

Imanência e tradutibilidade: Marx 1844- 1845¹

Fabio Frosini

Professor de Filosofia
Universidade de Urbino (Itália)

¹ Tradução de Daniela Mussi.

Imanência e tradutibilidade: Marx 1844-1845

Resumo: A tradutibilidade das linguagens, tal como no pensamento de Antonio Gramsci, representa uma importante tentativa de renovação do marxismo e, para tal, enfrenta um “território” que Marx e Engels deixaram praticamente inexplorado. Apesar disso, é possível encontrar nos escritos de Marx de 1844-1845 uma rica reflexão a respeito da pluralidade de “vozes” como constitutiva da “essência humana”. Marx tinha por objetivo superar todas as variantes subalternas da atividade especulativa e, para isso, pesquisou a imanência à luz de uma “mundanidade” não absoluta, arbitrária, mas como “necessidade relativa”. A diversidade das línguas como ponto de partida do pensamento e ação críticos.

Palavras-chave: Karl Marx; Imanência; Pensamento político

Immanence and translatability: Marx 1844-1845

Abstract: The translatability of languages, as in the thought of Antonio Gramsci, represents an important attempt to renew Marxism and, to this end, faces a “territory” that Marx and Engels left practically unexplored. Nevertheless, one can find in Marx's writings of 1844-1845 a rich reflection on the plurality of “voices” as constitutive of the “human essence”. Marx aimed at overcoming all the subaltern variants of speculative activity, and for this he investigated immanence in the light of a non-absolute, arbitrary “worldliness”, but as “relative necessity”. The diversity of languages as a starting point for critical thinking an action.

Keywords: Karl Marx; Immanence; Political Thought

“Na verdade, é preciso notar que tal reviravolta não poderia não ter conexões com a religião.”

(Antonio Gramsci, *Quaderni del Carcere* (QC, p. 1826).

Depois de uma primeira longa temporada de estudos e interpretações do pensamento de Gramsci, na qual a noção de tradutibilidade das linguagens foi quase completamente ignorada, hoje, ao contrário, é praticamente impossível aproximar-se deste autor sem qualquer referência ao tema da língua e da linguística, ao tema da tradutibilidade, ou ambos.² A tradutibilidade é interpretada de maneiras muito diversas, mas que tendem a sublinhar o fato que essa representa uma tentativa de renovação do marxismo e que, para tal, enfrenta de maneira crítica o “território” que Marx; Engels, surpreendentemente, deixaram praticamente inexplorado (cf. LACORTE, 2010).

Em um importante e não superado *Dicionário Marx Engels* (cf. Papi, 1983), o linguista Paul Ramat destacou uma série de referências aos temas da língua e linguagem e registrou “o caráter em certo sentido marginal que estes adquirem no quadro geral do pensamento marxengelsiano” (RAMAT, 1983, p. 223-227). Assim, depois de recolher e comentar as referências feitas pelos fundadores do materialismo histórico à natureza da língua, à origem da linguagem, ao nexos entre língua e ideologia e à pragmática, Ramat concluiu observando que quando afirmam (várias vezes) que a língua é a *consciência real, prática*, ou que a linguagem é a *realidade imediata do pensamento*, aquilo que Marx e Engels

² O paradigma da tradutibilidade começou a afirmar-se nas leituras de Gramsci apenas no início do segundo milênio. Para uma reconstrução abrangente em relação à Itália, cf. Cospito (no prelo). Para um exemplo atual, conferir dossiê editado por Glasius (2012). Os estudos linguísticos deram grande salto nos anos recentes com o trabalho de Giancarlo Schirru (2008a; 2008b; 2010; 2016).

pretenderam iluminar foi “o fato que o que se diz testemunha a consciência, e não o como se diz, ou a língua em que é dito”. E completou “isso é demonstrado pela possibilidade de camuflar linguisticamente uma falsa consciência: com o mesmo sistema linguístico podem ser expressos infinitos e diversificados estados de consciência” (*Ibid.*, 1983, p. 227).

Na realidade, esta “demonstração” da indiferença da consciência em relação à linguagem seria verdadeiramente tal se, além de fazer referência à possibilidade de expressar ideias livres de referente real em um discurso composto de termos dotados de significado, justificasse também o seu contrário, ou seja, o fato que a um discurso ideológico possa estar vinculada uma consciência “verdadeira”. Mas esta possibilidade não é prevista por Marx e Engels em *A ideologia alemã* a qual Ramat faz referência em sua interpretação. A afirmação que “a realidade imediata (*unmittelbare Wirklichkeit*) do pensamento é a língua”³ é, na verdade, seguida desta passagem, que representa uma explicação e uma limitação:

“Dado que os filósofos tornaram o pensamento autônomo, esses precisaram reduzir a língua a um reino independente. Este é o segredo da linguagem filosófica, na qual os pensamentos, enquanto palavras, possuem um significado independente. O problema de descer do mundo dos pensamentos para o mundo real (*wirklichen Welt*) se transforma naquele de descer da língua para vida” (MARX; ENGELS, 1958, p. 432).⁴

A linguagem filosófica é já, por si só, encharcada de ideologia. Por isso não é possível falar de uma realidade concreta, efetiva, mantendo-se dentro da linguagem da filosofia. Segue que a indiferença da consciência ao “como” esta se exprime é limitada, no sentido que são linguagens que tendencialmente veiculam determinadas formas de consciência. Em *A ideologia alemã*, como se sabe, a consciência verdadeira é reservada, por uma parte, à “língua da vida real,

³ “Die unmittelbare Wirklichkeit des Gedankens ist die Sprache” (MARX; ENGELS, 1958, p. 432).

⁴ “Wie die Philosophen das Denken verselbständigt haben, so mußten sie die Sprache zu einem eignen Reich verselbständigen. Dies ist das Geheimnis der philosophischen Sprache, worin die Gedanken als Worte einen eignen Inhalt haben. Das Problem, aus der Welt der Gedanken in die wirkliche Welt herabzusteigen, verwandelt sich in das Problem, aus der Sprache ins Leben herabzusteigen” (MARX; ENGELS, 1958, p. 432).

(*Sprache des wirklichen Lebens*)” que se identifica imediatamente com “a atividade material e o trânsito (*Verkehr*) material dos homens”,⁵ e por outro à “ciência real, positiva (*wirkliche, positive Wissenschaft*)”, ao “saber real (*wirkliches Wissen*)”,⁶ que é capaz de estudar “cientificamente” aquela atividade material e a forma de consciência correspondente. Todas as outras formas de atividade, e as expressões linguísticas (ou semióticas) correspondentes – em máximo grau aquela filosófica, e seguindo Feuerbach, religiosa – são ideológicas, ou seja, separadas, destacadas, distantes da materialidade das relações, isto é, da própria realidade. São consciências/linguagens que não veiculam a realidade. A linguagem filosófica como “realidade imediata” da consciência filosófica não é, portanto, este mesmo real-concreto. É, por outro lado, a tradução esvaziada, porque esvaziada está a consciência a qual corresponde.

Longe de ser uma prova da indiferença da coisa dita em relação a como se diz, a língua como “imediata realidade do pensamento” remonta à *plena adesão* da expressão ao conteúdo. O grau de realidade da expressão linguística é, portanto, determinado pelo grau de realidade do conteúdo real (extra-mental) do qual se torna portador (mas, como visto, a própria *forma* da expressão é determinada pelo conteúdo real que exprime, como no caso da *linguagem filosófica*). É possível dizer, então, que na base de *A ideologia alemã* está a concepção de uma espécie de *gramática pré-linguística das ideias/consciência*, a qual determina a relação entre o significado e a realidade. Com base nesta gramática, existem dois tipos fundamentais de consciência/prática e, portanto, de linguagem: por um lado, a atividade econômica, material, e a sua própria “linguagem da vida real”; por outro, todo o resto das atividades “espirituais”, caracterizadas por uma consciência de caráter ideológico, vazio.

Vale notar que “a atividade material e o comércio material dos homens” são *já*, enquanto tais, a “linguagem da vida real”, no sentido que nesta esfera –

⁵ “Die Produktion der Ideen, Vorstellungen, des Bewußtseins ist zunächst unmittelbar verflochten in die materielle Tätigkeit und den materiellen Verkehr der Menschen, Sprache des wirklichen Lebens” (MARX; ENGELS, 1958, p. 26).

⁶ “Da, wo die Spekulation aufhört, beim wirklichen Leben, beginnt also die wirkliche, positive Wissenschaft, die Darstellung der praktischen Betätigung, des praktischen Entwicklungsprozesses der Menschen. Die Phrasen vom Bewußtsein hören auf, wirkliches Wissen muß an ihre Stelle treten” (MARX; ENGELS, 1958, p. 27).

falamos da esfera da produção material – práxis, consciência e língua coincidem: não existe real separação entre elas. Nesta esfera se torna visível o fato que

“O ‘espírito’ subjacente à maldição de ser ‘afeto’ da matéria, que aqui aparece na forma de camadas de ar agitadas, de sons, ou seja, como língua. A língua é, portanto, velha como a consciência – a língua é consciência prática, a consciência que existe também para outros homens e, como tal, existente também para mim; e a língua surge como a consciência, em primeiro lugar da exigência, da necessidade de lidar (*des Verkehrs*) com outros homens” (*Ibid.*, 1958, p. 30).⁷

A língua é, por assim dizer, materialmente inscrita nas “transações” (*Verkehr*), ou seja, nas trocas materiais que compõem a sociedade civil. Essa funciona como um código de comunicação que reflete perfeitamente a atividade prática. Neste nível, portanto, teoria e prática coincidem. Apenas observando a sociedade civil em si mesma, sem seus vários entroncamentos ideológicos, é possível apreender esta verdade fundamental da consciência e, assim, da linguagem e em geral do “espírito”: o seu caráter material dado que imerso na vida prática.

A gramática desta esfera – a produção material – é por isso completamente peculiar: esta está e não está, ao mesmo tempo, sujeita ao mecanismo de alienação e da ideologia. *Está* na medida em que é envolvida – como qualquer outro fenômeno – na divisão do trabalho que, como mostra *A ideologia alemã*, enquanto se realiza de maneira “naturalizada” (*naturwüschsig*, quer dizer em um modo que é subtraído ao controle consciente da sociedade e da vontade dos indivíduos; que emerge por “si mesma”, como necessidade exterior e se impõe como uma “potência” estranha e que domina) (*Ibid.*, 1958, p. 31-33) não pode não conduzir senão à cisão da consciência teórica em relação à prática real e à gênese da ideologia. Mas *não está* à medida que a produção real, sua consciência imediata e a sua “linguagem”, em confronto com a “produção espiritual”

⁷ “Der ‘Geist’ hat von vornherein den Fluch an sich, mit der Materie ‘behaftet’ zu sein, die hier in der Form von bewegten Luftschichten, Tönen, kurz der Sprache auftritt. Die Sprache ist so alt wie das Bewußtsein – die Sprache ist das praktische, auch für andre Menschen existierende, also auch für mich selbst erst existierende wirkliche Bewußtsein, und die Sprache entsteht, wie das Bewußtsein, erst aus dem Bedürfnis, der Notdurft des Verkehrs mit andern Menschen” (MARX; ENGELS, 1958, p. 30).

(*gestige Produktion*) (*Ibid.*, 1958, p. 26), se colocam dentro da realidade em sentido eminente, ou seja, a realidade que em *A ideologia alemã* é identificada com os “pressupostos reais” (*Ibid.*, 1958, p. 20ss.).

Aqui está a raiz de uma ambiguidade que permanecerá sempre presente no modo pelo qual Marx pensa a relação entre economia e política, mas também aquela entre economia política e qualquer outra forma de “saber”. Ele oscila, na verdade, entre uma crítica da economia política que mostra o caráter *político*, permeado por relações de força, das categorias científicas, e uma crítica da política e direito como formas limitadas e meramente portadoras (no sentido de *Reflexe*, duplicadas, ou transcrições em outra língua) de interesses econômicos (cf. BALIBAR, 1991, p. 164-165). Esta oscilação deixa subsistir sempre uma margem de opacidade a respeito da natureza da economia política em relação à crítica da economia política. A *linguagem* da economia política, escreve Marx em 1859 – em um excepcional testemunho da reflexão sobre o próprio método – é a única que pode tornar visível “a anatomia da sociedade civil” (MARX; ENGELS, 1961, p. 8) e isto confere a ela um estatuto especial, ao menos no sentido da pesquisa eminente da produção material. Do lado oposto está a “linguagem da política, das leis, da moral, da religião, metafísica, etc.” em que encontra lugar a “produção espiritual” (*geistige Produktion*), que encontra seu significado não em si mesmo, mas na medida em que é reconduzido à produção material (*Ibid.*, 1958, p. 26).

Naturalmente, no que diz respeito ao modo com que a realidade iminente é tratada em *A ideologia alemã*, sucessivamente entram em cena novidades de grande importância, a começar pelo *fetichismo da mercadoria*, que representa uma tentativa própria e verdadeira de submeter a uma crítica semiótica a “linguagem” da vida real, mostrando seu caráter imaginário e onírico, assim como acontece na esfera da “produção espiritual”. Todavia, esta enorme mudança, além de exigir uma redefinição urgente da relação entre *crítica* e *economia política*, que Marx não realiza, demandaria também outro deslocamento, que também permanece ausente. Se a linguagem da economia é, assim como qualquer outra linguagem, separada da “vida real” por um véu ideológico, e se cai por terra a ideia de uma maior ou menor aproximação real, material, da língua em relação à vida como medida de comparação da *eficácia* da língua mesma; se, em resumo, cai o primado do conteúdo sobre a expressão,

presente em *A ideologia alemã*, a relação entre “significado” e “realidade” será projetada de uma maneira diferente. O que quer dizer que também a relação entre teoria e prática, consciência e verdade, será repensada: não mais como uma relação que se perde e esfuma quando a consciência se afasta da produção da vida material, mas como um nexo que em todos os níveis da vida social, em cada “linguagem” desta – econômica, política, cultural, filosófico, religioso, etc. –, deverá ser instituído de maneira específica: no sentido que cada linguagem deverá ser considerada como *ideológica*, mas que no interior de cada linguagem ideológica teoria e prática podem ser articuladas de maneira unitária.

Isto pressupõe uma concepção diversa de ideologia: não mais um “vazio” de conteúdo, mas um modo sempre específico – segundo a “linguagem” adotada – de enfrentar e resolver o problema da unidade entre teoria e prática, ou seja, o problema contido em tornar eficaz a consciência, “realizar” o pensamento: de assegurar um conteúdo real à linguagem usada em cada momento. Neste sentido, sob esta perspectiva, a *forma* da linguagem – o *como* as coisas são ditas – adquire importância central.

“Diesseitigkeit”, imanência

À luz do que já foi dito deve ser julgada a extraordinária atenção reservada por Gramsci às línguas e linguagens, ou seja, ao valor específico significante que recai sobre *aquilo que se diz* pelo fato de *ser dito em uma determinada língua ou linguagem*. Esta preocupação possui relação estreita com o valor dado à ideologia no contexto de um marxismo que – e sobre isto Gramsci é plenamente consciente na prisão (cf. COSPITO; FROSINI, 2017) – é repensado de maneira muito consistente, para subtraí-lo da “dupla revisão” que, iniciada na passagem do século XIX para o XX, ainda está em curso ao final dos anos 1920. Eixo central desta revisão no pensamento é a reformulação radical da ideologia que é subtraída da aceção tradicional de “falsa consciência” e repensada como lugar no qual a unidade entre teoria e prática, ou seja, entre consciência e política, se realiza sempre de alguma forma, mesmo quando a linguagem utilizada é aquela extremamente abstrata da filosofia (FROSINI, 2014, p. 559-582).

Visto deste ângulo, adquire a devida importância a referência recorrente de Gramsci (QC, p. 51, 134, 331, 423, 467-468, etc.) à passagem da *Sagrada Família* em que Marx afirma: “Se o Sr. Edgar [Bauer] comparar por um segundo a *igualdade* francesa com a autoconsciência inglesa, verá que esta última expressa em *alemão*, ou seja, em pensamento abstrato, aquilo que a primeira diz em *francês*, ou seja, a língua da política e da instituição pensante” (MARX; ENGELS, 1962a, p. 40). A partir daí – aparentemente de uma observação meramente acidental – Gramsci desenvolve sua teoria da tradutibilidade das linguagens.

Na verdade, apesar das aparências, nem mesmo a observação de Marx é acidental, e tampouco Gramsci ignora esta circunstância. Este passo é significativo de toda a crítica movida aos “ideólogos” alemães e, em particular, ao “verdadeiro socialismo” (Moses Hess, Bruno Bauer, etc.), seja na *Sagrada Família*, seja na *Ideologia alemã*, seja, por fim, no *Manifesto do partido comunista*, em que um parágrafo, no capítulo sobre o “socialismo reacionário”, é dedicado ao assunto (MARX; ENGELS, 1962b, p. 182-195).

Gramsci era bastante consciente deste nexos complexo. Em 1924, retomando a comparação sarcástica entre o verdadeiro socialismo e o atualismo gentiliano, proposta por Benedetto Croce (1924, p. 379-381) na *La Critica* com a publicação da passagem citada do *Manifesto do partido comunista*, Gramsci (1924, p. 9) contrasta a filosofia do ato com a “filosofia da ação” de Hess retomando a passagem de Marx traduzida pelo filósofo napolitano. Ao longo do século XVIII, escreve Marx, “o trabalho exclusivo dos literatos alemães consistia em ajustar as novas ideias francesas à própria consciência filosófica envelhecida, ou então em apropriar-se das ideias francesas do ponto de vista filosófico. Esta apropriação acontece também por meio da tradução, na qual em geral alguma coisa estranha é apropriada” (MARX; ENGELS, 1959, p. 486). O “verdadeiro socialismo” não faz outra coisa que exasperar essa tradução generalizante e incapaz de entender a concretude das reivindicações expressas em língua francesa. Em que consiste precisamente esta exasperação? Este é ponto no qual, para Gramsci, emerge a necessidade de formalização do conceito de tradutibilidade. Em Marx subsistem a este respeito ambiguidades evidentes e que em parte transitam também nos *Cadernos do Cárcere* e que apenas gradualmente são resolvidas.

A questão pode ser formulada deste modo: se é verdade que a burguesia alemã até Hegel reagiu à revolução desenvolvendo uma “solução no modo de pensar” (KANT, 1968, p. 55) análoga e alternativa, ou seja, *traduzindo* “as reivindicações da primeira revolução francesa” em “reivindicações da ‘razão prática’ em geral” (MARX; ENGELS, 1959, p. 486), que significado possui essa tradução? Indica apenas uma perda de contato com a política? Ou esta perda de contato é, por sua vez, organicamente interna a um desenho ideológico e, portanto, esta tradução da linguagem da política na linguagem filosófica, com sua função universalista, possui um significado político preciso? A função universalista da filosofia pode ser expressão do desenho hegemônico de uma classes social? Ou a verdade do “pensamento” como potência prática se impõe apenas quando as ideologias são desveladas por meio de uma crítica materialista?

Na realidade, as duas teses não são incompatíveis; elas circunscrevem duas funções diferentes próprias de uma classe social em luta. A segunda é, precisamente, aquela que Marx assinala à burguesia francesa do século das Luzes, como classe progressiva, em luta contra os privilégios feudais e, por isso, “materialista” e “universalista”. A primeira, como visto, comum à filosofia alemã deste mesmo período, corresponde às condições “anacrônicas” da Alemanha. No desenvolvimento deste discurso, contudo, seria possível dizer também que nestas condições e, assim, de maneira distinta, o filósofo alemão diz *exatamente* aquilo que é dito pelo político francês. De maneira distinta, ou seja, segundo uma tradução. Seria possível dizer que a unidade entre pensamento e realidade não está, como normalmente se pensa na *Ideologia alemã*, na imediata adesão pré-ideológica a determinadas condições materiais de vida, mas no *modo* com que uma determinada ideologia organiza praticamente estas condições de vida como forma de justificar aos olhos de toda a nação o predomínio (hegemonia!) de uma classe sobre todas as outras. Seria possível dizer, por fim, indo além, que à medida em que não existe um “real” dado para ser “refletido” mas que a realidade é efeito prático de uma luta pela organização das relações ideológicas, a posição “especulativa” pode – em alguns casos – corresponder melhor que a realista e progressiva em relação às condições do exercício da hegemonia burguesa.

Este último ponto será retomado adiante. Por ora, é necessário sublinhar que se a função peculiar “verossimilhante” da ideologia é desenvolvida, como visto, por Gramsci, é possível encontrar em Marx adiantamentos bem precisos do tema. Estes estão presentes nos textos do período 1848-1950, ao lado de outros (já discutidos), que apontam em direção contrária. Para simplificar, seria possível nomear, respectivamente, em termos de imanência e de materialismo ou, ainda, como duas respostas diversas para a pergunta: como sair do cerco mágico do idealismo imanentista hegeliano? A primeira resposta é a pesquisa de uma outra imanência, a segunda consiste na oposição do materialismo ao imanentismo. Esta alternativa é reconstituída por Gramsci (QC, p. 461, 1250), quando nota que Marx pode ser entendido integralmente não quando colocado como continuidade da tradição materialista dos séculos XVI e XVII, como é feito por certa leitura (em sua opinião equivocada) da *Sagrada Família*; mas se é compreendido o modo pelo qual, colocando-se no interior da linha de pensamento da imanência moderna, a inova por dentro, estabelecendo a seu respeito – singularmente – um momento de descontinuidade (que, portanto, mantém com a tradição um vínculo crítico).

É por este motivo que Gramsci distingue imanência como categoria – o *immanentismo*, posição interna ao discurso da metafísica – de imanência como posição concreta do pensamento, como “experiência”. Sintomático disto é o modo com qual o termo *Diesseitigkeit*, imanência, presente nas *Teses sobre Feuerbach*, é tomado por Gramsci com “caráter terreno”. Vale ler a passagem (a tese 2) na tradução de Gramsci:

“A questão se pertence ao pensamento humano uma verdade objetiva não é uma questão teórica, mas prática. É na atividade prática que o homem deve demonstrar a verdade, ou seja, a realidade o poder, o caráter terreno do seu pensamento. A discussão sobre a realidade ou não realidade de um pensamento, isolada da práxis, é uma questão puramente escolástica.” (QT, p. 743).

Esta tradução é exata e, com ela, Gramsci retém um nó presente no pensamento de Marx, o fato que Marx, ao usar o termo, não faz um discurso “filosófico”, mas trabalha sobre o cume entre filosofia, religião e política, e traduz a linguagem da religião e da filosofia na da política. As *Teses sobre Feuerbach* (e a observação é válida para todos os textos de Marx) deveriam ser

estudadas, em primeiro lugar, como um campo de batalha linguístico, como requalificação semântica de termos usados e disponíveis de maneira variada. Um exemplo é o uso do termo “das ensemble” na tese 6, que evita o desgaste e compromisso tecnicista de “das Ganze” e “die Totalität”, e que desloca a atenção da ideia de um todo orgânico para aquela de um processo compositivo sistemático, indefinido e aberto (cf. BALIBAR, 1994, p. 36). O termo *ensemble* não era de uso comum no alemão no tempo de Marx. Era, contudo, usado regularmente por Goethe como sinônimo de *Ganzes* ou *Totalität*, mas sempre e apenas em contextos artísticos ou técnicos (*ensemble* de atores, de instrumentistas, de cores em uma pintura, de equipamentos, etc.) (cf. GOETHE-WÖRTERBUCH, 1978), ou seja, como equivalente *sensível* de uma totalidade abstrata. Do mesmo modo, na tese 2, Marx evita o termo *Immanenz*, comum na filosofia de Kant com a oposição de uso imanente e uso transcendente dos princípios da razão (KANT, 1930, p. 295-296 [A]; 352-353 [B]); e retomado de maneira específica por Hegel na ideia de “ritmo imanente [*immanenten Rhythmus*] dos conceitos”, como seu “automovimento” (HEGEL, 1986, p. 45, 56).⁸ Para ambos, o adjetivo *immanent* remetia a uma concepção completamente interna à filosofia: imanência e transcendência diziam respeito à relação entre juízo e mundo, razão e realidade.

Diesseitigkeit não tem nenhuma referência a esta linguagem, antes a remete a uma fase anterior, à relação problemática entre Deus e mundo, necessidade e contingência.⁹ É evidente, por outro lado, a referência de Feuerbach (1975, p. 285) à recondução da “filosofia da identidade” do pensamento e ser à teologia. Como esta deriva sua existência de Deus, aquela deriva sua existência do pensamento, com o efeito de não existir fora dele: “O pensamento absoluto *não sai de si, não adquire existência*. A existência permanece um além. A filosofia

⁸ Além da escassa presença do termo em Hegel, ao menos até a resenha do livro de C. F. Göeschel, *Aphorismen über Nichtwissen und abolutes Wissen*, em 1829, depois da qual o filósofo passou a usar “imanente” e “imanência” para indicar a conciliação entre “fé” e “saber” (cf. Hegel, 1986, p. 362, 368-370, 381). A partir de então é possível dizer que a sua filosofia “à medida se distingue pela dialética como um processo da transcendência imanente do conceito conquistado no saber absoluto, pode ser definida como uma filosofia imanente” (OEING-HANHOFF, 1976, p. 226).

⁹ Esta reabertura da problemática religiosa anterior – liquidada e “solucionada” por Hegel – está no centro da reconstrução de Karl Löwith. Sobre “ateísmo” e “motivo ateu do ‘materialismo’ de Marx”, cf. Löwith (1949).

absoluta ofereceu um *além da teologia*, um *mundo interno* [*ein Diesseits*], mas para isso fez do *mundo do mundo real* [*das Diesseits der wirklichen Welt*] um *além*” (FEUERBACH, 1975, p. 236).

Não é exato, portanto, dizer que Marx usa “um termo emprestado da língua corrente” para indicar “o cuidado do cotidiano, a vulgaridade do ordinário” (LABICA, 1987, p. 52), até porque filosoficamente a terminologia de *Diesseits* já era amplamente usada por Feuerbach contra Hegel. Além disso, era usada não tanto para dar vida à filosofia como para incluir uma questão não resolvida à margem aural da modernidade, ou seja, a da *mundanização imperfeita*, da relação com o divino ainda aberta e que sempre retornava. Segundo Feuerbach, o *mundo do mundo real* fora fundado pela filosofia moderna com o compromisso de identificar pensamento e realidade. A *transcendência real do mundo em relação ao pensamento* havia sido abandonada para cancelar qualquer traço de divino, para quebrar o nexo entre contingência e “criaturização”. Esse traço, contudo, voltava a se reproduzir incessantemente na mesma proporção que tornava absoluta a contingência. Ao usar aquele termo, Feuerbach quis dizer que o nó permanecia atado, que a filosofia não era capaz de absorver plenamente o acesso à realidade efetiva da experiência, prolongando-a na teoria, radicalizando seu sentido e tornando impossível a teologia como tal.

Ao usar o mesmo termo, Marx se colocou, ao mesmo tempo, ao lado e distante de Feuerbach: proclamou a irredutibilidade da realidade efetiva – mas não em relação ao *pensamento* e sim à *teoria*. A questão, como questão *teórica*, é irresolúvel; apenas mudando o ângulo visual é possível enfrentar a questão da realidade: como questão *prática*, da relação entre pensamento e realidade – da *realidade do pensamento* – é imediatamente resolvida: real é o pensamento potente, o pensamento que produz mundo, o pensamento incorporado em relações, instituições, civilização. Teoria e pensamento se diferenciam essencialmente: *o pensamento pertence à prática, não à teoria*. Assim, a filosofia abstrata e especulativa podem ser “pensamento”, exatamente como a filosofia materialista pode ser “teoria”. A diferença entre estas as duas funções perpassa todas as posições filosóficas na medida da respectiva capacidade de organizar as relações ideológicas em vista do predomínio de uma classe sobre outras.

Ao identificar “verdade”, “realidade”, “potência” e *Diesseitigkeit*, Marx diz a si mesmo – contra Feuerbach – que aquela experiência de mundanidade, de reivindicação radical da vida terrena, encontra justificativa não em uma nova teoria, mas no abandono da teoria. O pensamento – entendido como fato prático – não reflete nenhuma realidade, mas a *produz*; as suas “demonstrações” são *relações reais*. Neste sentido, portanto, não pode ser reduzido a uma “escola”, termo presente em Feuerbach (1975, p. 250) para indicar a especulação (“a nova filosofia, a única filosofia positiva, é a negação de toda filosofia escolar [*Schulphilosophie*]”) e retomado de maneira dilatada em Marx para indicar qualquer “teoria”. O pensamento, enquanto prático, como “*práxis*”, excede qualquer formulação teórica, e não pode por definição ser fechado, interrompido: ele não é uma “fundação” da contingência do *aqui*, mas é a própria contingência que encontra em si – “no ato de compreender [*in dem Begreifen*] esta *práxis*” (tese 8), ou seja, *na prática* mesma da sua compreensão – a própria “ideia verdadeira” (MARX; ENGELS, 1959, p. 7). O “caráter terreno” do pensamento, como bem traduz Gramsci, não é a imanência especulativa de pensamento e existência, entendida como uma formulação cabalística que seria posse exclusiva de Marx – Feuerbach (1975, p. 250), que a nova filosofia “não possui nenhum *Shibboleth*, nenhuma linguagem *particular*, nenhum nome *particular*, nenhum princípio *particular*”; é, ao contrário, todo o mundo da experiência da finitude, da sensibilidade, da passionalidade, da absoluta importância do tempo “justo”. É tudo isso, mas libertado prisão da forma-teoria (que confina, com Feuerbach, a experiência ao amor eu-você) e projetado na abertura dinâmica das relações reais e das ideias destas relações.

O termo *Diesseitigkeit* remete, assim, a um problema mais amplo: o da constituição da contingência. Equiparar a verdade à potência e “terrenalidade” [terrestrità] significa imprimir desde o início sobre esta a marca da multiplicidade, da finitude e da temporalidade; significa, também, instituir estas características na *relação de negação* que mantém com seus opostos; significa, em resumo, estar à altura da reivindicação de Feuerbach de *não tornar absoluto o relativo*.

"Eine verkehrte Welt", um mundo errado

Em um outro texto de Marx, pouco anterior às *Teses* mencionadas, a oposição *Jenseits/Diesseits* (Externo/Interno) aparece duas vezes. Trata-se da *Introdução* de 1844 ao *Para a crítica da filosofia do direito de Hegel*, onde se lê: “é tarefa da história real estabelecer a verdade do mundo interno, depois que o *além da verdade* desapareceu” (MARX; ENGELS, 1956, p. 379).¹⁰ O texto inicia com a afirmação: “Para a Alemanha, a crítica da religião é, essencialmente, concluída” (*Ibid.*, 1956, p. 378). Com Feuerbach, a verdade como *Jenseits* foi desvelada em sua natureza ilusória. Liquidado o “externo” como ilusório, permanece o “interno”, a “história”. História é, aqui, a história real e, portanto, o “estabelecimento” da *verdade do interno* pressupõe a “demonstração” prática da verdade-poder do pensamento enunciada nas *Teses*. Ao lado deste movimento real – e “a seu serviço” – está a filosofia como “crítica da política” (*Ibid.*, p. 1956, p. 381). A história como movimento real é, também, constituição de relações e fundação das mesmas: não é apenas um movimento interno, *produção do conceito*, de “verdade”. A crítica é essencial nesta produção: enquanto põe a si mesma não no lugar neutro de observador destacado, mas “im *Handgemenge*” – “no meio da refrega” –, deixa de ser teoria e toma parte na história real, do pensamento-práxis (*Ibid.*, 1956, p. 381).

A história, contudo, como verdade interna, é o mundo (des)iludido, real à medida que liberado dos véus ilusórios da religião, desvelado em sua realidade nua. A sua *Verkehrung*, distorção, está toda contida na sua realidade específica (cf. *Ibid.*, p. 378). Neste texto, a *realidade específica* da Alemanha é pensada em dois modos diferentes. O primeiro, mais óbvio e imediato, é o da alienação: “tarefa da filosofia é (...) desmascarar a auto-alienação” que o homem realiza de si no direito e na política, e do que deles deriva (*Ibid.*, 1956, p. 379). Aqui, Marx pensa com Feuerbach na base de uma essência humana que é preciso recuperar por detrás das máscaras celestiais e mundanas. A crítica deve, então, tornar fluidas “relações petrificadas” para “ensinar o povo a ter horror de si mesmo”, a não reconhecer-se nas formas que não são as suas próprias (*Ibid.*, 1956, p. 381).

¹⁰ Para uma leitura política perspicaz deste texto, dedicada à tentativa de Marx de “se identificar com forças reais”, ver Lukács (1954).

O trabalho da crítica-história real consiste na reconstituição da identidade-comunidade humana *contra* as suas formas alienadas.¹¹ A “verdade interna” é uma referência *direta* ao mundo desmascarado, uma reordenação da relação entre sujeito e predicado, que não disperse energia da essência humana nos absurdos das “condições alemãs”. Estas, por sua vez, “estão *acima do nível da história*” e, portanto, também “*acima de qualquer crítica*, mas permanecem um objeto da crítica, como um delinquente que está acima do nível da humanidade permanece objeto do *carrasco*” (*Ibid.*, 1956, p. 380). A distorção alemã é, por assim dizer, *dupla*, superficial e profunda, histórico-política e ontológica. A verdade interna da Alemanha está no seu inscrever-se em um ciclo da história universal, marcado pelos ritmos de tragédia e comédia (*Ibid.*, 1956, p. 382). Para “separar-se *serenamente*” do seu passado, a Alemanha deve se submeter à justiça da história, como um criminoso deve aceitar a justiça do carrasco (*Ibid.*, 1956, p. 382). Em outras palavras, a Alemanha adquire consistência de objeto da crítica, torna-se “qualquer coisa” – e qualquer coisa distorcida – quando devolvida violentamente àquela história da qual não participou.

O argumento se baseia na existência de um nível duplo: a história opera a partir da ontologia, é o movimento da universalidade; é um processo único que pontua de maneira unitária a lei e suas aberrações. Dizer, então, que a Alemanha é um “anacronismo” (*Ibid.*, 1956, p. 382) equivale a submetê-la à medida de um tempo único: “apenas começou na Alemanha aquilo que está para terminar na França e Inglaterra” (*Ibid.*, 1956, p. 382). A verdade interna é um movimento real da história-ontologia, não da história-política superficial, que sempre deve se adaptar à primeira para ter um consistência real. O mecanismo da *Selbstentfremdung* [alienação] banaliza as peculiaridades e desvios da distorção principal que é a separação entre “forças sociais” e “forças próprias”, entre *citoyen* e *bourgeois*, como é possível ler na *Questão judaica* (*Ibid.*, 1956, p. 370); eis aqui a unicidade da história, a verdade interna como processo único e universal. Feuerbach (1975, p. 251) escrevera que “qualquer coisa nomeada e pronunciada pelo homem carrega sua própria essência”: sobre a diversidade das línguas existe sempre apenas uma única essência. Esta desvalorização da língua em relação ao pensamento é consubstancial ao

¹¹ Este aspecto do jovem Marx é bem discutido por Finelli (2004).

mecanismo da auto-alienação (e, seria possível dizer, da alienação como tal: não é a língua o grande ausente do sistema de Hegel?), e Marx em boa parte a repete. Mas apenas em parte.

A tradutibilidade de França e Alemanha

Como acenado, a realidade específica da Alemanha é pensada também de um segundo modo, independente do mecanismo da alienação. Foi dito que a Alemanha é um “anacronismo”; é o “passado dos povos modernos” (Marx; Engels, 1956, p. 381). Mais ainda, que esta seria a “carência do presente político transformada em um mundo próprio” (*Ibid.*, 1956, p. 387-388) e, como tal, um “Revenant” (*Ibid.*, 1956, p. 381), um redivivo ou “morto-vivo”; mas seria, também, uma “reminiscência” que “enfastia” os povos modernos (*Ibid.*, 1956, p. 381) porque vive *com e contra* eles. A Alemanha como história-política não é apenas uma aberração, mas goza de uma espécie de *realidade fantasmagórica [umbratile]* peculiar, uma realidade atestada pela sua produção de efeitos *desagradáveis* sobre todo o arco dos povos “histórico-reais”. Por este motivo a luta contra o *status quo* alemão possui um significado internacional (cf. LUKÁCS, 1954). A Alemanha é o *passado que realmente retorna*, é a força que nega o presente contido no presente; é o não-morto que persegue os vivos, um morto do qual os vivos ainda não realizaram o luto. Longe, portanto, de equiparar a superfície política da Alemanha a uma ontologia da história europeia-universal, é este “presente” que se revela integralmente não-unitário, fora de condições, repleto de vazios internos, realidades parciais, desníveis temporais: a harmonia do “Gegenwart” [presente] é abalada por ao menos um bloco temporal, de um ponto de vista no qual o tempo passado resiste sordidamente, de maneira inercial.

Por certo seria possível dizer que a revolução “coloca tudo em ordem”, alinhando os tempos com base na métrica da liberação radical. Contudo, nem mesmo isso é totalmente verdadeiro, pois a Alemanha *já realizara* sua revolução. Não é possível, portanto, pensar a revolução proletária como o “início” absoluto de alguma coisa, como salto, descontinuidade; mas sim como retomada, reorientação de uma revolução *em curso*: a revolução na filosofia,

terreno sobre o qual os alemães “viveram a história futura do pensamento” (MARX; ENGELS, 1956, p. 383). A filosofia alemã é uma “história onírica”, uma *Traumgeschichte*, que o “povo alemão deve narrar (...) entre as próprias condições presentes”, *pari passu* com as demais (*Ibid.*, 1956, p. 383). Esta história onírica faz parte da *realidade* da Alemanha, contribui de maneira determinante para caracterizar a estrutura e a realidade (ou seja, o significado) “internacional”; Este *Revenant* não é, portanto, apenas inércia, opacidade, bloqueio. Deste emana uma atividade, uma criatividade, uma iniciativa de transformação que coloca a Alemanha no interior da estrutura do *Gegenwart* não como uma interrupção, mas como uma *forma específica*. O presente não é o lastro da Alemanha: esta participa a pleno título de sua realidade, de sua produção. Esta contribuição funda uma “história”: não a *história-presente*, mas uma *história-sonho*, ou mais precisamente uma *história-externa*:

“Se apenas na Alemanha foi possível a filosofia especulativa do direito, este *pensamento* abstrato e exuberante do Estado moderno, cuja realidade permanece algo exterior (mesmo se este além se encontra apenas depois do Reno); da mesma maneira, a imagem mental *alemã* do Estado moderno, que abstrai do *homem* real, tornou-se possível apenas pelo fato que o Estado moderno abstrai, de fato, do homem real, ou mesmo apaga o homem *inteiro* apenas de maneira imaginária. Na política, os alemães *pensaram* aquilo que outros povos *fizeram*” (*Ibid.*, 1956, p. 385).

O que está além do Reno é, na Alemanha, produzido no pensamento, a língua da política e traduzida na língua da filosofia. E mais: *a língua da filosofia é, na Alemanha, toda política, um modo de pensar a política, de fazer política como transformação da consciência*. Esta tradução, por sua vez, possui efeitos práticos bem precisos: torna concebível o *Estado moderno* como Estado de direito.¹² Dito de outro modo, reduzidos ao papel de espectadores do desenvolvimento grandiosos e dramático da passagem do mundo feudal ao

¹² Escreve Gramsci: “Com Hegel é possível começar a pensar não mais segundo as castas ou ‘estados’, mas segundo o ‘Estado’ cuja ‘aristocracia’ são os intelectuais. A concepção ‘patrimonial’ do Estado (que é o modo de pensar de ‘castas’) é imediatamente a concepção que Hegel deve destruir (polêmicas desdenhosas e sarcásticas contra von Haller). Sem esta ‘valorização’ dos intelectuais por Hegel não se compreende nada (historicamente) do idealismo moderno e de suas raízes sociais” (QC, p. 1054).

Estado moderno, burguês, os alemães transformaram esta condição em um ponto de força, propondo-se como “teóricos” da verdade do Estado moderno e não em uma de suas manifestações ou fases contingentes. Exatamente porque o Estado moderno está além do Reno, separado e objetivado em um “espetáculo”, pode ser “especulado” em língua alemã e atribuído à esfera da “verdade”, subtraído da contingência das relações variáveis de força inervadas nos corpos e nos confrontos; em uma palavra, o Estado se torna *Jenseits(-Vernunft)* [razão externa]. Este deslocamento possui uma função política de legitimação, e uma função organizativa nacional/internacional essencial, pois, como observa Marx em uma anotação de 1845, na “lei os burgueses devem elaborar uma expressão geral, justamente porque pretendem dominar como classe” (MARX; ENGELS, 1962, p. 539). A impessoalidade do domínio burguês combina, por um lado, com seu absolutismo racional e, por outro, com o extremo oposto, a estrutura profunda de sua matriz social.

Ao falar da “filosofia especulativa do direito”, Marx se refere obviamente à *Filosofia do direito de Hegel* e à distorção especulativa das relações reais. Mais em geral, contudo, o argumento é válido para todo o ciclo da “filosofia clássica alemã”, que havia já estabelecido de maneira lúcida uma relação com a França em termos de retomada de um movimento revolucionário como revolução filosófica, ou seja, na única forma pela qual esse poderia adquirir estatuto de realidade (cf. D’HONDT, 1979, p. 214-219; LABICA, 1990, p. 16-17, 80-86; NIKOLAEVSKIJ, 1969. p. 81-95). Novamente, é possível ler esta intervenção de Marx como uma denúncia feuerbachiana da alienação contida no além filosófico, mas também (e com a mesma legitimidade) como registro da potência específica da teoria, à medida em que esta se relaciona conscientemente com a “prática” (a política) para conferir realidade a ela e para subtraí-la da contingência do embate concreto; em uma palavra, para assegurar a ela um destino, uma racionalidade, um “conceito”. Não para negar, entediar

ou depreciar a política, mas para “compreender”.¹³ Nesta acepção, o módulo feuerbachiano da abstração é pensado como dependente de uma estrutura repleta da multiplicidade de “especificidades” irredutíveis. Não existe uma história universal da alienação, com relação a qual a Alemanha seria uma distorção periférica e superficial. Ao contrário, o Estado nacional universal, unitário, leve e orgânico é produto da intervenção alemã, resultado de uma “tradução” da prática em teoria. A função “teórica” da Alemanha hegeliana consiste em traduzir a revolução como forma da modernidade, o Estado moderno como “revolução”,¹⁴ da língua da mobilização popular e da insurgência como método, dos jacobinos franceses, naquela da mediação estatal sob obra dos intelectuais; da lei como equilíbrio provisório e revogável de relações de força, em lei como manifestação da racionalidade do Estado. Esta tradução, como Marx bem reconhece, não é uma mera negação da política jacobina; ela a projeta sobre um plano diverso: a expansão hegemônica do poder burguês não fala mais a linguagem da mobilização de massas mas o da organização ética da sociedade civil.

Não existe, portanto, uma medida unitária da alienação, ou da (des)alienação, com a qual medir todos os ritmos nacionais como variantes superficiais. Estes ritmos particulares, ao contrário, em sua combinação e interação variada, produzem a estrutura aparentemente irrevogável e objetiva da História como processo único. A diferença entre a filosofia e ideologia alemãs reside, precisamente, na função internacional da primeira: não é elucubração individual, mas, enquanto traduz um problema internacional em língua nacional e o reorienta internacionalmente como proposta hegemônica, “Hegel pode ser concebido como o precursor teórico das revoluções liberais do século XIX” (QC, p. 1925), corresponde aos interesses de uma classe não apenas

¹³ Ao jacobinismo (*Schrecken, Terrors*) na *Fenomenologia do espírito* foi associado, como “destino” dialético, o napoleonismo (“*absoluter Herr*”) e, portanto, mudança em Restauração (cf. HEGEL, p. 437; HYPPOLITE, 1965, p. 78-79). Em carta a Niethammer de 28 de abril de 1814, Hegel declara ter “previsto estas reviravoltas [a Restauração] na obra concluída na noite anterior à batalha de Jena” (HYPPOLITE, 1965, p. 79). Sobre reconhecimento/desconhecimento do jacobinismo na *Filosofia do direito*, ver Consiglio (1991, p. 155-169).

¹⁴ Em nota de 1845, Marx escreveu: “A revolução = História da gênese do Estado moderno” (MARX; ENGELS, 1962, p. 538).

nacional, mas internacional. É possível dizer, em geral, que cada língua traduz um universal na particularidade nacional apenas na medida em que *constrói ao seu modo este universal*, propondo a si mesma como língua-arquétipo, fonte de uma série de traduções possíveis em outras línguas; deste modo imprime ao universal um grau de *realidade eficaz* e o projeta em um “modo” específico ao mesmo tempo em que o enrijece e funde a uma determinação única. Se pode dizer que o movimento de constituição do universal a partir de cada língua é compreensível apenas se associado ao pensamento um estatuto prático, se entendida por “língua” o conjunto das relações reais internas nacionais e de uma nação com o campo internacional, ou seja, se a língua coincide com ideologia.¹⁵

Alcançamos as margens extremas do texto de Marx. Qualquer outra afirmação equivaleria a separar-se dele definitivamente. Aqui a lógica da alienação permanece preponderante, daquilo que Marx de maneira iluminadora chama no ano seguinte às *Teses sobre Feuerbach* (para libertar-se delas) “aqui, *stumme (...) Allgemeinheit*”, “generalidade interna, *muda*” (MARX; ENGELS, 1958, p. 6, grifos adicionados). O que acontece entre 1844-1845 é, ao contrário, (entre milhares de incertezas compreensíveis: ver a *Sagrada Família*) o abandono da lógica da alienação e a busca por uma lógica que permita pensar a *diversidade das línguas como realidade do universal*, a essência humana como estruturalmente plural. O “*ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse*” [conjunto das relações sociais], dadas as descobertas iniciais sobre seu significado em Goethe, não possuiria, em Marx, uma ressonância musical? Ou seja, contribuir para determinar a *essência* como *uma* concorrência de *muitas vozes-línguas*?

De acordo com esta lógica, a *Traumgeschichte* dos alemães possui um grau de realidade *equivalente* à história política dos franceses – não teria escrito Marx que “o povo alemão” deve passar a incluir a filosofia “entre as próprias condições presentes”? (*Ibid.*, 1956, p. 385). Diferente de atraso, ou *deutsche Misère*,¹⁶ a Alemanha, com o desenvolvimento da filosofia especulativa, é

¹⁵ Como faz Gramsci, que afirma seja a identidade de ideologia e linguagem, seja o caráter intensamente linguístico (como construção de coerência e unidade) e intensamente ideológico (prático-político) da filosofia (cf. ROSSI-LANDI, 1982, p. 186-222).

¹⁶ A referência direta desta expressão está em Goethe (cf. MARX; ENGELS, 1959, p. 232-233)

protagonista de uma *produção do universal* cujo grau de eficácia – isto Marx escreve de maneira explícita em *Para a crítica* de 1844, na afirmação do Estado moderno como *Estado de direito*, ou seja, como Estado que faz do direito abstrato, impessoal, a base da regulação da sociedade; e que, portanto, atribui ao estrato dos intelectuais, como funcionários da universidade, a titularidade desta regulação. É o novo Estado constitucional, o Estado da burocratização e do parlamentarismo; o Estado, em suma, que ao mesmo tempo é realizador e neutralizador do jacobinismo.

Uma outra imanência

Voltando à ideia de uma fundação imperfeita da mundanidade moderna. Como pensá-la sobre a base do que foi dito? Entretanto, a própria noção de “imperfeição” é radicalmente redefinida. Se, de fato, a “carência” ou “ausência” alemã é precisamente aquilo que permite colocar o foco na estrutura transcendente do Estado moderno, e de projetar sobre ela a política, a noção de *história-interna*, como Marx mobiliza em 1844, se torna mais complexa. Essa não representa o fim das ilusões e a passagem a uma *descrição sóbria*, com o estabelecimento de uma escala de realidade, na qual a Alemanha não pode não recorrer à França e Inglaterra, mesmo que por meio de um “salto mortal” temporal (MARX; ENGELS, 1956, p. 386). Se fosse assim, o comunismo seria uma espécie de *Doppelgänger*, um inquietante duplo do capitalismo (como o proletariado seria da burguesia): único como o primeiro, inseparável dele, parasitário e subalterno. Esta é a tentação a qual Marx tende constantemente, e que também combate (com continuidade até 1850, depois de maneira esporádica) com a exigência de fazer da “diversidade das línguas” o fundamento da política como concentração teórico-prática das relações reais; e, portanto, com a tentativa de colocar o *comunismo* – enquanto movimento real-pensamento e não ideia-teoria deste ou daquele teórico – no centro desta *diversidade, como forma de política na qual enredo das relações sociais e a produção da verdade se identificam*; na qual a verdade não se produz por fora do enredo múltiplo das relações (como “abstração”), mas dentro dessas, como tendência prática interna a elas.

Sobre esta base, a negação da especulação não passa pelo abandono das ilusões, mas pelo reconhecimento da determinação linguística e, assim, da eficácia específica das ilusões. A crítica da especulação é, aqui, a crítica do desvio da língua nacional em língua universal ingenuamente praticada pelos “ideólogos” alemães e por quem pretenda assumir o plano do universal como uma origem transcendente e não como produto imanente da diversidade das línguas.

Como se impressionar, a esta altura, com a rejeição do termo *Immanenz*? A *Immanenz* é a especulação que identifica pensamento e realidade, que torna o pensamento *imane*nte à realidade no sentido que nada de real pode escapar à enumeração especulativa do pensamento; no sentido que, como Hegel afirma e depois dele muitos outros continuaram a afirmar, não existe filosofia que não seja *idealismo*. *Immanenz* significa banalização da língua à uma inessencialidade, ao particularismo accidental; significa identificação do pensamento ao universal; significa a inevitabilidade da hegemonia burguesa.¹⁷ É possível escapar deste círculo mágico do idealismo, não “saindo” da filosofia mas reencontrando em seu interior uma *outra imanência* e assegurando a ela um estatuto distinto. A *internalidade [aldiquità] do pensamento* é um sinal que indica esta exigência de equiparar o pensamento a uma efetiva potência de universalização prática, tornada possível pela manutenção do universal no interior da diversidade das línguas.

É possível compreender, assim, porque Marx procurou em Feuerbach um ponto de apoio para escapar de Hegel; e é possível compreender também como este apoio tornou-se insuficiente por sua incapacidade de pensar as “vozes” plurais da essência humana como algo constitutivo, por ficar reduzido a uma variante subalterna da especulação que pretendia confrontar. Em Marx é possível encontrar – e nisto Gramsci parece ter acertado – a pesquisa de uma imanência à luz da qual a “mundanidade” não se convertesse em um novo absoluto; na qual a “contingência” uma vez dissolvida pela “criaturalidade”, não se precipite em arbitrariedade da decisão de um sujeito da (ou *na*) história na qual liberdade e necessidade se identificam de maneira estrutural. A pesquisa de

¹⁷ Ver a “redução da metáfora idealista” em Rossi-Landi (1982, p. 214), o qual nota que “um sistema filosófico é uma ideologia intensamente linguística, sobretudo quando nega sê-lo” (*Ibid.*, 1982, p. 206).

Marx entre 1844-1845 se move no sentido de um conceito de “contingência” que equipara *não-necessidade* e *necessidade diversa*, uma espécie de *necessidade relativa* baseada na irregularidade e desigualdade da superfície social, apoiada sobre a diversidade das línguas. A diversidade das línguas – esta grandeza negativa que separa e unifica os tempos – é o “originário” de onde se deve partir para que a contingência não se feche no silêncio da comunidade.

Referências bibliográficas

- BALIBAR, Étienne. From Class Struggle to Classless Struggle? In. BALIBAR, É.; Wallerstein, I. *Race, Nation, Class. Ambiguous Identities*. London; New York: Verso, 1991, p. 173-184.
- _____. *La filosofia di Marx*: trad. it. di A. Catone. Roma: Manifestolibri, 1994.
- CONSIGLIO, Franco. Libertà e fanatismo in Hegel. *Critica marxista*, XXIX, n. 3, p. 155-69, 1991.
- COSPITO, Giuseppe. Note sulla ricezione dei concetti di traducibilità e filosofia della práxis. In. FROSINI, F.; VACCA, G. (orgs.) *Egemonia e modernità. Gramsci nel mondo del Ventesimo secolo*. Roma: Viella, no prelo.
- COSPITO, Giuseppe; FROSINI, Fabio. Introduzione. In. GRAMSCI, A. *Quaderni del carcere*, edizione diretta da G. Francioni, 2: Quaderni miscellanei (1929-1935), tomo 1, a cura di G. Cospito, G. Francioni e F. Frosini. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 2017, p. XV-LXIV.
- CROCE, Benedetto. Un ammonimento e un ricordo. *La Critica*, a. XXII, n. 6, p. 379-381. 1 nov. 1924.
- D’HONDT, Jacques. Hegel-Amleto. Il problema del passaggio all’atto politico. In. CESA, C. (org.). *Il pensiero politico di Hegel*. Roma-Bari: Laterza, 1979.
- FEUERBACH, Ludwig. Grundsätze der Philosophie der Zukunft, § 24. *Texte zur materialistischen Geschichtsauffassung*, hrsg. und eingel. von H. Reichelt. Frankfurt a.M.: Ullstein, 1975.
- FINELLI, Roberto. *Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx*. Torino: Bollati Boringhieri, 2004.
- FROSINI, Fabio. Ideologia em Marx e em Gramsci. *Educação e Filosofia*, v. XXVIII, n. 56, p. 559-582, 2014.
- GLASIUS, Marlies. (org.) Gramsci for the Twenty-first Century: Dialectics and Translatability. *International Studies Review*, v. 14, p. 666-86, 2012.

- GÖSCHEL, C. F. *Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen*. Berlin: E. Franklin, 1829.
- GOETHE-WÖRTERBUCH, hrsg. v. der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen und der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Bd. 1-4: A-inhaftieren. Stuttgart: Kohlhammer, 1978, ad vocem.
- GRAMSCI, Antonio. *Quaderni del carcere*, edizione critica dell'Istituto Gramsci a cura di V. Gerratana. Torino: Einaudi, 1975. [QC]
- _____. *Quaderni del carcere*, edizione critica diretta da G. Francioni, 1. Quaderni di traduzioni (1929-1932), a cura di G. Cospito e G. Francioni, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2007. [QT]
- _____. Filosofia dell'atto. *L'Ordine Nuovo*, a. I, n. 7, 15 nov. 1924.
- HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes. Werke in 20 Bänden*, hrsg. v. E. Moldenhauer u. K. M. Michel, Bd. 3, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1986.
- HYPOLITE, Jean. *Saggi su Marx e Hegel*. Trad. it. de S. T. Regazzola. Milano: Bompiani, 1965.
- IVES, Peter; Lacorte, Rocco (eds.), *Gramsci, Language, and Translation*. Lanham: Lexington Books, 2010.
- KANT, Immanuel. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. *Werkausgabe*, hrsg. v. W. Weischedel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1968. Bd. VIII, p. 55.
- _____. *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. v. R. Schmidt, Hamburg: Meiner, 1930³.
- LABICA, Georges. *Karl Marx: Les "Thèses sur Feuerbach"*. Paris: P.U.F., 1987.
- LÖWITH, Karl. *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, trad. it. di G. Colli. Torino: Einaudi, 1949.
- LUKÁCS, Georgy. Zur philosophischen Entwicklung des jungen Marx. 1840-1844, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, a. 2, n. 2, p. 288-343, 1954.
- MARX, Karl. Zur Kritik der politischen Ökonomie. In. Marx, K.; Engels, F. *Werke*, Bd. 13. Berlin: Dietz, 1961.
- MARX, Karl; Engels, Friedrich. Die deutsche Ideologie. *Werke*, Bd. 3. Berlin: Dietz, 1958.
- _____. Die heilige Familie, oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten. *Werke*, Bd. 2, Berlin: Dietz, 1962a.
- _____. *Manifesto del partito comunista*, trad. it. a cura di E. Cantimori Mezzomonti, Torino: Einaudi, 1962b.
- _____. Manifest der kommunistischen Partei. *Werke*, Bd. 4. Berlin: Dietz, 1959.

- _____. Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. *Werke*, Bd. 1, Berlin, Dietz, 1956.
- NIKOLAEVSKIJ, Boris; Maenchen-Helfen, Otto. *Karl Marx. La vita e l'opera*. Trad. it. de J. Lombardi. Torino: Einaudi, 1969.
- Oeing-Hanhoff, Ludger. Immanent, Immanenz. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. v. J. Ritter und K. Gründer, Bd. 4, Darmstadt, Wiss. Buchgesellschaft, 1976. Coll. 220-37.
- PAPI, Fulvio. (org.). *Dizionario Marx Engels*. Bologna: Zanichelli, 1983.
- RAMAT, Paul. Lingua-linguaggio (Sprache). In. Papi, F. (org.). *Dizionario Marx Engels*. Bologna: Zanichelli, 1983. p. 223-227.
- ROSSI-LANDI, Ferruccio. *Ideologia: per l'interpretazione di un operare sociale e la ricostruzione di un concetto, seconda edizione riveduta e ampliata*. Milano: Mondadori, 1982.
- SCHIRRU, Giancarlo. La categoria di egemonia e il pensiero linguistico di Antonio Gramsci. In. D'ORSI, A. (org.). *Egemonie*. Napoli: Dante & Descartes, 2008, p. 397-444
- _____. Filosofia del linguaggio e filosofia della prassi. In. GIASI, F. (org.). *Gramsci nel suo tempo*. Roma, Carocci, 2008, vol. II, p. 767-91
- _____. Filosofia del linguaggio, psicologia dei popoli e marxismo. Un dialogo tra Gramsci e Labriola nel Quaderno 11. In. COSPITO, G. (org.). *Gramsci tra filologia e storiografia. Scritti per Gianni Francioni*. Napoli, Bibliopolis, 2010, p. 93-120
- _____. Linguistique et philosophie de la praxis chez Gramsci. *Laboratoire italien*, n. 18, 2016. Disponível em: <http://laboratoireitalien.revues.org/1059>