

EMANCIPAÇÃO OBJETIVADA: MARX

Miroslav Milovic

Universidade de Brasília
milovic@unb.br

RESUMO: Marx discorre várias vezes sobre a grandeza da filosofia hegeliana, a qual, por sua vez, afirma a idéia do trabalho. Poderíamos compreender a tarefa de Marx dizendo que ele, por um lado, quer seguir essa idéia hegeliana, liberando-a, por outro, da metafísica do espírito encontrada em Hegel. Trabalho sem a metafísica – essa poderia ser, em poucas palavras, a inferência que Marx quer extrair da filosofia de Hegel.

Palavras-chave: Emancipação, ideologia.

Parece que Marx está seguindo o caminho da metafísica. O que ele procura fundamentar são os pressupostos do mundo burguês e de sua economia, os quais ficam, segundo ele, sem tematização tanto na filosofia quanto na economia modernas. Isto faz com que o mundo moderno fique baseado na ideologia. Usando a terminologia hegeliana, poderíamos dizer que, na ideologia, a verdade vale somente para o aspecto aparente do mundo, e não para a sua essência. Nesse sentido, descobrir os pressupostos seria, então, um trabalho emancipatório, e como isto é o que Marx pretende fazer, sua filosofia é chamada de crítica da ideologia. Entretanto, aqui já aparecem várias perguntas: primeiramente, o que é a ideologia? O que ela revela? Ela faz parte do pensamento? É algo específico do capitalismo, ou algo que acompanha a filosofia durante toda a sua história? Os filósofos do passado não pensavam os pressupostos da própria filosofia; e para ilustrar isto vimos quais são as dúvidas que Hegel apresentou contra Kant. Em segundo lugar, até aonde chega o projeto da crítica da ideologia? Marx o pensou até as últimas conseqüências? Por que a crítica da ideologia vai aparecer novamente na filosofia de Habermas? E, em terceiro, o que significa pensar os

pressupostos? Não seria esse o caminho para as novas essências? Parece que, mesmo criticando o capitalismo, Marx ficou preso dentro do novo essencialismo.

Vamos seguir o caminho dessa crítica da ideologia em Marx. Ele acredita que a ideologia não está presente apenas no pensamento filosófico, mas se encontra em todos os aspectos do pensamento. Assim poderíamos começar com a religião, e aqui ele questiona o porquê de sermos religiosos. Nesse ponto, ele está seguindo a crítica que Feuerbach vai articular contra a filosofia hegeliana, porém sob uma outra perspectiva. Por exemplo, a alienação não é a do espírito na natureza e na história, mas é a alienação do próprio ser humano na religião. A essência de Deus é alienada do homem, e a religião é somente o aspecto da relação do homem consigo mesmo.¹ Marx considera que isso seja verdade, e embora Feuerbach nos ofereça uma alternativa materialista, ele ainda permanece dentro da contemplação, o que faz de sua postura um materialismo contemplativo. Todavia, Marx não quer só isso, pois seu projeto, conforme nos diz a última tese sobre Feuerbach, não é interpretar e contemplar o mundo, mas transformá-lo. Portanto, a pergunta de Feuerbach continua sem resposta: por que somos religiosos? A religião relaciona-se com a alienação do ser humano, e Marx vai procurar essa alienação dentro do concreto, dentro da situação econômica, ou, como ele dirá, dentro da alienação econômica. Entre a religião e a economia, Marx irá pensar também as perspectivas da alienação filosófica e política, e aqui a referência vai ser mais uma vez a filosofia hegeliana.

O que aconteceu com a política dentro da Modernidade? Parece que ela, desde o começo, carrega o aspecto ideológico. Afinal, será que a política não se questiona acerca de seus pressupostos éticos, como disseram Maquiavel e Hobbes? Ora, ela não precisa se perguntar sobre isso. Então, poderíamos dizer que essa falta de normatividade dentro da política moderna é já o signo da ideologia, e veremos se isso é o que Marx quer dizer. Entretanto, a ideologia moderna relaciona-se com a falta de ética na política, ou a ideologia

política é algo mais? A discussão sobre a relação entre política e ética retorna com os argumentos de Rousseau e Kant,² e é Kant mesmo quem irá dar um passo importante nesse debate, voltando-se para os argumentos filosóficos e mostrando que a filosofia está determinando as condições da discussão sobre o prático. Este é um motivo relevante para nossa discussão aqui, porque nos ajuda a colocar também questões sobre filosofia ao discutir política. Ou, em outras palavras, discutindo a ideologia política podemos igualmente reconstruir a ideologia filosófica, precisamente o que Marx deseja fazer em seu primeiro encontro com Hegel, no livro *A crítica da Filosofia do Direito de Hegel*.

Hegel, como já vimos, não ficou contente com os resultados da filosofia kantiana, e por essa razão seu projeto não é só superar os limites que Kant colocou para nossa razão, mas também como procurar a razão no âmbito do social. Então, a *Filosofia do Direito* termina com a discussão sobre a racionalidade, não só de nossa interioridade moral, mas também do Estado moderno; vimos daí que a Revolução Francesa foi um argumento decisivo para que se pensasse dessa maneira. Não obstante, Marx se pergunta o que aconteceu com a Revolução Francesa,³ já que ela ainda não revolucionou a fonte de todas as alienações e nem a economia, mas somente pensou a emancipação política. Para Marx, o limite da emancipação burguesa é a política, e no entanto a emancipação burguesa não pode superar isso. Lukács irá nos dizer que o limite da consciência capitalista é o próprio capital, e, portanto, precisamos de uma nova revolução. Sendo assim, a Revolução Francesa não é a última revolução, tampouco a última resposta para a pergunta sobre a emancipação.

Aqui temos dois momentos importantes: o primeiro é a guinada para a economia; o segundo é a perspectiva de Marx a respeito da filosofia que emerge dessa discussão sobre a política. É fundamental compreender que Marx está seguindo a filosofia do idealismo. Nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, ele vai falar sobre a grandeza da filosofia hegeliana, que foi capaz de entender a essência do trabalho.

A grandeza da *Fenomenologia* hegeliana e de seu resultado final – a dialética da negatividade na qualidade de princípio motor e gerador – consiste, de uma parte, em que Hegel compreenda a autogeração do homem como processo, a objetivação como desobjetivação, alienação e superação dessa alienação; em que compreenda então a essência do *trabalho* e conceba o homem objetivado, verdadeiro, pois esse é o homem efetivo como o resultado do seu *próprio trabalho*.⁴

Na primeira tese sobre Feuerbach, Marx irá dizer que o idealismo alemão entendeu melhor a estrutura do mundo do que o materialismo.

A falha capital de todo materialismo até agora (inclusive o de Feuerbach) é captar o objeto, a efetividade, a sensibilidade apenas sob a forma de *objeto ou de intuição*, e não como *atividade humana sensível, práxis*, só de um ponto de vista subjetivo. Daí, em oposição ao materialismo, o lado ativo tem de ser desenvolvido, de um modo abstrato, pelo idealismo, que naturalmente não conhece a atividade efetiva e sensível como tal.⁵

Marx assim aprendeu mais acerca do idealismo do que do materialismo, mas por quê? Porque o idealismo fala sobre a idéia do sujeito constitutivo, sobre as condições da constituição do mundo, e isso é o que Marx pretende mostrar. O mundo é constituído, não é dado, e pensar o mundo como dado e não ver – ou não querer ver – as condições de sua constituição são exatamente os signos da ideologia. Portanto, o argumento decisivo para Marx vem da filosofia, do idealismo alemão: esta é a pergunta sobre as condições da constituição. Engels, por exemplo, ao falar da situação na Inglaterra, vai dizer que a falha principal dos socialistas ingleses é o desconhecimento do idealismo alemão. Somente mais tarde Marx torna-se um materialista que, ao criticar o idealismo, vai dizer que “o humanismo real não encontra na Alemanha inimigo mais perigoso do que o *espiritualismo* ou *idealismo especulativo* que, no lugar do *homem individual real*, coloca a ‘Consciência de si’ ou o

‘Espírito’”.⁶ Porém, Marx é um materialista que busca resolver a pergunta sobre a constituição do mundo dentro da economia, chegando assim até a classe operária. Melhor dizendo, seguindo o idealismo alemão, Marx pensa a classe operária como o sujeito constitutivo que já apareceu na filosofia kantiana. Desse modo, creio que a grandeza de Marx está precisamente em sua filosofia, e desligá-lo dela, voltando-se apenas para o materialismo – justamente o que aconteceu na União Soviética –, é tão-somente um convite para o estalinismo. Podemos dizer de certa forma que o estalinismo surgiu quando Marx foi desligado dos pressupostos da constituição e da parte crítica, sendo deixado com o positivismo, ou com o materialismo de uma política totalitária. É sempre bom lembrar disso para saber se o velho Marx voltou-se, no último momento, para a economia e para a ciência, abandonando a filosofia da juventude.

Mas o que é economia? E por que razão ela significa tanto para Marx? Para responder a essa pergunta temos de atestar novamente a presença do idealismo alemão em seus argumentos. O ser humano não é só um ser natural, ele é o ser natural humano, é algo mais que a mera natureza: ele é o ser genérico. Sua natureza é estabelecida, pois ele cria as condições de sua própria existência. O único problema é que essa criação ainda não se realizou; pelo contrário, o trabalho do ser humano foi até agora a condição da alienação e não a da criação e da afirmação. A respeito da alienação, cabe dizer que a reconstrução dessa pergunta em Marx e Engels é histórica. As formas modernas da produção, da manufatura, por exemplo, já mudam a perspectiva da história; isso porque a estrutura da manufatura mostra, por um lado, as condições da produção social e, por outro, as condições da apropriação privada, o que significa que a alienação está dentro do próprio trabalho, gerando a impossibilidade de o ser humano realizar sua criatividade. Por conseguinte, superar as condições da propriedade privada significa, para Marx, a possibilidade de afirmar as novas formas do social e, nesse sentido, a revolução aparece como a superação da propriedade

privada e das formas burguesas da economia. Aqui, Marx e Engels vêm a característica universal da classe operária, que é uma classe histórica, particular, mas que pode liberar o ser humano da alienação e que, por isso, aparece como (o) sujeito universal. Ela é, para Lukács, o novo sujeito-objeto na história: ao mudar as próprias condições, ela muda o rumo do mundo e da história.

Surge agora um ponto essencial para a nossa discussão neste contexto: ao falar sobre a estrutura da economia, Marx vai fazer uma distinção importante entre as forças produtivas e as relações de produção, qual seja, enquanto aquelas representam a relação entre o ser humano e a natureza, estas representam tão-somente as relações entre os homens. O capitalismo, por sua vez, significa a mudança na esfera da relação entre o ser humano e a natureza, relação esta que não é concreta como no passado, mas que é cada vez mais mediada pelas condições da técnica e tecnologia modernas, sendo a revolução industrial o signo dessa mudança e dessa nova mediação. Com isso, cada vez mais a ciência emerge entre o ser humano e a natureza, transformando-se numa força produtiva. Porém, a relação entre o ser humano e a natureza, a relação entre sujeito e objeto é mediada pelas condições das relações de produção, quer dizer, pela relação sujeito–sujeito, e este é um aspecto novo da nossa discussão. Ao que parece, Marx elaborou aqui um novo paradigma na filosofia, pensou um novo modelo, em lugar de ficar restrito à relação sujeito–objeto, a qual, em última instância, não foi superada pelo idealismo alemão. Ele pensa a relação sujeito–sujeito na forma da relação de produção, todavia esta se tornou ideológica. O capitalismo não pensa as condições da própria constituição, tampouco tenta mudá-las, fazendo com que a relação entre os sujeitos sociais fique reificada; por esse motivo, Marx acredita que a relação entre os seres humanos se transforma, então, numa relação entre coisas. Ainda hoje podemos ouvir os defensores do capitalismo dizerem que ele é a última forma da história, que com ele a história parou, que após o capitalismo não vai haver nada de novo na história e que, portanto, todos os países têm apenas de

repetir essa experiência histórica. O capitalismo é, conseqüentemente, a nova forma da metafísica da presença; a metafísica surge agora com a cara do social, e essa nova metafísica chama-se economia. Nós votamos para que os políticos mudem algo, mas eles simplesmente declaram que a economia capitalista não pode ser mudada. Assim, a metafísica objetiva do passado passou pelas condições da metafísica moderna da subjetividade e terminou com as formas seculares dessa metafísica, ou com a economia. Criticar a economia poderia ser, então, o projeto da destruição da metafísica atual e constatamos assim que o projeto heideggeriano ainda não perdeu sua importância.

A economia é, por conseguinte, a nova forma de reificação na história; aparece como social, surgida posteriormente à reificação epistemológica que, na Modernidade, começou com Descartes. A grandeza de Marx é exatamente a diagnose dessa reificação. Essa diagnose, que Marx vai apresentar em *O Capital*, não é apenas uma teoria econômica, mas a filosofia relativa às condições de constituição da sociedade civil. Para revolucionar o mundo, temos de entender não só a constituição da sociedade, mas também as condições de sua constituição. Contudo, o que se encontra além da sociedade não se refere mais ao sujeito metafísico, mas ao sujeito histórico concreto, e é aqui que, como vimos, Marx fala acerca do proletariado. Temos assim os elementos necessários para diferenciar Hegel e Marx:

| | |
|----------------|-----------------|
| HEGEL | MARX |
| História | Emancipação |
| Senhor-Escravo | Sociedade Civil |
| Natureza | Natureza |

Vimos como Hegel transformou a pergunta kantiana sobre a relação entre natureza e liberdade e entre liberdade e história. Vimos também que a pergunta sobre a história tem como pressu-

posto a discussão sobre a relação entre senhores e escravos; só no último momento essa assimetria é superada dentro da possibilidade do reconhecimento que a Revolução Francesa oferece. Percebemos que, pensando os limites da emancipação política, Marx retorna aos pressupostos econômicos da sociedade civil, os quais devem necessariamente ser mudados a fim de realizar a emancipação. Contudo, nossa questão aqui é saber se é possível problematizar ainda mais os pressupostos da Modernidade e também apontar os limites do pensamento marxista. Ao pensar uma crítica da crítica marxista da ideologia, ou seja, uma metacrítica do pensamento de Marx, Dietrich Böhler⁷ articula um argumento no qual Marx não chega até os fundamentos da teoria e da prática, mas fica somente com uma teoria baseada no materialismo. Já mencionei as dúvidas contra o argumento que reduz Marx ao materialismo, mas ainda tentarei extrair dele outros possíveis questionamentos sobre Marx. Böhler defende que, ao não superar o contexto materialista, Marx volta ao nível anterior do idealismo alemão. Vimos que Marx está criticando a concepção espiritual da teoria hegeliana da história, uma vez que nessa concepção da história e da crítica desaparece o verdadeiro sujeito. Para Hegel, o sujeito é sempre o espírito, e o sujeito verdadeiro, o ser humano, é somente o predicado; já, para Marx, o desenvolvimento histórico está sempre ao lado do predicado,⁸ o que leva Böhler a pensar que temos apenas o mundo real como o aspecto central da reconstrução da história e não a mediação entre os dois.⁹ Assim, Marx está objetivando a crítica da ideologia, ou, de outro modo, o processo da emancipação só é pensado como processo objetivo;¹⁰ um exemplo é o de que Marx acreditava que a superação da propriedade privada iria conduzir à emancipação, embora isso não tenha ocorrido no comunismo. Pelo contrário, fomos testemunhas das novas formas da ideologia e do totalitarismo, porque o desenvolvimento das bases produtivas não é um caminho seguro para pensar as condições da emancipação, que não é objetiva. A crítica de Böhler, ou a metacrítica da crítica da ideologia, seria o caminho para uma crítica ainda ligada à reflexão, e

não só às condições de produção. É preciso, portanto, renovar a experiência da reflexão, mas se questiona como pensar as condições da crítica. De que tipo de reflexão precisamos? Adorno irá pensar as novas formas críticas do pensamento que afirmam o não-idêntico; Habermas, por sua vez, irá se concentrar nos pressupostos discursivos da constituição do teórico e do prático. E é sobre tudo isso que ainda temos de falar.

Neste contexto, poderíamos entender a teoria social, ou os pressupostos filosóficos da teoria social, como o esclarecimento do processo de emancipação. Vimos que em Hegel dá-se um passo importante, pois ele conduz o sujeito moderno até o mundo histórico, e o contexto da constituição da história já é um contexto interativo, intersubjetivo. Para Hegel, esse passo relaciona-se com a justificação dos pressupostos da história. No entanto, Hegel parece não ter realizado o próprio projeto, porque, por um lado, ele permaneceu preso à relação entre sujeito e objeto, não superando o modelo tradicional, e, por outro, não justificou os pressupostos dessa relação. Mesmo conduzindo o sujeito monológico kantiano às estruturas históricas da interação, a filosofia de Hegel estabelece novamente um específico monólogo do sujeito, embora ele agora se chame o monólogo do espírito. Dessa forma, a fenomenologia do espírito termina como uma nova forma da lembrança platônica: agora é a lembrança do espírito sobre o trabalho terminado na história.

Marx vai renovar a pergunta sobre os pressupostos históricos da constituição do espírito, da religião e da filosofia, e, como resultado, irá encontrar um fetichismo específico desse processo. O que é feito relega as condições da constituição e apresenta-se como algo natural. Problematizar o fetichismo, a ideologia da consciência moderna, é, pois, a fonte do pensamento marxista. A história não pode ser reduzida à metafísica, e aqui está, para Marx, o passo entre o idealismo alemão e a crítica da ideologia. Eu acredito que, neste contexto, poderíamos reforçar a dinâmica do pensamento marxista, pois nos ajudaria a discutir se as críticas sobre o pensamento de Marx prepararam o estalinismo.¹¹ Uma certa estática e o essencia-

lismo, com os quais Marx determina o caráter do social, são, para Castoriadis, os pressupostos para a burocratização da vida, ocorrida na União Soviética. Eu penso que a deformação do social no comunismo não está partindo da estática do pensamento marxista, mas da ruptura com a filosofia, que resultou no comunismo. Em lugar de tematizar a prática do ser humano como a fonte quase ontológica das novas formas da vida, o comunismo afirmou somente o que Marx chamava de *o trabalho*, quer dizer, a ação dentro do sistema existente.¹² Obviamente, a questão é muito mais complexa do que tentei apresentá-la aqui. A discussão sobre a dinâmica ou a estática no pensamento marxista teria de repensar também a perspectiva política do desenvolvimento histórico do movimento operário, e a questão da organização da classe operária, que determina a constituição da Internacional, também teria de ser discutida. É possível, portanto, falar sobre a estática do pensamento marxista dentro, por exemplo, da questão sobre a organização do movimento operário. Eu diria assim: como pensar o confronto infeliz entre Marx e Bakunin? Anarquismo ou movimento operário organizado? Parece que, ao se separar do anarquismo, Marx perdeu – e muito – o dinamismo da ação.¹³

Marx procura romper com a metafísica do passado esclarecendo as condições da constituição do nosso pensamento e da nossa vida social. “A destruição da metafísica econômica” poderia ser, então, o título do projeto marxista. Mas a dúvida é se Marx executou o próprio projeto, se ele superou a metafísica. Em lugar da economia capitalista, Marx pensa uma outra economia, a socialista; muito embora, ao criticar a metafísica da economia, ele não esteja saindo do mesmo modelo da economia, o que faz com que ele guarde uma certa metafísica dentro da própria posição. Essa metafísica se reconhece como a afirmação dos processos objetivos, da emancipação objetivada.

De que espécie de pensamento precisamos hoje? A que devemos ainda relacionar o pensamento crítico? Ao marxismo? Ao comunismo? À esquerda? É possível que tenhamos de fortalecer as

condições da reflexão contra o recado da última tese sobre Feuerbach. Para Böhler, Marx ainda não chega aos pressupostos do pensamento reflexivo, que questiona as condições da própria possibilidade e validade.¹⁴ Marx não faz isso; pelo contrário, ele reduz a história à produção, ou melhor, ele reduz o caráter histórico da produção ao nível objetivo.¹⁵ De uma perspectiva intersubjetiva, temos, em Hegel, uma volta para uma perspectiva quase científica, a saber, a da relação sujeito–objeto, que, segundo Böhler, está presente em Marx. No último momento, o segundo Marx, conforme apontam vários críticos, é o pensador da ciência, da economia e não mais da filosofia, o que pode ser verificado em *O Capital*, em que Marx pretende oferecer uma reconstrução científica. A crítica da ideologia termina, assim, numa específica redução materialista,¹⁶ ao invés de repensar as condições da teoria e da prática. Marx, ao que parece, não está fazendo isso, o que resulta na redução da história à produção. Pensando a história, Hegel permaneceu dentro do paradigma do pensamento, enquanto Marx, pensando o capitalismo, ficou dentro do paradigma do trabalho. Essa é a razão pela qual Marx não pode criticar Hegel de uma maneira radical; ele não pode criticar a falta de reflexão em Hegel porque está dividindo essa falta com ele. Logo, a crítica marxista da modernidade não chega a seu termo, ficando no meio do caminho.

Podemos colocar mais algumas dúvidas que já mencionamos implicitamente: até aonde, por exemplo, chega a crítica marxista? Superar a alienação significa, para Marx, superar a separação entre o particular e o geral, devolver ao homem a essência alienada. Mas Marx ainda trabalha com uma perspectiva essencialista? Para ele, este é o contexto para pensar a emancipação, já que ela fica ligada às essências. Entretanto, poderíamos afirmar o contrário. A questão é mostrar a emancipação além do essencial, mostrar a emancipação também do essencial.

Assim, as dúvidas sobre a objetivação da emancipação e a sobre o essencialismo em Marx levam a questionar se é possível discutir ainda os pressupostos do social e procurar as novas formas

para pensá-lo, ou seja, as novas formas da reflexão. Com isso, parece que a mudança do capitalismo tem como pressuposto a mudança de paradigmas, ou pode ser até mesmo o fim de todos eles. Esta é a alternativa que vai acompanhar a nossa pesquisa.

A questão, também, é se podemos pensar as mudanças do social quando, ao que parece, falta o mesmo sujeito que Marx tinha como referência, quer dizer, quando falta a classe operária. Esta é já a dúvida para as discussões marxistas na Rússia, a saber, como pensar a revolução sem seu sujeito que ainda falta. Este é o ponto onde se separam Plehanov e Lênin, assim como esta é a dúvida posterior dentro da Escola de Frankfurt, isto é, como pensar a teoria social sem o sujeito dessa teoria. O capitalismo assimila as alternativas e, dessa forma, a classe operária também é assimilada. Como pensar, então, as mudanças sociais com uma classe já conservadora?

Como exemplo, temos a proposta de Böhler, que diz respeito à questão da linguagem. Marx, ao criticar o idealismo, determina a dependência das superestruturas espirituais da base social. Assim, segundo Böhler, ele nega o problema da auto-reflexão.¹⁷ Quando Marx fala da relação entre a base e a superestrutura, ele se limita à produção material, o que seria um reducionismo de sua teoria. Parece, afinal, que Marx rejeita uma discussão sobre a linguagem, pois na *Ideologia alemã*,¹⁸ Marx e Engels afirmam que a consciência e a linguagem são os produtos sociais. Já, para Hegel, a discussão sobre a linguagem ainda fazia sentido. Ele fala sobre a certeza sensual, na qual, dependendo da posição do observador, os objetos podem desaparecer, mas não o próprio geral. Este se guarda na linguagem, uma vez que ele é a verdade da certeza sensual. Feuerbach, por sua vez, não acredita que assim se negue a certeza sensual e que o geral seja mostrado como a verdade do real; por conseguinte, o pensamento articulado na linguagem é apenas o predicado do ser concreto.¹⁹ Marx irá seguir essa intenção de Feuerbach, porém criticando a estática de sua posição que ficou ligada ao objeto sensual e não à atividade sensual, razão pela qual Feuerbach ainda não chegou até os pressupostos sociais da alienação. No entanto, de onde

saiu a possibilidade de pensar o capitalismo e reconstruir a teoria social usando o paradigma da linguagem? Por que seguir esse caminho da crítica contra Marx? Esta será uma das próximas perguntas que devemos fazer.

Poderíamos concluir que Hegel questiona a metafísica da subjetividade kantiana, embora não questione a própria metafísica, pois nele temos ainda o espírito em excesso; com isso, o reducionismo hegeliano se encontraria na perspectiva da falta de reflexão acerca das condições dessa metafísica. Por sua vez, Marx busca superar o idealismo alemão a partir da pergunta sobre as condições materiais da produção, mas, desse modo, encontramos nele ainda o material em demasia; seu reducionismo seria, então, a falta de reflexão sobre as condições dessa constituição. Portanto, o pensamento reflexivo seria a base para criticar tanto Hegel quanto Marx. Mas, de onde saiu essa possibilidade? De onde vai sair a linguagem como a possibilidade para se pensar o novo paradigma da filosofia e do social? E ainda que seja o novo paradigma, já mencionamos a possibilidade de pensar sem paradigmas. Liberar-se da metafísica seria pensar sem paradigmas e, conseqüentemente, articular a possibilidade da emancipação, que seria também a emancipação dos paradigmas.

Dito isto, o que dizer hoje sobre Marx? Quais são as suas dúvidas? Primeiramente, elas poderiam nascer dessa crença de que o processo objetivo vai conduzir à emancipação. Objetivando-a, Marx ainda retém um certo positivismo da própria posição; além disso, a crença de que a classe operária é o sujeito da mudança do social também provoca dúvidas. Por fim, mesmo falando sobre as mudanças, sobre o comunismo como processo, resta um certo essencialismo no pensamento de Marx.

Defendo ainda que Marx ainda é um pensador de grande relevância, pois, como o sistema não mudou, a questão sobre a emancipação ainda fica em aberto. A crítica do fetichismo continua sendo um grande motivo para o pensamento, tanto do jovem como do velho Marx, do Marx filósofo e do Marx economista. Ele pensa

a economia como filósofo, como alguém que quer mudar o mundo, suprimindo, em sua obra, a diferença entre economia e filosofia. Poderíamos também dizer que a crítica do fetichismo seria capaz de repensar não só o capitalismo, mas toda a história; os filósofos poderiam refletir como a estática, ou uma certa metafísica da presença, determinou a história da filosofia. É mesmo provável que o fetichismo na filosofia comece já com Platão, o que faz de sua crítica uma grande sugestão para nós, para nossa vida cotidiana, para repensar a estática de nossa própria vida. Essa crítica do fetichismo seria uma abertura para o criativo; por conseguinte, pensar o fetichismo de nossa consciência e do social, em todos os níveis, ainda é um projeto marxista.

ABSTRACT: Marx often praises the greatness of Hegelian for its affirmation of work. We could comprehend the task Marx assigned himself as that of holding on to this Hegelian idea, while liberating it from metaphysics. Work without the metaphysics – this could be, in few words, the inference that Marx wants to take from the philosophy of Hegel.

Key words: Emancipation, ideology.

Notas

1. FEUERBACH, L. *A essência do cristianismo*. Campinas, 1997. p. 57.
2. Falei sobre isso no livro *Filosofia da comunicação*. Brasília, 2002, partes I. 1 e I. 3.
3. MARX, K. *Para a questão judaica*. Lisboa, 1997. Nessa obra se coloca a questão da emancipação de uma forma explícita.
4. MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo, 1985. p. 37.
5. *Ibidem*, p. 51.
6. MARX, K., ENGELS, F. *A sagrada família*. São Paulo, 1987. p. 7.
7. BÖHLER, D. *Metakritik der Marxschen Ideologiekritik*. Frankfurt, 1971.
8. MARX, K. *Frühschriften*. Stuttgart, 1962. p. 604.

9. A sugestão de Böhler é que a mediação entre o ideal e o real poderia ser pensada na idéia da linguagem. Assim, a crítica de Böhler contra Marx está de acordo com os argumentos de Habermas (BÖHLER, op. cit., p. 40).
10. BÖHLER, op. cit., p. 45.
11. CASTORIADIS, C. *L'institution imaginaire de la société*. Paris, 1960.
12. Isso poderia ser também o contexto para uma análise da diferença entre os conceitos da ação em Hannah Arendt e Marx.
13. Uma analogia com 1968 poderia ser feita. Respondendo às perguntas de Sartre, Daniel Cohn-Bendit, um dos líderes do movimento, fala: “A força do nosso movimento reside justamente na espontaneidade incontrolável em que se apóia [...]. Para isso é necessário evitar, de imediato, o surgimento de uma organização, a definição de um programa que seriam inevitavelmente paralisantes. A única chance do movimento é justamente esta desordem” (GOMES, F. A. *A rebelião dos jovens* – Paris, 1968. Porto Alegre, 1968).
14. BÖHLER, op. cit., p. 76.
15. Ibidem, p. 93.
16. Ibidem, p. 54.
17. BÖHLER, op. cit., p. 93.
18. MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo, 1998. p. 24 e 25.
19. FEUERBACH, L. *Sämtliche Werke*, II, Stuttgart, 1959. p. 239.