

A ILUSÃO DA MORTE. O MARXISMO E O FALSO ASSALTO DA CIÊNCIA À FILOSOFIA*

Fernando Magalhães**

MORTE PRESUMÍVEL

A filosofia encontrou-se sempre diante de um sério dilema: o preço a pagar pela plenitude de sua realização é a própria morte. Rigorosamente falando, essa espécie de “execução” intelectual não constitui novidade na tradição do pensamento filosófico-político. As duas versões da dialética da história, a despeito de suas posições antitéticas – fechamento do sistema (Hegel); fim da pré-história humana (Marx) – atestam a validade do enunciado. Fougeyrollas registra que desde Platão “cada filósofo tentou dar uma solução definitiva aos problemas do mundo, do homem e do ser”.¹ A lógica desse argumento não permite interpretações alternativas. Se o sistema “fecha” questão, não há lugar para se pensar, aparentemente, o nascimento de um outro sistema.

Digo aparentemente porque há sempre alguém disposto a formular um outro modo de conceber o mundo recorrendo às mesmas razões de seus predecessores. O que se vê é que as descobertas da nova filosofia recusam a eficácia de todo pensamento passado. Instaure-se, assim, a morte da filosofia na história; paradoxalmente, planta-se o germe de uma futura concepção de mundo. Dessa

contradição não escapa mesmo um dos mais inflexíveis teóricos da morte da filosofia. Na “Introdução” que faz às suas *Lições sobre a história da filosofia*, Hegel permanece fiel à tese de uma conclusão filosófica. Contudo, ao admitir que ela encerra uma riqueza de fases e momentos, e que se trata de uma herança que deve ser trabalhada e superada,² ele abre caminho para que se possa interpretar o processo filosófico como uma síntese em contínuo funcionamento.

É essa possibilidade de um novo nascimento após a morte que leva Fougeyrollas a declarar que a aventura filosófica recomeça com cada filósofo.³ O problema, porém, não consiste no “desaparecimento” da filosofia em si mesmo, mas na forma como se escreve o seu epitáfio. Um cadáver insepulto compromete a dignidade do ato. Ao invés da morte da filosofia – o que pode resultar numa ação nobre, a exemplo de sua realização – observa-se, não raro, sua desqualificação. Isso ocorre quando se prescinde da filosofia. E há mais de uma maneira



Marx



Hegel

* Este artigo é a versão modificada de uma intervenção apresentada durante a realização de uma mesa redonda ocorrida em 17 de setembro de 2002, por ocasião do I Congresso Iberoamericano de Ética y Filosofía Política, na Universidade de Alcalá, em Madri. Agradeço à Facepe o apoio que permitiu custear parte da viagem.

** Professor do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-graduação em Ciência Política da Universidade Federal de Pernambuco.

<https://doi.org/10.36311/0102-5864.19.v0n41.4903>

de promover o seu descrédito. Nem mesmo é preciso envenenar o filósofo. Lyotard destaca que o procedimento mais comum utilizado para se livrar da filosofia é torná-la ausente da sociedade, ainda que o filósofo encontre-se presente. É suficiente impedi-lo de interpretar o real. Ora, ao se interpretar o mundo de fora, não se consegue molestar ninguém.⁴ Em outras palavras: não há lugar para transformação.

Sob essa ótica, a morte é apenas uma máscara, uma ilusão, que tem por função principal ocultar sua verdadeira face. Não se mata a filosofia, o que seria uma manifestação de dignidade. A interpretação como ato puro, solitário, consegue apenas “mutilar o conhecimento incapacitando-o de remover o véu que encobre as verdadeiras condições de “existência”, o que resulta muito mais em um *abastardamento* decorrente de um “estupro” contemplativo do que propriamente um elogio fúnebre. A filosofia dá a impressão de sentir saudades da cicuta”.⁵

Era, pelo menos, uma atitude mais honrosa, negada hoje pelo projeto pós-moderno de erradicação da idéia de social. Os filósofos continuam a vagar entre os vivos; a filosofia que difundem, porém, não encontra ressonância em um corpo social definido. Os filósofos da *polis* há muito já se foram, permanecendo exclusivamente os manipuladores da forma, aqueles que insistem em

transformar a filosofia em puras regras do pensamento ou se preocupam em perseguir o “ente” em um mundo “doente”, carente de verdadeira materialidade social.

A pós-modernidade, com seu modelo de sociedade digital – cuja base científica é praticamente invisível, devido à *virtualização* promovida pelo desenvolvimento da microeletrônica –, é um exemplo clássico de como se livrar da realidade por meio da atividade abstrata, quase *quân-*

tica. Toda materialidade é reduzida a processos energéticos. Atribui-se ao mundo social as inovações

produzidas pelas ciências exatas e naturais, particularmente a física. Se já não se pode confiar na *realidade* da mecânica newtoniana, que se aceite a *transcendência* do universo dos *quanta*. A velocidade, a incerteza, o homem diluído em partículas (ou ondas, segundo a moda), ou criado pela ação mágica do *pixel*, é tudo o que conta. Assim, ao impedir que o real seja interpretado na sua concreticidade – ele é apenas a sombra das velhas certezas da modernidade –,⁶ a filosofia ausenta-se da sociedade.

Essa morte degradante da filosofia social, no entanto, não é desprovida de história, não obstante se configure uma história destituída de origem única. Naturalmente, a noção de morte da filosofia remete a um passado longínquo; mas sua descaracterização ontológico-social está mais próxima. Remonta ao recurso formalístico das análises de Wittgenstein, que transforma a filosofia em simples operações do pensamento e retira o sujeito do mundo,⁷ e ao projeto de desconstrução da metafísica ocidental iniciado por Heidegger, que retira o mundo do sujeito ao caminhar pela trilha do puro pensamento. Heidegger atribui ao princípio (*Ende*) filosófico a “ocupação de conservar o vigor (*Kraft*) das palavras elementares”⁸ e recuperá-las mais à frente em toda a sua plenitude. Não estranha que o seu pensamento se incline para o irracionalismo. Heidegger tem consciência de que o *ser-ai*, o “ser do homem”, caracteriza-se como *zôon logon ekhon*, “um ser vivente cuja essência é determinada pela mediação da linguagem” (*Redenkönnen*).⁹

Desconsidera, porém, o fato de que a linguagem é um fenômeno social e não uma verdade eterna, válida para toda a vida. Em outro contexto, Engels adverte para o perigo decorrente dos “malabarismos etimológicos”. Segundo ele, pretende-se que prevaleça, no geral, “não o que as palavras significam dentro do desenvolvimento histórico da sua aplicação real, mas sim o que deveriam, na sua origem, designar”.¹⁰ Em resumo: o vínculo primitivo só tem relação de validade com o futuro em termos de superação. Não é acidental, portanto, que o fundamentalismo de Heidegger o tenha impelido a identificar o ser ao pensamento, colocando-o à margem do processo social. O primado ontológico, assim como o ôntico, restringe-se ao ser “enquanto ser”.

Não é o bastante se referir ao *existir* para explicar a herança do ser, à medida que a existência

Lyotard destaca que o procedimento mais comum utilizado para se livrar da filosofia é torná-la ausente da sociedade, ainda que o filósofo encontre-se presente. É suficiente impedi-lo de interpretar o real.

compreende-se a si mesma. É por isso que a existência pode determinar o ser-aí sem “descer” ao mundo real.¹¹ Essa fuga da realidade radica na necessária escolha do pensador de Freiburg pelo retorno ao passado e seu esforço para recuperá-lo, de forma integral, posteriormente. No ímpeto de combater o pensamento pós-platônico, ele se vê na obrigação de extrair as raízes da árvore da metafísica antiga sem conseguir encontrar, ulteriormente, terreno adequado para replantá-la. Essa incongruência condena a filosofia à morte, mas a sepultura permanece aberta e o cadáver exposto ao ritual do exorcismo. Impossível falar, desse modo, de morte da filosofia. Inviável a realização sem sua consumação. Mantém-se, contudo, sua descaracterização que, de alguma maneira, é introduzida na sociedade pós-moderna como fórmula ideal para justificar os valores dominantes.

Sem dúvida, existe uma inegável coerência na proclamação de que a filosofia de Heidegger tem uma afinidade eletiva com a nossa época. Como se sabe, na sua ontologia fundamental ele separa o sujeito do objeto ao registrar sua contextualização metodológica: a fenomenologia nem sequer é um método, mas um *conceito de método*, e em outro sentido a “descrição fenomenológica é *interpretação*”.¹² Nada mais resta ao pensador senão a contemplação. E esta, como adverte Lyotard, não tem o poder de revolucionar seja lá o que for. Nota-se perfeitamente que o estatuto da filosofia abriga, menos do que a morte, sua degeneração. Não está distante de representar a “prática” virtual que domina o cenário pós-industrial. A realidade é apenas o simulacro – ou o *pastiche*, na linguagem de Fredric Jameson – da “verdadeira realidade”.

Isso porque aqueles que desejam a morte da filosofia só a eliminam na aparência; necessitam dela para sua sobrevivência – para a justificação dos seus sistemas – ainda que sordidamente mutilada. Cientistas da modernidade, como Hamburger, Heisenberg e Bunge, confirmam que a ciência sempre recorre à filosofia para justificar seus pontos de vista como, por exemplo, explicar o princípio da incerteza da mecânica quântica diante do determinismo da física clássica. Mas há um outro meio de punir a filosofia que é mais grave do que a sua morte “realizável”. Basta condená-la ao desprezo, concedendo-lhe passaporte de clandestinidade. É o que fazem certas correntes do marxismo ao considerar a filosofia ultrapassada pela ciência. Esse

é o destino da filosofia para muitos dos que procuram substituí-la pelo rigor do método científico. Em regra, credita-se essa posição a Louis Althusser e seus discípulos, que crêem numa ruptura epistemológica entre o jovem Marx, ainda idealista, e o cientista maduro que escreveu *O capital*.

FILOSOFIA OU CIÊNCIA?

Essa diferenciação entre filosofia e ciência, atribuída ao pensamento de Marx, nos remete às primeiras décadas do século XX e já podemos encontrá-la nos trabalhos de Korsch e de alguns autores soviéticos da metade dos anos 1920 do século passado que, segundo Sochor, cunharam o mote: “Juguemos a filosofia ao mar!”.¹³ Também na era stalinista houve uma tentativa de abolir a filosofia por meio da repressão, isto é, através da agressão ao pensamento filosófico.¹⁴ Esse, porém, não é o caso de Korsch, nem mesmo dos epígonos do estruturalismo althusseriano. Naturalmente Korsch admite o marxismo como uma espécie de *antifilosofia*, que abandona toda filosofia pela ciência socialista; não apenas “a filosofia idealista burguesa existente até então, mas também, ao mesmo tempo, toda a filosofia em geral”.¹⁵

Antecipando Althusser em algumas dezenas de anos, Korsch se esforça para demonstrar como Marx e Engels ajustam contas, a partir da crítica da economia política, com sua consciência filosófica anterior.¹⁶ Independentemente desse cientificismo, tão comum à maioria dos marxistas, Korsch recusa-se a se desvencilhar *inteiramente* da concepção materialista de Marx como filosofia por que acredita não poder superar a filosofia enquanto não realizá-la.¹⁷ Mas como todos aqueles que interpretaram a célebre *Tese XI* de Marx, de forma tradicional, a filosofia perde o seu sentido com o advento do comunismo. Caminho semelhante percorre o próprio Althusser. O Marx científico opõe-se ao Marx ideólogo e, conseqüentemente, ao Marx filósofo.

Para Althusser, Marx havia considerado que escrever uma filosofia como filosofia era uma forma de entrar no jogo do adversário. Daí a necessidade

Toda materialidade é reduzida a processos energéticos. Atribui-se ao mundo social as inovações produzidas pelas ciências exatas e naturais, particularmente a física.

de uma prática filosófica, uma filosofia que receba o seu material da luta de classes e o devolva sob a forma de pensamento para a unificação das massas e transformação do mundo.¹⁸ A exemplo de Korsch, Althusser é ambíguo quanto ao destino da filosofia. Para ambos – bem como para boa parte dos teóricos marxistas – a filosofia parece encontrar a morte definitiva na sua realização. Esse tende a ser, pelo menos em princípio, o projeto e fundamento da teoria de Marx. Não enxerga ele o maior defeito do partido prático alemão no fato deste acreditar que “podia realizar a filosofia sem suprimi-la”?.¹⁹

Não deixa de ser um enorme simplismo imaginar que os problemas podem ser equacionados

É inegável que a idéia de morte da filosofia está presente em vários trabalhos de Marx e não só nos escritos de juventude.

facilmente a partir da citação de uma única frase. É inegável que a idéia de morte da filosofia está presente em vários trabalhos de Marx e não só nos escritos de juventude. O prefácio à *Contribuição à crítica da economia política* é um eloqüente discurso a respeito da morte e vida das sociedades oculto sob a etiqueta de *desenvolvimento*.

Contudo, devemos reconhecer, igualmente, que o núcleo central da concepção marxiana de morte filosófica encontra-se no conjunto de suas obras juvenis. Marx faz notar, já em 1837, numa carta endereçada a seu pai, que toda transformação é, em algum sentido, um canto de cisne;²⁰ e na sua tese de doutorado estabelece uma estreita relação entre realização da filosofia e sua morte. É o momento em que o mundo se torna filosófico e a filosofia se torna mundana. Sua realização é ao mesmo tempo a sua perda.²¹

Mas não se trata de uma morte vulgar. Para Marx, a filosofia só pode existir na sua condição dialética; e esta, embora seja morte é, simultaneamente, “veículo para uma vida resplandecente”. Afinal, “a morte dos heróis assemelha-se ao pôr do sol e não ao rebentar de uma rã que tenha inchado”.²² Marx não expõe claramente o que entende por realização da filosofia. Essa lacuna dá margem a diversas formas de especulação. A mais freqüente declara que ele se despede da filosofia com a XI tese sobre Feuerbach porquanto nega a interpretação e com ela toda espécie de pensamento contemplativo. A transformação, por conseguinte, é obra

de uma ação revolucionária que tem sua fundação no conhecimento científico. É o que entende Althusser, em outra obra, quando diz que não devemos ler essa tese como uma nova filosofia, mas como o anúncio de uma ruptura com a filosofia e a fundação de uma nova ciência.²³

Com efeito, a concepção de um socialismo alicerçado na ciência tem a chancela explícita de Engels e o aval entusiasta de Marx. *Do socialismo utópico ao socialismo científico* é a expressão mais evidente – embora não a única – do caráter científico da teoria marxista. No entanto, é extraordinariamente significativo que a admiração de Marx pela ciência jamais o tenha impedido de conferir uma orientação filosófica – e até mesmo ética – aos seus propósitos. A análise científica tem o poder de estabelecer procedimentos e formular padrões experimentais para a compreensão da realidade; mas a ciência não propõe fins. O impulso inicial de Marx, portanto, é de ordem filosófica. O eco das preocupações esboçadas na carta de 1837 – ele confessa não ter conseguido escapar às demandas exigidas pela filosofia –,²⁴ repercute na crítica hegeliana de meados dos anos 1840.

Apesar da convicção de que o projeto comunista corresponde a uma necessidade real, Marx insiste, numa carta enviada a Arnold Ruge, em 1843, em que a construção do futuro é produto de uma ação sobre o presente através de uma crítica implacável de todas as condições existentes; e essa crítica só se torna possível com o auto-esclarecimento do seu tempo a respeito de suas lutas e suas aspirações.²⁵ Em uma palavra: com o despertar da filosofia crítica ou radical. É preciso entender, antes de qualquer coisa, que “filosofia crítica”, isto é, o pensamento que conduz a investigação às suas raízes mais profundas, não é o mesmo que ciência. Esta última possui uma natureza objetiva (o que não quer dizer neutra) enquanto aquela contém elementos subjetivos e mesmo normativos. A ciência possui forte poder de análise e dispõe de instrumentos eficazes para averiguar a base de verdade ou falsidade de suas descobertas, ainda que relativas; mas é incapaz de elaborar projetos sociais ou mesmo justificar as razões da necessidade de construção de sociedades mais justas e mais humanas. Dito de outra forma: a ciência não pode dar uma norma ao mundo – torná-lo radicalmente diferente –²⁶ e dotá-lo de julgamento de valores.

Não é o que precisamente faz Marx em *O capital* e nos *Grundrisse*? Não são essas duas obras – além

de uma investigação sobre a anatomia da sociedade burguesa – intensas críticas às injustiças cometidas contra os trabalhadores pelo sistema capitalista de produção? A grande maioria dos comentadores esquece a condenação de Marx à degradação moral dos trabalhadores sob o regime capitalista que transforma os seres humanos em máquinas de fabricação de mais-valia privando-os de todo valor.²⁷ Do mesmo modo adverte que o capital se apropria do conhecimento da ciência e da arte para aumentar o tempo de sobretrabalho.²⁸

Engels é, talvez, o primeiro a admitir abertamente a união entre ciência e filosofia no pensamento de Marx quando, nos artigos sobre o Primeiro Livro de *O capital*, distingue dois tipos de abordagem: uma análise das relações econômicas através de um método materialista e histórico, e uma crítica subjetiva do autor às condições de existência da grande maioria da população trabalhadora. É, acima de tudo, uma obra impregnada de conclusões éticas, pois, como afirma ainda Engels, ali está contida a opinião de Marx de como as coisas não deveriam acontecer.²⁹ Essa é, por sinal, a tarefa da filosofia explicada pelo próprio Marx, ou seja, desmascarar a forma sacralizada da auto-alienação humana.³⁰

De fato, seria uma surpresa para nós a adesão pura e simples de Marx à ciência se esta fosse destituída de condições que permitissem ao indivíduo agir livremente em determinadas circunstâncias. O que ele censura em Feuerbach é precisamente essa omissão, não conceber o objeto também de modo subjetivo.³¹ Marx tem consciência de que a relação entre sujeito e objeto é imprescindível para a compreensão da realidade. Por isso não aceita a separação mecânica entre interpretação e transformação, entre filosofia e ciência; tampouco hesita em lançar mão da abstração, sem a qual sequer teria desvendado os segredos das teorias do valor e do fetichismo da mercadoria. Ele está convencido – é o que ensina no prefácio à primeira edição de *O capital* – de que a análise das formas econômicas não pode recorrer aos instrumentos das ciências naturais, isto é, ao microscópio e aos reagentes químicos. O único meio disponível nessa esfera – acrescenta – é a capacidade de abstração.³²

A NECESSIDADE DA PRÁXIS

O que Marx rejeita, então, é a abstração tomada em si mesma, destacada da história real.³³ Não é o

que acontece quando ela é exposta à realidade. Nesse caso, a filosofia abandona a via pela qual ela adquire autonomia³⁴ e se converte em *práxis*, em filosofia da transformação. Não existe, portanto, morte no sentido vulgar do termo, mas superação. É isso que Marx quer dizer quando escreve que não se pode realizar a filosofia sem superá-la.³⁵ Devo mencionar que Marx utiliza, nesse trecho, o vocábulo *Aufheben* que, no idioma alemão possui uma conotação específica: a de negar, conservar e elevar algo a um nível superior. O que ocorre é a supressão/superação da filosofia na acepção que lhe confere Engels: “destruir criticamente a sua forma conservando, porém, o novo conteúdo por ela alcançado”.³⁶

A freqüente reafirmação de Marx sobre esse processo contraditório foi apontada por Flickinger, para quem “Marx insistiu na “supressão” da filosofia no sentido hegeliano da política, isto é, enquanto destruição de sua velha forma e função de mera ideologia, mas guardando-a, ao mesmo tempo, na sua capacidade de reconstruir o processo genérico da própria realidade moderna [...]”³⁷. Uma nova filosofia sucede a que lhe precedeu. Nega-se ao se realizar; afirma-se dialeticamente após a morte. Marx nos deixa de herança uma pista para se pensar a ilusão da morte quando sugere, em *A ideologia alemã*, que no comunismo também é possível filosofar.³⁸

Nesse estágio, contudo, a filosofia perde o seu caráter de “ideologia elevada”, afastada da base material. Para alcançar aquele nível superior torna-se necessário que os filósofos deixem *apenas* de interpretar o mundo e passem a modificá-lo. Marx não se revolta contra a interpretação do mundo. Não se rebela contra o pensamento, pois como registra Adorno, *práxis* sem teoria tem que fracassar, é falsa *práxis*.³⁹ Sua objeção consiste na recusa de que o pensador limite-se à contemplação e não procure os meios de transformá-lo. As teses IV e VIII sobre Feuerbach são, nesse aspecto, paradigmáticas.

É preciso conhecer (compreender) as bases de um pensamento para revolucionar as contradições

Para Marx, a filosofia só pode existir na sua condição dialética; e esta, embora seja morte é, simultaneamente, “veículo para uma vida resplandecente”.

internas de seu fundamento. “Todos os mistérios humanos que desembocam na teoria do misticismo encontram solução racional na prática humana e na *compreensão* dessa prática.”⁴⁰ Este relacionamento compreensão/prática, antecipada na Tese I, caracteriza-se por uma combinação mútua entre o mundo material e a consciência, em que o papel da filosofia é reconhecido ao lado da atividade científica. Essa tensão é observada por Gouldner que vê nas leis tendenciais da história a veia científica da teoria marxiana, e na crítica a sua filosofia.

Existe, assim, um Marx científico que explica a dinâmica interna do capitalismo por meio das leis que governam sua evolução; mas sua salvaguarda exige uma proposta de mudança. A ciência emerge como instrumento de transformação, enquanto a crítica é “o reino da filosofia e a arte da interpretação”.⁴¹ Portanto, longe de excluir a atividade teórica, a interpretação implica-a necessariamente.⁴² A conclusão é nítida. Marx aplica à filosofia o mesmo raciocínio que dedica à dialética hegeliana, colocando-a de cabeça para cima. Exilado o sistema, salva-se a crítica. Mas até quando?

O discurso que apresento nesta comunicação obviamente não abrange a mínima parte dos problemas levantados pela filosofia nem solucionará a questão de sua morte anunciada. Meu propósito é apenas o de advertir para dois graves riscos que corre o pensamento crítico. O primeiro, proveniente do interior do próprio marxismo, que é a desaprovação das teorias contemplativas *en bloc*. Jamais se levou seriamente em conta o fato de que o problema não é intrínseco à filosofia, mas ao conjunto das relações entre ela e o mundo real. O que Marx nega, na verdade, é a legitimidade de uma filosofia auto-suficiente que retire de si mesma a própria orientação. O que ele recusa é que a filosofia se oponha à vida real.⁴³ Ao se insurgir contra essa concepção, o marxismo tradicional torna-se co-responsável pela decomposição da filosofia e do embrutecimento de sua essência.

O segundo perigo decorre do “nascimento” do fim do social. Ao perder a concretude, necessária à qualquer formação social, a filosofia ausenta-se da sociedade, o que impede o filósofo de interpretar o real. Restaura-se a alegoria da caverna em plena era pós-industrial. Formas, sombras. Eis o resultado do conhecimento pós-moderno. A interpretação da

ausência, do exílio. Visão do mundo ideal para além da prática. Aqui, porém, até a simulação perdeu sua condição de representação. O signo sequer representa o seu referente, e a referência emerge como um simulacro que faz desaparecer todo pensamento radical. A estética idealista e subjetivista, mas até certo ponto denunciadora, de *Matrix* é o reflexo evidente desses tempos, o retorno ao “sono dogmático” elevado às suas últimas conseqüências. É preferível ser enganosamente feliz vivendo num mundo irreal, da aparência, do que encarar a dura realidade. Como diz o personagem *Cypher*, vilão do filme citado: “Descobri que a ignorância é uma benção.” Elimina-se, dessa maneira, todo pensamento (e, portanto, toda filosofia) que tenha por base algum conteúdo material. A sobrevivência consiste em demonstrar que a realidade é proveniente de uma constelação de (in)consciências isoladas, cuja fonte única de alimentação encontra-se naquilo que se quer fazer crer, jamais naquilo que realmente existe.

Entende-se, então, porque se fala tanto do fim da filosofia. Morto o social, o real, a filosofia que lhe corresponde não pode possuir vida própria. Ela é virtual tanto quanto a realidade. A teoria que lhe dá suporte é “a *patafísica*, a ciência das soluções imaginárias”. Não surpreende que, diante disso, o discurso vazio da linguagem domine as teorias da pós-modernidade. Ouve-se apenas um refrão na nova música associada: o horizonte político entrou em colapso – discurso que vem acompanhado de suas inseparáveis filosofias no campo acadêmico: a que se volta para a retórica do ser e a que reduz o pensamento à regras formais. Agora, a linguagem é tudo o que importa.

Uma linguagem que constitui a nova subjetividade, independentemente dos atos da fala. A prisão da língua revela a posição pós-moderna em que se abdica da responsabilidade política. O desocultamento que se tenta promover, através da restauração da palavra pré-ontológica – “fora da fala a língua é morta”, diz McNally –, é a fonte do novo irracionalismo.⁴⁴ *O tempora, o mores!* Hegel afirma que a filosofia é o espírito de sua época.⁴⁵ Os dias atuais refletem bem o espírito contemplativo que domina as sociedades.

A incompreensão da relação necessária entre sujeito e objeto, tanto por parte de algumas vertentes do marxismo como por parte da pós-modernidade,

mutila o conhecimento incapacitando-o de promover o desvelamento das verdadeiras condições de existência. Em ambos os casos o funeral está incompleto. Pior do que a morte é a incapacidade de pensar a realidade e, portanto, de transformá-la. Além do mais, está claro que a angústia que devora os filósofos pós-modernos – marxistas ou não – é fruto do momento perdido da *realização*. Se isso é verdade, a sobrevivência do pensamento crítico – da *práxis* – permanece como exigência do nosso tempo, o que significa que o mundo ainda precisa de filosofia.

NOTAS

- ¹ Cf. Pierre Fougeyrollas, *A atração do futuro. Ensaio sobre a significação do presente* (Lisboa: Instituto Piaget, s/d.), p. 161.
- ² G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, vol. I (México: Fondo de Cultura Económica, 1985), pp. 9-11, 32 e 55.
- ³ Pierre Fougeyrollas, *A atração do futuro. Ensaio sobre a significação do presente*, cit., p. 161.
- ⁴ Jean-François Lyotard, *Por qué filosofar?* (Barcelona: Paidós, 1989), p. 146.
- ⁵ Cf. Fernando Magalhães, “A mutilação da filosofia. Notas sobre a necessidade da reconstrução da práxis”, em *Studium – Revista de Filosofia*, ano 4, nº 8, Recife, 2001, pp. 21-22.
- ⁶ Ou “a geração pelos modelos de um real sem origem e sem realidade”. Cf. Jean Baudrillard, *Simulacros e simulação* (Lisboa: Relógio d’Água, 1991), p. 8.
- ⁷ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* (São Paulo: Edusp, 2001), pp. 177 e 247.
- ⁸ Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübinga: Max Niemeyer Verlag, 1993), p. 220.
- ⁹ *Ibid.*, p. 25.
- ¹⁰ Friedrich Engels, “Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã”, em Marx e Engels, *Textos filosóficos* (Lisboa: Presença, s/d.), p. 57.
- ¹¹ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., pp. 8-15.
- ¹² *Ibid.*, pp. 27 e 37.
- ¹³ Lubomir Sochor, “Lukács e Korsch: a discussão filosófica dos anos 20”, em Eric Hobsbawm (org.), *História do marxismo*, vol. 9 (Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987), p. 70.
- ¹⁴ *Ibidem.*
- ¹⁵ Karl Korsch, *Marxismo e filosofia* (Porto: Afrontamento, 1977), pp. 20 e 64.
- ¹⁶ *Ibid.*, p. 81.
- ¹⁷ *Ibid.*, pp. 109-111 e 132-133.
- ¹⁸ Louis Althusser, *A transformação da filosofia* (Lisboa: Estampa, 1981), Ver especialmente as pp. 49-58.
- ¹⁹ Karl Marx, “Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie”, em *Die Frühschriften*. (Stuttgart: Alged Kröner Verlag, 1964), p. 215.
- ²⁰ Karl Marx, *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society* (Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997), p. 41.
- ²¹ Karl Marx, *Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro* (Lisboa: Presença, 1972), p. 159.
- ²² *Ibid.*, pp. 97 e 136.
- ²³ Louis Althusser, *Lénine et la philosophie* (Paris: François Maspero, 1969), p. 26.
- ²⁴ Karl Marx, *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, cit., pp. 45 e 48.
- ²⁵ Karl Marx, “An Exchange of Letters”, em *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, cit., p. 212.
- ²⁶ Cf., sobre a questão, Agnes Heller, *A filosofia radical* (São Paulo: Brasiliense, 1983), p. 190.
- ²⁷ Karl Marx, *El capital*, Livro I (México: Fondo de Cultura Económica, 1973), pp. 324, 328 e 317.
- ²⁸ Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, 1857-1858, Vol. 2, (México: Siglo XXI, 1987), p. 231.
- ²⁹ Cf., em “Apêndice” a *El Capital*, I, cit., pp. 740 e 742, o texto de Engels sobre o Livro I. Ver, também, Fernando Magalhães, “O legado do pensamento de Marx: a presença do marxismo na sociedade pós-moderna”, *Novos Rumos*, Ano 15, nº 32, São Paulo, IAP/Ipso, 2000, p. 47.
- ³⁰ Karl Marx, “Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie”, cit., pp. 208-209.
- ³¹ Karl Marx, “Teses sobre Feuerbach”, em Marx e Engels, *Textos filosóficos*, cit., p. 9.
- ³² Karl Marx, *El capital*, I, cit., p. XIII.
- ³³ Karl Marx e Friedrich Engels, *A ideologia alemã* (Lisboa: Presença, 1974), p. 27.
- ³⁴ *Ibidem.*
- ³⁵ Karl Marx, “Mit einem Worte: Ihr könnt die Philosophie nicht aufheben, ohne sie zu verwirklichen”, cf. “Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie”, cit., p. 215, grifo meu.
- ³⁶ Friedrich Engels, “Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã”, cit., p. 36.
- ³⁷ Hans Georg Flickinger, Marx. Nas pistas da desmistificação filosófica do capitalismo (Porto Alegre: L&PM, 1985), p. 22.
- ³⁸ Karl Marx e Friedrich Engels, *A ideologia alemã*, cit., p. 41. Na realidade, Marx e Engels falam em fazer crítica após a refeição. Mas depois da conceituação de Gramsci sobre a filosofia, o que significa a reflexão crítica senão o próprio ato de filosofar?
- ³⁹ Theodor W. Adorno, *Palavras e sinais. Modelos críticos 2* (Petrópolis: Vozes, 1995), p. 211.
- ⁴⁰ Karl Marx, “Teses sobre Feuerbach”, cit., pp. 11-12.
- ⁴¹ Alvin W. Gouldner, *The Two Marxisms. Contradictions and Anomalies in the Development of Theory* (Londres: Macmillan Press, 1980), pp. 43, 46, 64 e 69-70.
- ⁴² Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofia e circunstâncias* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002), p. 70.
- ⁴³ István Mészáros, “Marx filósofo”, em Eric Hobsbawm (org.), *História do marxismo*, vol. I (Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980), pp. 161-162.
- ⁴⁴ Sobre a língua como processo de um novo idealismo ver David Macnally, “Língua, história e luta de classes”, em Ellen Meiksins Wood & John Bellamy Foster (orgs.), *Em defesa da história. Marxismo e pós-modernismo* (Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999), pp. 33-36 e 46.
- ⁴⁵ G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, vol. I, cit., p. 55.