

## Emancipação objetivada : Marx

Míroslav Milovic<sup>1</sup>

Parece que Marx segue 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, o que faz com que o mundo moderno permaneça 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; para ilustrar isto, vimos quais são as dúvidas que Hegel apresentou contra Kant. Em segundo lugar, até onde chega o projeto da crítica da ideologia? Marx o pensou até suas últimas conseqüências? Porque a crítica da ideologia vai aparecer novamente na filosofia de Habermas? E, em terceiro lugar, o que significa pensar os pressupostos? Não seria este o caminho para as novas essências? Parece que, mesmo criticando o capitalismo, Marx ficou preso dentro de um 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

-----  
<sup>1</sup> Pesquisador da Universidade de Brasília.

— | | —

— | | —

todos os aspectos do pensamento. Assim, poderíamos começar com a religião. Marx questiona o porquê de sermos religiosos. Neste ponto, ele segue a crítica que Feuerbach articulou contra a filosofia hegeliana; porém, Feuerbach muda a 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 a essência alienada do homem, e a religião é somente o aspecto da relação do homem consigo mesmo<sup>2</sup>. 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. Marx vai procurar essa alienação dentro do concreto, na situação econômica, ou, como ele dirá, na 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 na 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. 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<sup>3</sup>, e é Kant mesmo quem irá dar um passo importante neste debate, voltando-se para os argumentos filosóficos e mostrando que a filosofia determina 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 a 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*.

-----

<sup>2</sup> Cf. L. Feuerbach. *A essência do cristianismo*, Campinas, Papirus, 1997, p. 57.

<sup>3</sup> Falei sobre isso no livro *Filosofia da comunicação*, Brasília, Plano, 2002, cf. as partes I.1 e I.3.

Hegel, como já vimos, não ficou contente com os resultados da filosofia kantiana, e por esta razão seu projeto é o de superar os limites que Kant colocou para nossa razão, assim como procurar a razão também 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; para tanto, vimos 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<sup>4</sup>, já que ela ainda não revolucionou a fonte das todas as alienações, não revolucionou 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 que 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 está implícita nessa discussão sobre a política. É fundamental compreender que Marx segue a filosofia do idealismo. Nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, ele vai falar acerca da 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*<sup>5</sup>.

Na primeira tese sobre Feuerbach, Marx afirma 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

-----

4 Cf. K. Marx, *Para a Questão judaica*, Lisboa, Edições Avante!, 1997, em que Marx coloca a questão explícita sobre a emancipação.

5 K. Marx, *Manuscritos Econômico – filosóficos*, São Paulo, Abril Cultural, 1985, p. 37.

captar o objeto, a efetividade, a sensibilidade apenas sob a forma de *objeto ou de intuição*, e não como *atividade humana sensível, práxis*; apenas de um ponto de vista subjetivo. Daí, em oposição ao materialismo, o lado *ativo* tenha de ser desenvolvido, de um modo abstrato, pelo idealismo, que naturalmente não conhece a atividade efetiva e sensível como tal<sup>6</sup>.

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; trata-se da pergunta sobre as condições da constituição. Engels, por exemplo, ao falar da situação na Inglaterra, ressalta que a falha dos socialistas ingleses é o desconhecimento do idealismo alemão. Somente no segundo plano Marx torna-se um materialista que, ao criticar o idealismo, vai salientar 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’...”<sup>7</sup>. Porém, Marx é um materialista buscando 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 stalinismo. Podemos dizer, de certa forma, que o stalinismo surgiu quando Marx foi desligado dos pressupostos da constituição e da parte crítica, sendo vinculado ao positivismo, ou ao 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 a economia? E por que razão ela significa tanto para Marx? Para

-----

6 Idem, p. 51.

7 K. Marx, F. Engels, *A sagrada Família*. São Paulo, Moraes, 1987, p. 7. Marx, K., Engels, F., *A sagrada Família*, São Paulo, 1987, p. 7

responder a esta pergunta, temos que 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. Ele cria as condições de sua própria existência. O único problema é que esta criação ainda não se realizou; pelo contrário, o trabalho do ser humano foi até agora a condição da alienação e não a condição 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 alteram 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, neste sentido, a revolução aparece como a superação da propriedade privada e das formas burguesas da economia. Aqui, Marx e Engels vêem 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, porquanto, mudando as próprias condições, 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, já que, em lugar de ficar restrito à relação sujeito-objeto, que, em última instância, não foi superada pelo idealismo alemão, ele pensou a relação sujeito-sujeito na forma das relações da produção. Todavia, esta relação tornou-se 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 este 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 dizendo 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 que repetir essa experiência histórica. Por consequência, o capitalismo é a nova forma da metafísica da presença; a metafísica surge agora com a cara do social, e esta nova metafísica chama-se economia. Nós estamos votando para que os políticos mudem algo e eles declaram apenas 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, para tanto, vemos que o projeto heideggeriano ainda não perdeu sua importância.

A economia é, por conseguinte, a nova forma de reificação na história, reificação esta que aparece como uma reificação social, surgida posteriormente à reificação epistemológica que, na Modernidade, começou com Descartes. A grandeza de Marx é exatamente o diagnóstico dessa reificação. Este diagnóstico, que Marx vai apresentar em *O Capital*, não é por esta razão apenas uma teoria econômica, mas é a filosofia relativamente às condições de constituição da sociedade civil. Para revolucionar o mundo, temos que entender não só que a sociedade é constituída, mas, do mesmo modo, 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 agora os elementos necessários para diferenciar Hegel e Marx :

<b>Hegel</b>	<b>Marx</b>
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 pressuposto a discussão sobre a relação entre os senhores e escravos, sendo que só no último momento essa assimetria é superada, dentro da possibilidade do

reconhecimento que a Revolução Francesa oferece. Vimos 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 se é possível problematizar ainda mais os pressupostos da Modernidade, e se com isso é possível 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 Böhler<sup>8</sup> articula um argumento segundo o qual Marx não chega até os fundamentos da teoria e da prática, mas permanece 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 critica a concepção espiritual da teoria hegeliana da história, uma vez que, nesta 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<sup>9</sup>, 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<sup>10</sup>. Assim, Marx objetiva a crítica da ideologia, ou, de outro modo, o processo da emancipação só é pensado como processo objetivo<sup>11</sup>. Como exemplo, Marx acreditava que a superação da propriedade privada iria conduzir à emancipação, embora isso não tenha ocorrido no comunismo. Pelo contrário, fomos testemunhas de novas formas da ideologia e de 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 a pergunta é: 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

8 Cf. D. Böhler, *Metakritik der Marx'schen Ideologiekritik*. Frankfurt, Suhrkamp, 1971.

9 Cf. K. Marx, *Frühschriften*. Stuttgart, Kröner, 1962, p. 604.

10 A sugestão de Böhler é que a mediação entre o ideal e o real poderia ser pensada na ideia da linguagem.

Assim, a crítica de Böhler contra Marx aproxima-se dos argumentos de Habermas. Cf. Böhler, *op.cit.*, p. 40.

11 Cf. Böhler, *idem*, p. 45.

pressupostos discursivos da constituição do teórico e do prático, e é sobre tudo isso que ainda temos que 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 temos 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, este passo relaciona-se à justificação dos pressupostos da história. No entanto, Hegel parece não haver 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 afirma novamente um específico monólogo do sujeito, embora agora este monólogo 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 espiritual, da religião e da filosofia e como resultado, irá encontrar um fetichismo específico deste processo. O que é feito esquece 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. Creio que, neste contexto, poderíamos sublinhar a dinâmica do pensamento marxista, pois isso nos ajudaria a discutir se o pensamento de Marx prepara o stalinismo<sup>12</sup>. Certa estática e o essencialismo com os quais Marx determina a caráter do social são, para Castoriadis, os pressupostos para a burocratização da vida que de fato ocorreu na União Soviética. Penso que a deformação do social no comunismo não parte de estática do pensamento marxista, mas da ruptura com a filosofia que se deu 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 *trabalho*, quer dizer, a ação dentro do sistema existente<sup>13</sup>. Obvia-

- - - - -

12 Cf. Castoriadis, C., *L'institution imaginaire de la société*. Paris, Seuil, 1960.

13 Tal poderia ser também o contexto para uma análise da diferença entre os conceitos da ação em Hannah Arendt e Marx.

mente, a questão é muito mais complexa do que tentei apresentá-la aqui. A discussão sobre a dinâmica ou estática no pensamento marxista teria que 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 que ser discutida. É possível, portanto, falar sobre a estática do pensamento marxista dentro, por exemplo, da questão sobre a organização do movimento operário. Eu proporia a seguinte questão: como pensar o confronto infeliz entre Marx e Bakunin? Anarquismo ou movimento operário organizado? Separando-se do anarquismo, parece que Marx perdeu em muito o dinamismo da ação<sup>14</sup>.

Marx procura romper com a metafísica do passado esclarecendo as condições da constituição do nosso pensamento e da nossa vida social. “Destruição da metafísica econômica” poderia ser, então, o título do projeto marxista. Mas a dúvida é se Marx realizou 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 saia do modelo mesmo da economia, o que faz com que conserve uma certa metafísica na própria posição. Esta 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 que fortalecer as condições da reflexão contra o recado da última tese sobre Feuerbach. Para Böhler, Marx ainda não chega até os pressupostos do pensamento reflexivo, o qual questiona as condições da própria possibilidade e validade<sup>15</sup>. Marx não faz isso; contrariamente, ele reduz a história à produção, ou melhor, reduz o caráter histórico da produção ao nível objetivo<sup>16</sup>. De uma perspectiva intersubjetiva que temos em Hegel estamos retornando para uma perspectiva quase científica, a saber, a da relação entre sujeito-objeto que, segundo Böhler, encontramos em Marx. No último momento, o segundo Marx, conforme apontam vários críticos, é o pensa-

- - - - -

14 Uma analogia com 1968 poderia ser estabelecida. Respondendo às perguntas de Sartre, Daniel Cohn-Bendit, um dos líderes do movimento, fala: “A força do nosso movimento reside justamente na espontaneidade incontrollável em que se apoia (...). 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...”. In: F. A. Gomes, *A rebelião dos jovens*. Paris, Globo, 1968, Porto Alegre, 1968.

15 Cf. Böhler, op.cit., 76.

16 Idem, p. 93.



guagem e que será melhor discutida posteriormente, quando falarmos sobre Habermas. Marx, criticando o idealismo, determina a dependência das superestruturas espirituais com relação à base social. Assim, segundo Böhler, ele nega o problema da autoreflexão.<sup>18</sup> Quando Marx fala da relação entre a base e a superestrutura, limita-se à produção material, o que seria um reducionismo próprio à sua teoria. Parece, afinal, que Marx rejeita uma discussão sobre a linguagem, pois na *Ideologia alemã*<sup>19</sup>, Marx e Engels afirmam que a consciência e a linguagem são 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, podem desaparecer os objetos, mas não desaparece o próprio geral, que se guarda na linguagem, como 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. 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; daí Feuerbach ainda não ter chegado aos 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 este 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 demasiadamente o espírito. O reducionismo hegeliano se encontraria na perspectiva da falta de reflexão acerca das condições dessa metafísica. Por outro lado, Marx busca superar o idealismo alemão a partir da pergunta sobre as condições materiais da produção, mas, desse modo, encontramos nele ainda demais o material; seu reducionismo seria, então, a falta de reflexão sobre as condições dessa constituição. Portanto, o pensamento reflexivo seria a base para se criticar tanto Hegel quanto Marx, mas, novamente, de onde provém essa possibilidade? De onde vai sair a linguagem como a possibilidade para 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 eman-

18 Cf. Böhler, op. cit., p. 93

19 Cf. K. Marx. e F. Engels, *A ideologia alemã*. São Paulo, Martins Fontes, 1998, p. 24 e 25.

cipação, que corresponderia também à emancipação dos paradigmas.

Dito isto, o que dizer hoje sobre Marx? Quais são as dúvidas sobre ele? 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, restou um certo essencialismo no pensamento de Marx.

Por outro lado, defendo que Marx ainda é um pensador de grande relevância, pois como o sistema não mudou, a questão sobre a emancipação ainda mantém-se em aberto. A crítica do fetichismo permanece 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 ao fetichismo seria capaz de repensar não só o capitalismo, mas toda a história; os filósofos poderiam refletir sobre como a estática, uma certa metafísica da presença, determinou a história da filosofia. É provável mesmo que o fetichismo na filosofia comece já com Platão, o que faz da crítica marxista uma grande sugestão para nós, para nossa vida cotidiana, para repensar a estática de nossa própria vida. Esta crítica ao 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.