

MARXISMO E FILOSOFIA

PE. HENRIQUE C. DE LIMA VAZ S. J.

O marxismo foi apresentado como um humanismo absoluto, fundado no trabalho, relação dialética entre o homem e a natureza, que dá origem ao processo histórico como processo material de produção. Tenta-se aqui demonstrar a contradição fundamental que invalida tal concepção: a consciência, sendo um "momento" do processo total, nêle imanente, é o sujeito que o afirma como tal e é-lhe, portanto, transcendente. Não podendo exprimir-se como "logos", o marxismo fica condenado às fabulações do "mito". A Conclusão procura definir a atitude vital do marxista como "ateu positivo" e delinear a atitude do "santo cristão" como única que traz uma radical superação da atitude marxista no plano mesmo da vida.

IV

O VALOR de inteligibilidade suprema e absoluta atribuída à "praxis", não permite nenhuma dúvida sôbre a significação mais profunda do marxismo. Êle é uma visão total da realidade ou seja, em todo o rigor, uma filosofia. Tanto é verdade que, segundo o velho dilema de ARISTÓTELES, a rejeição de qualquer filosofia não se pode pagar senão a preço de uma nova filosofia. Voltando as costas a

tôda filosofia, a "Ideologia Alemã" lançava precisamente as bases de uma filosofia que se exprimia, como vimos, pelo humanismo absoluto do trabalho.

Ora, tôda filosofia começa por optar acêrca do valor do conhecimento, começa por ser uma crítica das condições de filosofar. E, sem dúvida, nesta decisão inicial — tantas vêzes implícita em preconceitos parafilosóficos — está traçado de antemão o destino das filosofias. Ao mesmo tempo que rejeitava tôda filosofia MARX afirmava — explicitamente, como pensador de gênio que assume tôdas as suas responsabilidades teóricas — uma tese indiscutivelmente filosófica como ponto de partida da sua crítica do conhecimento: "Não é a consciência que determina a vida, é a vida que determina a consciência . . . Esta maneira de ver não é isenta de pressuposições. Ela parte de pressuposições reais e nem um instante as abandona. As pressuposições são os homens, não os homens acabados e fixos, de um modo imaginário qualquer, mas os homens no seu processo real de desenvolvimento, fazendo-se a si mesmos em condições determinadas e empiricamente constatáveis".¹⁰⁹ A consciência, em suma, deixa de ser sujeito de atribuições e é substituída pelo "ser consciente". Ora, o sujeito das atribuições deve, no ponto de partida lógico de um pensamento, ser o "fundante" (e não simplesmente o "fundamento") de tudo o mais, com caráter absoluto. Por isso — é a lição da metafísica clássica — tôda crítica que parte da consciência finita deverá, de algum modo, terminar numa ontologia da participação a uma Consciência infinita que seja universal concreto, Sujeito absoluto.¹¹⁰ Entretanto, a passagem em MARX opera-se da consciência finita ao ser consciente imergido no processo histórico, que é o seu processo vital como processo de produção dos meios de subsistência.¹¹¹ Como evitar de fazer, então, do processo mesmo o Absoluto "fundante"? A ontologia ressurge destarte no seio mesmo da sua negação, uma ontologia que terá a suportar-lhe as exigências de necessidade a contingência de um processo só empiricamente constatável.

¹⁰⁹ *Idéol. All.*, O. Phil. VI, págs. 158-159.

¹¹⁰ Ontologia, seja realista seja idealista; a orientação especulativa a êsse respeito situa-se em plano ulterior.

¹¹¹ *Idéol. All.*, O. Phil. VI, pág. 157.

A estas exigências de necessidade, MARX deve dobrar-se. No Prefácio à *Crítica da Economia Política* (1859), êle escreve: "O modo de produção da vida material condiciona o conjunto do processo de existência social, política e espiritual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser mas, ao contrário, é o seu ser social que determina a sua consciencial".¹¹² Ora, o ser social do homem — MARX recorda-o aí mesmo — é determinado pelas "fôrças de produção" (dialética Homem-Natureza) e pelas "relações de produção" (dialética Homem-Sociedade). Por conseguinte, a um estágio dado de desenvolvimento das "fôrças de produção" correspondem "relações de produção" determinadas, e o ser do homem nas suas superestruturas ideológicas, políticas e religiosas é determinado inelutavelmente por esta estrutura de base. O absoluto do processo histórico fecha assim totalmente o horizonte de tóda problematização humana possível: "A humanidade não se propõe senão problemas que ela pode resolver porque, considerando as coisas de perto, vê-se que o problema mesmo não nasce senão lá onde as condições materiais da sua solução estão já presentes ou ao menos encontram-se no caminho do seu aparecimento".¹¹³

Todo problema, pois, como problema humano, inscreve suas coordenadas no espaço criado pela história humana como história dos processos humanos de produção. A gênese desta história, já o vimos acima, tem um caráter principal absoluto: ela não é uma gênese como origem temporal mas como origem dialética. O ato de produção, pondo em movimento a tríade dialética homem-natureza-sociedade, é o verdadeiro ato criador do processo histórico e, portanto, o "fundante" primeiro da consciência. A história demonstra-se aqui como criação continuada,¹¹⁴ e é por isso que uma regressão causal que transcenda a história, parece absurda aos

¹¹² *Zur Kritik der politischen Oekonomie*, Dietz, Berlim, 1947, pág. 13.

¹¹³ *Ibid.*, pág. 14. Para MARX, todo problema é um problema de ação. O "Aufgabe" do texto é, pois, ao mesmo tempo, "problema" e "tarefa".

¹¹⁴ *Manuscritos econômico-filosóficos*, op. cit., pág. 258. Esta é, sem dúvida, a razão pela qual o marxismo se opõe a qualquer tipo de evolucionismo linear ou homogêneo e exige o aparecimento de uma descontinuidade qualitativa para que haja verdadeira evolução. Ver ENGELS, *Anti-Dühring*, tr. BRÄCKE, Costes, Paris, 1949, I, págs. 87-103; *Dialectique de la Nature*, tr. EOTTIGELLI, ed. Sociales, Paris, pág. 213.

olhos de MARX. Ora, ao admitir assim um “fundante” absoluto, MARX pronuncia inelutavelmente uma afirmação de alcance ontológico. Como afirmação que se basta a si mesma — no sentido da “archè anypóthetos” de PLATÃO¹¹⁵ — ela assume um caráter “especulativo”, isto é, ela se constrói no plano de uma reflexividade total da consciência. Ao descrever o “mistério da construção especulativa” numa página bem conhecida da *Sagrada Família*, MARX mostra que o essencial aqui não é o “ser real, concreto, que cai sob os sentidos, dos objetos que se tem em vista”, mas “a entidade abstrata que dêles foi deduzida e que foi substituída em seu lugar, a entidade da minha representação”.¹¹⁶ A elevação sobre o plano fático constitui, pois, a essência da atitude especulativa. Mesmo prescindindo da mistificação idealista que MARX justamente põe a descoberto nos fautores da “crítica-crítica”, a dimensão especulativa impõe-se necessariamente desde que é pronunciado um juízo de totalidade, um juízo absoluto. Porque um tal juízo nunca abandonaria o plano fático e contingente se a consciência que o formula não fôsse, ela mesma, reflexividade total, isto é, adequada ao movimento de transcendência que situa o objeto no absoluto. Este movimento de transcendência, como superação do plano do fato contingente é, precisamente, uma passagem ao plano especulativo. A consciência é, pois, sujeito do juízo especulativo que seja um juízo absoluto. MARX prende-se, obstinadamente, ao “ser consciente”. Mas o “ser consciente” é um fato. Só a consciência é um direito. Um juízo de direito, um juízo absoluto, numa palavra, “especulativo”, só pode ser um juízo da consciência.

Ora, que faz MARX? Eleva à categoria de absoluto o processo histórico no qual o “ser consciente” acontece como um “fato”. Como tal, o “ser consciente” não pode adequar-se ao movimento de transcendência que projeta a história na dimensão do absoluto, do necessário. Assim a contradição — uma contradição radical, incapaz de qualquer fecundidade

¹¹⁵ *Rep.* VI, 511 b.

¹¹⁶ *Ver La Sainte Famille*, O. Phil. II, pág. 100; *Idéol. All.*, Saint Bruno, O. Phil. VII, pág. 8.

dialética — aparece instalada no coração mesmo do projeto teórico de MARX.

É certo que uma tal contradição não se revela em toda a sua força enquanto nos contentarmos com atribuir a MARX um relativismo vulgar. O relativismo vulgar refere toda a verdade ao sujeito individual concebido na sua subjetividade abstrata, ou seja de um ponto de vista inevitavelmente contemplativo. Num tal relativismo, que encontra seu paradigma no “homem-medida” de PROTÁGORAS, incide, por exemplo, FEUERBACH. Ora, a II Tese sobre FEUERBACH mostra como MARX rejeita qualquer subjetivismo da verdade. A verdade não é “dada” ao homem-indivíduo, como a um centro absoluto de referência. “O homem deve demonstrar a verdade na prática, isto é, a realidade, o poder e a materialidade do seu pensamento.”¹¹⁷ Logo, a verdade não tem um conteúdo independente da “praxis” e esta, já o sabemos, só tem significação humana no movimento dialético que faz do homem um “ser social”. Nada mais remoto, portanto, do pensamento de MARX, do que a afirmação de que a verdade de uma consciência pode, de direito, ser a falsidade de outra. Tal afirmação implica a consciência como sujeito abstrato da verdade. É que a rejeição de qualquer “verdade eterna” é mais profunda e mais sutil em MARX. A verdade é exatamente adequada às condições de existência do homem tais como são definidas, numa época dada, pela situação dialética que o liga à natureza e à sociedade.¹¹⁸ Se não há, pois, uma verdade absoluta (“dada” de uma vez para sempre) há um devir absoluto da verdade que é a verdade mesma deste devir: a verdade da história como gênese dialética do homem. É aqui, precisamente, que cabe articular a objeção fundamental — aos nossos olhos invencível — contra a posição de MARX. Porque enfim a consciência, num momento dado, deve adequar-se à totalidade da história para pronunciar-se sobre a significação total — uma significação absoluta — do seu processo. Ora, a consciência para MARX

¹¹⁷ Ver O. Phil. VI, pág. 142.

¹¹⁸ *Manifesto do Partido Comunista*, tr. MOLITOR, Costes, Paris, 1934, pág. 92. Ver uma vigorosa exposição deste aspecto central do marxismo em CAIO PRADO JÚNIOR, *Dialética do Conhecimento*, II, págs. 502-504; 629-633. Ver ainda as páginas de ENGELS no *Anti-Dühring*, ed. cit., I, págs. 118-137.

é, por definição, um "momento" dêste processo. Ela é, única-mente, o "ser consciente" inscrito nas coordenadas dialético-históricas que o situam *hic et nunc*. Como, pois, ela se torna reflexão, isto é, introduz no positivo que é "dado", a distância da negação que é "compreensão", e, assim, sendo compreendida num "momento" da história, "compreende" tôda a história e se define como poder de negatividade, transcendente a todo conteúdo positivo limitado e, portanto, ao "ser consciente" que a suporta no *hic et nunc* fático?

Para MARX, em suma, o Absoluto reside na própria mediação que estabelece entre o "logos" ou a consciência e o "on" ou a natureza, esta tensão dialética "onto-lógica" que é, em sua essência, o homem real, o homem histórico. Ao elevar-se sôbre esta tensão, o "logos" torna-se abstrato. MARX, nota acertadamente J. HYPPOLITE, "não se pergunta, de resto, como esta abstração é possível, e como a natureza pode revelar-se como sentido, abstrair-se de si mesma e pensar-se a si mesma".¹¹⁹ Mas, sobretudo, MARX não vê que pensar a tensão dialética como Absoluta é transcendê-la. E transcender a tensão dialética é transcender a História.

Uma crítica interna do marxismo não pode deixar de encontrar-se, finalmente, com esta ambigüidade fundamental. E não pode deixar de reconhecer que é dela que nasce o dualismo nunca superado por MARX mesmo e pelos seus melhores intérpretes, entre o processo dialético como totalidade absoluta e o processo histórico como contingência. Dualismo que não permite a integração do processo histórico no processo dialético senão a preço de uma transcendência da consciência sôbre a história e uma volta à problemática hegeliana do Sujeito absoluto. Dualismo, portanto, que deve subsistir para que o marxismo não se negue a si mesmo, que subsiste de fato na afirmação simultânea do processo dialético como estrutura necessária da "objetivação" — e, portanto, de uma possível alienação — e do processo histórico como necessário dinamismo escatológico em cujo fim a supressão da alienação se arrisca a ser a supressão da própria "objetivação", ou seja uma desumanização.¹²⁰ Dualismo,

¹¹⁹ *Logique et Existence*, pág. 234.

¹²⁰ Ver J. Y. CALVEZ, op. cit., págs. 616-621.

enfim, que priva a obra de MARX da coerência racional última, e abandona o seu destino à força impetuosa dos mitos.

Tentemos definir mais de perto os termos em que se desdobra esta ambigüidade fundamental do marxismo e descrever o sujeito concreto em que ela se realiza e que aparece internamente dilacerado por ela: a consciência revolucionária.¹²¹

Temos, de um lado, o processo dialético bastando-se a si mesmo, isto é, subsistindo como totalidade absoluta. Mas, de onde lhe vem a atribuição deste caráter absoluto? Indubitavelmente da consciência, que o torna sujeito do predicado "absoluto", num juízo especulativo que só ela pode formular. Ora, ao fazer a predicação do absoluto a consciência mostra-se como reflexividade total, isto é, como transcendendo sua inserção num "momento" singular do processo para tornar-se igual a si mesma na universalidade incondicionada da afirmação. Mas, se o processo mesmo torna-se objeto da atribuição do absoluto não pode, por definição, ser condicionado pelo acontecer fático de um dos seus "momentos". Ora, a consciência para MARX — como manifestação do "ser consciente" — é, simplesmente, um destes "momentos". Afirmar o processo dialético como absoluto — HEGEL bem o viu — é afirmá-lo como interior à consciência ou é restituir o absoluto ao Espírito que o põe.¹²² MARX afirma o processo como absoluto mas como "exterior" à consciência ou seja como condicionando absolutamente a gênese mesma da consciência. É verdade que este condicionamento é, êle próprio, um condicionamento dialético, e que a "objetivação" — a gênese da consciência — faz parte do processo dialético mesmo.¹²³ Mas a mediação do processo, sua essencialidade, reside para MARX num *fato*: o fato social. Três termos, com efeito, articulam a dialética marxista: o homem, a natureza, a sociedade. Ora, entre o homem e a natureza a relação dialética, que assume aqui a forma da "objetivação", resolve a oposição dos seus termos na mediação do trabalho ou na "praxis", porque é na "praxis"

¹²¹ Ver J. IACROIX, *Marxisme, existentialisme, personnalisme*, págs. 16-27.

¹²² Ver J. HYPPOLITE, *Logique et Existence*, págs. 240-241.

¹²³ Como J. Y. CALVEZ nota justamente (op. cit., págs. 620-621) a propósito da crítica de HYPPOLITE.

que se revela a essência social do homem. "A história da indústria ou a existência tornada *objetiva* da indústria é o *livro aberto das forças essenciais humanas*." ¹²⁴ Com efeito, só o trabalho na sua concreção social é ato do homem como ser genérico. A sociedade, portanto, na sua função mediadora, aparece como "unidade essencial" (*Wesenseinheit*) do homem e da natureza. ¹²⁵ E assim, é uma estrutura definida pelo seu acontecer fático — a relação social de produção — que deve suportar a predicação do absoluto.

A passagem, então, é inevitável do absoluto do processo dialético para o absoluto do processo histórico. É o problema do "fim da história" apresenta-se com a mesma necessidade com que a HEGEL se apresentava o problema da Idéia absoluta, a passagem da "Fenomenologia" à "Lógica". A inversão marxista da dialética hegeliana impõe aqui sua dura lei. HEGEL passara da "Fenomenologia" à "Lógica", isto é, do encadeamento dos conteúdos "manifestados" ao ato original da "manifestação" que é, como tal, absoluta negatividade. MARX põe como absolutamente primeiro o conteúdo "manifestado" e cinge, portanto, a negatividade ao plano mesmo do processo de "manifestação". Então, é no seio mesmo da "Fenomenologia" que a "Lógica" se articula (como bem o mostra o uso da Dialética em *O Capital*), e a História aparece necessariamente como uma "Darstellung Gottes". ¹²⁶ MARX diviniza o "sentido da história", ou seja a sociedade comunista, mais concretamente o homem comunista (a "consciência revolucionária") e, enfim, o Chefe comunista: o "mito" toma, definitivamente, a dianteira sobre o "logos".

O caráter absoluto e rigorosamente determinado do processo histórico parece não sofrer dúvida quando se consideram os desenvolvimentos de MARX sobre os fatos históricos fundamentais e sobre a origem da alienação. O fato histórico fundamental, "condição fundamental de toda história", ¹²⁷ é a "produção da vida material", a relação do homem com a natureza mediatizada pelo trabalho. Como se

¹²⁴ *Manuscritos*, op. cit., pág. 264.

¹²⁵ *Ibid.*, pág. 260.

¹²⁶ HEGEL, *Logik*, ed. cit., I, pág. 31.

¹²⁷ *Idéol. All.*, O. Phil. VI, pág. 165; ver *ibid.*, págs. 154-155.

explica que, a partir dêste fato natural, a História avança para o nascimento da alienação, a exteriorização e a perda do homem no produto do trabalho tornado independente e hostil? Não há dúvida que a *unidade* dialética homem-natureza é a condição necessária da sua *separação* no estado alienado. Mas esta separação segue-se necessariamente, a partir da unidade inicial? A resposta de MARX é decididamente afirmativa. O "Manifesto" de 1848 começa, como se sabe, por resumir tôda a história passada na história da luta de classes.¹²⁸ A divisão da sociedade em classes hostis é, pois, um fato histórico empiricamente constatável. Mas esta divisão está virtualmente contida na "divisão do trabalho". Com efeito, escreve MARX, "a força de produção, o estado social e a consciência podem e devem entrar em contradição porque a *divisão do trabalho* traz consigo a possibilidade, mesmo a realidade, que a atividade espiritual e material, a fruição e o trabalho, a produção e a consumação caibam a indivíduos diferentes".¹²⁹ Com a divisão do trabalho estão dadas, pois, tôdas as contradições que movimentarão a história. "Divisão de trabalho e propriedade privada são, de resto" — lembra MARX — "expressões idênticas".¹³⁰ A evolução da propriedade privada conduz por sua vez, necessariamente, à separação entre o homem e o produto do seu trabalho, ou seja, à alienação. Propriedade privada e trabalho alienado formam já a condição dialética que deverá criar o conflito entre forças de produção e relações de produção donde emergirá a realidade escatológica da sociedade comunista. É verdade que, na elaboração de *O Capital*, MARX encontrou-se com o problema, embaraçante do ponto de vista puramente dialético, da acumulação primitiva do capital. Ele invoca aqui o arbítrio e a violência da rapina à mão armada.¹⁸¹ Mas as formas empíricas da acumulação primitiva não podem incidir sôbre a articulação essencial do movimento

¹²⁸ Ver ed. cit., pág. 54. Uma nota posterior de ENGELS (*ibid.*) invoca as teorias etnológicas em curso na segunda metade do século XIX que fazem partir a cisão da sociedade em classes de um núcleo primitivo comunitariamente organizado. ENGELS, como é sabido, voltou ao assunto no seu livro *Sôbre a origem da família, da propriedade privada e do Estado* (1884).

¹²⁹ *Idéol. All.*, O. Phil. VI, pág. 171; ver *Manuscritos*, op. cit., pág. 280.

¹³⁰ *Ibid.*, pág. 172.

¹⁸¹ *Le Capital*, ed. cit. IV, págs. 205 e segs.

dialético.¹³² Uma vez aceita a alienação do trabalho como um *fato* (revelado na análise da estrutura capitalista), MARX formula justamente a interrogação que faz passar o “fato” ao plano do “direito”: “como esta alienação se funda na essência do desenvolvimento humano?”¹³³ Ela se funda, já o sabemos, na natureza dialética dêste desenvolvimento. Ora, esta dialética começa por cindir a unidade homem-natureza na oposição entre o trabalhador e o produto do seu trabalho. Então está aberto o caminho dialético que conduz à reconciliação no ato de gênese do comunismo real, quando o esvaziamento da essência humana no proletário industrial¹³⁴ criar a condição para a restituição enriquecida desta essência no homem socialista.¹³⁵

Ora, a instauração definitiva do homem não se dá com qualquer supressão da oposição proprietário-trabalhador mas com a sua supressão dialética. Esta oposição deve, de fato, aparecer como uma contradição real e ativa. A dura crítica de MARX ao comunismo vulgar revela aqui o rigor das suas exigências.¹³⁶ A contradição entre as forças e as relações de produção torna-se ativa e resolutiva quando, de uma classe “que é já a expressão da dissolução de tôdas as classes”,¹³⁷ parte “a consciência de uma revolução radical, a consciência comunista”.¹³⁸ MARX, é verdade, se opõe vigorosamente ao endeusamento desta consciência comunista como “consciência revolucionária”. Como poderiam os proletários aparecer como deuses se a sua consciência revolucionária nasce, efetivamente, da realidade da sua perda total como homens, da sua inumanidade?¹³⁹ Mas, doutra parte, uma vez que no movimento da propriedade privada é dada

¹³² Na *Idéol. All.*, O. Phil. VI, págs. 236-238, MARX mostra como a rapina não afeta o caráter dialético do processo de acumulação do capital. Há aí um esboço de resposta ao problema suscitado por J. Y. CALVEZ, op. cit., págs. 326-332.

¹³³ *Manuscritos*, op. cit., pág. 236.

¹³⁴ Ver *Manifesto*, ed. cit., págs. 76-79. E ainda *Manuscritos*, op. cit., págs. 269-272 e 277; *Idéol. All.*, O. Phil. VI, pág. 229; *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, O. Phil. I, págs. 105-106.

¹³⁵ *Manuscritos*, op. cit., pág. 308.

¹³⁶ *Ibid.*, págs. 255-258.

¹³⁷ *Idéol. All.*, O. Phil. VI, pág. 183.

¹³⁸ *Ibid.*

¹³⁹ *La Sainte Famille*, O. Phil. II, págs. 61-63.

“tanto a base empírica como a base teórica para o inteiro movimento revolucionário”,¹⁴⁰ a consciência revolucionária assume este movimento como “concebido e conhecido”.¹⁴¹ É nela, então, que se resolve conscientemente o enigma da história, e é nela que se encontra “a verdadeira solução do contraste do homem com a natureza e com o homem; a verdadeira solução do conflito entre existência e essência, entre objetivação e afirmação subjetiva, entre liberdade e necessidade, entre indivíduo e gênero”.¹⁴² Agindo, em suma, na direção do movimento final da história, a consciência revolucionária reveste necessariamente a “forma” do “fim da História” e se define, portanto, como a plenitude escatológica de um Absoluto imanente à História.

Com efeito, o que distingue para MARX a consciência revolucionária da “consciência filosófica”, é que esta se move no terreno da “abstração completa” da história, ou seja no terreno da “ideologia independente das condições reais de vida”,¹⁴³ ao passo que a consciência revolucionária pensa o comunismo não como “um estado que deve ser estabelecido ou um *ideal* segundo o qual a realidade deve se comportar”, mas como o “movimento *real* que suprime o estado de coisas atual”.¹⁴⁴ A consciência revolucionária participa da realidade deste movimento, e como êle realiza o “fim da História”, nela este fim está já presente. De fato, uma vez compreendido o movimento real da História como ato de gênese do comunismo, entra na sua fase final o “processo de objetivação” — para falar como um intérprete de MARX — em que “a Realidade objetiva e a Realidade pensada se vão igualando”,¹⁴⁵ e em que, portanto, a consciência revolucionária, “existindo em função da história universal”,¹⁴⁶ opera a passagem para a consciência comunista — ou seja para a interiorização de toda a História no seu Fim absoluto.

¹⁴⁰ *Manuscritos*, op. cit., pág. 258.

¹⁴¹ *Ibid.*

¹⁴² *Ibid.*

¹⁴³ *Idéol. All.*, O. Phil. VI, págs. 153-154. Para o problema da “ideologia” em MARX, ver HENRI CHAMBRE, *Le Marxisme en Union Soviétique*, *Ideologie et Institutions*, éd. du Seuil, Paris, 1955, págs. 19 e segs.

¹⁴⁴ *Idéol. All.*, O. Phil. VI, pág. 175.

¹⁴⁵ CAJO PRADO JÚNIOR, *Dialética do Conhecimento*, II, pág. 630.

¹⁴⁶ *Idéol. All.*, O. Phil. VI, págs. 177-178.

A objeção essencial que atrás formulamos contra o marxismo, concentra-se, assim, num alvo concreto: a consciência revolucionária. Também ela vê-se atravessada por um dualismo contraditório, e um inevitável destino acaba por arrastá-la, por sua vez, pelos caminhos da fabulação mítica.

Na verdade, nenhum sujeito empírico poderá suportar o peso das atribuições ontológicas que definem, primeiro a consciência revolucionária, e depois a consciência comunista. O proletário, para MARX, situa-se num estado de "universalidade negativa", num extremo dialético em que as suas determinações empíricas cessam para deixar aparecer a pura essência do homem. Ora, tal universalidade negativa só é concebível como a morte do sujeito empírico.¹⁴⁷ Doutra parte, esta universalidade negativa do proletário será a base concreta da atividade revolucionária, quando fôr "conhecida e compreendida" como base teórica. Ora, é inútil esperar esta "compreensão" do operário mesmo. Afinal, foram dois intelectuais burgueses, MARX e ENGELS, que assumiram a responsabilidade da interpretação revolucionária dos conflitos da estrutura capitalista. A dialética imanente ao processo histórico, que deverá conduzir à instauração socialista do homem, refluí inevitavelmente para a ação consciente dos intelectuais revolucionários: toda a luta de LENINE é a prova evidente disto.¹⁴⁸ Mas, se o sentido absoluto da História não pode revelar-se no seio da classe proletária abandonada a si mesma, ao seu acontecer empírico, que atribuições reclamarão para si os intelectuais revolucionários na realização efetiva do "fim da História", e a quem caberá a responsabilidade última da ação? Ninguém ignora que a organização da luta revolucionária, com a criação e o predomínio do Partido, suscitou os mais difíceis problemas dentro do desenvolvimento da dialética marxista.¹⁴⁹ É que no

147 J. Y. CALVEZ, op. cit., págs. 622-623.

148 J. Y. CALVEZ, *ibid.*, pág. 623, n. 11.

149 A "consciência revolucionária" do intelectual marxista torna-se, assim, o "sujeito" de uma filosofia com todas as exigências de absoluto que esta implica: ver J. HOMMES, *Zwiespaeltiges Dasein*, págs. 179-185. Partem daqui as "aventuras da Dialética" para falar como MERLEAU-PONTY. De fato, para MARX,

fundo de todos êstes problemas impõe-se irreductível o conflito teórico que dilacera intimamente a concepção de MARX: um Absoluto deverá tecer-se dentro da história com os fios mesmos do relativo e do contingente, uma consciência deverá ser, ao mesmo tempo, o *resultado* — e, portanto, uma determinação empírica — do processo histórico, e a sua *compreensão* — e, portanto, uma instância transcendente ao processo mesmo.

Só um “mito” poderá encarnar tais predicados contraditórios. Como admirar se, na trilha do vertiginoso curso histórico da obra de MARX, desfila um alucinante séquito de “mitos”: da Classe, do Partido, da Consciência revolucionária, do Chefe? Tendo largado as velas ao sôpro de uma rigorosa intenção de racionalidade, o marxismo vem arribar em pleno continente da mitologia.

V

É na visão dêstes grandes mitos que se elevam ao termo da rota doutrinal e histórica da obra de MARX, que convém formular uma conclusão ao nosso estudo sôbre marxismo e filosofia.

Ao criticar o idealismo hegeliano MARX recusava, como vimos, a originalidade mesma da consciência filosófica como consciência capaz de uma reflexão autônoma sôbre o sentido do ser total. Êle recusava, assim, a interioridade racional como plano especificamente humano em que o homem se torna “centro de compreensão” do mundo e, portanto, transcendente ao mundo. Ora, o que pretendia MARX com esta recusa, com a imersão do homem no mundo, com a sua radical “exteriorização”? Precisamente uma compreensão explicativa do homem e do mundo. Um imenso e ardente esforço para a claridade definitiva de uma explicação final: eis o que torna cada uma das grandes páginas de MARX frementes de profunda vibração humana.

o Partido continha já o “futuro” do movimento proletário: ver *Manifesto*, ed. cit., pág. 117. Os enredos marxistas de J. P. SASTRE são, aqui, profundamente elucidativos. Ver MERLEAU-PONTY, *Les Aventures de la Dialectique*. págs. 131 e segs.

Mas a dramática aventura em direção ao homem é, em MARX, um afastar-se sempre para mais longe do homem real. Porque o homem real — o homem como “sujeito” ativo de explicação de si mesmo e do mundo — eleva-se necessariamente sobre o mundo e mostra, no ato mesmo da “explicação”, a prova da sua original reflexividade, da sua irreduzível interioridade.

A consciência filosófica como reflexão sobre o ser total aparece aqui como manifestação da essência espiritual do homem, da sua essência transcendente sobre o mundo. Porque qualquer “explicação” do homem e do mundo que aspira ser uma explicação total — uma “filosofia” — traz inscrita na sua trama, antes mesmo de apresentar seus títulos de verdade, a prova irrefutável da natureza reflexiva da consciência e, portanto, da sua interioridade como oposta à dispersão espacial do mundo.

Ora, a característica mais certa do marxismo é a fuga da interioridade, a obstinada saída de si mesmo pela “objetivação” do trabalho, como expressão da essência mesma do homem. Daí o paradoxo: MARX quer “explicar” o mundo e o homem por aquela perda do homem no mundo que torna impossível qualquer “explicação”.

Mas uma força misteriosa, que é como a expressão ao reverso da autêntica grandeza interior do homem, faz surgir ao termo dos caminhos que se afastam para longe do centro luminoso da subjetividade racional, os “absolutos” imaginários e fantásticos nos quais o homem mesmo encarna o paroxismo da sua perda nos objetos: os “mitos”. Não podemos aqui senão tocar de leve um dos capítulos mais difíceis do imenso problema da “criação simbólica”. Há um uso saudável dos “mitos” como instrumento de uma propedêutica à dialética: em PLATÃO, por exemplo. Há um uso natural do “mito” na consciência crepuscular do primitivo ou nas fabulações da consciência religiosa que quer criar ela mesma um “tempo sacral” para a história dos seus deuses. Mas a sombra do mito natural avança normalmente para o pleno dia da razão.¹⁵⁰ Entretanto, se o mito natural é “pré-

¹⁵⁰ Sobre o problema do “mito” ver a obra de G. GUSDORF, *Mythe et Métaphysique*, Flammarion, Paris, 1953, e a discussão de H. DUMÉRY, *Philoso-*

-lógico", há um mito "pós-lógico", um mito que domina a fuga consciente do espírito. Êle se levanta como um "absoluto" tanto mais exigente quanto os caminhos que a êle conduzem se afastam definitivamente do Absoluto real presente no seio da interioridade racional.

Como vimos, é na terra d'esses "mitos", sob o signo de uma total desumanização, que termina o roteiro ousado de MARX. Não podemos senão inclinar-nos diante da sua profunda sinceridade e da tocante grandeza do seu esforço para restituir o homem a si mesmo, para salvá-lo. Armado de uma complexa técnica de análise, de um deliberado propósito de rigor científico, o marxismo é, no fundo — a observação já foi feita tantas vêzes — uma "doutrina de salvação", uma paradoxal "Heilslehre" profana.¹⁵¹

MARX, como sabemos, faz partir o esforço de salvação do homem de uma crítica das suas alienações. Em si, êste ponto de partida é justo. De fato, o risco da alienação, da perda da própria realidade numa esfera fantástica, está sempre iminente no horizonte do mundo do homem. Mesmo, e sobretudo, a alienação fundamental denunciada por MARX, a alienação do trabalho, a cisão entre o homem e o mundo que êle transforma, qualquer que seja a forma em que ela se apresenta, opressão capitalista ou outra. A reflexão filosófica pode também perder-se numa imensa ilusão: precisamente quando, cedendo à tentação idealista, ela fecha o Absoluto na imanência da razão humana e suspende desta a realidade do mundo, do mundo tornado "irreal", segundo a justa crítica de MARX. Enfim, é inegável a possibilidade de uma alienação religiosa: quando a religião é uma simples compensação, um *alibi* para a miséria sem esperança da vida real; quando é, exclusivamente, um "discurso de consolação", uma fuga dos empenhos terrenos, uma migração para os paraísos artificiais do sentimento devoto. A crítica das alienações, no seu contexto, senão nos seus fundamentos, poderá

phie de la Religion, P.U.F., Paris, 1957, II, págs. 147-179. Ainda, M. ÉLIADÉ, *Traité d'Histoire des Religions*, Payot, Paris, 1949, págs. 332 e segs.

¹⁵¹ Ver J. MARITAIN, *Humanisme Intégral*, Aubier, Paris, 1936, págs. 43 e segs. e o estudo de AUGUST BRUNNER, *Zu den Frühschriften von Karl Marx: Idealistischer Materialismus*, apud *Stimmen der Zeit*, 158 (August 1956), págs. 347-360.

ficar como a parte válida da obra de MARX, embora seja preciso não esquecer aqui que há uma crítica cristã das alienações mais radical ainda e mais exigente que a de MARX.¹⁵²

Mas o que MARX não levou em conta é que qualquer alienação do homem supõe precisamente a sua interioridade, irreduzível à pura exterioridade objetiva. Entretanto, para que a "objetivação" como tal não seja uma alienação — como queria HEGEL — é preciso que nesta interioridade do homem ou na sua razão como reflexividade adequada à totalidade do ser, se descubra um Absoluto que, imanente à razão, seja a ela transcendente. Como origem radical da razão mesma, o Absoluto real, pôsto ao termo das suas exigências mais profundas, deve, em outras palavras, transcender a oposição sujeito-objeto pela qual se define a essencial historicidade do homem. MARX sacrificava o sujeito para salvar a História. HEGEL sacrificava o objeto para salvar o Espírito. Mas Espírito e História situam o homem numa fronteira ontológica sobre a qual se eleva o Absoluto real que transcende as oposições mais profundas para ser, ao mesmo tempo, segundo a fórmula insuperável de S. AGOSTINHO, "interior íntimo" — inviscerado no centro mais íntimo da interioridade racional como sua absoluta Consistência — "superior summo" — elevado sobre a mais alta vaga da História como seu absoluto Sentido.¹⁵³

"Sem historicidade real, orientada, fecunda" — diz magnificamente HENRI DE LUBAC — "a interioridade não seria senão fantasmagoria ou vão psicologismo; sem interioridade substancial, a historicidade se desagregaria num tempo pulverizado. O homem se faz na história e pela história e esta é a razão pela qual cada geração não se compreende plenamente senão como o elo de uma humanidade em marcha; mas a marcha desta humanidade não teria sentido ou, para melhor dizer, a humanidade não marcharia e este nome mesmo pelo qual a designamos não seria mais que um *flatus vocis*, se não houvesse, presente ao coração do

¹⁵² Ver o admirável estudo de HENRI DE LUBAC, *La recherche d'un homme nouveau*, apud *Affrontements mystiques*, Témoignage Chrétien, Paris, 1949, págs. 17-92. Ver também *Etudes*, t. 255, Oct. 1947, págs. 3-25; Nov. 1947, págs. 145-169.

¹⁵³ Ver Conf., III. 6 (ML 32, 688).

nosso mundo e atraindo-o como um fim, um Eterno que imprime em cada um de nós o sêlo da sua Face, e confere assim a cada um de nós sua irreduzível interioridade".¹⁵⁴

Então, para salvar a um tempo o Homem e a História, é preciso afirmar Deus. Ora, na mais funda raiz da mensagem de salvação que MARX propõe está, como vimos, uma radical negação de Deus. E, sem dúvida, a fuga marxista da interioridade é, no plano das opções mais fundamentais, uma fuga de Deus.¹⁵⁵ Justamente por isso o marxismo aparece como uma truncada visão de totalidade, a visão de um absurdo universo unidimensional. Porque a profundidade de uma filosofia mede-se pela profundidade da sua afirmação de Deus. Sem esta alma profunda a visão do mundo é a visão da extrema e mortal pobreza da nua superfície das coisas. O mais trágico dos malentendidos pesa aqui sobre o destino de MARX. Ele começa precisamente por querer libertar de Deus a filosofia. No Prefácio à sua tese de doutoramento *Sobre a diferença da filosofia da natureza em Demócrito e em Epicuro*, a exaltação do PROMETEU esquiliano como primeiro mártir e santo do calendário filosófico é a expressão do ódio da filosofia por todos os deuses.¹⁵⁶ E nos fragmentos que se situam no prolongamento desta primeira obra, MARX escreve: "O que uma nação determinada é para os deuses vindos do estrangeiro, a terra da razão é para Deus em geral: a região onde a sua existência cessa . . . Em outras palavras, a sem-razão é a existência de Deus".¹⁵⁷ A inversão das verdadeiras perspectivas é aqui total. Porque onde cessa para o homem a existência de Deus, começa a existência dos "mitos de substituição": o homem penetra na região noturna dos absurdos devoradores.

Se o ateísmo positivo de MARX mostra-se assim no ponto de partida do seu pensamento, compreende-se que a

¹⁵⁴ Loc. cit., págs. 50-51.

¹⁵⁵ Segundo MAX PICARD o mundo da "fuga diante de Deus" é aquele em que toda consistência desaparece na vertigem da pura possibilidade. Ver *La fuite devant Dieu*, tr. fr. P.U.F., 1956, págs. 9-18. Diríamos que é o mundo da extrema dialetização, em que o "sujeito" mesmo da Dialética foi devorado pelo movimento de "exteriorização". É o mundo marxista.

¹⁵⁶ Ver *Oeuvres Philosophiques*, I, pág. XXIV.

¹⁵⁷ *Ibid.*, págs. 81-82.

“razão” marxista, onde Deus não pode existir, represente uma negação da interioridade, que é a terra de eleição do encontro de Deus. E assim, MARX vem trazer ao “drama do humanismo ateu”, como ato extremo do drama do homem ocidental, o desfecho de uma desumanização total.¹⁵⁸

Mas se a racionalização desse ateísmo positivo, como exteriorização absoluta da consciência, conduz à contradição invencível de que nossas páginas procuraram definir os termos, uma significação vital surge do seu dinamismo concreto, e é diante dela que somos chamados, finalmente, a uma definitiva tomada de posição.

Para além do plano das justificações dialéticas, o ateísmo positivo — tôda a vida de MARX o prova — nasce de uma opção moral empenhando o ser total do homem. Êle funda-se num ato de fé ao reverso, numa decisão de natureza religiosa. Opção contra tôda a transcendência, ato de fé na imanência total. Se a análise pode revelar sua inconsistência no plano da inteligibilidade, a vida e a história são arrastadas pelo poderoso dinamismo que êle põe em movimento. Com efeito, como se desenvolve, para o ateu positivo, a luta contra a Transcendência, a recusa que nasce de um ato de fé na imanência? Com um abandono magnificamente gratuito à História feita Absoluto. O ato de fé ao reverso é o início de uma ascensão mística, e sua coroa é um ato de “puro amor”, a entrega desinteressada ao “sentido da História” no advento da sociedade comunista. Trata-se, pois, de um empenho tipicamente religioso. Diante dêste empenho, uma única refutação é possível no plano mesmo da vida. Se o ateu positivo chega a um estado de “puro amor”, de união mística com a História, e traz consigo, desfigurada e transtornada, a fôrça criadora do dom de si, só um tipo se lhe opõe eficazmente: o *santo cristão*.¹⁵⁹

¹⁵⁸ Sobre o problema do ateísmo contemporâneo, além das obras fundamentais de H. U. VON BALTHASAR, *Prometheus, Kerle, Heidelberg*, 1947, *Dionysos, ibid.*, 1948, e H. DE LUBAC, *Le drame de l'Humanisme athée*, Spes, Paris, 1945, ver J. MARITAIN, *La signification de l'athéisme contemporain*, Desclée, Paris, 1949; JEAN LACROIX, *Sens et valeur de l'athéisme contemporain*, apud *Monde moderne et sens de Dieu, Semaine des Intell. Catholiques* (1953), éd. de Flore, Paris, págs. 39-63; H. DUMÉRY, *Foi et Interrogation*, Téqui, Paris, 1953, págs. 17-28.

¹⁵⁹ Ver J. MARITAIN, *La signification de l'athéisme contemporain*, págs. 32 e segs.

Quiséramos que esta conclusão, livre de qualquer nota provocante, aparecesse sob a luz de um sereno rigor. Com efeito, a dissolução do homem ocidental teve lugar na mais profunda região do espírito, no campo, diríamos, das suas relações elementares. Ela atingiu sua própria sinceridade ontológica. O ateu "prático", como mostra MARITAIN,¹⁶⁰ é, aqui, o tipo representativo. Sua vida é a simbiose monstruosa de um teísmo decorativo e de um ateísmo real: um ateísmo que determina a linha do seu agir. Foi sob o signo do ateu "prático" que se operaram, no mundo cristão, as mais estranhas perversões: a pessoa humana foi atingida nos seus direitos mais fundamentais. Pensemos nas guerras de religião, no ciclo do imperialismo colonial e, sobretudo, na formação do proletariado industrial. O mais formidável dos equívocos pesa, nessa conjuntura histórica, sôbre o nome santíssimo de Deus.

E eis como se explica o trágico paradoxo do ateu positivo — o paradoxo de MARX. Sua luta contra Deus é um empenho religioso, ela se exerce através dos atos sagrados da pessoa: a fé e o dom de si. É um "ressentimento" no sentido mais profundo do termo, uma reação da pessoa no campo que chamamos das suas reações elementares. Porque foi nesta ordem que a reação a Deus sofreu, por parte do ateu "prático", um processo de mistificação, e a luta do ateu positivo contra o Deus desfigurado é ainda um apêlo — infinitamente doloroso — do verdadeiro Deus. Este drama define hoje tôda uma ala da história, onde marcham os militantes da imanência total. Dizíamos que unicamente ao santo cristão resta ainda aqui uma palavra eficaz — a última. Por quê?

O abandono trágicamente ambíguo do ateu positivo à História feita Absoluto é, no plano das atitudes vitais, uma ruptura deliberadamente radical com a ordem de pseudo-valores em que a pessoa humana aparece "alienada". Ruptura eloqüentemente traduzida na luta de MARX contra a miséria e a injustiça que esmagavam o proletariado industrial dos meados do século XIX. Ora, a ordem dos pseudo-valores é justamente a ordem da injustiça, da opressão, do

¹⁶⁰ *Ibid.*, pág. 9.

"mundo" no sentido evangélico, a esfera em que o nome mesmo de Deus é mistificado e a adoração vai ao deus da aparência (e há uma idolatria real). Mas a ruptura realizada pelo ateu positivo no plano mais profundo do espírito, como dom de si a um puro ideal de imanência, termina, de fato, numa idolatria mais radical ainda: o "mito" da História sorve aqui o incenso do homem. Nesse mesmo plano, entretanto, em que o ateu positivo se coloca, o espaço se abre ao cristão para uma ruptura plenamente autêntica, ontologicamente sincera com o mal, com o "mundo", com o seu deus de aparência. Esta ruptura se traduz no total dom de si ao Absoluto real, ao Deus de verdade que pode salvar o Homem porque pode, como radical Transcendência, julgar sem apêlo a História. E se o Deus de verdade torna-se presente, pela gratuidade de um Dom absoluto, na densidade mesma da História, então Nêle a História tem, a um tempo, o seu Centro e o seu Fim. Aqui desaparece tôda a ambigüidade porque a Salvação vem do alto. O santo cristão, entregando-se à sua obra histórica, entrega-se ao sentido real — divino — da História ordenada para Cristo, e o seu empenho é o único verdadeiramente "revolucionário", rompendo com o jôgo da ilusão e do mito, escatológico na sua essência, trazendo para o tempo a presença misteriosa da eternidade e a antecipação real do Fim.

A partir daqui descobre-se todo o rigor da conclusão que faz do santo cristão a antítese vital eficaz do ateu positivo. Se a ruptura do homem marxista com a "desordem estabelecida" de uma história mal feita, é criadora de uma nova esperança temporal, de uma nova história e de um "homem novo",¹⁶¹ a santidade cristã, como única atitude de superação real das contradições teóricas e das impossibilidades práticas do marxismo, adquire, do ponto de vista de uma filosofia cristã da história e da cultura, uma nova dimensão. Ela se insere na trama mesma da esperança temporal para exercer aí sua ação revolucionária, seu ato de autêntica ruptura.¹⁶² Então, um ideal histórico sob o signo da santi-

¹⁶¹ Ver H. DE LUBAC, *La recherche d'un homme nouveau*, op. cit., págs. 56-60.

¹⁶² Ver JEAN DANIELOU, *Essai sur le mystère de l'Histoire*, éd. du Seuil, Paris, 1953, págs. 74-94; 330-341. Sob um ângulo diferente, observações pe-

dade cristã que represente uma superação do ateísmo positivo, deve visar a santificação e a transfiguração evangélica das próprias estruturas específicas do profano. Ele deve florescer num mundo onde, segundo a admirável fórmula de MARITAIN, "crer em Deus deve significar viver de tal maneira que a vida seria impossível se Deus não existisse".¹⁶⁸

Apresentar assim o apêlo à santidade cristã no termo de uma longa meditação sobre o marxismo não é, a nosso ver, projetar um ideal abstrato num futuro utópico. É voltar nossas esperanças para as energias espirituais do mundo cristão que tendem a uma realização temporal mais perfeita do Evangelho.

Porque se o dom de si ao Absoluto transcendente e presente, o "não regatear com o Absoluto", para usar uma expressão de LEONEL FRANCA, é, para o cristão, a lei mesma da sua inserção no plano das responsabilidades temporais, podemos esperar que o santo cristão, como tipo marcante de uma nova idade, criará novas constelações de valores num céu histórico mais respirável para o homem. Então, rompido o véu mortal de um sudário — o véu da imanência total — diante de nós se estenderá o espaço luminoso e livre de um universo humano aberto para Deus.

netrantes em R. NIEBUHR, *The Self and the Dramas of History*, Scribner, New York, 1955, págs. 147-162.

¹⁶⁸ *La signification de l'athéisme contemporain*, pág. 42.