 1968, *Sobre a estrutura lógica do conceito de capital em Karl Marx*, só foi publicado em 2013, quando já fazia cinco anos que seu *Nova leitura de Marx* causara importantes discussões no mundo alemão. Com efeito, sobretudo entre os intérpretes originários da Alemanha Federal, a influência de Althusser, até aquele momento e ainda hoje, converteu-se em preponderante, isto é, a recepção dos textos de juventude, em geral, encontra-se em grande medida sob a influência avassaladora do autor francês. Reichelt é um dos poucos autores a destoar nesse coro dos contentes.

O objetivo de seu livro de 2008 é promover uma nova discussão metodológica a partir dos problemas exegéticos que emergiram, já na década de 1960, com a publicação de diversos textos distintos do cânone até então em vigor, isto é, as dificuldades que surgiram com a difusão dos *Grundrisse* e das diversas edições de *O capital*. Segundo Reichelt, uma nova rodada de discussões se impôs, “em que o problema de constituição das categorias econômicas e seu significado para a teoria social como um todo se converteram em tema central” (REICHELT, 2013, p. 11). A própria leitura empreendida, dentre outros, por Backhaus e o próprio Reichelt, sofreu consideráveis mudanças ao longo das décadas seguintes. Todo o problema, mal

resumindo, consistiu na formação de um sistema conceitual e teórico desprovido de objetividade, mas que possuísse, ainda assim, validade. Como a teoria social pode ser capaz de se constituir em sistema para compreender uma realidade peculiar como o conceito de capital, ele mesmo um valor que se valoriza de maneira abstrata, dado o duplo caráter do trabalho que explora:

Isso também muda a "nova leitura de Marx"; se originalmente se buscava uma reconstrução do método, então a construção da objetividade tornou-se o tema central e o método ainda precisava ser trabalhado; pois, com a especificação de um conceito de validade, as categorias tiveram de ser desenvolvidas como formas válidas e não podiam mais ser apreendidas em termos reais. (REICHELT, 2013, p. 13)

Contrariando o Lukács do "marxismo ortodoxo", Reichelt considera ser impossível abandonar as teses marxianas sem rejeitar o próprio marxismo, bem ao contrário, a construção de uma teoria crítica sistemática necessitaria da construção do próprio sistema válido, que contemplasse a unidade social e a objetividade. Não caberá aqui, naturalmente, a completa exposição do argumento de Reichelt, na expectativa de que não se passem outros 50 anos para a tradução de sua obra. Importa, no entanto, para nossos propósitos, ponderar como esse autor considera a crítica a Hegel o momento fundante da perspectiva marxiana sobre aquilo que Reichelt denomina de "mundo invertido" do capital, cujo desvelamento assumiria, a partir de 1843, centralidade na reflexão marxiana. A despeito de todos os problemas e discussões que suscita, o livro de 2008 merece ser trazido à colação aqui porque promove uma leitura bastante rigorosa do texto de 1843 e o situa, dentro do itinerário marxiano, em seu estatuto próprio, tal qual Chasin fizera 13 anos antes.

Vários pontos importantes discutidos neste artigo aparecem no texto de Reichelt. Em primeiro lugar, as inversões entre subjetividade e objetividade, entre sujeito e predicado, entre ser e Ideia, promovidas por Hegel, seu misticismo lógico. Esse "mundo invertido" hegeliano expressa, no entanto, uma realidade invertida, qual seja, a cisão entre o cidadão e o indivíduo efetivo da sociedade. Por influência de Feuerbach, o "padrinho" da *Crítica de 43*, mas indo além de seus limites, "Marx apenas constata que, com a difusão e o desenvolvimento da propriedade privada, surge também esta forma de estado político, distinta da sociedade burguesa" (REICHELT, 2013, p. 392). A própria existência do indivíduo, portanto, é invertida, a levar uma vida no céu abstrato da política e outra na materialidade terrena da vida social. Em segundo lugar, ao contrário de Feuerbach, já aqui Marx o ultrapassa porque não "absolutiza o

individualismo burguês, mas antes busca pensar essa forma da individuação como relacionada ao desenvolvimento prático da propriedade privada” (REICHELT, 2013, p. 398). Reichelt considera o problema formulado por completo já em Kreuznach, o que nos parece temerário, quando afirma, por exemplo, depois de expor o texto por completo, que tanto a sociedade civil quanto o estado político são formas estranhadas da vida do povo. Mostramos como o estranhamento social aparece apenas de forma indicativa ao final do texto. De todo modo, Reichelt teve o mérito de reiterar o problema exato colocado pelo texto de Kreuznach. Além disso, esse autor compreendeu corretamente o desenvolvimento imediatamente posterior constante dos textos *Sobre a questão judaica e Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel*, pouco importante aqui a consideração da ideologia como falsa consciência (REICHELT, 2013, p. 404).

Ter apontado o significado desse itinerário para a formação da crítica marxiana, esse é um grande mérito de Reichelt, pouco considerado entre nós. Perceber, diante da enorme dominância da visão althusseriana, que a crítica marxiana se instaura no confronto com Hegel, tem sido desconsiderado sistematicamente, mesmo diante das sobejas evidências fornecidas pelos esforços de leitura imanente. Para Reichelt, “o conceito marxiano de crítica e seu duplo sentido estão aqui prefigurados” (REICHELT, 2013, p. 417). E arremata, sobre esse sentido duplo:

Crítica não consiste apenas em crítica das formas de consciência e teorias científicas, mas crítica é sobretudo crítica da própria realidade – desde que a inversão real se possa decifrar como a unidade invertida de uma unidade social, que se efetiva na medida em que as pessoas se libertam da forma invertida. (REICHELT, 2013, p. 417)

Seria exigir demais considerar essa avaliação como de talhe ontológico, que a crítica a Hegel marca a instauração da crítica ontológica de Marx. O contexto de Reichelt, com todos os seus acertos, não nos permitiria ir tão longe. O espantoso, no entanto, é como uma obra dessa passa despercebida entre nós, enquanto outras recebem tamanha atenção. É o caso de Miguel Abensour, que, tão logo publicou seu já esquecido *A democracia contra o estado*, em 1997, uma tradução foi imediatamente providenciada entre nós. Não creditemos esse fato às dificuldades relativamente maiores de tradução de um livro alemão em relação a um texto diminuto em francês, assunto para uma futura história da vida acadêmica nacional em tempos de crise. Como se disse acima, para a avaliação de Abensour, reproduzimos, literalmente, nosso livro de 2014, pp. 109 a 114.

Abensour pretende retomar a obra marxiana e a *Crítica de 43* em especial, com o propósito de enunciar “à custa de novos esforços, a questão e o imperativo da emancipação” (ABENSOUR, 1998, p. 15). A emancipação à qual ele se refere é a emancipação política, que teria sido pensada por Marx na *Crítica* e que teria ficado latente em sua obra durante o período do “materialismo histórico”, quando o político teria sido pensado como “fenômeno derivável e, de alguma forma, secundário” (*ibid.*, p. 29), para ressurgir em alguns momentos, como em *A guerra civil na França*. Após a redação das *Glosas de 43*, segundo Abensour, teria havido uma “tendência à ocultação do político, sob a forma de uma naturalização, de uma inserção do político em uma teoria dialética da totalidade social” (ABENSOUR, 1998, p. 31), o que marcaria uma certa ambiguidade na obra marxiana, oscilando entre a denegação do político e o pensamento democrático. Para fazer essa divisão no pensamento marxiano, Abensour, necessariamente, atribui um caráter definitivo à *Crítica de 43*, omitindo que essa obra representa um momento transitório no pensamento marxiano. Nas obras escritas imediatamente após, Marx tratou de realizar um acerto de contas com a posição que adotara em Kreuznach, algo que não é referido por Abensour. De qualquer forma, sua incompreensão em relação ao pensamento marxiano em geral não será exposta, dado o objeto deste trabalho. Ela já foi devidamente explicitada por Rubens Enderle em seu trabalho *Ontologia e política*. Caberá determinar, aqui, apenas a forma como a *Crítica de 43* é apresentada por Abensour.

Para ele, essa obra está inscrita naquilo que denomina “momento maquiaveliano”, que “consiste em afirmar a natureza política do homem e atribuir, como finalidade da política, não mais a defesa dos direitos, mas a execução dessa ‘politicidade’ primeira, na forma de uma participação ativa, enquanto cidadão, na coisa pública” (ABENSOUR, 1998, p. 24). Para demonstrar essa tese, Abensour formula sua hipótese de leitura, que consiste em negar validade ao depoimento marxiano constante do *Prefácio* de 1859. Ele diz:

Se o intérprete, ao invés de procurar confirmar o resultado, como faz Marx, aceita refazer o caminho de Marx em direção ao resultado, sem visar a nenhum fechamento, isto é, tomando o caminho que não leva necessariamente ao resultado, proclamado em 1859, não se tornaria ele, então, sensível a uma outra dimensão do texto de 1843, esquecida ou rejeitada pelo Marx de 1859? O intérprete, pela prioridade que atribuísse, na crítica de 1843, ao processo do pensamento, não perceberia uma dimensão propriamente filosófica, sob a forma de um contínuo questionamento do político. Posição do intérprete que implica evidentemente uma leitura particular de Marx, longe das ortodoxias existentes ou de qualquer projeto de controle,

leitura que aceita deixar-se conduzir pelas perguntas de Marx, sem por isso fechá-las com uma resposta, leitura que joga preferencialmente com as contradições, com as tensões que atravessam o texto e com as implicações laterais, para entregar-se a um trabalho de abertura. (ABENSOUR, 1998, p. 29)

Ainda que Marx tenha determinado, nas *Glosas de 43*, que as esferas da família e da sociedade civil são “o propriamente ativo”, Abensour afirma que “não basta que um caminho esteja aberto para ser necessariamente utilizado” (ABENSOUR, 1998, p. 62). Assim, a autointerpretação de 1859 teria ido além do que foi o próprio texto de 1843. No “Prefácio”, Marx teria formulado uma “crítica essencialmente epistemológica” da política, contrária ao próprio teor das *Glosas*. Para Abensour, pode-se ler o texto de 1843, igualmente, “no seu movimento e na sua contemporaneidade”. Ele esclarece sua leitura:

Não se trata de relacionar o universo político e suas formas com instâncias da totalidade social, que permitiram explicar, sociologicamente, o político. Dizer que o ponto de gravidade do estado reside fora dele mesmo indica, aliás, que é preciso relacionar o estado com esse movimento que o excede, que o coloca fora de seu eixo; relacioná-lo a essa sobre-significação que o atravessa e cujo sujeito real não é outro senão a vida ativa do *dêmos*. Em outras palavras, o povo real detém o segredo da sobre-significação que obseda o estado moderno. Em outras palavras, o foco de sentido do estado moderno, o que – sob a forma de um horizonte implícito – dá sentido ao estado político (e ao mesmo tempo o relativiza), é a vida plural, maciça, polimorfa do *dêmos*. (ABENSOUR, 1998, p. 66)

Pode-se ver, nessa passagem, que Abensour nega validade não apenas ao depoimento de 1859, mas ao próprio texto de 1843. Ele estabelece distinções conceituais arbitrárias, sem qualquer rigor ou embasamento no texto. O *demos*, para ele, é algo diferente da sociedade civil, da existência material dos indivíduos. Com isso, perde-se a afirmação categórica da sociedade civil como o sujeito da politicidade, como se Marx estivesse buscando um estatuto específico para a política fora da sociedade civil, como se pretendesse salvar a política da “totalidade social”. Abensour afirma:

É por isso que fixar a atenção na família, na sociedade civil burguesa, erigindo-as em patamares determinantes, implicaria deter arbitrariamente a análise de Marx, resultaria em interromper o movimento de regressão radical, que o leva à procura de um sujeito autenticamente originário, à procura do que ele próprio chama de raiz. (...) Seguindo esse caminho em direção ao originário, podemos, na verdade, ressaltar que, se Marx desvia primeiramente a atenção do estado, para orientá-lo em direção à sociedade civil e à família, longe de deter-se nesse estágio, ele continua sua análise, até poder relacionar sociedade civil, família – que, nessa perspectiva, aparecem

como derivadas – com um sujeito, foco de atividade originário, o *dêmos* ou mais, exatamente, o *dêmos* total. (ABENSOUR, 1998, p. 65).

Partindo desse pressuposto, Abensour pode então explicar a formulação da *verdadeira democracia* e o desaparecimento do estado político, inscrevendo-os no momento maquiaveliano: a autonomização e a delimitação do momento político em relação às demais esferas. A *verdadeira democracia* seria a afirmação da transcendência da politicidade em relação à vida social, à vida do *dêmos* total, o que é afirmado nesta passagem:

Existe, com efeito, para Marx, como que uma *sublimidade* do momento político. A elevação é própria da esfera política: em relação às outras esferas, ela representa um além. Ao político é, pois, legítimo reconhecer os caracteres da transcendência: uma situação para além das outras esferas, uma diferença de nível e uma solução de continuidade em relação às outras esferas, valorizada por Marx, quando acentua o caráter luminoso, o caráter extático do momento político. “A vida política é a vida aérea, a região etérea da sociedade civil burguesa.” No político e pelo político, o homem entra no elemento da razão universal e faz a experiência, enquanto povo, da unidade do homem com o homem. O estado político, a esfera constitucional, desdobra-se como o elemento onde se efetua a epifania do povo, ali onde o povo se objetiva enquanto ser genérico, enquanto ser universal, ser livre e não limitado, ali onde o povo aparece, para ele mesmo, como ser absoluto, um ser divino. (ABENSOUR, 1998, p. 97).

Essa passagem exemplifica muito bem o procedimento de Abensour, que cita fora de contexto diversas frases de Marx. Nesse caso, a frase sobre a abstração da vida política, formulada como uma crítica, aparece aqui como um atributo positivo conferido por Marx à política moderna.

Além disso, conquanto represente a afirmação da política, a tematização marxiana da *verdadeira democracia* só pode ser compreendida como redução não apenas do estado, como pretende Abensour, mas da própria politicidade, como apropriação, pela sociedade civil, dessa esfera que, na modernidade, encontra-se alienada. Cabe citar, uma vez mais, a formulação marxiana acerca da forma de representação que vislumbrava, para além do sistema representativo, para além da “vida aérea” da política: “A sociedade civil é sociedade política *real*.” Nesse caso, “toda atividade social determinada representa, como atividade genérica, apenas o gênero, quer dizer, representa uma determinação de meu próprio ser, assim como cada homem é o representante do outro.” Cada homem “não é representante por meio de algo diferente do que ele representa, mas por meio daquilo que ele *é* e *faz*” (MARX, 2005, p. 133). É a partir dessa formulação que se pode compreender a *verdadeira democracia*, que

constitui a autodeterminação da sociedade civil a partir de sua existência material. Diante disso, a “leitura” de Abensour soa verdadeiramente absurda, quando ele afirma: “Somente o ‘desligamento’, no nível da sociedade civil burguesa, permite a experiência de uma ligação genérica, pela entrada na esfera política.” (ABENSOUR, 1998, p. 80). A determinação marxiana da política como a vida genérica alienada da sociedade civil é interpretada por Abensour como algo positivo: “Chegamos, assim, ao paradoxo de que o homem faz a experiência do ser genérico, na medida em que se desvie do seu estar-aí social e que se afirme em seu ser de cidadão, ou antes, em seu dever-ser de cidadão.” (ABENSOUR, 1998, p. 81) Dá-se, com isso, a total inversão do texto marxiano. Na interpretação de Abensour, a prospecção marxiana da autodeterminação da sociedade civil se transforma justamente na indeterminação da sociedade. É o que Abensour afirma nesta passagem, quando é discutido o possível desaparecimento do conflito no interior da *verdadeira democracia*:

O princípio de junção ao qual Marx visa, pensado em certos momentos, parece, a partir do sistema nervoso ou de um sistema de circulação, deve ser situado ao lado do agir. Mesmo se esse princípio não parece sair do âmbito do sistema, ele não participa menos do mistério da vida do povo, de sua indeterminação – energia teórica e energia prática, ao mesmo tempo – não participa menos da infinidade, da abertura, da plasticidade, da fluidez do querer. (ABENSOUR, 1998, p. 103).

E, mais adiante, ele consigna:

Pensar a verdade da democracia como o advento do *dêmos total* – ou enquanto totalidade – valendo como solução ao enigma de todas as constituições, não seria esquecer a tese aristotélica, segundo a qual as coisas políticas se caracterizam por uma tal indeterminação, que a própria ideia de solução é enfraquecida e a “ideia de um face a face com a *politéia* realizada”, ou ainda a ideia moderna de um Eschaton são consideradas inconcebíveis. (ABENSOUR, 1998, p. 105).

Para Abensour, a politicidade se pauta pela “indeterminação”, pela “fluidez do querer” e, com isso, pode-se afirmar, ele se distancia por completo de Marx, situado, por sua vez, fora desse gradiente.

Somente com um tratamento arbitrário do texto, baseado em uma hipótese de leitura que não lhe faz a devida justiça, Abensour pode, então, concluir que o momento maquiaveliano seria abandonado, a partir de 1844, decretando a vitória da vertente “epistemológica”. Com isso, ele diz, “a crítica da política, em vez de manter-se na via da inteligência do político, orientou-se para o substrato econômico, por intermédio da sociedade civil” (ABENSOUR, 1998, p. 113). Enfim, Abensour não escapa da

advertência que fez no início de sua obra:

Podemos certamente temer, quando observamos a forma restauradora que assume atualmente a volta da filosofia política na França, que esse retorno a Marx, à margem do marxismo, termina em uma neutralização de seu pensamento, em sua integração no *corpus* acadêmico, doravante desligado do laço constitutivo da revolta e do messianismo. (ABENSOUR, 1998, p. 114)

Essa neutralização decorre do fato de Abensour e tantos outros pretenderem compreender a obra de Marx como se ela fosse uma “obra de pensamento”, ou seja, “uma obra orientada por uma intenção de conhecimento e para a qual a linguagem é essencial” (ABENSOUR, 1998, p. 21).

O imortal Machado de Assis pediria perdão a sua leitora depois dessa peroração. Ela se faz necessária, entretanto, porque a leitura de Abensour, em todas as dimensões é o sintoma da doença científica de nosso tempo, especialmente no que se refere à obra marxiana. Em geral, os intérpretes consideram a obra marxiana e qualquer pensamento como passível de múltiplas interpretações, ao gosto do leitor, diante de seus dilemas subjetivos e contingentes, enfim a perda completa de objetividade da reflexão humana. Contra esse disparate, fruto ele mesmo do mundo pervertido do capital, o esforço de leitura imanente e resgate da obra marxiana representam não apenas um ato de lucidez, mas de resistência.

A “agenda Kreuznach”: o quanto ainda falta pesquisar sobre 1843

Quando foi retomado o projeto MEGA, ainda na década de 1950, uma das emendas mais importantes em relação ao projeto original de Riazanov foi certamente a proposta de uma quarta seção, além das três originais (textos, materiais de *O capital* e correspondência), destinada às anotações, excertos, notas marginais e comentários de leituras (cf. DLUBECK, 1992, p. 55). No caso dos materiais destinados a *O capital*, o acerto dessa decisão está sobejamente comprovado, já que as notas de conjuntura econômica, os cadernos sobre crises têm fornecido relevantes informações sobre a própria obra econômica de Marx. Em relação aos textos filosóficos e escritos jornalísticos e políticos, infelizmente, a pesquisa tem andado lentamente, a despeito de tudo que já foi publicado.

Publicados em 1981, os *Cadernos de Kreuznach* não podem ser considerados sob a mesma perspectiva de outros cadernos de notas, em outros momentos da vida de Marx. O editor alemão oferece um argumento muito singelo: em Kreuznach, nosso autor tomou notas daquilo que encontrou na própria cidade, já que não há evidências

de que esses livros fizeram parte de sua biblioteca, nem antes, nem depois de sua produtiva lua de mel (MARX, 1981, p. 607). De todo modo, alguns elementos são dignos de nota. Com 328 páginas manuscritas, os cinco cadernos de Kreuznach cobrem, em sua maioria, livros de história de países e regiões, França, Inglaterra, Veneza, Alemanha e Estados Unidos. Dentre os autores estudados, por breves notas, destacam-se Maquiavel, Montesquieu, Rousseau, além de Chateaubriand, John Russel, Henry Peter Brougham, Pierre Daru. Seria exagero considerar que essas notas eram mero exercício frívolo diante de uma biblioteca limitada. Sem exaurir o tema aqui, algumas notas são deveras valiosas e guardam a mais absoluta relação com o outro trabalho desenvolvido em Kreuznach. Enunciaremos apenas alguns exemplos, como motivação para futuros esforços ainda por empreender.

Todo o primeiro caderno é dedicado à história francesa, bem como as primeiras páginas do segundo. Nesse caderno, além de uma curta nota sobre os privilégios da República de Veneza, Marx preenche 15 páginas de citações sobre Rousseau, publicadas pela primeira vez em russo, em 1969. Antes disso, chamam a atenção suas notas do livro de K. F. E. Ludwig, *História dos últimos 50 anos*, publicado entre 1832 e 1837. Interessa a Marx, sobretudo, a situação da França nos anos iniciais da Revolução, quando da Assembleia Nacional. Ele acrescenta na abertura dos excertos ao livro:

Representação da propriedade na *Assemblée Constituante*, noite de São Bartolomeu da propriedade, contradição da Assembleia Nacional consigo mesma em relação à propriedade privada, o máximo, os jacobinos contra a soberania do povo, os monarquistas por ela, o governo revolucionário, a França perante a revolução. (MARX, 1981, p. 84)

A noite em questão seria a de 4 de agosto de 1789, quando foram abolidos os privilégios feudais, de corporações, clero, além de várias prestações pessoais. Nas palavras de Ludwig, anotadas por Marx (na verdade, uma citação de outro autor, Mignet):

Aquela noite mudou a forma do reino; igualava todos os franceses; todos podiam chegar até os cargos mais altos, adquirir propriedades e fazer negócios; por fim, aquela noite foi uma revolução tão importante quanto o levante de 14 de julho, do qual foi consequência. Tornou o povo senhor da sociedade, como a anterior o havia feito senhores do governo, e preparou a nova constituição derrubando a antiga de baixo para cima. (MARX, 1981, p. 85)

Por outro lado, no entanto, para satisfazer credores do estado, foi aprovado o confisco

de bens da Igreja. Marx observa: “Aqui uma grande contradição, em que a propriedade privada, como inviolável por um lado, é sacrificada por outro lado.” (MARX, 1981, p. 85) Dispiciendo notar, uma vez mais como Marx pensa a política em toda a sua radicalidade. Essa citação poderia figurar no final da *Crítica de 43*.

Como fez até o final da vida, quando concluía um caderno de notas ou mesmo um esboço, Marx anota, também no final do segundo caderno de Kreuznach, um índice temático. Dentre os temas que elenca, um dois mais importantes é “a propriedade e suas consequências”, o mais extenso. Em verdade, do que se depreende do índice, dois temas são caros a Marx então, a questão da representação democrática e, por outro lado, a relação sempre problemática entre a propriedade, os interesses privados e essa mesma representação (cf. o índice, MARX, 1981, p. 116).

Nessa tônica, as anotações sobre Rousseau também poderiam ser utilizadas na redação da própria crítica a Hegel. Marx anota: “Essas cláusulas [do contrato social] se reduzem todas a uma só, a saber, a alienação de cada associado, com todos os seus direitos, a toda a comunidade.” (MARX, 1981, p. 91) E adiante: “Face aos associados, eles tomam coletivamente o nome de *povo* e se denominam em particular *cidadãos*, como participantes da autoridade soberana, e *sujeitos* como submissos às leis do estado.” (MARX, 1981, p. 92) Depois de glosar a questão sobre ocupação do solo, Marx afirma que, sobre igualdade, Rousseau faz uma “nota curiosa”, e cita: “Sob os maus governos, essa igualdade é apenas aparente e ilusória: ela só serve para manter o pobre na miséria e o rico em sua usurpação. De fato, as leis são sempre úteis àqueles que possuem e nocivas àqueles que nada possuem” (MARX, 1981, p. 93). Em seguida, Marx toma notas pormenorizadas sobre a questão da *vontade geral*, especialmente a questão da representação. As notas se encerram com a questão da corrupção da democracia. Entre suas próprias palavras e as de Rousseau, o autor observa:

Como o principal obstáculo à democracia, Rousseau cita o fato de que o povo transforma as “vues générales” em “objets particuliers”, corrompe-se na qualidade de legisladores pela influência dos “intérêts privés dans les affaires publiques”. (MARX, 1981, p. 100)

E, finalmente, nas últimas linhas, Marx seleciona a passagem clássica de que, “a lei, em sendo apenas a declaração da vontade geral, é claro que, no *poder legislativo*, o *povo* não pode ser *representado*; mas ele pode e deve sê-lo no poder executivo, que não é senão a força aplicada à lei” (MARX, 1981, 101). Não é preciso muito esforço para percebermos como, até aqui, Marx flerta por completo com o radicalismo

revolucionário francês, a democracia direta, com ecos na crítica a Hegel.

Nas notas imediatamente subsequentes, entretanto, o dilema que se instaurara na *Crítica de 43*, aparece novamente, devidamente enfatizado no índice. Ao glosar o livro de Jacques-Charles Bailleul, *Examen critique de l'ouvrage posthume de Mme. La Baronne de Stäel, ayant pour titre: "considérations sur les principaux événements de la Révolution Française"*, em duas páginas, nosso autor aborda a questão da relação entre estado e propriedade privada. Marx resume o problema com título próprio: "da propriedade como condição da capacidade de representação". Essa página de seus excertos guarda estrita relação com sua reflexão sobre o "desaparecimento do estado", descrito anteriormente. Se no feudalismo a propriedade "era tudo", se sua organização "constituía a ordem social", todos os direitos estavam ligados a ela (MARX, 1981, p. 103). A Revolução Francesa teria conferido ao homem tudo que, antes, a ordem conferia à propriedade, que deixa de ser uma condição, um elemento, para se converter apenas numa circunstância. Marx conclui a citação dessa maneira:

Assim, não se teria direito porque se possui, mas por aquilo que se possui; e, de acordo com o que se possui, a pessoa é julgada ter inteligência, educação e moralidade necessárias para usufruir de certos direitos, para preencher certas unções políticas: dessa maneira, a propriedade é um *título*, a prova para aqueles que não possuem outra. (MARX, 1981, p. 103)

Se esse dilema se apresenta dessa maneira no segundo caderno de Kreuznach, como arremate do argumento, cabe apenas indicar que, no quarto caderno, a pesquisa parece muito mais direcionada. Ou por outra, parece assumir outra direção, já que muitas das anotações serão aproveitadas na redação do texto *Sobre a questão judaica*, sob muitos aspectos resolutivo em relação a tantas questões que emergiram da estadia na estância termal. Trouxemos essas breves notas sobre notas apenas para mostrar que as pesquisas sobre o período crucial de 1843 merece e sempre merecerá esforços concentrados de pesquisa, em diversas direções. De todo modo, apontar sempre a importância desse momento, em si mesmo e sem considerações prospectivas ou sem procurar por elementos de uma filosofia marxiana futura, isso já constitui um ponto de partida mais que importante.

Considerações finais

O saudoso Mario Duayer, em uma de suas intervenções públicas, formulou uma questão aos "economistas" então presentes (as aspas são dele, com o devido desprezo): se e quando o capitalismo desaparecer, desaparece também *O capita?* Ou

seja, o pensamento de Marx seria apenas uma teoria econômica dentre tantas outras? Ele mesmo respondia que o pensamento de Marx não era teoria, não era um método acabado, enfim, era muito mais do que isso, uma visão de mundo e uma aproximação espiritual mais que importante da vida humana sobre a terra. Com efeito, Marx nunca escreveu um tratado acabado, um sistema, uma teoria econômica tampouco. Mesmo *O capital* só apresenta uma perspectiva sobre o desenvolvimento de um país avançado na sociabilidade capitalista.

Isso se reflete em alguns dos autores que examinamos aqui. Ressaltamos a leitura acertada, em muitos pontos, de Reichelt, mas ele mesmo afirma, no texto ora apresentado, que, caso Marx tivesse produzido uma reflexão completa sobre o sistema hegeliano, possivelmente, teria corrigido sua leitura (REICHEL, 2008, p. 387). Não poderíamos discordar mais: o objetivo de Marx não era o sistema, a grande filosofia, a lógica, nem, depois, a teoria completa do capitalismo ou de qualquer outra formação social. Quando Marx promove a crítica à filosofia de Hegel, ele discute os elementos fundamentais e essenciais, em suma, estatui a legalidade de um país então periférico que o tinha expulsado em todos os níveis e, por outro lado, que engoliria a Europa nos anos seguintes, com Bismarck, Nietzsche e Wagner, enfim, o triunfo de Schopenhauer e da destruição da razão, não mencionemos Freud ou Johann Strauss aqui.

Não por acaso, numa nota de seus cadernos de Paris, já em 1844, Marx concede que à filosofia hegeliana, em seu todo, algumas de suas verdades, ela é incontestável, perfeita, pois:

- 1) Consciência de si em vez do homem. Sujeito. Objeto.
- 2) As *diferenças* das coisas são importantes porque a substância é concebida como autodiferenciação, ou, porque a autodiferenciação, a diferenciação é concebida como atividade do entendimento, como essencial. Assim, no interior da especulação, Hegel forneceu distinções que realmente tocaram no assunto. (MARX, 1998, p. 11)

Essas passagens, assim como a leitura de Marx, constante dos *Manuscritos de 1844*, sobre a *Fenomenologia* de Hegel, mostram a nós, só agora, como as preocupações de nosso autor se encontravam numa dimensão que ainda merece ser estudada, como tem sido neste século. Nunca foi uma mera crítica ao maior filósofo de seu tempo, o especulativo Hegel, nunca se trataria, meses depois, de uma crítica e de um descarte da política, como não seria nunca o caso de uma crítica da economia nas décadas seguintes. Não, sempre se tratou da emancipação humana, nas palavras de Marx, no

fim de sua vida, em uma entrevista, sempre citada, poucas vezes compreendida.

No entanto, já em 1843, e talvez antes, Marx tinha plena certeza sobre a natureza do pensamento hegeliano e sobre suas consequências, o mundo pervertido que se constituiu em sistema, mas que, para se legitimar, ideologicamente, tinha de defender o governo miserável da família real prussiana sobre o mundo miserável alemão. Por isso não havia conciliação, por isso, a única saída, nessa perspectiva miserável, seria a abolição da miséria, quem não tem nada a perder, pode ter algo ou tudo a ganhar.

Quando Chasin proclamou e aceitou, em 1978, os desafios da leitura imanente entre nós, não acreditamos que desejaria estabelecer um novo padrão, ou, como dizem os palmeirenses, uma nova dimensão acadêmica. Os esforços da leitura imanente eram, certamente, muito piores do que aqueles da zona de conforto de agora, com o tanto que sabemos. No entanto, embora o pensamento de Marx esteja sempre estabelecido em sua cientificidade e nas certezas rasteiras daqueles que agora tudo sabem, os desafios estão postos e continuam a aumentar, mal rompe a manhã.

Referências bibliográficas

- ABENSOUR, M. *A democracia contra o estado: Marx e o momento maquiaveliano*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
- CHASIN, J. *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*. São Paulo: Boitempo, 2009.
- COTRIM, V. A. *Trabalho, conhecimento, valor: Marx frente a uma contradição atual*. 2015. Tese (Doutorado) apresentada à FFCLCH/USP, São Paulo, 2015.
- DE DEUS, L. *Jovem Marx, 50 anos*. Ouro Preto: Ed. do Autor, 2014.
- DLUBCEK, R. Frühe Initiativen von Vorbereitung einer neue MEGA (1955-1958). *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge*, n. 2, 1992.
- ENDERLE, R. *Ontologia e política: a formação do pensamento marxiano de 1842 a 1846*. 2000. Dissertação (Mestrado) apresentada à Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2000.
- GIANNOTTI, J. A. *Certa herança marxista*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- LUKÁCS, G. *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.
- MARX, K. "Marx an Arnold Ruge, 13. März 1843". In: MARX, K., ENGELS, F. *Gesamtausgabe* v. III.1. Berlim: Dietz, 1975.
- _____. Kreuznacher Hefte 1 – 5. In: MARX, K., ENGELS, F. *Gesamtausgabe* v. IV.2. Berlim: Dietz, 1981.
- _____. "Notizbuch aus den Jahren 1844-1847". In: MARX, K., ENGELS, F. *Gesamtausgabe* v. IV.3. Berlim: Akademie, 1998.
- _____. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005.

_____. *O capital* v. I. São Paulo: Boitempo, 2013.

PALU, M. A. *Estado, democracia e gênero humano: a Crítica de 1843* e a fundação do pensamento marxiano. 2019. Dissertação (Mestrado) apresentada à Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2019.

REICHEL, H. *Neue Marx-Lektüre: zur Kritik sozialwissenschaftlicher Logik*. 2. ed. Freiburg: ça ira, 2013.

Como citar:

DEUS, Leonardo Gomes de; SILVA, Guilherme de Oliveira e. A crítica ontológica de Marx, 180 anos. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 28, n. 1, pp. 199-222, Edição Especial, 2022/2023.