

Editorial

Antônio José Lopes Alves*

Verinotio - Revista de Filosofia e Ciências Humanas entrega à leitura e ao exame criterioso do leitor, em seu número 16, um conjunto de artigos e materiais históricos que tem por objeto a já hoje clássica obra lukacsiana *História e Consciência de Classe*, a completar no presente ano nove décadas de sua primeira aparição.

Obra plena de potenciais, meritórios e problemáticos, que pelas tramas de seus argumentos influenciou, e ainda tem ascendência sobre, de modos bastante variados, diversas postulações filosóficas, seja em confluência, seja em oposição a ela. Por certo, todo um veio de perspectivas dentro do marxismo se nutriu dela como de um manancial crítico que se distinguia da *soi-disant* ortodoxia, enrijecida em vulgata, assim como das tendências cientificistas que reduziam o legado marxiano ao exercício de mais uma versão da economia, da sociologia ou da politologia, como “ciências normais”. O alcance da tentativa de determinação das categorias de Marx na forma de aproximações globais da totalidade social lançou toda uma série de debates e discussões que se estendem até o presente. Os pensadores de Frankfurt e herdeiros são, de certo modo, uma das ilustrações das reverberações multitonais que ecoaram na direção de renovar, sem entrar aqui na avaliação do caráter e amplitude desta tentativa, os rumos do pensamento filosófico que tem o humano por material de trabalho. Para não falar das demais correntes e autores propriamente marxistas que a ela se filiaram, buscando ancorar a reação ao mal-estar dos *tempos modernos* a alguma, ainda que mínima, compreensão da produção e da vida sociais, sem cair nas fórmulas prontas que transmutaram os enunciados marxianos numa quase coleção de lemas e epígrafes vazios. Disto é exemplo marcante a delimitação de Lukács de que “ser ortodoxo” não é necessariamente ater-se às formulações de Marx como um puro resultado acabado, mas sim ao “método” que teria possibilitado ao pensador alemão chegar àquelas. Não obstante a insuficiência desta propositura – seu acento demasiadamente gnoseoepistêmico –, há que reconhecer, no entanto, o valor de pretender afastar-se da preguiça intelectual que converte o produto de teses e investigações em *fraseologia revolucionária*; o conhecidíssimo *ethos* político-partidário de “resolver” contendas, reais ou imaginárias, referindo-as abstratamente à “luta de classes” ou mesmo à danada da “dialética”.

Distando do marxismo, em forma e conteúdo, mas não em problemática, outras tantas elaborações teóricas da primeira metade do século passado se voltaram, explícita ou implicitamente, contra HCC, tentando demonstrar, por seu turno, que o fenômeno da alienação, infelizmente ou não, estaria ancorado de modo essencial, ontológico-existencial, na vivência humana cotidiana. J. Chasin, em inúmeras oportunidades, acadêmicas e informais, observou argutamente que o festejado *Sein und Zeit*, ao menos em parte, constituiu uma “resposta de direita” a HCC e ao modo como Lukács ali destacava o problema da alienação. Neste sentido, a exercitação reflexivo-filológica de Heidegger se dirigia também a situar o caráter alienado e alienante da sociabilidade do capital como forma irreversível da experiência de ser moderna do humano. A cotidianidade, atravessada que é, inevitavelmente, pelo curso de intrincadas mediações, pelas determinações da produção estranhada de mundo, aparece na arquitetônica existenciária como um viver inautêntico que afasta, aparta e exila o *Dasein* do *Sein*; faz do *ser-aí* uma posição contínua de perda e de um perder-se nas sendas do existir. A alienação constitui, assim, um verdadeiro núcleo ontológico da experiência humana na modernidade, para a qual não há panaceia nem saída, senão o puro *pensar* remetido às origens da própria perda do sentido.

Evidentemente, nos nove decênios que nos separam do contexto sócio-histórico no qual o filósofo húngaro trouxe à luz seu protomarxismo, um sem-número de ocorrências de talhe dramático e terrível emergiu, fazendo da experiência do horror, em níveis cada vez mais insólitos e inebriantes, a aparente consequência necessária da pretensão de emancipar a humanidade da propriedade privada. Às esperanças, fundadas ou não, da construção de uma nova experiência social humana pela *revolução* seguiram-se, como num pesadelo, a confrontação continuada *day-by-day* de versões de “experimentos históricos” progressivamente tanto mais atroz quanto menos remetidas aos parâmetros marxianos. Daí o vocábulo “revolução” ter-se tornado verdadeiro signo de um anátema político na atualidade dos últimos 50 anos. Conquanto isto, ao tempo em que Lukács produzia suas primeiras aproximações ao tema da vida social alienada, já era possível verificar a tendência a um refluxo, ainda que não claramente perceptível, da posição efetivamente transformadora do social, da qual o drama soviético, com sua história de desvarios, era um sintoma. Seu livro é, no fim das contas, uma das tentativas de reação revolucionária frente a essa marcha refluxente dos acontecimentos.

* Professor da UFMG, doutor em filosofia e Membro do Grupo de Pesquisa *Marxologia: Filosofia e Estudos Confluentes*.

Hoje, o ambiente social é inegavelmente mais refratário que naquelas plagas temporais, e crescentemente hostil, a qualquer coisa que possa se assemelhar a uma propositura de mudança radical. O território dos combates societários desenhado por *Cronos* nos últimos cem anos tornou-se movediço e cheio de armadilhas, para não dizer quase etéreo no que tange ao vislumbre das saídas. Não por acaso, dentre as numerosas vagas filosóficas que se seguiram à publicação de *História e Consciência de Classe*, aquelas de imenso sucesso de crítica e público foram as de cunho antissocial, antiobjetivas e subjetivistas. Como numa curiosa vitória do *Einzig* stirneriano sobre a *Die deutsche Ideologie*, a autoimagem do indivíduo se constrói, em remissão contínua a uma prática social opositiva, pelas vias reflexivas de um *self* que não retém para si sequer sua corporalidade, mas é uma “entidade” interior autorreferida. Neste diapasão, nada mais “atual” que revisitar a obra em questão, com rigor crítico, sem a indulgência vácuca da fácil laudatória, sem também a igualmente lassa objeção irrefletida. Não cabe, pois, nem “salvar” nem, tampouco, execrar *HCC*, mas somente retomá-la como objeto do pensar a vida, com isenção teórica e prudência conceitual.

Afora tais razões de ordem mais ampla, é possível localizar outra, radicada no seio da vida acadêmica, que torna pertinente aproveitar de modo digno uma efeméride editorial-filosófica. A *raison d'être* referida se revela à análise de um duplo comportamento recente (algo de duas décadas para cá) com relação ao pensamento lukacsiano em geral, seja em seus momentos primevos, seja em suas formulações mais maduras da *ontologia*. De uma parte, evidencia-se claramente um renascimento do interesse acerca de Lukács, em diferentes áreas das humanidades filosóficas e das ciências sociais, da filosofia *stricto sensu* ao serviço social, passando, obviamente, pela análise estética e literária, pela sociologia, pelas reflexões acerca do trabalho (em campos bem distantes das ciências humanas, como a engenharia e a ergonomia) e, inclusive, pela geografia. Curiosidade intelectual empática que se concretiza tanto em aproximações pertinentes e enriquecedoras quanto em propostas em cujo âmago se esconde o oco da incompreensão que arrisca a dar aos termos *ontologia* e *ontológico* o mesmo destino cruel sofrido pelo conceito de dialética: o de ser tão somente uma senha supostamente mágica que decodifica o *nonsense* em pretensa explicação das coisas. De outra parte, um tanto como reação à retomada do autor de *HCC* e de *Para uma Ontologia do Ser Social*, outro tanto para repor uma de suas antíteses reflexivas, o *althusserianismo* agora em busca de renovação, observa-se uma animosidade quase partidária, a qual, em determinados momentos, resvala para a urdidura duma verdadeira campanha propagandística contra Lukács.

Esse último parece ser o caso dos movimentos editoriais que podem ser observados em números recentemente publicados de um dos mais importantes periódicos brasileiros do campo marxista. *Crítica Marxista*, em especial nos números 33 e 36, voltou-se ao pensamento lukacsiano em dois momentos cujos sentidos são aparentemente diferentes, mas que se revelam complementares. Um de caráter similarmente explicativo, o outro declaradamente crítico. No primeiro momento, que não será discutido aqui em detalhe (para o que remetemos o leitor a um trabalho anteriormente publicado em *Verinotio* [cf. VIELMI FORTES, 2013, pp. 90-100]), de um artigo da lavra de Nicolas Tertulian vem a tese altamente complicada em termos hermenêuticos de uma influência decisiva de Hartmann sobre Lukács, na construção mesma da proposta de sua *Ontologia* (TERTULIAN, 2011, pp. 115-25). Não obstante a importância referencial do autor francês para o entendimento do pensamento lukacsiano, as argumentações ali contidas transparecem certo exagero na consideração, algumas beiram a hipérbole, quando comparadas às observações críticas lukacsianas, ácidas em determinadas passagens, sobre Hartmann, tanto em *Para uma Ontologia do Ser Social* quanto nos *Prolegômenos a uma Ontologia do Ser Social*. Nestas obras, Hartmann aparece, para o bem e para o mal, no cômputo de suas conquistas e seus fracassos intelectivos, como *um professor alemão* (LUKÁCS, 2011, pp. 124 ss). Apenas para mencionar, pense-se na discussão acerca da categoria da *gênese* (cf. LUKÁCS, 2011, pp. 142; 146-50), vital para toda a formulação ontológica do pensador húngaro, a qual ele flagra ser absolutamente inexistente, enquanto conceito positivamente abordado, em Hartmann. O objetivo de publicar este texto parece ser o de desenhar a figura, de fácil derribamento, de um Lukács maduro “idealista”, que teria se nutrido de um pensador neokantiano, para quem o ser é uma *fórmula vazia à espera de um conteúdo*.

No que tange ao segundo momento, sobre o qual nos deteremos com mais vagar, é reafirmada, na tangência crítica a Lukács, a posição de Althusser de que haveria, como elemento constituinte do pensamento marxiano maduro, uma cisão de caráter epistemológico, na produção dos conceitos, para com os escritos ditos “de juventude”. No artigo “Emancipação e Revolução: Crítica à Leitura Lukacsiana do Jovem Marx”, Armando Boito Jr. se propõe a arguir criticamente a tese lukacsiana que, segundo ele, propugna uma continuação sem rupturas de grande monta entre os escritos marxianos de 1843-1844 e aqueles que caracterizariam a crítica da economia política – bem como seus ecos analíticos políticos – a partir da maturidade. Siga-se, pois, a argumentação de Boito Jr., com o fito de averiguar a justeza de suas assertivas críticas.

Ainda perto do início de seu texto, o autor declara que este “não trata de questões de filosofia, nem seu autor tem formação filosófica”. Ou seja, a perspectiva não será a do exame categorial dos conceitos, mas, antes, terá como norte um cotejamento do preenchimento destes a partir de um campo do conhecimento particular. Acerca desta distinção, ele a reforça, num sentido quase bélico aos filósofos, quando arremata dizendo que

Os filósofos lançaram muita luz sobre a história das ideias de Marx, tanta luz que – diríamos – acabou ofuscando

o olhar dos sociólogos e dos cientistas políticos. Ora, esses últimos também têm muita coisa a dizer sobre a história das ideias marxistas (BOITO JR., 2013, p. 43).

O autor se propõe explicitamente a tratar de *teses concorrentes*... A “luz” dos filósofos, de um lado, e o “olhar” dos cientistas, do outro. Posto assim, parece tratar-se de uma competição epistêmica, quando pode muito bem ser pensada uma estratégia cooperativa. O exame das minudências ou sutilezas semântico-conceituais, nada desimportantes, procedido pelas aproximações particulares às categorias marxianas, não dispensa discutir o caráter ou o estatuto delas. Afinal, a *qué* tais figurações conceituais remetem ao nível da concretude existente (a um suposto racional *a priori* ou a complexos finitos)? Nem este último pode, obviamente, abrir mão do entendimento em detalhe de como os conceitos, em seu conteúdo específico, ganham densidade e diversidade. Entretanto, o viés do texto claramente delimita ambos os escopos a partir do signo da incongruência a mais absoluta. Ao menos, no que refere ao marxismo, a filosofia aparece como uma ninfa sedutora que nada mais faria que desencaminhar o Odisseus da revolução. Esta quase síndrome acadêmica do “olhar” parece apenas querer mascarar um apetite voraz por justapor interpretações umas às outras, ou de construir cada qual o “seu Marx”. Além disso, é preciso também discernir claramente do que se trata, coisa que o texto em tela não esclarece. O objeto é o conjunto do pensamento marxiano, conforme consubstanciado em suas obras (tanto publicadas quanto de natureza heurística), ou/e também as ideias que se fizeram a partir e às expensas dela? Marx e marxismo, Marx ou marxismo? As ideias de Marx ou as ideias do marxismo? Por melhores ou superiores, ou ao menos mais atuais, que se possam considerar as segundas, não devemos fazê-las simplesmente recobrir as primeiras, e lançar na conta teórica do filósofo alemão certos encargos que não são dele.

Boito Jr. afirma que seu objetivo é “analisar alguns conceitos sociológicos e políticos presentes nos escritos de juventude de Marx, conceitos que Georg Lukács e vários autores brasileiros discípulos seus identificam com conceitos que estão presentes, na verdade, apenas na obra de maturidade” (BOITO JR., 2013, p. 43). Mas como propor uma tal interrogação sem ter claro o modo como no pensamento de Marx o enquadramento geral de tais categorias se alterou no decorrer da mutação de 1843? Como identificar sentidos particulares e determinantes sem ter antes suficiente clareza acerca das matrizes categoriais dos conceitos? Afora isso, quais autores? Lukács “e vários autores brasileiros discípulos seus” é, no mínimo, um tanto vago. Haja vista que, na academia brasileira, é possível ver diversos “Lukács”... Como mais acima se referiu sumariamente, é possível encontrar desde inspirações lukacsianas criticamente reelaboradas para se aproximar de Marx até a pura e simples incontinência verbal repetitiva, tendo no meio do caminho tentativas de desdobrar o filósofo húngaro como um objeto em si mesmo. Para quem deseja esmiuçar polemicamente a diferença, intuito altamente salutar, tais menções genéricas são bastante frustrantes. O que se verifica, na verdade, é a tentativa de contrapor à leitura lukacsiana aquela de Althusser e sua *couverture*. Frente a isto é importante dizer que se aceita de bom grado a existência de uma ruptura essencial. Rompimento que teria, então, posto em marcha a constituição de um padrão categorial pelos parâmetros a partir dos quais Marx teria elaborado e reelaborado seus conceitos teóricos particulares. Mas se trata de algo bastante diferente do que resulta simplesmente escrutinar a diversidade pontual de determinados conceitos, tal como se verá mais à frente.

Primeiramente, há que interrogar sobre a pertinência do primado da epistemologia. Teria a questão acerca da resolução teórica uma precedência efetiva para o entendimento das elaborações marxianas? Não que o problema inexistia, não que a pergunta pelo que põe a diferença da cientificidade marxiana seja improcedente. No entanto, seria esta a pergunta crucial e essencial? Não dependeria esta de uma anterior, em termos conceituais? Em segundo lugar, impõe-se necessariamente discutir o talhe mesmo de que continuidades e rupturas podem ser verificadas e sustentadas à luz dos próprios textos de Marx. Serão todas as ressalvas que Lukács fez verdadeiramente “menores”? Este mesmo desafio requer a delimitação precisa do parâmetro que se busca para empreender não apenas a identificação de perenidades e inflexões decisivas – ou, ainda, rompimentos abertos –, mas igualmente uma periodização da obra de Marx. Tal parâmetro, é evidente, pode ser escolhido de maneira convencional, apoiando-se numa certa tradição do marxismo, pode mesmo ser de caráter totalmente arbitrário, ao gosto do humor e das preferências do comentador. Porém, tal eleição também pode arrimar-se num critério de conhecimento, não necessariamente “do” conhecimento, ou seja, ser escrutinado mediante a questão de como entender a obra de Marx como um conjunto de produções ideais que exhibe dada coerência teórica, tanto em seus resultados “finais” científico-filosóficos quanto no que tange ao rumo que efetivamente seguiu seu desenvolvimento e formação. Em terceiro lugar, mas em conexão necessária com o ponto acima, a localização de momentos de ruptura exige também o esclarecimento do que se tem por prioritário na forja categorial, na atuação intelectual que produz interrogações acerca do concreto existente, sua análise como objeto da compreensão e, finalmente, a articulação pensada de conceitos que expressem a legalidade imanente da coisa enfrentada pela pesquisa. Neste terreno, cabe antes perguntar acerca do enquadramento categorial no qual os conceitos passam a integrar uma trama de conhecimentos, expressa em enunciados em dada concatenação. Neste particular, parece, a ênfase precisa ser posta muito mais nos contornos categoriais dos conceitos do que na diversidade, efetivamente existente, do conteúdo pontual. Afinal de contas, o que Marx entende por real quando maneja os conceitos em sua obra? Este

entendimento foi sempre idêntico? Esta parece ser a questão mais primária, da qual não se pode furtar nenhum estudioso de qualquer área que seja, quando se aproxima das formulações marxianas.

Os “escritos juvenis de 1843 e 1844” assim o são denominados em função de qual juventude? Da obra como tal, pelo conjunto de conteúdo e forma, por suas asserções, objetos, por seus méritos e lacunas, ou pela precocidade menor, suposta, de seu autor? 1843, não obstante tenha tido idêntica duração de 12 meses, 365 dias e algumas horas (não se contou como bissexto), perdurou, entretanto, por demasiado tempo para Marx. Não se esgotou numa pouco mais de tripla centúria de sóis e luas, absolutamente indiferentes. O que se vê, ao reverso, é um momento de viragem intelectual decisiva, conforme descortinado analiticamente por J. Chasin, do início do processo de elaboração das três críticas marxianas que iriam desaguar no que o autor brasileiro chama de *estatuto ontológico* (cf. CHASIN, 2009). Posição que, ademais, não só é bastante diferente daquela de Lukács (este, sim, dá alguns sinais de indiferença quando refere, em especial, a tese doutoral), como permite colocar sob crivo crítico justo algumas aproximações entre períodos feitas pelo filósofo húngaro. A transformação do padrão de pensamento pelo qual os conceitos se balizam é decisiva, conquanto não seja totalmente resolutive. Ir de uma concepção de ser mais ou menos vinculado ou subsumido a um princípio racional autossustentado a uma na qual o existente tem em si mesmo sua dignidade ôntica é uma caminhada deveras considerável!

Ou seja, a ruptura existe, mas não é somente de caráter epistemológico, situando-se num terreno mais determinante, aquele que circunscribe o espaço no qual as categorias são forjadas, entendidas, assumidas, transformadas, aperfeiçoadas, adensadas e até mesmo abandonadas. O campo no qual as ideias de Marx podem ser compreendidas e aferidas diz respeito, antes, à determinação do estatuto de realidade do próprio objeto, ao qual as categorias, como formas do e no pensamento, devem ser remetidas: a definição do caráter ontológico do existente. Coisa que Lukács teve o mérito de indicar e de ressaltar em suas duas obras sobre ontologia do ser social, em que pesem as lacunas e insuficiências, bem como mesmo os equívocos destas (*exempli gratia*, de insistir numa proximidade permanente tão grande de Marx com Hegel, que chega a “marxianizar” Hegel na sua última obra, *Prolegômenos*).

Na página seguinte, Boito Jr. continua sua empreitada de cotejamento crítico, dando por certo o que padece de ser consistente verificado, ao asseverar que “os conceitos de *estado político*, *emancipação política*, *emancipação humana*, *alienação* e seus correlatos, presentes nos escritos de 1843-1844, são, de fato, pré-marxistas” (BOITO JR., 2013, p. 44). Mesmo que estes apareçam referidos na obra de maturidade? Por exemplo, em *Grundrisse* e *Das Kapital*, *Entäußerung*, *Entfremdung*, *Veräußerung* etc., queiram ou não os althusserianos, estão todos lá, integrando análises dos mesmos processos tomados, ainda que de modo mais enriquecido pelos ganhos específicos da crítica da economia política, no contexto dos mesmos complexos problemáticos. O ponto nevrálgico continua, duas décadas depois, sendo o que foi em 1844, a relação opositiva capital x trabalho, no curso da qual se põe a riqueza como algo contraposto ao sujeito concreto que a efetiva, indivíduo vivo e ativo determinado *como trabalhador*. O pré-marxismo tem qual sentido? Antes do pensamento consolidado de Marx ou daquilo que os marxismos fizeram de um e outro períodos?

Prosseguindo em seu avanço pelas fileiras inimigas, Boito Jr. atribui a Lukács uma concepção segundo a qual haveria uma *evolução sem ruptura* no pensamento marxiano, em que, no decorrer deste processo, as diversas fases emergiriam como desdobramentos da anterior, como uma essência-pensamento que vem à tona. Algo que é, evidentemente, uma simplificação demasiada, conquanto haja em Lukács certa ambiguidade com relação tanto ao papel da crítica de Feuerbach à especulação quanto ao contato de Marx com o movimento real dos trabalhadores. Ademais, ruptura, quantas? Quantas forem os conceitos estudados? Este substantivo precisaria ele mesmo ser mais bem determinado. Caso não se trate de identificarem-se “rupturas” conceituais e aí dar à luz “um Marx” para cada uma delas, então o que fazer? Quais são as bases categoriais do pensamento marxiano? Um método? Um conceito (qual)? Um viés? Quando Marx “se tornou” Marx? Tomando-se em consideração, por exemplo, um conceito mais decisivo que todos os enumerados por Boito Jr., o qual coloca sob novo foco o entendimento mesmo da sociabilidade capitalista e da riqueza nesta produzida, inclusive determinando as expressões político-ideológicas do antagonismo de classe: *força de trabalho*; a mercadoria que efetivamente o trabalhador transaciona com a *persona* do capital. A diferença entre *Arbeit* e *Arbeitskraft* é central do ponto de vista epistemológico, pois permitirá a resolução real do problema do excedente em valor baseado na troca de equivalentes entre capital e trabalho. Assim, como se coloca, então, *A Miséria da Filosofia*? Seria também o ainda *não-Marx*? Afora isso, por que misteriosos desígnios haveria de se remeter a questão da definição do arrimo conceitual àquela da delimitação do problema do político? O importante seria, então, um Marx – cientista político? Mas não é a “economia”, segundo Althusser, “a” ciência do Marx maduro?

Na obsessiva procura pelo rompimento que leva Marx da filosofia – a inútil lanterna de Diógenes – à “ciência” (qual?) que ele lhe teria oposto como a cruz ao diabo, Boito Jr. parece cometer o mesmo que censura a Lukács: descontextualizar os escritos. O que é feito de *Sobre A Questão Judaica* é digno de menção. O mesmo procedimento de converter isoladamente os *Manuscris de 1844* à herança antropológico-humanista feuerbachiana pode ser contemplado aqui com a crítica marxiana dirigida a seu antigo mestre Bruno Bauer. Segundo nosso autor,

“Na denúncia do jovem Marx segundo a qual a sociedade civil é o local da ‘luta de todos contra todos’ está suposta, como base da crítica moral ao individualismo e ao egoísmo contida em tal denúncia, a definição feuerbachiana da essência humana” (BOITO JR., 2013, p. 48). Onde isto está assim em *Sobre A Questão Judaica*? O homem real é exatamente o homem efetivo da sociedade civil, que se realiza apenas de modo ideal, na lei, como homem genérico, como alguém que reciprocamente se reconhece nos demais. Não há a suposição de nenhuma “essência” alienada ou perdida, a ser reencontrada no Shangri-La da *emancipação social*! É possível verificar que a distinção entre dois níveis ou momentos depende do processo que se está analisando, de emancipação, *social* e *política*, muito embora imprecisa, lançará as bases conceituais para os desenvolvimentos teóricos futuros de Marx. No embate teórico com as circunstâncias históricas, surgirá a forma propriamente determinada de diferenciação entre o limite negativo do estado e da ação políticos frente à ação efetivamente revolucionária que deve romper com o antagonismo das classes, suprimindo-as em benefício da construção de formas de sociabilidade realmente livres. A *palavra* mesma *emancipação* continuará a ser usada, mas numa matriz que descortina o seu sentido objetivamente multivalente: como emancipação dos trabalhadores, das forças produtivas frente ao capital e da própria sociabilidade dos ditames do estado como coerção social. Para se ter uma ideia da gravidade da situação, vale a pena seguir as tortuosas vias da imputação, não obstante se peça perdão ao leitor, dada a extensão do texto a citar. Marx, *le jeune*, segundo o combatente da *Crítica*,

Deixa claro, com metáforas e comparações, que sua análise da alienação do homem egoísta da sociedade civil no estado – entidade imaginária e ilusoriamente comunitária – replica a análise da alienação religiosa que Feuerbach realiza tratando da religião cristã. Do mesmo modo que na análise de Feuerbach os homens projetam sua essência na religião e passam a ver aqueles que seriam os próprios atributos do gênero humano – o amor, a vontade e a razão – como se fossem atributos da divindade, assim também, impedidos de realizar sua essência comunitária na sociedade civil, onde os indivíduos seriam obrigados a travar a luta de todos contra todos, os homens a projetariam e, ao mesmo tempo, a perderiam na comunidade humana representada pelo coletivo abstrato de cidadãos criado pelo estado. A sociedade civil é uma somatória de indivíduos alienados, isto é, de seres humanos que perderam sua própria essência ao projetarem-na no estado (BOITO JR., 2013, p. 48).

Uma leitura feuerbachiana de *Über den Judenfrage*! Em que o desmascaramento de metáforas vale como antídoto numa terapêutica antifilosófica, pondo a nu os atos falhos que apontariam para a paternidade do pensamento que se executa com maestria sofisticada. Feuerbach é um pai que permaneceria vivo em Marx, não obstante, na latência do silêncio. Caberia ao pensador alemão, para virar cientista, o parricídio. É impressionante que se pretenda tornar todos os textos deste momento de rompimento com a especulação simplesmente pré-marxianos. Tudo muito bem, a não ser um por um “pequeno” detalhe. Esquece-se Boito Jr. de que, para Feuerbach, o estado é a realização universal da essência natural humana, enquanto que para Marx já não é! Além disso, a imagem é mais uma analogia que uma metáfora. Analogias com a alienação religiosa pululam no interior de toda a obra marxiana de maturidade. Entre Feuerbach e *Sobre A Questão Judaica* medeia a crítica da política e do estado como formas aparentes da universalidade, como se aponta na “Crítica da *Filosofia do Direito* de Hegel – Introdução”.

Prosseguindo em sua leitura sintomaticamente peculiar, o autor afirma que,

Do mesmo modo que Feuerbach queria, por intermédio da pregação filosófica, reformar as consciências para que elas percebessem a natureza humana da divindade, isto é, passassem a expressar diretamente a essência humana sem a necessidade do intermediário divino, o Marx de *Sobre A Questão Judaica* deseja reformar as consciências para que os homens assumam os seus próprios negócios e não mais alienem a sua força política no estado. A emancipação humana é a recuperação da essência humana perdida na religião e no estado (BOITO JR., 2013, p. 49).

Perdoe o leitor o tom peremptório. Isto é uma total absurdidade! Comparação, no mínimo, temerária, na medida em que desconsidera a remissão ao proletariado – na “Introdução” acima referida –, mesmo que ainda demasiadamente abstrata, mas já como agente histórico concreto. Algo que vai começar a determinar-se melhor exatamente com outro texto de 1844, este convenientemente “esquecido” pelos cultores de partidos e estados, as “Glosas Críticas ao Artigo ‘O Rei da Prússia e a Reforma Social. Por um Prussiano’”. *Sobre A Questão Judaica* só pode ser entendida no contexto da crítica da *Filosofia do Direito* de Hegel e da diagnose de que *a anatomia da sociedade civil deve ser procurada na economia política*. Evidentemente, não se afirma que tudo já está em 1844, nem Lukács o propugna, mas também não está em 1845-46, nem em 1847-1848, nem em 1857-58, nem em 1861-62, nem em 1871, *ad infinitum*. Qualquer que seja o contexto particular, podem imputar-se não se sabe quantas “rupturas”. Um Marx para *uso e abuso* de todos os “olhares”.

O problema persistentemente ignorado, deliberadamente ou não, pelo althusseriano é exatamente o de quando o pensamento marxiano encontrou arrimos próprios, diferentes e necessariamente opostos àqueles característicos do neo-hegelianismo ou do “idealismo ativo”. No afã de desqualificar o que lê, na esteira de Isabel Monal e da suposta “triade metafísica humanista”, como Marx, *le jeune*, Boito Jr. na sequência simplesmente identifica-o a

Feuerbach ao afirmar que o homem – como se o pensamento marxiano operasse com tamanha abstração mesmo neste momento! – projeta “sua essência em instituições como a religião (Feuerbach) e o estado (jovem Marx). Temos aí a alienação: o homem projeta a sua essência para fora de si mesmo e, ao fazê-lo, perde-a ou a degrada” (BOITO JR., 2013, p. 49). A existência mesmo dos estudos críticos de economia política, não obstante ainda muito iniciais e colados ao registro desta cientificidade, estão aqui olímpicamente desconsiderados em benefício da construção de um monstro: o *Jovem Marx*! Absolutamente inaceitável! Na “Introdução” de 1843 mesmo, a existência do proletariado como massa despossuída frente à criação de riqueza aparece com força pungente, sua emancipação aparece como geral em função da generalidade real da criação da riqueza que nela repousa, suas cadeias aparecem como cadeias radicais a serem rompidas não somente como emancipação política particular, mas como revolucionamento humano. O que vai desdobrar-se de modo infletido na analítica do *fato econômico atual*, da qual partem os *Manuscritos de 1844*: a apropriação privada que o capitalista opera a partir da troca de “seu” capital por “trabalho”. Isto está já posto em 1844!

Com o intuito de acercar-se do Marx cientista por cotejamento a *le jeune*, o autor sai-se então com esta oposição abstrata: “Ao contrário do conceito de emancipação política, o conceito de revolução burguesa não é um fenômeno exclusivamente político e tampouco o conceito de revolução comunista é, ao contrário do que ocorre com a emancipação humana, o retorno a algo anterior” (BOITO JR., 2013, p. 49). Em outros termos, assiste-se aqui à atribuição de um mito ao Marx de 1843-44! É Feuerbach que, como todo iluminista (incluída aí a economia política), tem de supor a existência de uma essência do ente, a qual, apesar de ser dada pela “Natureza”, ainda não pode manifestar-se por conta de uma perda alienante de percepção ou o seu impedimento pelo “governo” ou pela religiosidade institucional, não se sabe por que cargas d’água, num estado social “artificial”. Em Marx, já em 1844, do que se trata é, antes, de que a atividade de produzir riquezas, da produção pelo trabalho do trabalhador, põe a miséria de quem a opera! Por certo, Marx chama a atenção para a atividade de apropriação humana da natureza como ato de posição do próprio humano (coisa que se repete, apesar das sínopes e das “soluções” *ad hoc* dos althusserianos – recaída no “humanismo” –, igualmente no prosseguimento da obra marxiana, de *Die deutsche Ideologie* até *Glossen zur Adolph Wagner*, passando por *Das Kapital* e suas elaborações), mas tal determinação não gira nunca no abstrato “o homem”, mas numa dada figura concreta e efetiva, o *trabalhador*. Não há nada de “essência humana” feuerbachiana, mas, diversamente, o caráter essencial da atividade produtiva vindo a tomar figuração estranhada aos indivíduos da classe que a operam em subsunção ao lucro do capitalista, mediante a alienação e empenhamento de seu trabalho. Obviamente, a fórmula é cientificamente insuficiente, uma vez que supor a troca de trabalho – seu valor – pelo capital *adiantado* cai na aporia de igualar salário a valor produzido, pondo a riqueza mesma como impossível, mas daí a afirmar que isto se enquadra numa suposta “triade” de inspiração feuerbachiana já beira a pura e simples imputação!

Alterando o alvo conceitual, mas mantendo o mesmo registro de leitura, Boito Jr., objetivando descortinar o que, em sua concepção, aparece como uma radical diferença entre os conceitos de *alienação* e de *ideologia burguesa* em Marx, observa que a “ideia de alienação política do jovem Marx não pode ser vista como o germe daquilo que a obra de maturidade conceberá como ideologia política burguesa” (BOITO JR., 2013, p. 49). Aqui acerta, por assim dizer, em vias transversas. Em verdade, um conceito nada tem que ver com o outro. Seria adequado dizer que, na obra marxiana da maturidade, a *alienação* é um fenômeno de natureza “ideológica”? Não, de modo algum. O que é exato também para o período deplorado pela leitura althusseriana. Desde seus inícios, explicitamente nos *Manuscritos de 1844*, a abordagem marxiana do tema da alienação é referenciada pela relação contraditória, da posição do trabalhador, entre capital e trabalho. A alienação é uma ocorrência concreta da produção material da vida no mundo capitalista, prática, antes de ser qualquer forma de expressão na consciência, como ideologia, burguesa ou não. Neste sentido, marxianamente, seria um puro *nonsense* politicista qualificá-la primariamente como idealidade. A alienação como relação social real pode expressar-se numa dada ideologia, mas é o que era na primeira análise do *fenômeno econômico atual* de 1844, e continua sendo depois, mais determinada, a partir dos *Grundrisse* de modo cientificamente adequado. A *Entäußerung* é a cessão de *capacidade de trabalho* como *força de trabalho* na troca com o capital, em tese pelo valor desta, de modo que permita a sua reprodução contínua: a posição do indivíduo vivo e ativo *como* trabalhador assalariado. A alienação está na base da produção do mais-valor, antes de ser qualquer forma ideal de entendimento e/ou expressão. O que torna tanto a disputa quanto sua “solução” absolutamente ociosas.

Pretendendo desdobrar sua análise, nosso autor propugna um cotejamento com os termos do *Manifesto do Partido Comunista*, declarando, na página seguinte, arrimado na suposição de uma irrupção sem nenhum traço antes deste texto, que “A revolução comunista do *Manifesto* também é pensada como fruto da luta de classes, isto é, da luta da classe proletária contra a classe capitalista e se afirma que, tal qual a revolução burguesa no passado, a revolução comunista irá dar novo impulso às forças produtivas” (BOITO JR., 2013, p. 50). Pensar a revolução como fruto das refregas travadas no contexto dos antagonismos de classes aparece em forma insuficiente, abstrata, na identificação do proletariado e se desdobra logo a seguir, nas *Glosas* de 1844, acima mencionadas, redigidas e publicadas como crítica a Arnold Ruge. A emancipação social, longe de depender de alguma dialética humanista da essência, acha-se já remetida às lutas reais dos trabalhadores, no caso particular, dos tecelões da Silésia, não

contra o rei, mas contra os proprietários do capital (MARX, 1981, pp. 392-409)! O que aparece neste libelo acerca dos limites da política e sua universalidade imaginária nada mais é que o descortino crítico da interatividade social, da produção da vida humana, pela via das lutas reais dos trabalhadores de carne, sangue e osso, mesmo em seu travejamento contraditório, como o *locus* da revolução; repitamo-lo, estamos ainda em julho de 1844.

Num último item discursivo de seu artigo, o Prof. Armando Boito Jr., partindo das considerações críticas até então dirigidas a Lukács, propõe-se a excursionar por um tema de talhe mais geral. O problema abordado é o das relações entre discurso científico e os registros com os quais este tem de operar, o *conceitual* e o *empírico*, tendo como mote o seguinte dístico: “é necessário afirmar o primado do conceito (= ideia) quando a questão for a apresentação das concepções teóricas de Marx ou de qualquer outro autor” (BOITO JR., 2013, p. 50). A este respeito, afirma, sobre o período compreendido entre os anos de 1843-1844, que

Quando Marx escreve as *palavras* “estado político” em 1843-1844, como o faz em *Sobre A Questão Judaica*, ele está se referindo ao *dado empírico* representado pela burocracia civil e militar e pelo parlamento nos países em que já havia ocorrido uma revolução burguesa (BOITO JR., 2013, p. 50).

Antes do mais, é necessário igualmente referir que *palavras*, num contexto argumentativo, não somente são palavras, mas termos que indicam, ou devem indicar, um existente atual – coisa, processo ou relação – dentro de um determinado quadro que define as possíveis significações particulares, propriamente conceituais. Uma vez que a investida crítica de Marx contra a especulatividade do pensamento hegeliano é não somente metodológica, mas, sobretudo, ontológica, não há mais como referir um idealismo. A presença de Feuerbach é inegável, não, porém, como quer Boito Jr., numa suposta conformação das categorias em que, num esquematismo conceitual, o estado teria ocupado o lugar da religião. De maneira alguma isto parece ocorrer. A crítica da especulação hegeliana, em 1843, inspirada pela reivindicação pelo efetivo – isto, sim, de inspiração feuerbachiana –, imediatamente se põe, não obstante de maneira ali irresolutiva, como identificação da sociedade civil e de seus antagonismos – vividos em sangue e fome pelo proletariado – como o centro irradiador das aporias do estado e da política; e não mais o contrário.

Buscando, agora, ponderar a diferença específica do caso alemão em comparação com as sociedades contemporâneas de seu tempo, em *Sobre A Questão Judaica*, Marx distingue criticamente o que ocorre em formas sociais capitalistas contemporâneas, cujos desenvolvimentos efetivos seguem rumos particulares e concretos. No curso deste cotejo Marx não somente irá delimitar o conteúdo restrito e amesquinhado do processo alemão, mas enfatizar o limite da própria mediação política quando esta tem de haver-se com um dado problema concreto, no caso, o modo de integração dos judeus à sociabilidade alemã moderna. Limite patenteado pelo exemplo norte-americano, estado no qual não há religião oficial, mas que onde, segundo Hamilton (citado por Marx), *um homem sem religião não pode ser considerado um homem honesto*. Este movimento atingirá um patamar de desdobramento mais aprofundado quando do debate acerca do pauperismo, no qual Marx vai voltar-se contra o suposto diagnóstico de Ruge da origem dos problemas sociais radicar-se numa *falta de estado político autêntico*, no artigo sobre a *reforma social*. Não parece, assim, adequado tomar textos que se voltam a determinadas querelas particulares, dentro dos quais pode evidenciar-se a existência de concepções, como se fossem escritos destinados à produção teórica de conceitos específicos e a sua apresentação. Marx, excetuando-se alguns momentos muito localizados, jamais se preocupou, para o bem e para o mal, em tecer semelhantes observações.

Não dá, ademais, para cortar os fios que atam os textos deste período, que o próprio Marx indica no “Prefácio” do terceiro dos *Manuscripts de 1844*, sem que a compreensão seja prejudicada. A proximidade com Feuerbach é atinente, sobretudo, ao caráter antiespeculativo das posições deste e não com relação ao conteúdo categorial. Acerca disto pode observar-se esta diferenciação, inclusive à revelia da consciência ou não que dela tivesse Marx, em uma missiva (datada de 11 de agosto de 1844) dirigida ao próprio Feuerbach, na qual declara que a *sociedade real* é o *gênero humano* (MARX, 1963, pp. 425-428, em especial p. 425), não se tratando, portanto, de supor nenhuma essência natural ou transcendental da qual “o” homem tivesse sido “alienado”. O que de *per se* dista já bastantes léguas da antropologia natural-idealista de Feuerbach, ou de qualquer outra.

Em resumo, nesta *batalha* travada no contexto do que parece ser uma *campanha crítica* contra o pensamento lukacsiano, observa-se, independentemente da *disputatio* acerca de sua validade ou não, a recusa *in limine* da questão mesma da constituição do pensamento marxiano. Objeta-se a isto em favor de uma semimítica, porque atinente somente ao terreno do declaratório, ruptura conceitual ou, na melhor das hipóteses, epistêmica, que eclode sem história. Ao suposto *evolucionismo sem rupturas* de Lukács, Boito Jr. opõe o rompimento a machadadas, sem processo, pondo uma oposição abstrata entre momentos de constituição do pensamento marxiano numa versão extremada que nem sequer consegue vincular textos de uma mesma quadra, simplesmente tomando formulações conceituais em abstrato para opô-las abstratamente como modelos ideais puros. Comportamento teórico tributário do total desconhecimento ou descaramento para com a questão do arrimo categorial dos conceitos (como Marx entende o talhe do próprio objeto?). *Para que isto?*, deve perguntar-se o autor. Para ele, tal exigência seria apenas *hybris* resultante da ofuscante lanterna “dos filósofos”!

Referências bibliográficas

BOITO JR., A. Emancipação e Revolução: Crítica à Leitura Lukacsiana do Jovem Marx. *Crítica Marxista*, n. 36, pp. 43-53, 2011.

CHASIN, J. *Marx: Estatuto Ontológico e Resolução Metodológica*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2009.

LUKÁCS, G. *Para uma Ontologia do Ser Social*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2012.

MARX, K. “Kritische Randglossen zu dem Artikel “Der König von Preußen und die Sozialreform. Von einem Preußen“. In: *Marx-Engels Werke*, Band 1. Berlin: Dietz Verlag, 1981, pp. 392-409.

_____. “Marx an Ludwig Feuerbach 11-8-1844”. In: *Marx-Engels Werke*, Band 27 - zweite Teil. Berlin: Dietz Verlag, 1963, pp. 425-8.

_____. “Ökonomisch-philosophische Manuskripte 1844”. In: *Marx-Engels Werke*, Band 40. Berlin: Dietz Verlag, 1968, pp. 465-588.

_____. “Zur Judenfrage”. In: *Marx-Engels Werke*, Band 1. Berlin: Dietz Verlag, 1981, pp. 347-77.

TERTULIAN, N. Hartmann e Lukács: uma Aliança Fecunda. *Crítica Marxista*, n. 33, pp. 115-125, 2011.

VIELMI FORTES, R. György Lukács e a Inflexão da Ontologia: Ser, Objetividade e História no Pensamento de Karl Marx. *Verinotio - Revista de Filosofia e Ciências Humanas*, n. 14, pp. 90-100, 2013.