UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE DIREITO DE RIBEIRÃO PRETO

JORGE AUGUSTO ROQUE SOUZA

A filosofia política de Marx
na *Crítica da filosofia do direito de Hegel*

Ribeirão Preto

2018

JORGE AUGUSTO ROQUE SOUZA

A filosofia política de Marx
na *Crítica da filosofia do direito de Hegel*

Versão Original

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Faculdade de Direito de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo, como parte do requisito para a obtenção do título de Mestre em Direito.

Área de concentração: Desenvolvimento no Estado Democrático de Direito.

Linha de pesquisa: Racionalidade Jurídica e Direitos Fundamentais na Construção do Estado Democrático de Direito.

Orientador(a): Profa. Dra. Cristina Godoy Bernardo de Oliveira.

Ribeirão Preto

2018

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca
e Seção Técnica de Informática da FDRP/USP,
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

S719f	<p>Souza, Jorge Augusto Roque A filosofia política de Marx na Crítica da filosofia do direito de Hegel / Jorge Augusto Roque Souza; orientadora Cristina Godoy Bernardo de Oliveira. -- Ribeirão Preto, 2018. 110 p.</p> <p>Dissertação (Mestrado - Programa de Pós-Graduação em Direito) -- Faculdade de Direito de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, 2018.</p> <p>1. MARX. 2. HEGEL. 3. FILOSOFIA DO DIREITO. 4. FILOSOFIA POLITICA. I. Oliveira, Cristina Godoy Bernardo de, orient. II. Título</p>
-------	---

RESUMO

SOUZA, Jorge Augusto Roque. **A filosofia política de Marx na Crítica da filosofia do direito de Hegel**. 2018. 107 f. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Direito de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, 2018

RESUMO: Este estudo pretende expor os fundamentos filosóficos e os conceitos políticos e sociais de um dos textos mais incompreendidos de Marx, a *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. No capítulo I, iremos expor o estudo de dois grandes filósofos do século XX, Lukács e Althusser, nos quais são apresentadas posições opostas quanto ao nosso objeto. No segundo capítulo, trataremos do contexto real e ideológico do surgimento da *Crítica de 1843*, e demonstraremos a proximidade e o distanciamento de Marx tanto em relação a Hegel quanto à Feuerbach. No capítulo III, demonstraremos que, ao lado dos fundamentos materialistas, da crítica aos universais especulativos da filosofia hegeliana e da crítica à inversão entre Estado e sociedade civil nessa filosofia – para Marx, a sociedade civil é o sujeito do Estado, em oposição a Hegel – há uma concepção da práxis social idealista, uma dialética da evolução da consciência popular, que fundamenta a resolução das contradições da sociedade moderna proposta por Marx, a “verdadeira democracia”. Como a sociedade civil corresponde à essa práxis, não poderíamos estar diante de seu conceito marxista. Não há o conceito de classes marxista na *Crítica de 1843*. Há, por outro lado, uma concepção atomística da sociedade civil. Tampouco poderia haver o conceito marxista de Estado: aqui, é o Estado real – não o Estado moderno, existente – identificado à universalidade. O que não há na *Crítica* é a concepção da atividade material que é o núcleo do marxismo. Por fim, concluímos tratar a *Crítica de 1843* de um texto de transição, o que nos remete a uma concepção do desenvolvimento intelectual marcada por continuidades e descontinuidades, essas, entretanto, determinadas pelas continuidades e descontinuidades do próprio desenvolvimento histórico real.

Palavras-Chave: Marx; Hegel; Feuerbach; Filosofia; Materialismo; Idealismo; Estado; sociedade civil; concepção da história.

ABSTRACT

SOUZA, Jorge Augusto Roque. **The political philosophy of Marx in Critique of Hegel's philosophy of right**. 2018. 107 f. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Direito de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, 2018

ABSTRACT: This study aims to expose the philosophical foundations and political and social concepts of one of Marx's most misunderstood texts, the Critique of Hegel's Philosophy of Right. In chapter I, we present the study of two great twentieth-century philosophers, Lukács and Althusser, which have opposing views regarding our object. In the second chapter, we deal with the real and ideological context of the emergence of the Critique of 1843, and we demonstrate the proximity and the distance of Marx from Hegel and Feuerbach. In chapter III, we demonstrate that alongside materialist foundations, criticism of the speculative universal of Hegelian philosophy, and, criticism of the inversion between state and civil society in this philosophy - for Marx, opposed to Hegel, civil society is the subject of the state - there is a conception of idealistic social praxis, a dialectic of the evolution of popular consciousness, which underlies the resolution of the contradiction of modern society proposed by Marx, the "true democracy." It does not arise because of the material movement, of the class struggle, but as a product of the dialectic referred before, although it represents, in front of the young Hegelians, an advance: the "true democracy" is the defense of a real revolution, that overthrow the modern state and civil society. As civil society corresponds to this praxis, we could not be in the face of its Marxist concept. There is no concept of Marxist classes in the Critique of 1843. There is, on the other hand, an atomistic conception of civil society. Nor could there be the Marxist concept of State: here, it is the real state - not the modern, existing state - identified with universality. What is not in Criticism is the conception of material activity that is the core of Marxism. Finally, we conclude that the Critique of 1843 is a transitional text, which leads us to a conception of intellectual development marked by continuities and discontinuities, which, however, are determined by the continuities and discontinuities of actual historical development.

Keywords: Marx; Hegel; Feuerbach; Philosophy; Materialism; Idealism; State; Civil Society; Conception of History.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	pág. 11
CAPÍTULO I: Lukács e Althusser como intérpretes do jovem Marx	pág. 19
CAPÍTULO II: Gênese da <i>Crítica de 1843</i>	pág. 29
CAPÍTULO III: Os fundamentos filosóficos da <i>Crítica de 1843</i>	pág. 43
CAPÍTULO IV: As concepções políticas e sociais da <i>Crítica de 1843</i>	pág. 78
CONCLUSÃO: A <i>Crítica de 1843</i>, escrito de transição	pág. 103
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	pág. 110

INTRODUÇÃO

O objeto deste estudo é um dos manuscritos de juventude de Marx, a *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, escrito entre março e agosto de 1843, e publicado em 1927, na extinta URSS. Trata-se de um texto inacabado, em que Marx critica ponto a ponto os parágrafos 261 a 313 dos *Fundamentos da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência Política em Compêndio* de Hegel, a parte desta obra destinada à compreensão das relações entre família, sociedade civil e o Estado. A *Filosofia do Direito*, publicada em primeira edição em 1821, representa o principal estudo de Hegel acerca da sociedade burguesa e sua crítica é a primeira feita por Marx a essa sociedade *em sua totalidade*.

A *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* é uma das chamadas obras de juventude de Marx, aquelas escritas entre 1840 e 1844. Como veremos, o seu estatuto teórico é controverso. Há, entretanto, um recorrente interesse por tais obras, e a razão disso é que representam a quase totalidade dos escritos de Marx diretamente filosóficos. Em suas obras posteriores, as imediatamente científicas, Marx fez apenas comentários filosóficos esparsos, mas quem as lê compreende que possuem uma forte base filosófica não explicitada. É em busca da compreensão da filosofia do marxismo, ou simplesmente, é em busca da compreensão do marxismo, que se retorna aos escritos de juventude de Marx e à *Crítica de 1843* em particular.

A *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* é lida especialmente em razão de dois temas, interligados: representa a primeira e mais detalhada análise crítica de Marx ao idealismo de Hegel e é a primeira fundamentação de Marx à anterioridade e primazia da sociedade civil frente ao Estado. Entretanto, não se trata de um texto de fácil compreensão, tanto em razão de seu inacabamento, quanto de sua linguagem filosófica pesada, mas, principalmente, porque é difícil estabelecer uma harmonia entre as suas diversas proposições. O texto não está ordenado, não caminha das premissas aos resultados, devido à sua forma de comentários ao desenvolvimento hegeliano. O natural intuito de se compreender um texto de modo integral requer grande esforço no que se refere à *Crítica de 1843*. Trata-se de um manuscrito de difícil síntese.

O recurso aos estudiosos do tema torna-se, então, inelutável, em um sentido mais forte do que o comumente. Iremos expor em nosso Capítulo I essas interpretações. Ocorre que, para nos antecipar quanto à nossa conclusão mais geral sobre esse ponto, esses estudos não são suficientemente esclarecedores. Além de apresentarem uma oposição incomum de opiniões, que se resumem nas proposições de que a *Crítica de 1843* é – ao menos até certo ponto – ou não é um escrito marxista, essas interpretações são lacunares porque se fixam exatamente na

descrição e, no melhor dos casos, no significado dos dois temas mencionados, não indo a fundo ao problema central que lhes confere sentido – pouco desenvolvido por Marx neste texto – e às suas pressuposições filosóficas, em geral ocultas ou mencionadas *en passant*. Esses fatos mesmos, isto é, essas ausências, explicam a atenção quase que exclusiva dos estudiosos aos temas da análise dos universais autonomizados e da estrutura contraditória da sociedade moderna. Mas, para compreendê-los bem, é necessário situá-los em sua totalidade, a *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Afinal, qual é mesmo o conceito de Estado de Marx neste texto, para ficarmos em apenas uma questão imediata e aparentemente clara? É ou não é o conceito hegeliano – ainda que modificado – de Estado?

Nossa proposição mais geral é que o problema que não está de modo algum resolvido na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* é a sua concepção da história, o que pressupõe uma concepção da práxis social. Como e por que a história progride? Qual é a sua força motriz? Nossa tese básica é que a finalidade de Marx neste texto é justamente a de desenvolver uma concepção da história realista, em oposição ao desenvolvimento mistificado de Hegel. A crítica aos universais especulativos e às construções sociais e políticas hegelianas, bem como as afirmações positivas de Marx, são meios àquele fim. Esse ponto, a concepção da história, não está desenvolvido no texto, mas é o central. Assim, unifica os demais. Se quisermos uma explicação unitária da *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* deveremos, portanto, elucidar sua concepção histórica. De modo claro, há tal concepção em nosso manuscrito e essa concepção é o seu núcleo.

Somente através dessa via é possível esclarecer com precisão a questão do fundamento filosófico mais geral da *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, a questão de seu materialismo ou idealismo, que é por onde passa boa parte dos debates. Também é por esse caminho que se esclarece a concepção social de Marx, especialmente o problema das classes sociais, e sua concepção política, inclusive a finalidade do Estado e a concepção da revolução de Marx aqui. O lugar das ideias – o que compreende o lugar das ideias coletivas, da “consciência genérica” – no ser social pode ser compreendido. Por essa via poderemos ver, igualmente, que a alienação é a categoria decisiva da *Crítica de 1843*, e conseguiremos determinar sua elaboração. Retornando ao tema da relação entre ser e pensamento – e em íntima conexão com o problema da concepção histórica de Marx – é possível identificar uma tentativa de Marx de desenvolver em um sentido materialista e revolucionário a identidade entre razão e realidade, o que sequer é mencionado pelos estudiosos, não obstante à centralidade dessa posição.

Ademais, a partir da concepção da história, o problema das influências da *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* recebe tratamento mais preciso. Veremos que, não obstante a

influência de Feuerbach, o texto está longe de ser feuerbachiano. Certamente, o texto é um ataque a Hegel, mas, para repetir o que já foi mil vezes dito, inclusive reafirmado por Marx por toda a vida – basta pensar no posfácio à 2ª edição do livro primeiro d’ O Capital – é um ataque que preserva muito das concepções hegelianas, do núcleo ou do “cerne racional” dessa filosofia. Isso é evidente, ainda que mesmo aqui haja polêmica. Mas, é preciso ir um pouco adiante e, se nos permitem, é lícito perguntar: a *Crítica de 1843* está para além do horizonte da filosofia hegeliana? Só podemos julgar corretamente esse problema a partir de nossa perspectiva, tomando a concepção histórica de Marx como o núcleo da *Crítica de 1843*. Precisamos, igualmente, de um conceito sobre o que define uma dada filosofia, tarefa que pretendemos realizar, como explicaremos abaixo.

Assim, nosso objetivo imediato é simplesmente o de *tornar inteligível a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* em sua integralidade por meio da compreensão de sua concepção da história. Quando afirmamos esse objetivo de compreensão integral isso não quer dizer que a *Crítica de 1843* seja um texto harmônico. Ao contrário. Demonstraremos, para avançarmos um pouco, como e por que a *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* é um texto contraditório. Trata-se de um escrito de transição de Marx, expressão de uma crise teórica, que ainda mantém desenvolvimentos do que Marx posteriormente denominou de “ideologia alemã”, mas que dá passos decisivos no sentido de se extrair o “cerne racional” da dialética de Hegel. O mesmo ocorre com as suas concepções histórico-sociais mais concretas. Essa contradição está presente em cada posição de Marx na *Crítica de 1843* porque presente em seus fundamentos, como iremos expor em detalhes.

Aliás, quando colocamos no centro de nosso estudo o problema da história, estamos colocando também a questão da dialética, e veremos igualmente os passos dados por Marx aqui. Através do estudo da *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* será possível determinar uma etapa da elaboração por Marx de sua concepção dialética. A *Crítica* representa uma primeira tentativa de Marx de determinação das leis gerais do movimento da atual sociedade. É sob essa ótica que Marx a estuda, sob a ótica de sua transformação. E, a partir do método dialético. E toda a crítica aos universais especulativos de Hegel só pode ser bem compreendida como parte do desenvolvimento de uma dialética realista, assim como a análise da relação entre Estado e sociedade civil. Trata-se, novamente, do núcleo que apontamos, da concepção histórica, em outro grau de generalização.

Esclarecer a concepção histórica e a tomar, de modo consequente, como o núcleo da *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* nos permitirá dar uma resposta firme ao problema que subjaz a todos os estudos de nosso objeto, que é o da sua relação com o marxismo. Veremos

como Althusser, na trilha aberta pelos autores soviéticos – para ficarmos entre os marxistas – negou qualquer vínculo positivo entre as obras de juventude de Marx e as suas obras de maturidade. Também no interior do marxismo, Lukács e outros consideraram tais obras como as da gênese do materialismo histórico e dialético. Se estão corretos quanto a isso, a objeção althusseriana de que essa tendência não responde ao problema da unidade dessas obras, decompostas que foram em elementos para aproximação com o marxismo, que essa tendência não responde à questão que Althusser denominou de “problemática”, essa objeção é, ao nosso ver, incontornável. Pretendemos, como já dito, desenvolver uma explicação integral da *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Isso permitirá um melhor julgamento do seu estatuto teórico e uma melhor determinação de sua relação com o marxismo. Quando colocamos a concepção histórica no centro da *Crítica de 1843* já estamos realizando uma aproximação, situando-a no interior de uma mesma trajetória, de uma mesma direção, que desembocará no marxismo. Nossa posição é que a *Crítica de 1843* avança - no que se refere a esse problema específico da história - em relação às concepções de Hegel, representa um passo adiante na aproximação do pensamento em relação à realidade quanto a esse problema. Através de sua compreensão integral, poderemos ver que existe, ainda assim e por essa razão mesma da totalidade do texto, uma relação positiva entre a *Crítica de 1843* e o marxismo. Poderemos também ver com mais clareza o que desaparece no marxismo. Será possível demonstrar o que, em nosso manuscrito, frente à filosofia hegeliana, surge enquanto concepções filosóficas e histórico-sociais mais concretas, mas o que, igualmente, em relação ao marxismo, emerge enquanto posições ainda abstratas. As teses da *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* emergem justamente enquanto abstratas frente ao marxismo. Tais teses surgem enquanto preparação ao marxismo porque somente neste as antinomias que expõem encontram resolução. Mas, diante de Hegel e dos demais jovens hegelianos, representa a *Crítica de 1843* um passo adiante em direção à realidade concreta.

O que defenderemos aqui é que são as categorias políticas, ou o ponto de vista da política, que permite essa aproximação por Marx e que explica também os limites dessa aproximação. É a *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* uma concepção política do mundo. O momento político de Marx. Representa um esforço de união entre “filosofia e política” como Marx escreveu em 1842 ao seu então companheiro de armas, Arnold Ruge. É o mundo interpretado através da perspectiva da visão política.

Por isso o nosso título, aparentemente óbvio, mas, em realidade, polêmico. Ainda que expresse uma visão da totalidade, uma concepção da sociedade e da história, essa concepção geral é expressa na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* através da perspectiva da política.

Esta é, conseqüentemente, concebida enquanto esfera decisiva, enquanto ação humana determinante. Isso é aparentemente paradoxal em um texto que afirma a todo o momento o predomínio da sociedade civil frente ao Estado. Mas não é o Estado, efetivamente, um “produto da sociedade civil”, ação social? Assim, tendo em vista o que acabamos de dizer, trata-se de uma filosofia política de Marx. Representa, precisamente, o manuscrito de 1843, a etapa política do pensamento de Marx quanto à concepção da totalidade. Tanto do ângulo de sua gênese, quanto de sua estrutura interna, é a política a esfera dominante na *Crítica de 1843*.

Mas, voltando à questão da relação com o marxismo, não basta o esclarecimento da *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* e o conhecimento do que é o marxismo para resolver esse problema. É necessária uma concepção do que é a relação mesma. Em outras palavras, de como e por que evoluem as ideias, uma concepção da história das ideias. Poderemos estudar através da *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, justamente por suas contradições, um caso paradigmático dessa evolução, e de um pensador evidentemente muito importante. Pretendemos apresentar uma generalização desse desenvolvimento. Isso contribuirá a uma concepção da evolução das ideias. Aqui veremos como os conceitos althusserianos de “problemática” e de “cesura epistemológica”, em sua abruptalidade, carecem de realidade. Poderemos retratar como e por que uma nova abordagem emerge no interior e a partir de uma antiga, impulsionada pelas próprias contradições desta, uma nova abordagem que emerge como resolução de tais contradições, mas que essa resolução não passa apenas pela esfera das ideias, mas tem um princípio exterior: uma nova perspectiva de concepção das coisas, extraída da realidade, na qual, para nós, aqui, na *Crítica de 1843*, o ponto de vista político é o dominante, daquela política concebida a partir da situação dos anos 40 do século XIX na Prússia, naqueles anos do *Vormärz*, nos anos de preparação da revolução burguesa na Alemanha.

Aliás, o manuscrito de 1843 expressa uma filosofia política revolucionária. Torna-se inteligível através da afirmação de que o povo é o sujeito da história - ainda que não exista como tal - afirmação que possui, além desse significado político revolucionário, um significado ontológico e gnosiológico. Que se diga de passagem que na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, como no marxismo, estamos diante de categorias unitárias, totais, simultaneamente políticas, ontológicas e gnosiológicas. Esse aspecto político revolucionário é uma das chaves de inteligência do texto. Já leva a questão da realização da liberdade para o campo do real, da luta política efetiva das massas, e não através de soluções teóricas, como na concepção crítica do círculo de Bruno Bauer. E o mundo real, concreto, que se transforma e que deve ser transformado através da ação política do povo. E, tendo isso em conta, diversos equívocos de interpretação, que no fim das contas domesticam a *Crítica de 1843*, são afastados. Marx, aqui,

pretende oferecer uma fundamentação filosófica à libertação da humanidade, precisamente uma libertação frente à sociedade existente – que, então, denomina de “sociedade moderna” – sociedade que merece ser combatida e destruída. Essa é sua finalidade. Não se trata apenas da rejeição da monarquia constitucional defendida por Hegel, mas de uma rejeição em bloco de todo o presente em que vivia. Se os meios que propõe são adequados, julgaremos ao longo de nosso estudo. Apenas para mencionar, a identificação da finalidade de Marx, se é decisiva no que se refere ao aspecto científico do texto, também é decisiva ao esclarecimento de seu aspecto político.

Se o recurso ao contexto ideológico e à situação histórica real é imprescindível à inteligência de qualquer obra, se um pensamento é uma resposta a problemas colocados pelas esferas mencionadas, a problemas que existem fora e de modo independente de quem os pensa, se isso é assim, se o que se pretende, portanto, é evitar leituras arbitrárias, que compreenda através da “livre subjetividade” – em realidade, a partir da subjetividade formada por uma ideologia e uma situação histórica determinada – se as coisas se passam dessa forma em geral, no caso da *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, por conta de suas já mencionadas dificuldades, a necessidade de se compreender os debates da época, bem como o seu substrato real, é uma exigência imediata, não simplesmente à compreensão do problema genético da *Crítica de 1843*, das razões de sua existência etc., mas à compreensão interna de suas categorias, de suas teses. Se a radicalização política de Marx – tal como defendemos aqui – é uma força motriz da *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, se as concepções desta são, em parte, frutos dessa radicalização, então é necessário determinar o conteúdo de tal radicalização, reflexo da particular situação surgida após a ascensão ao trono da Prússia de Frederico Guilherme IV. Inclusive, essa radicalização não é apanágio exclusivo de Marx, mas, a seu modo, de um conjunto de intelectuais e de políticos alemães da época. Assim, será necessária à referência à situação histórica do início dos anos 40 do século XIX na Alemanha para se compreender não apenas a gênese, mas o conteúdo das proposições do manuscrito de 1843. Ou melhor, será preciso determinar essa gênese, o que envolve também a compreensão do contexto ideológico, as posições do movimento jovem hegeliano etc., para a determinação em si da *Crítica de 1843*. Posso, por exemplo, “ler” Aristóteles, a sua defesa da propriedade, como uma defesa da grande empresa capitalista de hoje, ou enquanto um inimigo do comunismo no sentido atual, mas, evidentemente, isso não é responsabilidade de Aristóteles. Um estudo científico, não arbitrário, exige a identificação dos problemas em última instância objetivos que um determinado pensador procurou responder e a inteligência da situação histórica determinada para a compreensão do conteúdo dessas respostas. Esse é o único caminho à aquisição do significado

real de um texto, que não existe de modo autônomo, mas que é sempre parte dos conflitos de uma época específica.

Isso significa que, se iremos comparar a *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* com o marxismo, estamos partindo, por outro lado, do marxismo para a compreensão da *Crítica de 1843*. O ponto de partida da luta de classes e o conceito de ideologia nos são essenciais, inclusive à explicação e ao entendimento das insuficiências do manuscrito de 1843. Com esse estudo, estamos colocando à prova o marxismo, ao relacioná-lo a um objeto tão hostil à compreensão. É possível esclarecer a *Crítica de 1843* através de outro método?

A sequência do nosso estudo será a seguinte: no Capítulo I, iremos expor as interpretações mais relevantes da *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Serão demonstrados os avanços e limites desses estudos. No Capítulo II, será desenvolvida a gênese da *Crítica*, a determinação da situação histórica e contexto ideológico no qual surgiu, o que envolverá breve explanação dos escritos anteriores de Marx e a análise das influências de nosso objeto. No Capítulo III, trataremos dos fundamentos filosóficos da *Crítica de 1843*. Tal capítulo irá conter a exposição da concepção histórica de Marx. No Capítulo IV, iremos expor as concepções políticas e sociais de Marx no manuscrito. Por fim, na Conclusão, faremos a comparação com o marxismo, determinando o “vivo e o morto” da *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*.

Chegaremos à filosofia marxista ao compreendermos a *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*? De qualquer modo, será possível compreender melhor o marxismo através do estudo de sua gênese. O manuscrito de 1843 contém desenvolvimentos que no pensamento consumado de Marx não estão aparentes, desenvolvimentos que no marxismo surgem enquanto pressupostos. Também, em um sentido oposto, nos ajudará a entender melhor a especificidade do marxismo, na medida em que delimitaremos o que sobrevive, mas também o que de suas concepções desaparece no materialismo histórico e dialético. Poder-se-á delinear melhor, afinal, em razão da continuidade e da descontinuidade da *Crítica* em relação à filosofia hegeliana, de um lado, e em relação ao marxismo, de outro, a relação de continuidade e ruptura que existe entre Hegel e Marx. Isso importa tanto à compreensão do marxismo - impossível de outro modo - quanto da história das ideias. Excluir Marx dessa história é uma falsificação interessada. Marx não é “apenas” o teórico da economia capitalista ou do socialismo, mas, antes de tudo, filósofo que deu resposta a milenares dilemas filosóficos. Situa-lo nessa linha de desenvolvimento é imprescindível à compreensão de seu significado e do próprio progresso filosófico.

Os fenômenos que Marx estudou, a alienação, que Marx considerou como aspecto central e necessário da sociedade burguesa, esses fenômenos, não apenas não desapareceram,

como se intensificaram, como provam as inúmeras teorias contemporâneas que procuram explicar o estranhamento do homem diante do mundo. Mas o que Marx fez não foi simplesmente constatar e descrever essa alienação, não tratou esse fenômeno de um ponto de vista individual, mas identificou suas raízes precisamente na sociedade e na história. Conferiu-lhe uma fundamentação científica. E apontou uma saída. Assim, é “natural” o retorno a Marx e ao marxismo. Há uma crise estrutural de longa data, e a saída socialdemocrata não se mostra como alternativa perene, seja aonde for. A luta entre as classes não apenas persiste, mas se acentua em diversas partes. E, há quase um consenso em torno da degeneração da já extremamente limitada democracia, que cada vez mais se aproxima de uma plutocracia, isso também em países de longa tradição democrático-burguesa. Por isso, é inútil declarar pela enésima vez a morte de Marx. As potencialidades resolutivas do marxismo decorrem do fato de que este forneceu uma compreensão científica da sociedade burguesa superior à de seus antagonistas, não bastando que uma mentira seja repetida mil vezes para que se torne uma verdade.

CAPÍTULO I:

Lukács e Althusser como intérpretes do jovem Marx

Dois filósofos de grande influência no marxismo do século XX, o húngaro György Lukács e o francês Louis Althusser, tiveram compreensões diametralmente opostas sobre a evolução do jovem Marx em geral e sobre a *Crítica de 1843* em particular. É certo que outros pensadores, embora menos influentes, também discutiram a juventude de Marx e o *manuscrito de 43*, mas como nossa intenção aqui não é empreender nenhuma revisão bibliográfica exaustiva, iremos nos limitar a um breve resumo das ideias de Lukács e de Althusser a fim de refletir onde cada qual avança no conhecimento do manuscrito e onde um ou outro parece ficar a meio caminho ou se equivocar.

György Lukács acompanhou de perto a descoberta e a publicação dos manuscritos de juventude de Marx, a cargo do *Instituto Marx-Engels-Lenin* da União Soviética. Embora fosse Ryazanov o diretor do Instituto e o principal responsável pela publicação desses manuscritos, Lukács, também membro do *Instituto* desde 1930, foi um dos primeiros que leu e estudou muitos dos textos do jovem Marx, incluindo a *Crítica de 43*¹. Tais textos até então inéditos permitiram uma compreensão muito melhor da evolução filosófica de Marx e da construção de seus fundamentos teóricos. Nas palavras de Lukács: “Desde a publicação dos escritos juvenis pelo Instituto Marx-Engels-Lenin (Imel) de Moscou, tornou-se clara, pelo menos em seus traços fundamentais, a linha evolutiva seguida por Marx.” (LUKACS, 2009, p.121)

Apesar do impacto decisivo desses escritos de juventude de Marx no amadurecimento teórico de Lukács, ele jamais chegaria a escrever um livro extenso e sistemático sobre o jovem Marx – ao contrário do jovem Hegel, a quem dedicou um longo volume. Para os textos de juventude de Marx, Lukács limitou-se a um ensaio relativamente curto, intitulado “O Jovem Marx. Sua evolução Filosófica de 1840 a 1844”. Apesar de ser um texto, a nosso ver,

¹ Em entrevista para a *New Left Review*, em 1971, ao historiador Perry Anderson, Lukács recordou o impacto sobre ele de um desses textos centrais do jovem Marx, os *Manuscritos Econômicos-Filosóficos* de 1844: “Quando eu estava em Moscou em 1930 Ryazanov me mostrou os manuscritos que Marx escreveu em 1844 em Paris. Você pode imaginar minha empolgação: ler aqueles manuscritos mudou totalmente minha relação com o marxismo e transformou minhas perspectivas filosóficas. Um acadêmico alemão da União Soviética estava trabalhando nos manuscritos, arranjando para sua publicação. Os ratos haviam atacado os manuscritos e haviam várias partes nas quais letras e até palavras estavam faltando. Graças ao meu conhecimento filosófico, trabalhando com ele, estabelecendo quais eram as letras e as palavras que estavam faltando: frequentemente haviam palavras que começavam, digamos, com “g” e terminavam com “s” e ninguém sabia o que havia no meio. Acho que a elaboração que eventualmente saiu era bastante boa – posso dizer isso porque eu colaborei com a edição. Ryazanov era responsável por esse trabalho e era um ótimo filólogo, não um teórico, mas um grande filólogo. Após a sua remoção, o trabalho no instituto também desapareceu.” Disponível em: <https://lavrpalavra.com/2016/05/19/entrevista-com-gyorgy-lukacs-por-perry-anderson>. Acesso em 1 de junho de 2018.

substancialmente correto em seu sentido geral, o próprio Lukács alerta sobre as limitações dessa abordagem demasiado resumida:

O que falta até hoje, sobretudo, é uma minuciosa monografia na qual sejam reconstruídas as diversas etapas de superação, pelo jovem Marx, da dialética idealista de Hegel: esta carência causa graves dificuldades para nossa tentativa de síntese global. Este nosso ensaio deverá se limitar, portanto, a pôr em evidência alguns pontos essenciais que devem ser levados em conta num estudo sobre a gênese do marxismo no terreno da filosofia. (LUKACS, 2009, p.121)

Trata-se de uma análise, portanto, restrita a certos “pontos essenciais” da inteira evolução do jovem Marx; e ainda que Lukács indique esses pontos de modo profundo e em geral adequado, sua interpretação não entra em detalhes que seriam importantes para maior compreensão de cada fase específica: a tese de doutorado de Marx, os trabalhos na Gazeta Renana, a *Crítica de 1843* e os artigos e manuscritos de 1844. Para o caso específico da *Crítica de 1843*, nosso objeto de estudo, Lukács dedica apenas 16 páginas, e nessa análise relativamente sumária – apesar de ele conseguir apontar questões fundamentais – certas implicações importantíssimas não são percebidas ou ficam omissas, enquanto alguns argumentos demasiado genéricos podem abrir margem para interpretações errôneas. É válido então retomar aqui alguns desses argumentos para sugerir o que a nosso ver é mais proveitoso e o que pode gerar incompreensões.

As ideias mais certeiras de Lukács derivam da forma como ele capta a natureza de transição dos escritos de juventude de Marx, “desde o seu jovem-hegelianismo até a fundação do materialismo histórico e dialético”, percebendo que há uma “estreita coincidência do desenvolvimento individual [de Marx] e do desenvolvimento global da sociedade” (LUKACS, 2007, p. 121-122):

Isso significa, concretamente, que o ponto de partida é o radicalismo democrático e revolucionário do *Vormärz* e que o percurso ideológico começa com a crítica e a reformulação da dialética idealista de Hegel e termina com sua inversão de um ponto de vista materialista. Este processo, em seus inícios, se dá no interior da filosofia alemã; e mesmo a virada para o materialismo tem lugar sob o influxo de um pensador alemão, Ludwig Feuerbach. (LUKACS, 2009, p. 122-123).

No capítulo seguinte iremos nos deter com mais calma nesse processo de evolução global do jovem Marx, situando-o no contexto europeu e alemão; mas por hora cumpre apenas destacar o que Lukacs pondera sobre o princípio e sobre o fim desse período, e como ele situa especificamente a *Crítica de 43*. Em seu ensaio, Lukács deixa claro que desde a estreia de Marx

na filosofia, a partir da tese de doutorado sobre Epicuro, Marx já é capaz de dar passos mais avançados que os limites colocados pela filosofia hegeliana, da qual ele partia. Também fica claro que esse impulso de superação de Hegel encontra sua culminância em 1844, após a revolta dos trabalhadores têxteis da Silésia e do encontro de Marx em Paris com Engels, com a tradição socialista francesa e com a economia clássica inglesa. Assim, para Lukács, os manuscritos de Paris de 1844 e mesmo os artigos para os *Anais Franco-Alemães* (“Sobre a Questão Judaica” e “Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel”), concebidos ainda nos fins de 1843, representam a definitiva chegada a uma concepção marxista madura, já firme em seus fundamentos filosóficos centrais:

Antes de mais nada, torna-se agora claro para Marx quais eram as forças da sociedade que poderiam (e somente elas o poderiam) levar a iminente revolução alemã à vitória e à plena realização. Nisto consiste, portanto, o ponto de inflexão qualitativamente novo do seu desenvolvimento: os textos presentes nos *Anais franco-alemães* refletem a crescente tomada de consciência da importância da luta revolucionária das massas populares, até chegar à definitiva e clara orientação no sentido do papel central do proletariado. Com isso, Marx atinge definitivamente o ponto de vista de classe que lhe permite a fundação do materialismo histórico e dialético. (LUKACS, 2009, p. 157).

Ainda que essa caracterização geral esteja correta, nosso problema aqui, no que tange à especificidade da *Crítica de 1843*, concebido às vésperas da aludia “inflexão qualitativa” de Marx no sentido da “fundação do materialismo histórico e dialético”, é que Lukács não define de modo mais detalhado a natureza e os limites desse primeiro grande acerto de contas de Marx com Hegel. Sua tendência interpretativa geral sugere que o *manuscrito de 43* já é em essência mais materialista (ou realista) do que idealista, vendo um salto de amadurecimento em relação às suas anteriores tentativas de descobrir a “insuficiência de princípio” da filosofia hegeliana:

Naquele momento, na primavera de 1843 – após as experiências da atividade jornalística, das primeiras análises críticas de problemas socioeconômicos e da questão da miséria e da exploração -, Marx retoma seu objetivo num estágio bem mais maduro de sua evolução. Sua crítica a Hegel certamente permanece: agora como antes, o que o motiva, enquanto democrata revolucionário, é a luta contra a monarquia constitucional e sua justificação por parte de Hegel. Contudo, ele põe agora como centro de seu interesse o problema crucial da filosofia hegeliana do direito, ou seja, a relação entre sociedade civil-burguesa e Estado. No exame crítico desta questão, a concepção geral do mundo de Marx conhece uma evolução decisiva: a tomada de distância crítica em relação a Hegel já atinge um ponto qualitativamente novo. Os escritos da primavera e do verão de 1843 não representam mais apenas um desenvolvimento radical, mas uma crítica de princípio, que aponta para uma inversão da filosofia hegeliana do direito e, como Marx o diz claramente em algumas passagens, da filosofia hegeliana em geral. Desse modo, o objetivo inicial é certamente

retomado em amplas observações críticas sobre as teses de Hegel, mas a nova formulação vai bem além disso. O mais importante, neste ponto qualitativamente decisivo da evolução de Marx, é a passagem ao materialismo. (LUKACS, 2009, p. 157).

Ainda que Lukács reconheça que a inversão materialista da dialética hegeliana ainda não esteja plenamente amadurecida na *Crítica de 1843*, ele conclui que “Marx já dá aqui [na *Crítica de 43*] o primeiro passo nessa direção” (LUKACS, 2007, p. 156). Tal passo se constitui de conquistas concretas, entre as quais Lukács ressalta: a abordagem diretamente política, indo além do foco em temas religiosos dos jovens hegelianos e de Feuerbach; a crítica aos universais autonomizados de Hegel, e a correlata afirmação da particularidade como real ponto de partida filosófico; a ideia da prevalência da sociedade civil sobre o estado, invertendo o sistema de Hegel e sua dialética mística entre sujeito e objeto, que punha o Estado como produtor da sociedade civil. E então Lukács conclui:

[Da intenção de Marx] de criticar a filosofia hegeliana do direito (...) resulta (...) que a crítica revolucionária de Hegel traz consigo inseparavelmente a superação de Feuerbach, ou seja, a extensão da crítica materialista à doutrina hegeliana da sociedade, a ampliação da explicação materialista do mundo da natureza às relações sociais, a passagem da crítica da religião à crítica da política, a superação da concepção antropológica abstrata do homem própria de Feuerbach e -como fruto mais importante de todo o processo – a criação da *dialética materialista* como metodologia e concepção do mundo. Portanto, o materialismo dialético de Marx expressa, em relação a toda a filosofia anterior, inclusive de seus predecessores mais imediatos, precisamente Hegel e Feuerbach, algo qualitativamente novo; seu surgimento foi uma verdadeira revolução na história da filosofia e um salto qualitativo. (LUKACS, 2009, p. 144).

Todos esses pontos são importantes e serão abordados de modo mais sistemático e crítico nos capítulos três e quatro; o problema é que Lukács jamais discute os elementos ainda idealistas que também estruturam a *Crítica de 1843* e que marcam sua distância qualitativa em relação ao marxismo plenamente desenvolvido. Na questão do jacobinismo do jovem Marx, por exemplo, Lukács busca enfatizar apenas o realismo dessa concepção, reflexo da etapa de luta político-ideológica contra a monarquia constitucional prussiana. Também aponta a “crise teórica” dessa concepção democrático-radical, que faz Marx ir além do “comunismo grosseiramente abstrato e ascético” de Babeuf rumo ao socialismo científico (LUKACS, 2009, p. 140), com a progressiva percepção das contradições do Estado burguês. Porém, Lukács não define de modo pleno e inequívoco a concepção de Estado de Marx na *Crítica de 1843*, o que o faz evitar qualquer discussão sobre a falta de uma teoria da práxis nesse texto, isto é, sobre a

ausência de uma compreensão adequada sobre a atividade social dos homens, algo essencial no marxismo maduro.

Com efeito, ao fazer uma interpretação demasiado genérica da inteira evolução filosófica do jovem Marx, Lukács não foi capaz de captar as contradições idealistas específicas, e em certo sentido fundamentais, da *Crítica de 1843*. Não percebeu (ou pelo menos não escreveu) que Marx já propõe a destruição da sociedade moderna e que fundamenta isso não com pleno realismo, mas sim com uma ideia algo abstrata e por isso idealista sobre a “verdadeira democracia”, baseada em noções de Rousseau e do iluminismo francês. Em outras palavras, a inexistência da concepção do proletariado como agente da revolução redundou inevitavelmente em certos fundamentos idealistas, estruturantes da *Crítica de 1843*, que Lukács deixou de indicar, dado sua ênfase apenas nos aspectos diretamente precursores do materialismo dialético.

Em contraponto à imprecisa generalização de Lukács sobre o perfil crescentemente realista e materialista do jovem Marx, outro pensador ao qual aludimos, o francês Louis Althusser, tem o relativo mérito de buscar uma definição mais nítida sobre as contradições de cada etapa da evolução de Marx. Também interessante é sua percepção de que sem uma teoria da história filosófica não é possível diferenciar uma filosofia determinada de outra.

Não obstante, tanto em sua concepção geral sobre a juventude de Marx quanto em sua análise de cada trabalho individual de 1841 a 1845 – incluindo a *Crítica de 1843* – Althusser se equivoca muito mais que Lukács, concluindo pela diferença absoluta entre o Marx posterior a 1845 e as obras de juventude. Isso deriva da concepção estruturalista e logicista de Althusser, que importa para o centro do debate a noção bem pouco dialética de “cesura epistemológica”, tomada de Gaston Bachelard, e de *problemática*, colhida em Jacques Martin.

Althusser escreve seus artigos sobre o jovem Marx, reunidos no volume *A Favor de Marx*, entre 1960 e 1964, e não se furta de polemizar diretamente contra “as interpretações atuais do marxismo como ‘filosofia do ‘homem’ ou como humanismo” (ALTHUSSER, 1979, p. 8). Propõe contra isso uma concepção anti-humanista de marxismo, situando a inflexão madura de Marx ao materialismo histórico apenas em 1845, na *Ideologia Alemã*. E sua noção de inflexão enfatiza muito mais a ruptura do que qualquer tipo de continuidade, concebendo a aludida “cesura epistemológica” como um momento fundador de uma ciência absolutamente nova e sem precedentes.

Tal abordagem faz Althusser separar do marxismo a centralidade das noções filosóficas que vieram à tona já nos escritos de juventude de Marx, como a questão da alienação e do

sentido humanista das lutas pelo progresso. Com isso ele caracteriza todo o período entre 1840 e 1844 como fundamentalmente idealista – e assim oposto à verdadeira ciência materialista fundada por Marx de 1845 em diante.

Em relação à *Crítica de 1843* em específico, Althusser conclui que o texto é em essência “feuerbachiano”, por supostamente incorporar de maneira acrítica a antropologia abstrata de Feuerbach:

Decerto, os temas da reflexão de Marx vão além das preocupações imediatas de Feuerbach, mas são os *mesmos* os esquemas e a problemática teóricos. Marx só verdadeiramente “liquidou”, para retomar a sua expressão, essa problemática no ano de 1845. (ALTHUSSER, 1979, p. 35)

[O jovem Marx] não passa de um feuerbachiano de vanguarda, que aplica *uma problemática ética à inteligência da história humana*. Poder-se ia dizer, por outras palavras, que Marx, nessa época, não fazia mais que aplicar a teoria da alienação, isto é, da “natureza humana” feuerbachiana, à política e à atividade concreta dos homens, antes de estendê-la (em grande parte) dos Manuscritos à Economia Política. (...) Porque o empréstimo de um conceito isolado pode não ter senão uma significação acidental e secundária. O empréstimo de um conceito isolado (do seu contexto) não compromete aquele que o fez frente ao contexto de onde o tomou...Mas o empréstimo de um conjunto de conceitos vinculados entre si de modo sistemático, o empréstimo de uma verdadeira *problemática* não pode ser acidental, e *compromete* o seu autor.” (ALTHUSSER, 1979, p. 36)

De fato, se Marx rompeu com Feuerbach, é preciso então tomar, pelo menos nos seus pressupostos filosóficos *últimos*, a crítica de Hegel, que se encontra na maior parte dos escritos da juventude de Marx, como uma crítica insuficiente, pode-se dizer mesmo que falsa, na medida em que é feita de *um ponto de vista feuerbachiano*, isto é, de um ponto de vista que veio a ser posteriormente rejeitado por Marx. (ALTHUSSER, 1979, p. 37-38)

[E] a linguagem tem um sentido: o da consciência (de si) de Marx em um momento de seu desenvolvimento. Assim, no *Manuscrito de 43* a consciência de si de Marx era feuerbachiana. Marx falava a linguagem de Feuerbach porque se cria feuerbachiano. Mas essa linguagem-consciência estava então objetivamente em contradição com a sua “tendência materialista”. É essa contradição que constitui o motor do seu desenvolvimento. Essa concepção tem, decerto, aparências marxistas (pense-se no “atraso da consciência”), mas não são mais que aparências, porque, se assim se pode definir a consciência (o sentido global de um texto, sua linguagem-sentido), não se vê como definir-lhe concretamente a tendência. (ALTHUSSER, 1979, p. 50)

Trata-se de uma caracterização equivocada, que jamais se atenta à forma crítica e transformadora como Marx incorpora tanto Feuerbach quanto Hegel. O seu erro reside na categoria da “problemática”, uma categoria formal através da qual Althusser busca definir os contornos de um suposto pensamento filosófico, derivando disso seu “Marx feuerbachiano”. Fica claro que sua “problemática” não se trata de uma categoria dialética, na medida em que

não há uma interação entre forma e conteúdo e entre uma filosofia e outra, ainda que do mesmo autor. Ela unifica logicamente uma filosofia, que nasce supostamente em bloco, de modo abstrato, como produto imediato do pensamento. A história da filosofia consistiria então em uma sucessão de problemáticas absolutamente distintas entre si.

Mas como o jovem Marx pode ser feuerbachiano se nele se encontra um conteúdo político e social totalmente distinto do pensamento de Feuerbach? Ao contrário então do que postula Althusser, na *Crítica de 1843* Marx já vai muito além do idealismo de Feuerbach ao situar o suposto “homem genérico” na sociedade e na história, buscando encontrar as resoluções dos problemas do mundo não em uma mera uma revolução na consciência (como em Feuerbach), mas sim na revolução popular. E em relação a Hegel a distância de Marx também já é drástica e notória, ainda que não seja plenamente materialista ou realista como sugere Lukács.

A teoria construída por Althusser é inaceitável por vários motivos. Primeiro, ele idealiza determinado pensamento em sistema, isto é, o homogeneiza (conforme a consciência de si do autor) idealisticamente. Segundo, ele não abre margem ao efetivo desenvolvimento do pensamento humano, sua continuidade (que contém descontinuidades). Se há uma continuidade histórica real, como não haver uma continuidade do pensamento que reflete essa história? Assim, em Althusser, são sempre as mesmas oposições não dialéticas em todas as partes.

E seria possível a contradição no interior de uma unidade de um pensamento? Althusser nos responderia com uma negativa:

diferentes elementos se combinaram na concepção do mundo de Marx. Ele vê muito bem que essa decomposição de um texto no que nele já é materialista e no que é ainda idealista não salvaguarda sua unidade, e que essa decomposição é provocada precisamente pela leitura dos textos da juventude através do conteúdo dos textos da maturidade. É pois o tribunal do marxismo acabado, o tribunal do Fim que pronuncia e executa esse juízo de separação de corpos entre os elementos de um texto anterior, e por aí destrói Sua unidade. “Se se parte da concepção que Marx tinha então de sua posição filosófica, o *Manuscrito de 1843* se apresenta como uma obra perfeitamente consequente e acabada”, enquanto “do ponto de vista do marxismo desenvolvido o *Manuscrito de 1843* não se apresenta como um todo organicamente acabado, onde o valor metodológico de cada elemento é rigorosamente posto em evidência. Uma falta de maturidade evidente fez que uma atenção exagerada fosse dada a certos problemas, enquanto outros, tendo uma importância fundamental, são apenas esboçados... (ALTHUSSER, 1979, p. 46)

Tratam-se de colocações inexatas, pois é justamente o marxismo maduro o que possibilita a identificação das antinomias do *Manuscrito de 1843*, as contradições deste,

contradições entre verdade e erro, que se mostram enquanto tais não devido à comparação com o marxismo, mas com o próprio objeto, que o marxismo é capaz de apreender. Ou seja: o fato de não se tratar de um texto marxista, plenamente desenvolvido no sentido do materialismo histórico e dialético, não implica que seja algo necessariamente oposto ao marxismo.

Com efeito, ao contrário do que postula Althusser, não se pode falar que o Marx de 1843 era feuerbachiano. E assim não é correto enxergar uma consciência feuerbachiana em contradição com uma tendência materialista. Feuerbach era materialista, mas não era materialista histórico, então não se pode opor uma consciência feuerbachiana a uma tendência materialista. É certo que há contradições no *Manuscrito de 1843*, mas a contradição decisiva entre a adoção do ponto de vista materialista e o surgimento de um idealismo na passagem de tal materialismo à concepção da história. O motor desta concepção da história é a luta política, feita, assim se pensava, pelos homens de carne e osso. Apenas não há ainda, para o Marx da *Crítica de 1843*, uma atividade material por detrás da luta política, restando, nesse caso, a atividade ideal – crítica – enquanto tal motor. A ideia da democracia corresponde à unidade do gênero, mas não se vê como esta unidade genérica se torna para-si na democracia por meio de uma atividade material. O trabalho é abstrato. É o ponto de vista democrático criticamente desenvolvido (ou idealizado) que fundamenta esta evolução da história. E o atraso alemão responde por esta idealização.

Vemos portanto no jovem Marx a antinomia entre a crítica de fundamento à sociedade burguesa e sua resolução através de um remédio burguês, mas tal antinomia se resolve a partir do desenvolvimento histórico, isto é, a partir do conhecimento, por parte de Marx, da luta de classes e do operariado organizado, quando ele se torna apto a desenvolver o que havia de verdadeiro no seu pensamento (uma concepção materialista da história), a partir da rejeição do que havia de erro. Ora, o ser é composto de camadas e assim se manifesta. E, por isso, o pensamento evolui enquanto combinação de verdade e erro no que se refere ao pensamento que é relevante.

Marx então não era feuerbachiano. A antropologia filosófica de Feuerbach se baseia no homem isolado, abstrato, ligado naturalmente ao gênero. O situá-lo social e historicamente, tal como Marx nos *Manuscritos de 43*, já pressupõe uma abordagem distinta, um pensamento filosófico distinto. Por isso nesse texto há mais de Hegel, na essência, que de Feuerbach, sendo de todo modo portador de um pensamento próprio (não marxista). A contradição essencial deste período no pensamento de Marx era entre a sua extensão do materialismo à história através da política, em outras palavras, à sua insuficiência de concepção baseada em sua posição objetiva de democrata radical. A contradição entre a sua já rejeição em bloco da sociedade burguesa e o

seu democratismo abstrato. Trata-se de uma contradição interna ao seu conteúdo, entre o seu materialismo e o seu idealismo. Mas nem Lukács nem Althusser perceberam isso.

Iremos detalhar essas questões nos capítulos três e quatro. Seja como for, deve ter ficado claro que os acertos e erros de Lukács e de Althusser têm naturezas antagônicas. Lukács acerta muito mais que Althusser na caracterização geral das obras do jovem Marx como uma transição entre o idealismo objetivo de Hegel e o materialismo histórico maduro, sempre se atendo à correta e crucial noção dialética da *aufhebung*, conceito que indica que toda superação a um estágio qualitativamente superior tanto abandona os elementos já caducos do estágio anterior quanto preserva aspectos antigos ainda corretos. Não cabe na ideia de *aufhebung* nenhuma “cesura epistemológica” absoluta, nenhum salto quântico a algo absolutamente novo e sem dívidas com o passado.

Contra os equívocos estruturalistas de Althusser podemos então contrapor, de modo geral, o correto sentido dado pela dialética de Lukács, que enxerga tanto o jovem quanto o maduro Marx como fundamentalmente humanista e inserido organicamente na evolução global do pensamento filosófico – o que admite inflexões substanciais, sempre merecedoras de reconhecimento e de profunda avaliação, mas sem pressupor nenhum abismo incomunicável entre as etapas evolutivas. Isso aliás, diga-se de passagem, nos remete ao grande poeta Goethe, que na segunda parte do *Fausto* ironiza qualquer pretensão a uma originalidade absoluta através da voz ácida de Mefistófeles:

*Gênio Original, leve a afetação contigo!
Como lhe ofenderia saber um fato...
Alguém já pensou algo tolo ou sensato
que jamais fora pensado no mundo antigo?*²

Entre Althusser e Lukács, portanto, este último se mostra bem mais pertinente na compreensão da evolução do jovem Marx. Apenas não devemos nos contentar com as soluções imprecisas ou incompletas dadas por Lukács, que tende a considerar o *manuscrito de 1843* como materialista. Pois embora neste texto haja grandes avanços em relação ao idealismo de Hegel, como na aludida crítica aos universais autônomos e na correlata afirmação da particularidade como real ponto de partida filosófico, mantêm-se também, ao mesmo tempo, concepções idealistas, caso sobretudo da “verdadeira democracia” como forma de resolver as contradições da “sociedade moderna”. Por detrás desses conceitos reside uma concepção da

² Tradução nossa aos versos 6810 a 6814 do *Fausto II* de Goethe: Original, fahr hin in deiner Pracht! / Wie würde dich die Einsicht kränken: / Wer kann was Dummes, wer was Kluges denken, / Das nicht die Vorwelt schon gedacht?

atividade social dos homens também idealista. E como expressão universal desse idealismo quanto à história, é uma identidade entre razão e realidade que fundamenta a destruição da atual sociedade e a construção de uma verdadeira comunidade. Nada disso Lukács enfatizou, ou talvez sequer percebeu.

A nós nos resta então a tarefa de discutir essas e outras questões a fim de proporcionar uma compreensão mais adequada e minuciosa sobre a *Crítica de 1943*. Mas antes é preciso se ater aos motivos que levaram Marx a escrever esses comentários sobre a filosofia do direito de Hegel, relacionando-os aos demais textos do jovem Marx e apresentando o contexto da Alemanha de sua época.

CAPÍTULO II: Gênese da *Crítica de 1843*

Nascido em 1818 em Trier, na Renânia, Karl Marx em 1835 é admitido na Universidade de Bonn e um ano depois na de Berlim, considerada uma das melhores do mundo. Após abandonar suas juvenis tentativas de escrever versos, Marx se volta para o estudo da filosofia, e nesse campo não tarda a se destacar. Entre jovens intelectuais, seu nome passa a ser associado a certa excepcionalidade genial já no fim do seu período universitário e dos seus trabalhos para a *Gazeta Renana*, em 1842, quando um então colega de jornal, Moses Hess, chegou a afirmar o seguinte, escrevendo a um amigo:

Ele é um fenômeno que me causou enorme impressão, apesar da intensa similaridade dos nossos campos. Em suma, você pode se preparar para conhecer o maior filósofo – talvez o único verdadeiro – da geração atual. Quando ele fizer uma aparição pública, seja escrevendo, seja na sala de aulas, despertará a atenção de toda a Alemanha. (...) O Dr. Marx (é esse o nome do meu ídolo) ainda é muito moço – uns vinte e quatro anos, no máximo. Desferirá o *coup de grâce* na religião e na filosofia medievais; ele combina a mais profunda seriedade filosófica com a mais mordaz espirotuosidade. Imagine Rousseau, Voltaire, Holbach, Lessing, Heine e Hegel fundidos numa só pessoa – eu disse fundidos, não justapostos – e você terá o Dr. Marx. (HESS apud WHEEN, 2001, p. 42).

Tais impressões foram repetidas por outros contemporâneos e depois confirmadas pelo imenso impacto das obras de Marx na história mundial; mas a verdadeira marca de sua genialidade não é nenhuma iluminação inexplicável ou puramente individual, e sim a constante capacidade de refletir em seu próprio amadurecimento teórico cada nova etapa essencial dos embates políticos e sociais de sua época – em escala alemã, europeia e global. A incrível velocidade de sua evolução intelectual não seria possível, portanto, sem a revolucionária aceleração dos tempos históricos no século XIX, que testemunharia as vitórias definitivas da sociedade burguesa sobre o feudalismo e a emergência do proletariado no cenário de reivindicações. Por isso, se quisermos indicar as etapas do desenvolvimento filosófico de Marx, mesmo que de maneira bastante resumida, não devemos jamais apartá-lo das tendências e lutas mais decisivas da Alemanha e da Europa de sua época, que por sua vez explicam as assimilações, rejeições e superações das influências teóricas absorvidas por ele. Nesse sentido, para estudar especificamente a gênese da *Crítica de 1843* é importante dizer algo sobre seu período formativo, buscando a conexão de seus primeiros escritos com o quadro ideológico e com a situação econômica, social e política em seu entorno.

Na década de 1830, as elites europeias ainda disputavam os legados da Revolução Francesa, da ascensão e queda de Napoleão, dos compromissos reacionários posteriores a 1815 e das revoluções liberais do ano de 1830 – e nas terras alemãs essas questões eram mediadas pelas oscilantes políticas de reforma e contrarreforma adotadas pelo governo de Frederico Guilherme III, o rei da Prússia. A Alemanha não havia ainda sido unificada (só o seria sob Bismark, em 1871), embora a união aduaneira, o *Zollverein* de 1834, representasse um passo importante para a unificação da Confederação Germânica, o que acendia esperanças de progressos para aqueles que vislumbravam uma nação burguesa mais moderna. Na prática, porém, as estruturas sociais e políticas alemãs, por não terem sido transformadas por revoluções internas laicas e ainda contarem com uma divisão interna em trinta e nove estados, eram significativamente mais atrasadas se comparadas com a Inglaterra industrial ou com a França pós-1789.

Esse atraso político, econômico e social gerava uma contrapartida cultural de inflação da atividade do pensamento (refletida até no estilo rebuscado e por vezes hermético da filosofia clássica alemã) o que teria consequências importantes tanto para a evolução da Alemanha quanto para a história ideológica mundial. Por um lado, a situação alemã foi capaz de produzir um dos pontos mais altos do racionalismo burguês, com a fundação de concepções que até hoje estão na base de grande parte dos modelos teóricos globalmente adotados, como a epistemologia subjetivista de Kant e a dialética objetiva de Hegel. Por outro lado, o atraso alemão e a ausência de raízes democráticas iriam abrir frestas para um irracionalismo culto e romântico de caráter elitista, que em meados do século contaria com Schelling e Kierkegaard e que mais tarde desembocaria em Schopenhauer, em Nietzsche e posteriormente no nazismo.

No livro *O assalto à razão*, Lukács trata de explicar essas correntes filosóficas como reflexos do desenvolvimento histórico e da respectiva luta de classes na Alemanha e na Europa. Daí dizer:

Decerto não é por nenhum acaso que a última e mais desenvolvida forma da dialética idealista se origina em conexão com a Revolução francesa e, muito especialmente, com suas consequências sociais. O caráter histórico desta dialética, cujos grandes precursores foram Vico e Herder, só cobraram sua expressão metodologicamente consciente e logicamente desenvolvida depois da Revolução francesa, sobretudo a dialética hegeliana. O que se ventila aí é a necessidade de uma defesa e de um desenvolvimento histórico da ideia de progresso com um alcance consideravelmente superior ao do pensamento da Ilustração. (...) O primeiro período importante do irracionalismo moderno surge, congruentemente com isso, na luta contra tal conceito idealista, dialético-histórico, do progresso; é o caminho que vai de Schelling a Kierkegaard e é, ao mesmo tempo, o caminho que conduz da reação feudal provocada pela Revolução francesa à hostilidade burguesa contra a ideia de progresso (LUKACS, 1968, p. 6, tradução nossa)

O período formativo de Marx, situado em um momento decisivo dessa evolução histórica, foi a era de auge da filosofia de Hegel, cujas formulações hegemônicas dominavam as aulas e os debates nas mais importantes universidades alemãs, sobretudo a de Berlim, onde o próprio Hegel havia lecionado até 1831 e Marx se tornaria aluno em 1836. Nessa década de 1830, as ideias de Hegel já haviam extrapolado os muros universitários para inspirar discussões nos cafés, bares, clubes e jornais, tanto na capital quanto em algumas cidades do interior, além de se prestar a certa justificação da burocracia estatal. Consequentemente, o mundo intelectual alemão passou a ser tomado por hegelianos, seja os mais jovens à esquerda, seja os mais velhos à direita, o que as ambiguidades do reinado de Frederico Guilherme III ajudavam a fomentar, pois Hegel parecia servir tanto ao pensamento liberal reformista, que encontrava algum eco no governo, quanto ao pensamento conservador, que supunha a monarquia prussiana como o ponto culminante de desenvolvimento da humanidade. Ao se integrar à vida urbana e intelectual de Berlim, Marx é então rodeado pelos debates sobre Hegel, que ele acaba por ler de “cabo a rabo” em um período que passa em Stralow, um lugarejo próximo a Berlim, ainda em 1836³.

A hegemonia de Hegel, porém, não vai persistir sem reações. Com a morte de Frederico Guilherme III em 1840, as tendências mais reacionárias entre as classes dominantes iriam assumir maior influência sobre os rumos do Estado prussiano, que sob Frederico Guilherme IV iria adotar a bandeira de um cristianismo antirracionalista contra as conquistas e os anseios das camadas burguesas em ascensão. Tentava-se o retorno da roda da história para os tempos de absoluto domínio feudal. Mas era uma vã tentativa romântica, desprovida de sustentação de longo prazo, visto que a modernização capitalista, impulsionada por um avanço industrial em crescente expansão, já ultrapassava as terras inglesas e francesas e se adensava significativamente em importantes partes da Prússia, onde então haveria de crescer a resistência liberal ao aperto autoritário da monarquia, que, por seu lado, também dependia de certa pujança econômica para sobreviver. Assim, as principais lutas políticas e os mais sérios debates intelectuais, incluindo as defesas e rejeições da filosofia de Hegel, tinham como pressuposto essa contradição entre o irresistível avanço das forças produtivas capitalistas (e da mentalidade

³ Segundo informa um biógrafo de Marx, Gareth Stedman Jones: “[Entre 1836 e 1837] Karl [Marx] não só lera todo o Hegel, mas também “teve a oportunidade de conhecer a maioria dos seus discípulos” e, “depois de numerosos encontros com amigos em Stralow”, acabou topando com o Clube dos Doutores. Essa informal associação de admiradores de Hegel reunia-se e discutia em certas tavernas de sua preferência, e contava entre seus membros conferencistas universitários, professores e jornalistas. Karl mencionou, em especial, Bruno Bauer, “que desempenha um papel importante entre eles”, e o dr. Adolf Rutenberg, então “meu amigo mais íntimo em Berlim”. Parece provável também que, nos primeiros anos de Karl em Berlim, Eduard Gans, um dos mais destacados membros do clube, o tenha ajudado a definir suas ideias sobre direito. Há registros de Karl assistindo a suas palestras em 1837 e em 1838.” (JONES, 2016, p. 87)

liberal-burguesa estimulada por esses avanços), e o conservadorismo oficial da monarquia prussiana, de viés aristocrático e religioso.

Se posicionar sobre questões religiosas implicava, portanto, embora de modo indireto e problemático, certo posicionamento sobre os rumos do governo e sobre os interesses em jogo pelo controle do Estado, não se tratando de simples discussão metafísica ou teológica. Como recorda Friedrich Engels: “A política era, nessa altura, um domínio muito espinhoso e, por isso, a luta principal virou-se contra a religião; esta era, nomeadamente desde 1840, indiretamente também uma luta política” (ENGELS, 1982, p. 385). Por isso também um dos debates centrais daqueles anos, quicá o preferido pelos hegelianos, era definir a posição de Hegel sobre o cristianismo, o que iria estimular uma série de títulos, a começar pela *Vida de Jesus* de David Strauss, publicado em 1835. Ainda sobre esse tema, em 1841 Bruno Bauer, então amigo e professor de Marx, iria publicar o panfleto irônico *A Trombeta do juízo final contra Hegel, ateu e anticristo*, no qual buscava destacar o ateísmo do idealismo objetivo imanente à lógica hegeliana. Bruno Bauer insurgia assim contra a tese conservadora de que a acomodação de Hegel à monarquia prussiana implicava em reconhecer todo seu sistema como uma consagração do cristianismo oficial, sendo o Espírito Absoluto, nessa visão conservadora, o sinônimo filosófico de Deus⁴.

Por outro lado, em estreita sintonia com o romantismo reacionário do governo de Guilherme IV, era cada vez maior a rejeição completa a Hegel e ao racionalismo liberal através de alguma solução irracionalista, como a “filosofia da revelação” de Schelling, novo ocupante da cátedra de filosofia da Universidade de Berlim, ou como a “escola histórica do direito” de Savigny, novo ministro da justiça. Conforme explica Gareth Stedman Jones, na competente biografia *Karl Marx: Grandeza e Ilusão*:

A postura cada vez mais defensiva do governo prussiano foi também uma resposta a uma reação cultural e política mais ampla contra o “racionalismo” e o Iluminismo, que ganharam força nas décadas seguintes a 1815. Em Brandemburgo-Prússia houve um retorno a uma forma evangélica e fundamentalista de cristianismo, particularmente entre setores da aristocracia e das classes profissionais. Seguidores do novo evangelicalismo acreditavam que as ideias iluministas tinham sido responsáveis pela propagação do racionalismo e do ateísmo, e que estes, por sua vez, tinham desembocado nos horrores da Revolução Francesa. Esse mundo pós-1815, dominado pelo desejo de dar costas à revolução e à heterodoxia religiosa, era totalmente diferente daquele da Revolução Francesa e da crise na crença ortodoxa ocasionada pela dominação kantiana da teologia e da metafísica tradicionais. Aquele era o mundo no qual se formara a abordagem filosófica do jovem Hegel, mas que

⁴ O próprio Marx aceitou escrever uma continuação à *Trombeta* de Bruno Bauer, mas deixou o projeto incluso ao considerar que o estilo irônico do libelo já não serviria à missão de criticar de modo sério os fundamentos lógicos de Hegel, o que ele logo passaria a empreender.

agora era considerado totalmente incompatível com as prioridades de um fundamentalismo cristão e de um medievalismo romântico renovados. O radicalismo, o republicanismo e o socialismo alemães das décadas de 1830 e 1840 – as aspirações do “partido do movimento” – foram tentativas de renovar as formas de racionalismo que, de diferentes maneiras, tinham supostamente orientado as ambições de Frederico, o Grande, definido os ideais do jacobinismo, moldado a filosofia de Kant e de Fichte e inspirado as principais inovações da “Era da Reforma”. O pensamento de Karl [Marx] foi formado dentro dessa tradição, e em muitos sentidos importantes, sua abordagem continuou a ser produto das expectativas dessa tradição. (JONES, 2016, p. 92)

Foi, portanto, diante essa conjuntura política e intelectual que Marx terminaria os cursos equivalentes a direito e filosofia na Universidade de Berlim e no início de 1841 concluiria sua tese de doutorado. O tema deste trabalho, a diferença entre o atomismo de Demócrito e Epicuro, já extrapola o quadro dos debates sobre a religião, e, ao invés de ser um refúgio na antiguidade grega, transparece uma firme tomada de posição política e teórica de Marx em relação aos debates mais avançados do seu presente. E justamente por isso acaba por resultar em um verdadeiro avanço no entendimento filosófico, como o próprio autor já percebe: “acredito ter resolvido um problema até então insolúvel da filosofia grega” (MARX, 2018, p. 21), pois “só agora chegou a época em que será possível entender os sistemas dos epicuristas, dos estoicos e dos céticos. Trata-se das *filosofias da autoconsciência*” (MARX, 2018, p. 25). Em outras palavras, a originalidade da tese de Marx está diretamente vinculada a certos temas recorrentes entre os hegelianos de esquerda de então, sobretudo o debate sobre a “autoconsciência”, tão caro a Bruno Bauer.

Epicuro, nesta tese de Marx, é revalorizado como um grande materialista de intuições dialéticas, sendo suas ideias sobre os átomos aplicadas ao entendimento geral das relações sociais, com plena abertura à liberdade do comportamento racional do ser humano (uma reivindicação de qualquer democrata radical). A tese enfatiza com isso a diferença de Epicuro em relação a Demócrito, visto como um materialista mecânico e determinista que não deixou qualquer margem para a autoconsciência ou para a liberdade, ao negar o papel do acaso. Ao esclarecer este ponto, Marx vai além da própria *Filosofia da História* de Hegel, que igualara Demócrito e Epicuro ao considerar ambos uma expressão de decadência prosaica em relação aos momentos mais altos (teológicos e teleológicos) da polis grega. A insurgência liberal de Marx contra essa visão já indica alguém preparado para rejeitar as acomodações conservadoras e falsificadoras de Hegel, que Marx logo veria como algo derivado da própria lógica interna ao sistema hegeliano, ao contrário de uma mera adaptação aparente e “exotérica” – conforme postulava Bruno Bauer e outros hegelianos de esquerda. E Marx também já percebe nesta tese

a necessidade de um posicionamento filosófico mais explícito diante as questões mundanas e políticas, conforme acentua Lukács:

[Na tese] Marx chega a uma condenação devastadora de todas as correntes filosóficas, com exceção do jovem-hegelianismo radical. A subjetividade da filosofia baueriana da autoconsciência é expressão, para ele, do caráter crítico da época, mas também da situação revolucionária. Elemento característico do espírito de sua tese de doutorado é o fato de que Marx, entre todas as correntes da época, considere como rico de conteúdos somente o partido político do progresso, ou seja, o liberalismo (do qual o democratismo radical ainda não havia se separado na época), visto enquanto tendência com a qual a filosofia deve estabelecer uma aliança. (LUKACS, 2009, p. 131)

Devido à crescente intolerância e censura por parte do governo prussiano, no fim do período universitário de Marx os postos acadêmicos passaram a se fechar cada vez mais para os estudiosos considerados radicais, restando a estes, como possibilidade de remuneração, os pequenos jornais liberais, que em geral tinham a circulação bastante limitada e uma vida editorial muita curta. Marx, que acabou por entregar a aludida tese sobre Epicuro em Iena, manteve a esperança de obter um cargo docente na universidade de Bonn até a demissão de Bruno Bauer, em março de 1842, que coincidiu com morte de seu sogro e companheiro de conversas, a quem dedicou seu doutorado. Vendo as portas acadêmicas se fecharem, também a Marx restou lançar-se à carreira jornalística, e para isso encontrou uma oportunidade em sua própria região natal, a Renânia.

A situação da Renânia no início do reinado de Guilherme IV era especialmente tensa: conservava conquistas liberais oriundas das conquistas da Revolução Francesa e do período napoleônico (como o tribunal de júri e a relativa liberdade aos judeus), mas sua hegemonia católica e os surtos ultramontanos chegavam a ser mais reacionários do que o admitido pelo próprio rei, já que pregavam a submissão da monarquia prussiana à autoridade do Papa, nos moldes da Idade Média. Com o episódio da prisão de um arcebispo, o fundamentalismo católico se exacerbou e ganhou voz no principal jornal da região, o *Kölnische Zeitung*, o que acabou por abrir a oportunidade para o surgimento de um jornal liberal de contraponto, financiado pela alta burguesia renana e tolerado pela monarquia prussiana. Fundou-se assim a *Gazeta Renana* [*Rheinische Zeitung*], que iria agregar hegelianos de esquerda, liberais e socialistas e que Marx acabaria por dirigir, na condição de redator-chefe, entre outubro de 1842 e março de 1843. Logo depois do afastamento de Marx, o jornal seria fechado.

Os ensaios de Marx como colaborador desse periódico são mais de discussão teórica do que de mera investigação jornalística; porém, por tratar de questões da ordem do dia (como o avanço da censura sobre as opiniões progressistas ou os problemas da legislação sobre a coleta

de lenhas) tal contribuição na *Gazeta Renana* representa seu primeiro incursão direto nos debates sobre a situação do direito e do Estado moderno e sobre as perspectivas de luta política. Por isso, de modo ainda mais explícito do que na tese sobre Epicuro, revela a visão de mundo do Marx de então: a de uma democrata de inclinação “jacobina” que rejeita radicalmente o *status quo* monárquico e já começa a questionar os fundamentos das instituições burguesas, mas sem perder o realismo político. Como esclarece Lukács a esse respeito:

Nos primeiros meses de 1842, Marx inicia sua atividade jornalística na *Gazeta Renana*, da qual passou a ser diretor em outubro do mesmo ano. Desse modo, os propósitos filosóficos foram temporariamente adiados; mas, na verdade, o fato de ter se envolvido nas lutas imediatamente políticas do *Vormärz* serviu somente para acelerar o seu desenvolvimento filosófico. Marx, que ainda não havia completado 25 anos, revelou como diretor do jornal uma incrível maturidade política. A *Gazeta Renana* buscava realizar a unificação de todas as forças progressistas alemãs, numa ampla oposição, profundamente enraizada na vida nacional, contra o regime reacionário de Frederico Guilherme IV, com o objetivo de liquidar radicalmente o absolutismo alemão. (...) O breve período em que Marx trabalhou na *Gazeta Renana* constituiu o momento mais alto do jornalismo democrático-burguês alemão e, ao mesmo tempo, um importante ponto de inflexão no desenvolvimento do próprio Marx. Como seus escritos demonstram, ele abordou os problemas como democrata radical, como jacobino, embora nele uma consciência dialética revolucionária já houvesse tomado o lugar das ideias do Contrato Social. Em outras palavras: ele abordou os problemas como contemporâneo de luta de classe em escala mundial, certamente bem mais desenvolvidas do que as que tiveram lugar meio século antes, ou seja, na época da Revolução Francesa. Em tais lutas, o proletariado começava a se apropriar da ideologia socialista. Portanto, não foi por milagre que Marx teve de enfrentar problemas cuja dialética interna levava para além do horizonte da sociedade burguesa. (LUKACS, 2009, pag. 133-35)

A respeito da consideração de Marx como um “jacobino”, é válido lembrar que, antes da fundação do próprio marxismo e das subseqüentes revoluções comunistas do século XX, as concepções políticas dos rebeldes e revolucionários tinham como grande modelo os diversos agrupamentos e fases da Revolução Francesa – incluindo a clássica divisão entre esquerda e direita, originada pela posição assumida no salão de reuniões da Assembleia Nacional: à esquerda os jacobinos, republicanos radicais, e à direita os girondinos, mais conciliatórios e conservadores. A formação política da geração de Marx, bem como a de qualquer outra geração europeia do século XIX, se daria inescapavelmente sob essas referências oriundas do processo revolucionário francês. E tais modelos, muito mais do que meros rótulos ideológicos, se repetiam na prática, tanto nos agrupamentos políticos concretamente formados quanto no

destino fático das posteriores revoluções burguesas, como nos lembra o historiador Eric Hobsbawm em sua *A Era das Revoluções*:

Em resumo, a principal forma da política revolucionária burguesa francesa e de todas as subsequentes estava agora bem clara. Esta dramática dança dialética dominaria as gerações futuras. Repetidas vezes veremos moderados reformadores da classe média mobilizando as massas contra a resistência obstinada ou a contrarrevolução. Veremos as massas indo além dos objetivos dos moderados rumo a suas próprias revoluções sociais, e os moderados, por sua vez, dividindo-se em um grupo conservador, daí em diante fazendo causa comum com os reacionários, e um grupo de esquerda, determinado a perseguir o resto dos objetivos moderados, ainda não alcançados, com o auxílio das massas, mesmo com o risco de perder o controle sobre elas. E assim por diante, com repetições e variações do modelo resistência - mobilização de massa - inclinação para a esquerda - rompimento entre os moderados - inclinação para a direita - até que o grosso da classe média passe daí em diante para o campo conservador ou seja derrotado pela revolução social. Na maioria das revoluções burguesas subsequentes, os liberais moderados viriam a retroceder, ou transferir-se para a ala conservadora, num estágio bastante inicial. De fato, no século XIX vemos de modo crescente (mais notadamente na Alemanha) que eles se tornaram absolutamente relutantes em começar uma revolução, por medo de suas incalculáveis consequências, preferindo um compromisso com o rei e a aristocracia. A peculiaridade da Revolução Francesa é que uma facção da classe média liberal estava pronta a continuar revolucionária até o, e mesmo além do, limiar da revolução antiburguesa: eram os jacobinos, cujo nome veio a significar "revolução radical" em toda parte. (HOBSBAWM, 2011, p. 111)

Marx, com efeito, ao longo dos anos de 1842 e 1843 demonstra ser uma espécie de “jacobino” alemão simpático às massas oprimidas e no limiar de uma visão ainda mais radical, que já em 1844 culminaria no “socialismo científico”, concepção que ele próprio fundaria, juntamente com Engels, após sua mudança para Paris e o primeiro contato com a economia política inglesa e com o socialismo francês. Desse modo, em 1843 sua fase de transição “jacobina” não havia terminado; assim, como veremos melhor ao estudar as concepções da *Crítica de 1843*, Marx neste ano ainda era um tipo de democrata com traços “idealistas” (sob a visão marxista posterior), embora já demonstrando grande senso dialético materialista e plenamente engajado em uma postura investigativa que, com total radicalidade, buscava a “ideia na própria realidade”, conforme já havia escrito a seu pai em 1837, indicando o que havia de mais profícuo no pensamento hegeliano. Isso logo o levaria a fazer uma crítica cada vez mais implacável de todas as relações existentes.

Neste caminho de radicalização, continuou sendo crucial para Marx prosseguir seus acertos de contas em relação ao próprio Hegel, dando crescente ênfase à dimensão política e fazendo uma revisão de princípios de modo mais profundo e consequente do que o tentado pelos demais hegelianos de esquerda, dos quais Marx ia se afastando cada vez mais, inclusive

de Bruno Bauer, por discordar de fraseologias pouco sérias e almejar uma discussão mais direta sobre os problemas políticos concretos. Nesse espírito, já em março de 1842, dois meses antes de sua estreia na *Gazeta Renata*, Marx indicava numa carta a Arnold Ruge sua intenção de fazer uma revisão sistemática e diretamente política da filosofia do direito de Hegel (o que só levaria a cabo na *Crítica de 1843*):

Um outro escrito que também pensei em mandar para os Anais alemães é uma crítica do direito natural de Hegel, no que se refere à constituição interna. O núcleo central é a luta contra a monarquia constitucional como algo que, híbrido de ponta a ponta, é autocontraditório e nega a si mesmo.” (MARX apud LUKÁCS, 2009, p. 133)

Nos capítulos seguintes iremos estudar em detalhes como Marx leva a cabo essa tarefa; mas aqui ainda falta considerar, nesse período decisivo de estudo crítico sobre os fundamentos de Hegel, o papel da obra de Feuerbach sobre Marx. Feuerbach foi um ex-aluno de Hegel que, após contato com as ciências naturais, se lança a uma revisão “antropológica” do idealismo hegeliano. Na esteira de outros hegelianos, logo elege o combate à religião (sobretudo ao cristianismo) como o principal foco crítico de sua obra filosófica. Voltando-se para a natureza concreta e sensual como base do mundo, ataca as ideias religiosas como uma alienação do homem, que projetaria seus próprios ideais em um Ser Supremo, assim portador de atributos humanos, mas também, simultaneamente, de uma qualidade sobre-humana por conta de sua condição de projeção abstrata, meramente mental, divorciada da concretude sensual. Combater a ideia de Deus e as demais alienações religiosas parece então a Feuerbach a tarefa mais urgente para a libertação dos homens de suas amarras; no lugar das religiões tradicionais, sobraria a verdadeira moral, e os sentimentos de amor e amizade deveriam ser revalorizados com o status de nova religião universal, desta vez com função emancipatória.

Por mais que a concepção de natureza de Feuerbach, anterior aos grandes desenvolvimentos da biologia e da geologia, fosse a-histórica e demasiado mecânica, e por mais que seu moralismo idealizado pudesse ser facilmente criticável por qualquer visão realista, Friedrich Engels em 1886 ainda reconheceria o impacto da concepção geral de Feuerbach sobre a geração de Marx:

a massa dos jovens-hegelianos mais decididos foi remetida, pelas necessidades práticas da sua luta contra a religião positiva, para o materialismo anglo-francês. E aí entrou em conflito com o seu sistema de escola. Enquanto o materialismo apreendia a Natureza como o unicamente real, esta representava, no sistema de Hegel, apenas a «exteriorização» [*Entäußerung*] da Ideia absoluta, por assim dizer, uma degradação da Ideia; em todas as circunstâncias, o pensar e o seu produto de pensamento — a Ideia

— são aqui o originário, a Natureza [por sua vez é] o derivado que, em geral, só existe por condescendência da Ideia. E era à volta desta contradição que melhor ou pior, se andava. Veio então a *Wesen des Christenthums* [*A essência do Cristianismo*] de Feuerbach. Com um só golpe, pulverizou a contradição, ao pôr de novo no trono, sem rodeios, o materialismo. A Natureza existe independentemente de toda a filosofia; ela é a base sobre a qual nós, homens, nós mesmos produtos da Natureza, crescemos; fora da Natureza e dos homens não existe nada, e os seres superiores que a nossa fantasia religiosa criou são apenas o reflexo [*Ruckspiegelung*] fantástico do nosso próprio ser. O encantamento foi quebrado; o «sistema» foi feito explodir e atirado para o lado, a contradição, porque existente apenas na imaginação, foi resolvida. — Uma pessoa tem, ela própria, que ter vivido o efeito libertador deste livro, para fazer uma ideia disso. O entusiasmo foi geral: momentaneamente fomos todos feuerbachianos. Quão entusiasticamente Marx saudou a nova concepção e quanto ele — apesar de todas as reservas críticas — foi por ela influenciado, pode ler-se na *Heilige Familie* [*Sagrada Família*]. Mesmo os erros do livro contribuíram para o seu efeito momentâneo. O estilo beletrístico, em certas passagens mesmo empolado, assegurou-lhe um público numeroso e, de qualquer modo, foi um refrescamento após longos anos de hegelice abstracta e abstrusa. O mesmo vale para o excessivo endeusamento do amor que, perante a soberania tornada insuportável do “pensar puro”, encontrava uma desculpa, se é que não justificação. (ENGELS, p. 385-386, 1982)

Os primeiros livros da maturidade de Feuerbach, “Sobre filosofia e cristianismo” e “Crítica da filosofia hegeliana”, foram publicados em 1839, ano em que Marx começava a preparar sua tese de doutorado. O livro de maior impacto referido por Engels, *A Essência do Cristianismo*, veio à tona em 1841, quando Marx já havia concluído a tese e ainda almejava um posto docente. Também importante nesta cronologia são as *Teses provisórias para a reforma da filosofia*, que Feuerbach publica em 1842, ano de estreia de Marx na *Gazeta Renana*. Tais publicações, portanto, ocupam o período imediatamente anterior ao objeto do nosso estudo, a crítica que Marx irá fazer à filosofia do Direito de Hegel, entre março e agosto de 1843.

O ataque de Feuerbach à inversão idealista de Hegel entre sujeito e predicado é particularmente importante para Marx, que vai sugerir inversões similares a diversos conceitos hegelianos. O pressuposto do materialismo como a base de todas as coisas, bem como a centralidade humanista, ainda que numa perspectiva similar à da Ilustração, também será de suma importância. Mas Marx já é capaz de perceber, de modo cada vez mais claro, o equívoco do foco de Feuerbach e dos demais hegelianos de esquerda, demasiado restritos ao tema da religião e por isso incapazes de empreender uma crítica mais densa e direta da política e do Estado. Nesse sentido, volta a escrever a Arnold Ruge, em carta de 30 de novembro de 1842:

Minha intenção era criticar a religião a partir da crítica das condições políticas e não estas últimas a partir da crítica da religião. E isso porque a religião, em si destituída de conteúdo, vive não do céu mas da terra; e, com a dissolução

da realidade invertida, da qual ela é teoria, a religião desaparece por si mesma. (MARX apud LUKÁCS, 2009, p. 135).

Aqui Marx já demonstra um passo essencial de sua evolução filosófica, que irá constituir um dos fundamentos centrais da *Crítica de 1843*: a identificação entre “condições políticas” e terrenas, ou seja, a política como aspecto determinante da realidade. Ademais, entende que a realidade dada (nas terras alemãs e no resto da Europa) se encontra invertida, pois nela os objetos existem como sujeito e os sujeitos como objeto, isto é: trata-se do mundo da autoalienação do homem. Marx vai assim muito além de Feuerbach na sua crítica aos fundamentos de Hegel, e percebe isso de modo claro, como volta a explicar a Arnold Ruge, desta vez em 13 de março de 1843:

Os aforismos de Feuerbach só não me convencem na medida em que ele se refere excessivamente à natureza e muito pouco à política. E, não obstante, esta é a única aliança que pode fazer com que a filosofia atual se torne uma verdade (...). Contudo, vai ocorrer o mesmo que ocorreu no século XVI, quando a toda uma série de entusiastas da natureza seguiu-se uma série de entusiastas do Estado. (MARX apud LUKÁCS, 2009, p. 143)

E é justamente na crítica que começa a fazer à política e ao Estado existente que Marx irá se afastar definitivamente de Hegel, no que este tem de mais mistificador e conciliatório. Marx se convence de que não se trata de repudiar os aspectos ditos “exotéricos” de Hegel através da crítica a seu idealismo religioso e monarquista, à maneira de Bruno Bauer ou de Feuerbach; antes, era preciso uma profunda investigação crítica dos equívocos “esotéricos” de Hegel, ou seja, do idealismo errôneo do seu próprio sistema e de suas premissas fundamentais. A consequência disso para seu pensamento é uma rejeição ainda mais radical da realidade alemã, contra a qual contrapõe o ideal de um Estado e de um direito que, seguindo o mais democrático de Rousseau e dos jacobinos, só poderia se manifestar enquanto expressão direta e consciente da vontade do povo.

Assim, portanto, se completaria a fase “hegeliana” de Marx, numa superação da concepção de Estado de Hegel após um processo reflexivo que percorre de 1840 a 1843 e, após centrar-se na questão política, vai passo a passo assumindo um caráter mais democrático e radical. Nesse processo, Marx irá enxergar a realidade alemã como algo cada vez mais odioso, entendendo a monarquia prussiana não como a consagração da racionalidade universal (qual supõe Hegel) e sim como o exato oposto disso: como a consagração da desumanização feudal, em que atributos animais e irracionais imperam contra qualquer progresso real. Conforme resume Lukács:

nesse período, com base no desenvolvimento ulterior das tendências presentes na tese de doutorado, já existia uma enorme distância do jovem Marx em relação a Hegel. Quando ele aplica o programa de sua tese no terreno político e, como jornalista democrático-burguês, se relaciona com a “existência singular da essência, com a realidade particular da ideia”, dois traços devem ser destacados. Em primeiro lugar, o conteúdo desta “ideia” – que, por trás da linguagem abstrata que caracteriza sua atividade jornalística, é a ideia do Estado – é completamente diverso daquele de Hegel, ou, mais precisamente, contrapõe-se à ideia hegeliana do Estado; por trás do termo “ideia”, esconde-se no jovem Marx o Estado revolucionário e democrático dos jacobinos de 1793. Mas, em segundo lugar, embora nele continue presente, como em Hegel, a identificação idealista-objetiva de ideia e realidade – graças à qual a relação entre ideia e realidade jamais desemboca no *dever ser* abstrato, como ocorre Kant, Fichte e, com frequência, nos jovens hegelianos –, Marx retira desta identidade entre ideia e realidade consequências metodológicas opostas às de Hegel. Ele rechaça a forma hegeliana de “reconciliação” com a realidade existente. O aspecto que em Hegel aparece oculto (e frequentemente deformado), ou seja, o aspecto revolucionário da identidade entre realidade e razão – isto é, a ideia de que a realidade social existente, tal como se manifesta, não pode reivindicar *nenhuma* realidade filosófica em sentido histórico-universal –, aparece agora em Marx em primeiro plano, apresentando-se como crítica destrutiva da anti-razão, do fundamento puramente animal da realidade feudal absolutista alemã.” (LUKACS, 2009, p. 138).

Tudo isso demonstra que as ideias do jovem Marx e suas relações com a obra de Hegel, de Feuerbach ou de qualquer outro autor não devem ser vistas de modo livresco, como um debate puramente formal de conceitos, restritos ao quadro imanente da história da filosofia; dependem também, inescapavelmente, de todo o contexto alemão e mundial dos anos de 1830 e 1840. Como temos indicado, a evolução de Marx em sua formação enquanto filósofo foi profundamente irrigada pelo período que ficou conhecido como “Vormärz”, isto é, as três décadas anteriores à revolução de março de 1848 na Confederação Alemã, nas quais se observa uma significativa aceleração dos tempos históricos no sentido do pleno domínio capitalista, com a progressiva revelação tanto do absurdo das permanências feudais quanto das próprias contradições modernas. A questão do “pauperismo”, por exemplo, passou a ser debatida nas edições da *Gazeta Renana*, que chegou a receber contribuições anônimas do jovem Engels sobre a situação dos operários de Manchester, o que logo se tornaria o tema de um livro fundamental para a constituição do materialismo histórico, *A Situação da classe Trabalhadora na Inglaterra*, publicado em 1845. Marx, por sua vez, tanto em Berlim quanto na Renânia também não poderia deixar de perceber a pobreza dos trabalhadores das novas indústrias químicas e têxteis, dos artesãos das oficinas, dos camponeses sem terra e dos demais desvalidos – sendo a injustiça social o tema de fundo do seu artigo sobre a proibição da coleta de lenha, de outubro e novembro de 1842, em que se lê coisas assim: “A humanidade parece ter caído em

uma espécie definida de animais que são conectados não pela igualdade, mas sim pela desigualdade, uma desigualdade fixada por leis”⁵. Sobre esse contexto em torno de Marx, descreve o já citado biógrafo Gareth Stedman Jones:

Karl [Marx] chegou a Berlim, metrópole em rápida expansão, em outubro de 1836. De 1816 a 1846, a população de Berlim subiu de 197 mil para 397 mil habitantes. Dois terços dos novos operários que inundavam a cidade a cada ano, estimados em 10 mil, não tinham de fato onde morar, sendo obrigados a alugar todas as noites um espaço para dormir (*Schlafstelle*). A maioria da crescente força de trabalho de alfaiates e sapateiros continuava abaixo do limite de isenção de impostos, e segundo o jornalista socialista Ernest Dronke, dentre a população feminina da cidade, uma em cada dezessete mulheres – muitas delas migrantes da zona rural e candidatas a empregadas domésticas – acabava na prostituição. Friedrich Sass, escrevendo em 1846, achava que nenhuma outra cidade, exceto São Petersburgo, fazia menos por seus pobres. Mas mesmo aqueles cujo padrão de vida era mais alto viviam em condições pouco atraentes. Suas “ruas largas e simples com casas prosaicas” pareciam “um regimento de soldados”. (JONES, 2016, p. 77)

E nesse solo alemão, como já foi dito, as contradições do capitalismo se combinavam a condição semifeudal e absolutista do Estado prussiano e com a divisão da Alemanha em pequenos estados, grandes marcas de seu atraso relativo. Revelar tais contradições e combater o atraso alemão era, portanto, a tarefa política e intelectual imediata das forças progressistas nacionais, e foi estimulado por tais tarefas que Marx se viu impelido a investigar e logo a superar a mais influente filosofia de seu tempo: a de Hegel.

Por isso, após se afastar da direção da *Gazeta Renana*, sobre a qual a censura apertava cada vez mais, Marx retoma o projeto de estudar as teses hegelianas sobre o direito e o Estado. Concentra-se nisso ao longo da primavera e do verão de 1843, em relativo retiro privado no balneário de Kreuznach, logo após seu casamento com Jenny Von Westphalen. O resultado é um manuscrito feito em vários cadernos, que Marx não publicaria em vida e que só chegou incompleto à posteridade. O primeiro título, *Da crítica da filosofia do direito de Hegel: crítica do direito público hegeliano (§§261-313)*, só apareceu em 1927, quando foi pela primeira vez publicado na União Soviética. Evidentemente, foi um título dado ao tema, já que se trata de comentários críticos aos parágrafos 261 a 313 da *Filosofia do Direito* de Hegel (sendo que se perdeu para sempre o caderno relativo aos parágrafos 257 a 260, que Marx provavelmente também escreveu). De todo modo, embora seja um trabalho incompleto e jamais revisado para publicação, é um texto cuja inteligência é capaz de esclarecer diversos pontos controversos da

⁵ MARX, Karl. “Debates sobre a lei a respeito do roubo de lenha” (tradução nossa) - *Rheinische Zeitung*. Disponível em inglês in: <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1840/rhe-zeit/aug.htm>. Acesso em 1 de junho de 2018.

trajetória filosófica de Marx, assim como os manuscritos econômicos de 1857-58, os *Grundrisse*, são hoje estudados como uma preparação fundamental ao *Capital*.

Nos capítulos seguintes, ao aprofundar o estudo da *Crítica de 1843* em seus argumentos essenciais, veremos em mais detalhes como ali se opera uma superação do jovem Marx em relação à teoria do Estado e aos fundamentos filosóficos de Hegel, discutindo certas implicações que, como indicamos no primeiro capítulo, ninguém parece ter compreendido plenamente, apesar de serem de importância crucial para a inteligência tanto do próprio manuscrito de 43 quanto do processo de evolução do pensamento de Marx.

CAPÍTULO III: Os fundamentos filosóficos da *Crítica 1843*

Conforme vimos no primeiro capítulo, Althusser não resolve o problema dos fundamentos da *Crítica de 1843* ao defini-la como um escrito feuerbachiano e, assim, idealista. Uma filosofia que situa o homem na sociedade e na história, como é o caso da *Crítica*, não pode ser igual a outra que o aparta. Uma filosofia que se resolve na revolução popular não pode ser idêntica a uma que encontra resolução em uma revolução na consciência.

Sugerimos também, entretanto, que não devemos nos contentar com a solução dada por Lukács, que considera o manuscrito como materialista. Se há a crítica aos universais autônomos da filosofia hegeliana e a correlata afirmação da particularidade como real ponto de partida filosófico, o conceito de Estado, o de sociedade civil e, sobretudo, a resolução dada às contradições da “sociedade moderna”, a “verdadeira democracia”, são idealistas. Por detrás desses conceitos reside uma concepção da atividade social dos homens também idealista. E, como expressão universal desse idealismo quanto à história, é uma identidade entre razão e realidade que fundamenta a destruição da atual sociedade e a construção de uma verdadeira comunidade, tal como proposta na *Crítica de 1843*. Neste capítulo, investigaremos apenas os fundamentos filosóficos do texto, o que abrange a concepção da atividade humana, com a exclusão dos referidos conceitos, objeto do próximo capítulo.

Foi no Prefácio à *Filosofia do Direito* que Hegel disse: “o que é racional é real e o que é real é racional” (HEGEL, 1997, p. XXXVI). Hegel não pretende com isso sancionar todo o existente, já que, para ser racional, algo tem que, além de existir, ser necessário. O que é ser necessário e outros aspectos dessa tese hegeliana veremos após, mas, podemos dizer que, quanto à “sociedade moderna”, esta é, para Hegel, em absoluto, racional. É a necessidade desta forma de sociedade, a sua realidade, que a *Filosofia do Direito* pretende ter demonstrado. Essa demonstração implica, igualmente, conforme a referida identidade entre racional e real, outra, a da filosofia hegeliana, a da *Lógica*, enquanto expressão da racionalidade última, absoluta.

A crítica de Marx no manuscrito de 1843 incide sobre essa identidade hegeliana. O seu objetivo é duplo: de um lado, demonstrar que a “sociedade moderna” não representa o “reino da razão” como quer Hegel; e que esse erro de concepção não decorre de uma capitulação moral como pretendida pela distinção jovem hegeliana entre um Hegel exotérico – submisso ao absolutismo prussiano – e um esotérico – ateu e revolucionário – mas decorre da essência mesma da filosofia hegeliana, do seu idealismo absoluto.

No parágrafo 261 da *Filosofia do Direito*, Hegel diz que a “liberdade concreta” se baseia na identidade entre o sistema dos interesses particulares e o sistema do interesse geral, entre sociedade civil e o Estado. Para Hegel, há tal identidade de interesses na “sociedade moderna”. Se o interesse das partes é igual ao da coletividade é evidente que a liberdade de cada um e a de todos se realiza. Aliás, poderíamos definir singelamente a concepção de sociedade racional enquanto aquela que realiza a liberdade dos homens, sociedade contraditória apenas na aparência, mas essencialmente harmônica. Essa unidade de interesses, entretanto, não é a liberal, em que a satisfação do interesse geral decorre da mera satisfação do interesse individual, mas essa unidade se realiza por meio do Estado. É o Estado o polo dominante, que redime a sociedade civil de seu particularismo, que a eleva ao âmbito do interesse geral. Não por acaso Hegel afirma também no parágrafo 261 que o Estado representa uma “necessidade externa” que “subordina” e do qual a sociedade civil e a família “dependem” internamente, isto no que se refere à própria constituição interna da sociedade civil, a interiorização da racionalidade, do direito, que, conforme Hegel se origina no Estado.

Hegel está distante dos liberais por conta dessa posição do Estado que, inclusive, possui, para ele, uma função de regulação do mercado. Por outro lado, na “sociedade moderna” há maior grau de liberdade individual do que na Antiguidade, em que, de acordo com sua visão, o homem privado sacrificava-se em nome do interesse público, das tarefas públicas. A convicção da supremacia estatal - e de seu papel redentor frente à sociedade civil - se baseou no Estado napoleônico e foi concebida no período de formação do pensamento de Hegel e jamais foi abandonada, ainda que posteriormente, após a derrota de Napoleão, esse modelo tenha se tornado o Estado absolutista prussiano, como se vê no *Jovem Hegel* de Lukács.

Poderia se pensar em um parentesco entre a concepção hegeliana de Estado e a socialdemocrata em razão do papel do Estado de conciliação dos interesses particulares. Mas isso é um equívoco. Tal como os socialdemocratas, Hegel vê a necessidade de se regular o mercado (ou a sociedade civil-burguesa), mas diferentemente destes procurou construir um Estado cujo cume não estivesse contaminado por interesses particulares, mas que pensasse e agisse somente conforme o interesse geral, que fosse a encarnação pura do interesse geral. O Estado socialdemocrata é uma acomodação de interesses particulares. Ademais, se Hegel não é um democrata, que seria para ele uma situação de despotismo, já que levaria à predominância ou à guerra dos interesses privados – visão que não era privilégio seu: Balzac e Stendhal, entre outros a partilhavam - vê que a mera acomodação desses interesses não conduziria àquela situação em que o indivíduo se vê à vontade no mundo, a situação da vida ética. Procurou construir um Estado que porte o interesse geral enquanto tal, e, assim, procurou afastar as

classes sociais do cume do Estado. Por isso, sua ilusão de reconciliação estatal dos interesses privados está essencialmente vinculada à ideia da monarquia, ou de um Estado imune, em sua essência, aos interesses particulares. O papel do Estado para Hegel nunca foi o de meramente facilitar as transações privadas, mas o de dirigir a comunidade para algo maior, para a sua realização enquanto comunidade. O Estado hegeliano vem de fora e está acima da vida das classes sociais. Como veremos no próximo capítulo, na escolha – ilusória – da monarquia constitucional por Hegel está presente o reconhecimento do antagonismo irremediável da sociedade civil.

Mas, se Hegel afirma o predomínio do Estado, considera, como dito, por outro lado, que há uma identidade entre Estado e sociedade civil, que a sociedade civil é o Estado e que o Estado é a sociedade civil, que não há qualquer cisão entre essas esferas. Que a sociedade civil, por sua própria essência, tende ao Estado e o Estado à sociedade civil. Que o Estado é o “fim imanente” de tais esferas, na medida em que cada dever frente a ele equivale a um direito. É aqui que incide a crítica de Marx. Afirma que há uma “antinomia sem solução”, tendo em vista que Hegel primeiramente afirma, ao considerar o Estado o polo dominante, a contradição entre este e a sociedade civil, para depois afirmar que não existe qualquer contradição essencial.

Para Hegel, como dito, o Estado é capaz de conduzir a sociedade civil – a esfera da satisfação das necessidades, a esfera do particular – ao interesse geral. Seja dito que a unidade ou harmonia em Hegel, ou a sua concepção do absoluto do qual essa harmonia é propriedade, difere da de Schelling, que exclui qualquer contradição ao absoluto. Em Hegel, há essa contradição, mas esta é apenas fenomênica, aparente, havendo, quanto à essência, uma unidade. Assim, pode-se identificar, conforme Hegel, uma contradição entre a sociedade civil e o Estado, mas essa é meramente fenomênica, quer dizer, a partir da consideração estática do objeto. Mas, do ponto de vista essencial, que é o processual, haveria uma unidade, uma tendência de a sociedade civil ser o Estado e de o Estado ser a sociedade civil. Para Marx, entretanto, Hegel não consegue demonstrar essa unidade essencial, que a essência interna da sociedade civil tende ao interesse geral e, tampouco, que a essência interna do Estado se une ao interesse particular, se transmute nesse. Por isso, a “antinomia sem solução” ou a existência de duas respostas incompatíveis a um mesmo problema.

Em linguagem comum, a pretendida unidade significa que o Estado “moderno”, à diferença das demais épocas históricas, seria capaz de assegurar os interesses de todos, a liberdade, o bem-estar e a realização de cada um. E, por outro lado, a sociedade civil “moderna”, baseada na economia capitalista, também teria essa função de realizar a liberdade, de permitir a cada homem uma vida plena. Por isso, a consideração da “sociedade moderna” como

encarnação da razão absoluta, por isso também a sua eternidade. Naturalmente, Hegel conhecia os problemas que a sociedade burguesa naquela época (a *Filosofia do Direito* foi publicada em 1821) já apresentava, notadamente a questão do pauperismo, que foi objeto de suas preocupações. Mas, para ele, processualmente, com o desenvolvimento e a manifestação progressiva da essência tanto do Estado, quanto da sociedade civil moderna, a “vida ética”, a realidade de uma vida plena a cada homem, a realização sentimental na família, das capacidades específicas no trabalho, de cidadão no Estado, se tornaria um fato universal. Nesse sentido, pode-se dizer que Hegel admite progresso da “sociedade moderna”, mas apenas quantitativo, e, por isso também a eternidade das instituições presentes.

Para Marx, entretanto, esse idílio hegeliano é uma ilusão, e a “sociedade moderna” é essencialmente contraditória e não uma realidade pronta ao desenvolvimento do homem, a uma vida plenamente humana, livre. Na “sociedade moderna”, ao contrário, o homem está dominado pelo mundo mesmo que criou. É a “sociedade moderna” um obstáculo à realização dessa vida livre, que, como veremos no próximo capítulo, só pode ocorrer em comunidade, na liberdade do povo.

Trata-se de um ataque de Marx em todas as frentes do que até então denomina “sociedade moderna” e que posteriormente chamará de “sociedade burguesa”. Ao Estado, que não representa o interesse geral, à sociedade civil, que é a “guerra de todos contra todos”, à cultura do egoísmo, à filosofia hegeliana, principal expressão filosófica e espelho mistificado dessa sociedade. Não há que haver meio termo ou conciliações, trata-se de uma sociedade inumana. Não há qualquer espaço para a célebre “reconciliação com a realidade” hegeliana. Marx estava escrevendo nos anos 40 do século XIX, e sustentar nesse período que o que se vivia era o “reino da razão”, a realização da liberdade concreta dos homens, sustentar isso se tornou tão convincente quanto demonstrar, em 1789, a divindade do ancien régime. Como dito no Capítulo II, a década de 1840 mostrou à evidência as contradições daquela sociedade formada a partir da Revolução – política - Francesa e da Revolução Industrial inglesa, e, em terras alemãs, foram os anos da virada em sentido romântico-reacionário de Frederico Guilherme IV e do Vormärz, os anos de preparação da revolução burguesa na Alemanha, que veio a eclodir em 1848.

É a demonstração da “sociedade moderna” enquanto contraditória o que pretende Marx. E, apontar os erros que permitiram à filosofia hegeliana fazer passar esse conjunto de contradições por unidade. Há uma inversão entre sujeito e objeto nessa filosofia. Ao inverso do que diz Hegel, é a sociedade civil e não o Estado o polo dominante. A sociedade civil é que produz continuamente o Estado e não o contrário. E essa inversão tem por princípio outra, geral,

na questão do sujeito histórico, e esse sujeito é atividade social dos homens, a atividade de todo o povo, e não a “ideia real”, como na filosofia hegeliana. A causa da idealização da “sociedade moderna” por Hegel é, para Marx na *Crítica de 1843*, o seu idealismo objetivo.

Já foi dito que em sua Tese de Doutorado, finalizada em 1841, Marx, em oposição à distinção jovem hegeliana entre exoterismo e esoterismo na filosofia de Hegel - no primeiro caso uma acomodação de ordem moral ao absolutismo prussiano, no segundo, uma visão revolucionária, com o que bastaria, à verdade, dissolver o invólucro exotérico dessa filosofia e desenvolver sua essência esotérica - apontava haver uma “insuficiência de princípio” filosófico que estaria na base das acomodações políticas de Hegel. A crítica à “ideia real” ora feita, a crítica ao idealismo objetivo de Hegel, é a realização desse intento.

Já dissemos também que a crítica de Marx se deu a partir da influência de Feuerbach, em especial das *Teses Provisórias para a Reforma da Filosofia*, em que há a afirmação do materialismo como princípio filosófico e a denúncia da filosofia hegeliana como a última forma de teologia.

Acompanhemos, então, os passos dessa primeira crítica materialista de Marx a Hegel. É preciso, antes, reter o significado de materialismo e idealismo aqui. Trata-se das categorias filosóficas mais gerais e que se referem à origem e ao fundamento de todas as coisas, à relação entre pensamento e natureza. No materialismo, as ideias possuem – sempre – por origem a matéria, aspecto anterior e real fundamento das ideias. No idealismo, ao contrário, é a ideia, o espírito, que está na origem da matéria e que representa o seu fundamento. Há na história da filosofia diversos materialismos e idealismos que, entretanto, coincidem nesses fundamentos. Materialismo e idealismo constituem uma oposição insuperável, por se referirem a respostas antagônicas sobre a origem das coisas, ainda que todas as escolas materialistas ou idealistas necessitem de abarcar o termo oposto em seu interior. Há, por certo, filosofias dualistas, que ora explicam de modo materialista determinado problema e ora de modo idealista, o que não representa uma superação, mas apenas uma antinomia, no fim das contas uma ausência de profundidade dessa filosofia.

Após afirmar a prioridade da sociedade civil sobre o Estado e a contradição entre ambas as esferas nos comentários ao parágrafo 261 da *Filosofia do Direito de Hegel* – assunto que trataremos em detalhe no próximo capítulo – Marx, em seus comentários ao parágrafo 262, desenvolve os elementos centrais de sua crítica ao idealismo hegeliano, causa essencial das distorções referidas acima. Vejamos, primeiramente, as afirmações de Hegel e, a seguir, os comentários de Marx. Disse Hegel:

262. A Ideia real, o Espírito, que se divide ele mesmo nas duas esferas ideais de seu conceito, a família e a sociedade civil, como em sua *finitude*, para ser, a partir da idealidade delas, Espírito real e **infinito para si**, divide, por conseguinte, nessas esferas, a matéria dessa sua realidade, os indivíduos como *multidão*, de maneira que, no singular, essa divisão aparece *mediada* pelas circunstâncias, pelo arbítrio e pela escolha própria de sua determinação. (HEGEL apud MARX, 2005, p. 29)

Marx contrapõe:

O que serve de mediação para a relação entre o Estado, a família e a sociedade civil são as “circunstâncias, o arbítrio e a escolha própria da determinação”. A razão do Estado nada tem a ver, portanto, com a divisão da matéria do Estado em família e sociedade civil. O Estado provém delas de um modo inconsciente e arbitrário. Família e sociedade civil aparecem como o escuro fundo natural donde se acende a luz do Estado. Sob a matéria do Estado estão as *funções do Estado*, bem entendido, família e sociedade civil, na medida em que elas formam partes do Estado, em que participam do Estado como tal.

Essa argumentação é notável em dois sentidos:

1) Família e sociedade civil são apreendidas como *esferas conceituais* do Estado e, com efeito, com as esferas de sua *finitude*, como *sua finitude*. É o Estado que nelas se *divide*, o que as *pressupõe*; e ele o *faz*, em verdade, “para ser, a partir da idealidade delas, Espírito real e *infinito para si*”. “Ele se divide para”. Ele “*divide, por conseguinte*, em esferas, a matéria de sua realidade, *de maneira que* essa divisão etc. *apareça* mediada”. A assim denominada “Ideia real” (o Espírito como infinito, real) é, portanto, apresentada como se ela agisse segundo um princípio determinado, mediante um desígnio determinado. Ela se divide em esferas finitas e o faz “para a si retornar, para ser para si”; ela o faz de um modo que é precisamente como é na realidade.

Aqui aparece claramente o misticismo lógico, panteísta.

A relação *real* é: “que a divisão” da matéria do Estado é, “no singular, mediada pelas circunstâncias, pelo arbítrio e pela escolha própria de sua determinação”. Esse fato, essa *relação real* é expressa, pela especulação, como *manifestação, fenômeno*. Essas circunstâncias, esse arbítrio, essa escolha da determinação, essa *mediação real* são tão-somente a *manifestação de uma mediação* que a Ideia real executa nela mesma e que se passa por detrás das cortinas. A realidade não é expressa como ela mesma, mas sim como outra realidade. A empiria ordinária não tem como lei o seu próprio espírito, mas um espírito estranho e, ao contrário, a Ideia real não tem como sua existência uma realidade desenvolvida a partir dela mesma, mas a empiria ordinária, comum.

A Ideia é subjetivada e a relação *real* da família e da sociedade civil com o Estado é apreendida como sua atividade *interna imaginária*. Família e sociedade civil são os pressupostos do Estado; elas são os elementos propriamente ativos; mas, na especulação, isso se inverte. No entanto, se a Ideia é subjetivada, os sujeitos reais, família e sociedade civil, “circunstâncias, arbítrio”, etc. convertem-se em momentos objetivos da Ideia, *irreais* e com um outro significado.

A divisão da matéria do Estado “no singular, pelas circunstâncias, pelo arbítrio e pela escolha própria de sua determinação”, tudo isso não é simplesmente expresso como o verídico, o necessário, o legítimo em si e para si; não é dado *como tal* para o racional; mas, por outro lado, o é apenas na medida em que se dá para uma mediação *aparente*, em que é deixado tal como

é; porém, ao mesmo tempo, recebe a significação de uma determinação da Ideia, de um resultado, de um produto da Ideia. A diferença não reside no conteúdo, mas no modo de tratamento ou no *modo de expressão*. Trata-se de uma dupla história, uma esotérica e outra exotérica. O conteúdo permanece na parte exotérica. O interesse da parte esotérica é sempre o de novamente achar, no Estado, a história do Conceito lógico. Mas é na parte exotérica que o desenvolvimento verdadeiro prossegue.

Racionalmente, as sentenças de Hegel significam apenas que:

A família e a sociedade civil são partes do Estado. Nelas, a matéria do Estado é dividida “pelas circunstâncias, pelo arbítrio e pela escolha própria da determinação”. Os cidadãos do Estado (*Staatsbürger*) são membros da família e membros da sociedade civil.

A Ideia real, o Espírito, que se *divide ele mesmo* nas duas esferas ideais de seu conceito, a família e a sociedade civil, como em *sua finitude*” (portanto: a divisão do Estado em família e sociedade civil é *ideal*, isto é, necessária, pertence à essência do Estado; família e sociedade civil são partes reais do Estado, existências espirituais reais da vontade; elas são modos de existência do Estado; família e sociedade civil se fazem, *a si mesmas*, Estado. Elas são a força motriz. Segundo Hegel, ao contrário, elas são *produzidas* pela Ideia real. Não é seu próprio curso de vida que as une ao Estado, mas é o curso de vida da Ideia que as discerniu de si; e, com efeito, elas são a finitude dessa Ideia; elas devem a sua existência a um outro espírito que não é o delas próprio; elas são determinações postas por um terceiro, não autodeterminações; por isso, são também determinadas como “finitude”, como a *finitude* própria da “Ideia real”. A finalidade de sua existência não é essa existência mesma, mas a Ideia segrega de si esses pressupostos “para ser, a partir da idealidade delas, espírito real e infinito para si”, quer dizer, o Estado político não pode ser sem a base natural da família e a base artificial da sociedade civil; elas são, pare ele, *conditio sine qua non*. Mas a condição torna-se o condicionado, o determinante torna-se o determinado, o produtor é posto como o produto de seu produto. A Ideia real só se degrada, rebaixa-se à “finitude” da família e da sociedade civil, para, por meio da suprassunção destas, produzir e gozar sua infinitude); ela divide, *por conseguinte* (para alcançar sua finalidade), nessas esferas, a matéria dessa sua realidade finita (dessa qual? Essas esferas são, de fato, “a sua realidade finita”, sua “matéria”?), os “indivíduos como a multidão (“os indivíduos, a multidão, são aqui matéria do Estado, “deles provém o Estado”, essa sua procedência se expressa como um ato da Ideia, como uma “distribuição” que a Ideia leva a cabo com sua própria matéria. O *fato* é que o Estado se produz a partir da multidão, tal como ela existe na forma de membros da família e dos membros da sociedade civil. A especulação enuncia esse *fato* como um ato da Ideia, não como a ideia da multidão, senão como o ato de uma ideia subjetiva e do próprio fato diferenciada), “de maneira que essa divisão, no singular (antes, o discurso era apenas o da divisão dos singulares nas esferas da família e da sociedade civil), pelas circunstâncias, pelo arbítrio etc. aparece mediada”. A realidade empírica é, portanto, tomada tal como é; ela é, também, enunciada como racional; porém, ela não é racional devido à sua própria razão, mas sim porque o fato empírico, em sua existência empírica, possui outro significado diferente dele mesmo. O fato, saído da existência empírica, não é apreendido como tal, mas como resultado místico. O real torna-se fenômeno; porém, a Ideia não tem outro conteúdo a não ser esse fenômeno. Também não possui a Ideia outra finalidade a não ser a finalidade lógica: “ser espírito real para si infinito”. Nesse parágrafo, encontra-se resumido todo o mistério da filosofia do direito e da filosofia hegeliana em geral.” (MARX, 2005, p. 29-31)

A citação é longa, mas evitará posteriores quanto a esse tema. Hegel enuncia nesse parágrafo a identidade entre “Ideia real” e existência, entre ideia e família e sociedade civil, ou essas esferas enquanto ideais ou necessárias, ou ainda enquanto racionais. Não se refere ao Estado, mas Marx trata como termos intercambiáveis, aqui, a “Ideia real” e o Estado, porque Hegel assim considera, tendo em vista que o Estado representa a encarnação de tal ideia, e, assim, o polo dominante frente à sociedade civil, ou determinante dessa última. É o Estado o objeto da *Filosofia do Direito*, é a sua relação com a sociedade civil e a família. Trata-se da unidade entre Estado, sociedade civil e família. Nos parágrafos seguintes, Hegel procurará demonstrar essa identidade, mas a questão nesse momento é a de seu fundamento, de ser a “Ideia real” a força motriz da história na filosofia hegeliana.

O que significa essa identidade já foi dito, é a consideração da “sociedade moderna” como racional, como necessária, na medida em que representa a concretude da liberdade, a sua consideração enquanto intransponível. Essa constituição é apta à realização dos homens. O Estado, a família e a sociedade civil burguesa, tal como existem.

O que interessa a Marx nesse parágrafo é compreender por que e como Hegel pôde conceber uma sociedade evidentemente – nos anos 40 do século XIX, bem entendido – contraditória como harmônica, unitária, ainda que em sua concepção de unidade, do absoluto, a contradição fenomênica tenha lugar. Mas, a contradição da “sociedade moderna” é, para Marx, essencial. Hegel pôde assim proceder porque o seu ponto de partida filosófico é falso, é a chamada “Ideia real” e não os homens reais, os quais Marx pretende alcançar. Diga-se de passagem, o objetivo filosófico central de Marx nesse momento é o de desenvolver uma filosofia realista, que dissolva o mundo das abstrações tão típico da filosofia alemã e alcance as coisas como elas são, os homens reais.

Para Hegel, a força motriz do mundo é o “Espírito”, a “Ideia real”. Esta não é uma entidade subjetiva. É, ao contrário, imanente aos objetos, é objetiva. Não possui origem na subjetividade humana, mas essa subjetividade se forma a partir da razão objetiva, da “Ideia real”. Em realidade, há, na filosofia hegeliana uma contradição entre subjetividade e objetividade, entre autoconsciência e “Espírito absoluto”, o que levou Marx e Engels a caracterizarem, em *A Sagrada Família*, tal filosofia enquanto uma síntese contraditória entre o Fichte e Spinoza, entre o Eu fichteano e a sustância spinozista. Se na *Fenomenologia do Espírito* o polo da autoconsciência é o predominante, na *Filosofia do Direito* é a substância, a objetividade, o que reina absolutamente. A razão assim concebida é que governa o mundo. Passa por uma evolução devido as suas próprias contradições internas, ascendendo sempre a um grau mais elevado de desenvolvimento, de diferenciação, independentemente dos anseios

dos homens, e responde pela história, manifestação de seu autodesenvolvimento. Por essa razão, Marx diz que “essas circunstâncias, esse arbítrio, essa escolha da determinação, essa *mediação real* são tão-somente a *manifestação de uma mediação* que a Ideia real executa nela mesma e que se passa por detrás das cortinas”. A realidade é manifestação da “Ideia real”, de sua autoatividade.

Há, indubitavelmente, um aspecto teológico nessa concepção hegeliana da razão, e não casualmente Marx determina a filosofia hegeliana como “misticismo lógico, panteísta”. Panteísmo significa aqui não a identidade entre deus e o universo ou a natureza, como em Spinoza, mas a identidade entre deus e a história. Deus é a história ou a história é a manifestação e o desenvolvimento de deus. A “Ideia real” é deus ou deus é a “Ideia Real”. Veremos porque Marx fala em “misticismo lógico” posteriormente. Panteísmo, repita-se, refere-se ao aspecto teológico que assume a concepção de Hegel ao fazer da “ideia real”, essa ideia que não se origina dos homens, o demiurgo da história.

Entretanto, há um núcleo real em tal concepção, a saber: diferentemente da concepção do desenvolvimento histórico no Iluminismo, em que a história emerge como um produto dos filósofos ou dos chefes de Estado, o desenvolvimento histórico é visto por Hegel como um processo objetivo, como o reconhecimento da prevalência da objetividade sobre a ação individual dos homens. A história é o âmbito em que a teleologia dos indivíduos sucumbe, diferindo da vontade e da consciência destes, é um processo necessário, regido por leis objetivas. Essa concepção representa um progresso, ainda que eclipsado pela formulação que empresta uma teleologia não individual, de fundo religioso, à sucessão histórica, e ainda que haja um exagero da objetividade, no sentido da nulificação da práxis humana, como veremos. Ou, por outro lado, a subjetivação de tal objetividade, na medida em que ela é concebida indiretamente, por meio das lentes da “Ideia real”, pensamento subjetivo como qualquer outro. Discutindo essa questão, seja dito entre parênteses, Tolstói, em *Guerra e Paz* colocou os problemas de modo semelhante, chegando a uma solução também semelhante, a de um espírito que guia os acontecimentos. A concepção histórica de Hegel representa o ápice de uma filosofia da história quando ainda não inteiramente liberta da metafísica teológica, o ápice do reconhecimento da objetividade da história sem a plena dissolução da religião. Aliás, a união entre idealismo e objetividade conduz necessariamente à religião.

Se quisermos traduzir essa concepção hegeliana podemos dizer que se trata da história como produto de uma sucessão de concepções de mundo, objetivas, isto é, não possuindo a subjetividade como sua origem, mas essas concepções existindo e desenvolvendo-se por si mesmas.

De acordo com Marx, na própria argumentação hegeliana se denuncia sua falsidade. Em primeiro lugar, a “Ideia real” é desprovida de conteúdo, é vazia. Hegel não o apresenta ou o apresenta, a “empiria ordinária”. Devemos nos deter um pouco nesse ponto. “Empiria ordinária” não é, naturalmente, sinônimo de realidade para Marx. É a aparência dessa realidade ou como essa aparece. É a manifestação de sua essência, fenômeno, que mostra e ao mesmo tempo encobre tal essência. A característica central do fenômeno para Marx é a sua aparência de imutabilidade, o seu caráter estático, não processual, justamente porque ou a contradição está oculta ou não está manifesta em toda a sua força. Do ponto de vista do sujeito que conhece, é se ater acriticamente nas aparências do objeto, ao imediato. Aparência, portanto, não é, na filosofia de Hegel ou na de Marx, sinônimo de falso, mas se refere às determinações mais imediatas dos objetos e há, em ambas as filosofias, a concepção de que a aparência contradiz, encobre, a essência das coisas.

Isso é compreensível. Apenas com o esforço intelectual é possível transcender a ideia espontânea de que determinada situação perdurará indefinidamente. Hegel, o filósofo por excelência da história, em seu estudo da “sociedade moderna”, aboliu a história, e se ateve ao fenômeno, ao imediato, à “empiria ordinária”, que do ponto de vista do sujeito corresponde a uma visão acrítica. Hegel, o filósofo da história, sucumbiu a esse ponto de vista por conta de seu dogmatismo no que se refere à consideração da “sociedade moderna” como o “reino da razão”. Uma concepção crítica, ao contrário, se dirige à essência, e se imerge no caráter processual ineliminável de tudo o que existe.

Como Hegel parte da “Ideia real”, como esta é que representa a sua real preocupação, demonstrar a sua unidade com o mundo, como esse é o seu intento, não concebeu criticamente tal mundo, mas tomou as suas aparências pelo que é, e fez dessas aparências um produto da “Ideia real”. O verdadeiro objeto de Hegel, conforme Marx, na *Filosofia do Direito* não é a “sociedade moderna”, mas essa surge apenas enquanto demonstração da *Lógica*. Não parte dos objetos, apenas os insere no desenvolvimento lógico, como elos desse desenvolvimento. Assim, os objetos mesmos restam sem serem desenvolvidos pelo pensamento, restam incompreendidos, resta a “empiria ordinária”. As coisas estão invertidas na filosofia hegeliana: como presumidamente a *Lógica* forneceu o desenvolvimento das coisas, o verdadeiro desenvolvimento dos objetos foi desconsiderado, e assumiu o posto de realidade a mera aparência desta, a “empiria ordinária”. E como não há desenvolvimento real na *Lógica* o parco desenvolvimento da *Filosofia do Direito* se deve à esta “empiria ordinária”. Diz Marx:

A empiria ordinária não tem como lei o seu próprio espírito, mas um espírito estranho e, ao contrário, a Ideia real tem como sua existência não uma realidade desenvolvida a partir dela mesma, mas a empiria ordinária, comum. (MARX, 2005, p. 29-30)

Podemos dizer, de um ponto de vista geral, que para Marx, ainda que este não tenha formulado assim, a filosofia de Hegel está em identidade não com a realidade da “sociedade moderna”, mas com sua aparência. E que os seus erros decorrem de ter tomado essa aparência pela realidade. Se na “sociedade moderna”, se no existente, o homem, o povo, não é sujeito de sua própria vida, assim também não é na filosofia hegeliana, papel ocupado pela chamada “ideia real”. Se no existente o Estado é autônomo frente aos indivíduos, da mesma forma ele emerge em tal filosofia. Se a sociedade civil aparece enquanto polo subordinado ao Estado, assim também em Hegel etc. Se estivéssemos diante de constatações e de desenvolvimentos a partir dessas constatações, não haveria qualquer censura a ser feita à *Filosofia do Direito* de Hegel.

O problema é que Hegel faz desse existente, efetividade, realidade, e, assim, racionalidade. Como dito, é no prefácio dessa obra que Hegel diz que “o que é racional é efetivo e o que é efetivo é racional.” Normalmente, efetivo é traduzido por real, mas Hegel utiliza o termo em alemão correspondente à realidade em sentido diverso, mais próximo do termo existente do que do termo efetivo. Efetivo difere-se de existente porque este pode ser meramente contingente ou potencial. Efetivo, ao contrário, refere-se ao que é necessário, o que é conforme a natureza de determinado ente. Assim, há, na efetividade, uma coincidência entre essência e existência de todo ausente no que é meramente existente. O efetivo é o existente conforme a essência. Por isso, o existente está condenado a perecer, ao contrário do que é efetivo. Apenas quando o efetivo se tornar mero existente – porque essa transição caracteriza o progresso histórico – é que também deve desaparecer. E como Hegel é um idealista, o efetivo coincide com o que é racional. Mas Hegel é idealista objetivo. Assim, essa racionalidade não é subjetiva, não é a dos indivíduos, mas imanente às próprias coisas, racionalidade exposta na *Lógica*.

Uma faca que, após um período de uso, perdeu o corte, deixou de ser uma faca efetiva ou real (apesar da distinção na filosofia hegeliana entre efetivo e real, passaremos a utilizar o último termo porque consagrado pela tradição marxista em português e porque, no nosso idioma, traduz melhor a ideia), apesar de ser uma faca existente. Ou, a ditadura brasileira, em determinado momento, deixou de ser real, se rebaixou a mero existente, ainda que tenha perdurado por mais algum tempo etc. O que é real em um período deixa de sê-lo, ainda que continue a existir, se torna apenas um entrave ao desenvolvimento histórico, e está condenado

ao perecimento. E, ao contrário, o que ainda é somente razão está destinado a se tornar existência em algum momento. Enquanto idealista objetivo, e no que se refere à sociedade, é para Hegel a racionalidade em sentido histórico-universal critério do real e do existente, tendo em vista ser esta a força motriz da história, o sujeito do ser social. Em sua época de vida, o Estado napoleônico deixou, até ser ponto, de ser real, tornando-se real aquele Estado prussiano – influenciado, diga-se de passagem, por elementos de modernização do Estado napoleônico, como pode ser visto em Clausewitz - real porque correspondente à racionalidade desenvolvida da época. Daí a coincidência entre essência e existência, entre interno e externo, no que é real. No que apenas existe, a essência está em contradição com tal existente e acaba por superá-lo.

Considerar a filosofia de Hegel enquanto espelho da aparência da “sociedade moderna” é a chave de compreensão da crítica de Marx.

Por outro lado, a concepção de realidade de Marx é processual, movida por contradições, e, no que se refere à sociedade, é produto da atividade social dos homens. É, também, material, não presa ao mundo dos conceitos, independente da consciência de cada indivíduo, passível de apreensão através dos sentidos, de constatação empírica. Após, determinaremos essa concepção da referida atividade na *Crítica de 1843*, em sua diferença e unidade em relação ao marxismo.

O fato de a “Ideia real” ser vazia de conteúdo denuncia a sua inexistência. Da mesma forma, o fato de Hegel jamais ter esclarecido o seu modo de ação. Marx diz “atividade interna imaginária”. A “Ideia real” age com uma finalidade própria, que não é a finalidade dos homens, mas propriamente sua, é teleológica, como uma pessoa ao lado das demais. É uma ideia com finalidade própria. O misticismo de que constantemente fala Marx diz respeito a uma explicação não clara, não racional, envolvida pelo dogmatismo. Trata-se de uma explicação obscura, nebulosa, que torna manifesta a sua própria falsidade. Remete também a Feuerbach, que classificou a filosofia hegeliana como a “última forma de teologia”. Trata-se de um misticismo lógico porque estão na “Ideia real” em ação as categorias lógicas, são essas que são impostas a objetos que lhes são estranhos.

Por exemplo, na questão da história, considerar que há uma teleologia imanente a esta significa transformar um evento anterior, por exemplo, a descoberta da América, não apenas na causa, mas que a descoberta da América teve por finalidade a eclosão da Revolução Francesa, como expuseram Marx e Engels em *A Ideologia Alemã*, uma evidente falsificação. O idealismo na consideração histórica ou sociológica significa uma visão em certo sentido ingênua, antropomórfica dos acontecimentos, significa a contaminação dos acontecimentos por elementos estranhos a estes, por ideias, pensamentos de quem os estuda, tal como as explicações

religiosas sobre a natureza não permitem que esta se explique por si mesma, mas a preenche de categorias do pensamento humano.

Marx fala em esoterismo e exoterismo da filosofia hegeliana. Bem entendido, esta caracterização diverge diametralmente da dos jovens hegelianos. Para estes, a filosofia esotérica de Hegel é a revolucionária, oculta sob o conservadorismo exotérico. Marx se utiliza dessas expressões na *Crítica de 1843* para se referir ao “modo de exposição” de Hegel: o lado exotérico refere-se ao conteúdo, à “empíria ordinária”. O “esotérico”, ao contrário, diz respeito ao misticismo lógico da “Ideia real”, à sua “atividade interna imaginária”, ao seu automovimento ilusório.

Este é o âmago da questão: Hegel parte de uma ideia preconcebida, pronta, sistêmica – harmônica -, parte de sua *Lógica*, e a aplica a um objeto rebelde, que difere e que até se opõe a esta, a um objeto hostil e rebelde, que não se deixa encarcerar por tal ideia. A “sociedade moderna” não é a “Ideia real”. A sua natureza não equivale às categorias da *Lógica*. Portanto, Hegel, ao partir de tais categorias, a falsifica e, na melhor das hipóteses, quando há alguma conexão, a reduz, a empobrece. Igualmente: ao partir da *Lógica*, racionaliza a “sociedade moderna”, a harmoniza, e suas instituições surgem enquanto o que não são, enquanto entidades harmônicas, aptas à vida plena, à “vida ética”.

O seu ponto de partida, de acordo com Marx, é falso. Deveria partir dos objetos e compreender a lógica destes e não de sua *Lógica*. Ao não fazê-lo, e tendo em vista a sua crença dogmática na racionalidade da “sociedade moderna”, que resulta em tomar a *Lógica* como ponto de partida, que resulta que boa parte de suas explicações dizem respeito à *Lógica*, a realidade emerge enquanto “empíria ordinária”, enquanto o imediato, que só possui interesse como um “apêndice” da *Lógica*, por isso não compreendido em suas próprias determinações, mas desfigurado. E essa “empíria ordinária” surge como aquilo que não é, não conforme a sua própria essência, sua própria determinação, mas enquanto produto da ideia. A sua lógica própria, específica, transmutada e desfigurada enquanto resultado ideal.

Na determinação dos objetos pela filosofia hegeliana há mais da *Lógica* do que da explicação da essência desses objetos. As categorias predominantes em sua explicação não são as categorias dos objetos, mas as categorias lógicas. As categorias dos objetos não são as lógicas. O que Marx desfaz é a identidade pressuposta por Hegel entre *Lógica* e “sociedade moderna”. A essência interna dos objetos é desfigurada por Hegel enquanto categorias lógicas. E, por outro lado, permanecem ocultas, não desenvolvidas, na medida em que sua explicação vem de fora, da *Lógica*.

Podemos dizer que há um dogmatismo em Hegel. É a crença – iluminista – de que a sociedade que pouco a pouco emergiu dos escombros da Idade Média representava, em oposição àquela, uma sociedade humana, produto dos homens e para os homens, uma sociedade não de privilégios, mas aberta ao talento individual, é essa crença, ou, mais precisamente, é essa ideologia, elemento pré-teórico, que está na base da tentativa de Hegel de unir a filosofia e a realidade, ou melhor, de se considerar unidas filosofia – tal como exposta por ele mesmo, por Hegel – e a “sociedade moderna”.

Marx repete muitas vezes em sua crítica que, apesar de Hegel ter feito da “Ideia real” o sujeito da história, todo o desenvolvimento se dá pelo lado da “empiria ordinária”. Trata-se de outra contradição da concepção hegeliana, de uma manifestação do vazio da “Ideia real”, de sua falsidade, vazio preenchido de forma sub-reptícia pelo imediato da realidade, por seu fenômeno, pela “empiria ordinária”, que necessariamente atua enquanto desenvolvimento. Mas a realidade surge enquanto “empiria ordinária” porque pretensamente a *Lógica* se ocupou do desenvolvimento. Como o pensamento hegeliano se dirige às categorias lógicas, se oculta e se deforma as categorias dos objetos. Essas categorias permanecem não desenvolvidas, seja do ponto de vista teórico, seja do prático.

A crítica de Marx possui algumas implicações, em realidade, atua em três aspectos distintos. O primeiro é ontológico. Desfaz a ontologia idealista de Hegel. A “Ideia real” ou qualquer ideia não é o ser, não representa a essência deste, essência que é material, a vida material do povo, poderíamos falar nos termos da *Crítica* quanto ao ser social. Ideia, para Marx, equivale a pensamento e aos seus produtos, de origem subjetiva, portadora de teleologia, de finalidade. Marx, na esteira de Feuerbach, certamente identifica matéria ao sensível, ao ser, em sua imediatidade, apreendido pelos sentidos (muitas das conexões entre tais entes sensíveis são tão materiais como esses próprios entes, mas não passíveis de serem sensivelmente apreendidas). Mas, isso não basta, porque há, na concepção de vida material por Marx na *Crítica*, a ideia de uma sociedade de desenvolvimento espontâneo, há a ideia da objetividade, isto é, de uma vida que transcorre, em sua totalidade, independentemente da consciência, portanto, de qualquer teleologia, de uma vida que se move por leis objetivas. A objetividade dos objetos no que se refere à sua sensibilidade, à sua existência independente da consciência, é insuperável. Nesse sentido, haverá sempre uma vida material. Mas o outro significado, a de uma sociedade não dirigida conscientemente pelos homens, esse aspecto, com a revolução democrática, popular – proposta da *Crítica de 1843* – esse aspecto será eliminado e se iniciará uma vida verdadeiramente livre, liberdade impossível de ser individualmente realizada, mas que só pode ser produto da coletividade, da ação consciente do povo.

O aspecto ontológico da crítica de Marx é que o ser é a matéria, e não a ideia. Que o sujeito da história é o povo, a atividade social dos homens, e não a atividade – puramente “imaginária” – da “Ideia real”. Que, assim, é a sociedade civil – a vida material do povo, o reino das necessidades, da produção e satisfação das necessidades materiais – que produz o Estado, e não ao contrário, como na filosofia hegeliana. Que, conclui-se, a essência da realidade, da “sociedade moderna” não é a liberdade ou harmonia de interesses ou racionalidade. Em uma frase, que a essência da realidade não é a vida comunitária expressa na esfera política – todos somos livres e iguais nessa esfera – mas a realidade da contraposição dos interesses particulares, a *bellum omnia omnes*, da hobbesiana luta de todos contra todos da sociedade civil. Uma filosofia social realista deve partir da ideia de que as promessas revolucionárias contidas na esfera da política moderna de uma vida comunitária de homens livres e iguais, que tal promessa é uma ilusão, que não constitui o ser dessa sociedade, mas que está em contradição com esse ser, com a realidade dos interesses particulares antagônicos. Hegel afiançou-se nessa ilusão porque idealista. Essa é uma das implicações da concepção materialista da sociedade tal como desenvolvida na *Crítica de 1843*, como exporemos abaixo.

Outro aspecto contido na crítica de Marx é de ordem gnosiológica, relativo ao como conhecer. Deve-se partir dos objetos eles mesmos e não de qualquer ideia pré-concebida acerca de tais objetos. Naturalmente, trata-se uma afirmação de ordem geral, que só pode ser compreendida em contraposição ao ponto de partida hegeliano, ao “Espírito absoluto”. Em outras palavras, não se trata de um empirismo ingênuo ou de um método completo, mas apenas de uma afirmação de um princípio metodológico, da prioridade dos objetos frente à consciência. Ao partir do Espírito, Hegel reduz a compreensão da sociedade, diz frequentemente Marx. É preciso recordar que na *Fenomenologia do Espírito*, Hegel identifica o homem à consciência e o mundo é denominado de objeto, o que leva à redução de toda a história em sua variedade na relação entre consciência e objeto, diz Marx e Engels n’ *A Ideologia Alemã*.

Aliás, muito se questionou acerca do método da *Crítica de 1843*, ou do método do jovem Marx. Se colecionou proposições nesse sentido, como a que Marx disse que se deve “captar a lógica específica do objeto específico”. Ora, isso não pode ser compreendido a não ser como uma afirmação de um princípio metodológico, e não como um método, porque ausente de toda a determinação do que fazer para se “captar a lógica específica” etc. Há um método na *Crítica de 1843*, mas esse se apresenta principalmente em ato e não em desenvolvimento teórico. O método da *Crítica* é materialista – ainda que contenha contradições quanto à sua aplicação histórico-social – e genético. Marx procura a compreensão dos objetos por eles mesmos estudando sua gênese. A gênese do Estado está na sociedade civil e a da sociedade civil não

está no Estado. A gênese dos erros de Hegel está em seu idealismo objetivo. A gênese da monarquia constitucional, ou ainda, a gênese do Estado moderno, está na “consciência genérica” alienada, e assim por diante. É a pergunta sobre qual é a gênese de determinado objeto e a identificação, nessa gênese, de seu traço típico, essencial, específico, o que faz Marx. E essa gênese deve ser buscada nos objetos mesmos, a gênese da natureza na natureza e a da sociedade na ação coletiva dos homens. Do ponto de vista da sociedade, colocar o problema da gênese equivale a colocar a sociedade como produto da atividade dos homens, equivale à necessidade de se determinar essa práxis social. Para se compreender o Estado, necessário, portanto, a compreensão da ação social dos homens, que é material, no sentido de ser sensivelmente apreensível, mas também no de ser uma atividade não teleológica sob a ótica da totalidade.

O método de Marx aqui é o partir dos objetos materiais e estudar a sua gênese. É também dialético. Isso quer dizer, em primeiro lugar, a consideração dos objetos não enquanto estáticos, mas como processuais. São processuais porque contêm, em seu interior, contradições, ainda que não aparentes. Essas contradições, naturalmente, os modificam no tempo. E são contraditórios substancialmente porque estão em relação uns com os outros, exercendo uma ação recíproca, cada objeto contendo em si também o outro e o negando. Hegel definiu a essência de tal concepção enquanto uma “identidade da identidade e da não identidade”. Marx, como Hegel, analisa Estado e sociedade civil em sua relação recíproca, tal como são. Ambos necessitam identificar o polo determinante, que para Marx é a esfera social. Por um lado, a sociedade civil não é o Estado - e vice-versa - porque é o reino do individualismo privado e não o da vida comunitária, é o reino das leis cegas, do desenvolvimento cego, material, e não o lugar em que o homem decide sobre o curso das coisas. É o lugar da força das coisas. Mas, por outro, é o Estado a sociedade civil e a sociedade civil o Estado, na medida em que é o primeiro um produto da atividade social, e, assim, ainda que apareça enquanto oposto, enquanto vida comunitária - e tal aparência não equivale a dizer inexistência, aparência não é sinônimo de falso, mas é algo que existe, é uma manifestação da essência - é a manifestação da vida egoísta, é a vida egoísta, o que demonstra o fato mesmo de a vida comunitária surgir enquanto aparência. Por outro lado, as determinações políticas moldam a sociedade civil, constituem sua “forma organizadora”, como diz Marx. A dialética é, sobretudo, a concepção que coloca os objetos em relação e, assim, que considera a ação recíproca de tudo quanto existe. É a concepção que parte não do objeto isolado, mas da totalidade. O método de Marx na *Crítica de 1843* é indubitavelmente dialético. Assim, trata-se de um método materialista, genético e dialético.

Apenas mais um aspecto metodológico: Marx, assim como Hegel, considera o desenvolvimento histórico, o processo histórico, com algo necessário, como uma dialética

necessária, o que decorre do que dissemos acerca do materialismo de Marx e acerca da própria concepção dialética. A humanidade passa por fases, etapas necessárias de desenvolvimento. É uma contradição antes objetiva que subjetiva que determina o desdobrar da história e é essa contradição que deve ser compreendida e impulsionada e que é o motor do progresso histórico. É a determinação da necessidade na história. Falaremos mais sobre isso posteriormente, da contradição de cada etapa do desenvolvimento histórico como exposto na *Crítica de 1843*, mas desde já importa reter que a solução às contradições da “sociedade moderna” oferecida por Marx, a “verdadeira democracia” se baseia especificamente na contradição entre a sociedade terrenal do egoísmo privado e a celestial da vida comunitária da esfera política. O dever ser é, em Marx, um desdobramento do ser, e não algo imposto de fora, como em Kant ou nos utopistas. É o estudo do automovimento do ser que indica o caminho revolucionário.

Essa dialética, esse processo objetivo, existe não apenas na consciência, enquanto método, mas nas coisas, as quais o pensamento procura reproduzir.

Althusser pretende ter ridicularizado os intérpretes que procuram distinguir a *Crítica de 1843* das proposições feuerbachianas ao dizer que a modificação dos objetos de uma filosofia não implica, necessariamente, na transformação de tal filosofia, mas que é a mesma “problemática” aplicada a novos objetos. Assim, a *Crítica de 1843* seria feuerbachiana. Diz Althusser:

Não é a matéria da reflexão que caracteriza e qualifica a reflexão, mas, nesse nível, a modalidade da reflexão, a relação efetiva que a reflexão mantém com os seus objetos, isto é, a problemática fundamental a partir da qual são refletidos os objetos desse pensamento. (ALTHUSSER, 1979, p. 56)

Mas isso é apenas uma superficialidade. Se o objeto é o homem abstrato, como em Feuerbach, ou se é a totalidade histórico-social, como em Marx, isso não é uma mera mudança de objeto, mas necessariamente uma mudança de concepção e de princípios metodológicos. O método – para nos referir ao aspecto em questão – de Marx toma por ponto de partida, é um de seus princípios, a totalidade histórico-social, é um de seus princípios metodológicos mais importantes. O de Feuerbach, não. É uma concepção metodológica distinta, é uma “problemática” distinta – para falarmos como Althusser – ainda que tenha conservado aspectos do pensamento feuerbachiano. É uma nova visão de mundo, que não considera o homem como ser estático, naturalmente dado, mas como produto histórico, de sua atividade histórica. É uma concepção e um método radicalmente distintos. Não se trata de uma mudança de objetos, mas antes, de uma mudança de concepção das coisas.

Seja dito que Althusser admite que um objeto seja capaz de alterar uma “problemática”, mas ainda assim considera a *Crítica de 1843* como escrito feuerbachiano.

O terceiro aspecto da crítica de Marx que mencionamos é político. Ao passar para uma concepção materialista, ao inverter os polos da relação entre Estado e sociedade civil como concebida por Hegel, Marx refutou por completo o conservadorismo hegeliano não enquanto uma capitulação moral, mas enquanto uma ilusão baseada em um erro filosófico fundamental. Não, não se pode interpretar a sociedade conforme o que essa sociedade diz acerca de si mesma. Não se podem interpretar as categorias políticas conforme sua aparência, conforme aquilo que dizem de si mesmas. É necessário interpretá-las de acordo com a sua essência real, material. A essência é a vida da sociedade civil porque é o lugar da atividade dos homens. E a vida da sociedade civil “moderna” é a da propriedade privada, do individualismo e do egoísmo privado, da completa dissolução da vida comunitária. A “sociedade moderna”, antes de representar uma comunidade, representa a sua verdadeira antítese, o individualismo extremado, a não comunidade. De uma avaliação de que a história chegou ao fim, como em Hegel, e com a proposição de que a posição adequada é a “reconciliação com a realidade”, Marx expõe a ideia, a partir da inversão ontológica que realiza, de que a “sociedade moderna” é irracional, não é a sociedade da liberdade, mas do movimento cego, espontâneo, da contraposição entre os diversos interesses privados, e não há nada que se possa fazer a não ser destruir essa sociedade em nome de uma verdadeira comunidade, a “verdadeira democracia”. A harmonia pressuposta por Hegel, a harmonia lógica, que encontra parentesco nas categorias políticas, nas ilusões da esfera política, tal harmonia é destruída por Marx ao refutar a “Ideia real” como ponto de partida. O que resta é a sociedade civil do antagonismo privado como esse ponto, sociedade que não obedece à racionalização ilusória construída por Hegel e que exige, isso sim, uma revolução social completa, mais radical que aquela dos jacobinos.

Esse é o sentido da crítica, da necessidade de uma posição crítica. Uma sociedade irracional, imperfeita, merece unicamente ser criticada e revolucionada. Toda essa crítica se baseia na inversão do que é a essência da sociedade, material no caso de Marx, a sociedade civil, ideal em Hegel, o Estado.

De uma ideia de que a liberdade se concretizou – o que chegaremos se acreditarmos na ideologia, na aparência da sociedade, se tomarmos como ponto de partida e essência as determinações ideais, se formos idealistas – se passa a uma ideia da necessidade de uma revolução popular porque o ponto de partida é a vida dos homens reais, condicionada pelo seu conjunto de antagonismos cotidianos, na contraposição cotidiana entre os interesses privados, que captura e instrumentaliza o idealismo do Estado. Há uma relação íntima, uma determinação

recíproca, entre a posição ontológica materialista de Marx e sua posição política revolucionária. Ao inverso, do idealismo de Hegel decorreu o seu conservadorismo político, além de seus equívocos metodológicos, as falsidades e as deformações de concepção.

A crítica de Marx é, ao mesmo tempo, ontológica, gnosiológica e política porque as categorias de sua filosofia são unitárias, possuem o estatuto de “formas do ser” em sua integralidade. Assim, por exemplo, a categoria povo. Estamos nos referindo unicamente à *Crítica de 1843*. Possui uma natureza teórica, em oposição à “Ideia real” de Hegel. É o sujeito da história. É também política: se o povo é o sujeito, deve também existir enquanto tal. É necessária a “verdadeira democracia”.

Referimo-nos por diversas vezes à oposição entre essência e fenômeno ou entre essência e existência. O existente se apresenta enquanto estático, encobre o caráter processual da essência. Podemos dizer, no que se refere ao nosso objeto específico, a “sociedade moderna”, que a essência é a atividade ininterrupta de todo o povo. O existente, as esferas dessa sociedade, a família, a sociedade civil e o Estado e suas instituições. No existente, o povo não é o sujeito, ainda que seja o seu sujeito, ainda que o existente seja um produto de sua ação coletiva, contudo, cega. E, justamente, porque não se constituiu em povo para si, em outras palavras, não tomou ainda a consciência de sua natureza, de ser sujeito. Para existir enquanto aquilo que é faz-se necessário a consciência daquilo que é. Por outro lado, a sua própria essência de sujeito, o fato de ser em si sujeito, o impulsiona a essa tomada de consciência. No fim das contas, o que é passa a existir enquanto tal. Na “verdadeira democracia”, o povo existe como sujeito e, assim, há a supressão da oposição entre essência e existência. A revolução popular nada mais é do que fazer do povo aquilo que ele já é essencialmente, sujeito da sociedade e da história.

Essência e existência coincidem na “verdadeira democracia”. Assim, como forma e conteúdo, particular e universal etc.

Em síntese: Marx procura dissolver o mundo das abstrações da filosofia hegeliana para alcançar a realidade concreta. Há, em verdade, uma oposição entre tal mundo e a realidade, e não a pretendida – por Hegel – identidade. Ao partir das abstrações, da chamada “Ideia real”, Hegel, por um lado, “não captou a lógica específica do objeto específico”, mas dissolveu essa especificidade na universalidade da Lógica. Falsifica, deforma ou, na melhor das hipóteses, reduz toda a variedade do mundo em algumas poucas categorias, ainda que tais categorias sejam importantes e até decisivas. Marx, por exemplo, manteve, até o final da vida, no centro de sua concepção da “sociedade burguesa” a oposição entre Estado e sociedade civil, oposição que Hegel foi o primeiro a desenvolver. O partir das abstrações, além de possuir um sentido teórico falso, possui um sentido político, conservador: Hegel idealizou – no sentido comum – a

realidade, a logicizou, conferiu-lhe uma harmonia que não lhe pertence, mas que é atributo somente do sujeito cognoscente. Não que Marx esteja aqui pregando o irracionalismo filosófico, tal como Schopenhauer ou Nietzsche. Karl Löwith, por exemplo, aproximou Marx e Nietzsche enquanto demolidores da realidade. Não se trata disso. Nesses últimos, nos irracionalistas, há o ataque a modernidade em nome de algo que já passou, de um suposto ideal do passado, mais vivo e espontâneo, não aniquilado pelo que Weber denominou de “jaula de aço” a que tudo submete. Há um ataque a modernidade tal qual. Em Marx, há o ataque à modernidade burguesa em nome do progresso, do aprofundamento do desenvolvimento, em nome de uma aposta central na razão. Veremos logo a seguir que o papel que Marx atribui na *Crítica de 1843* à razão é maior do que aquele que esta possui no marxismo. Mas, ainda no marxismo, o desenvolvimento da razão é muito importante à emancipação humana. Representa, o marxismo, o ápice do desenvolvimento da razão que, por isso mesmo, se torna consciente de si, de seus limites, de sua origem na realidade objetiva e da predominância de tal realidade sobre si mesma.

Diz Marx em seus comentários ao parágrafo 269 da *Filosofia do Direito* de Hegel:

Na verdade, Hegel não faz senão dissolver a “constituição política” na abstrata Ideia universal de “organismo”, embora, aparentemente e segundo sua própria opinião, ele tenha desenvolvido o determinado a partir da “Ideia universal. Ele transformou em um produto, em um predicado da Ideia, o que é seu sujeito; ele não desenvolve seu pensamento a partir do objeto, mas desenvolve o objeto segundo um pensamento previamente concebido na esfera abstrata da lógica. Não se trata de desenvolver a ideia determinada da constituição política, mas de dar à constituição política uma relação com a abstrata, de dispô-la como um membro de sua biografia (da Ideia): uma clara mistificação. (MARX, 2005, p. 36)

Eis tudo. Importa mais “a ideia universal de organismo” do que a da “constituição política”. Hegel dissolve a constituição política na categoria lógica organismo. Não desenvolve, não compreende a constituição política, mas apenas a relaciona enquanto um momento da vida da “Ideia”. Como dissemos, Marx sempre reconheceu sua dívida com Hegel, e nos comentários a este parágrafo reafirma que compreender a constituição política como “organismo” e não enquanto poderes inorgânicos é um “enorme progresso”. Mas, trata-se, nesse caso, de uma redução e do fato de que Hegel conferiu um significado de racionalidade que a constituição existente não possui. Assim, trata-se de uma visão falsa e conservadora das coisas.

Positivamente, Marx afirma a precedência dos objetos sobre a consciência. A consciência deve reconhecer tal precedência, a objetividade do mundo, estudar tal objetividade e reproduzi-la o mais fielmente possível. Marx afirma a precedência da matéria sobre a consciência. Ao invés de se partir do universal, ou dos universais, da “Ideia” ou das categorias,

deve-se partir do particular, que é sempre específico. Aliás, é a particularidade a categoria dominante aqui. Os universais, que existem nas coisas – Marx nunca foi nominalista – são momentos do particular. Marx segue aqui Aristóteles em sua crítica aos universais autônomos de Platão.

É preciso ressaltar um ponto: há uma má relação entre particular e universal na filosofia de Hegel. Nesta, o particular surge como resultado da autodiferenciação do universal, da “Ideia real”. Mas, essa má relação é também uma expressão da aparência da “sociedade moderna”. Em tal sociedade, em sua aparência, o universal, as leis, o Estado, é o predominante, e o particular, a sociedade civil, a família, o que se subordina. Ademais, o universal surge enquanto universal. Marx diz que isto é mera aparência. O Estado representa o universal, mas sem de fato sê-lo. O particular, por outro lado, nunca atinge a verdadeira universalidade. O que estamos dizendo é que a contraditória concepção hegeliana da relação entre particular e universal não decorre meramente de uma ilusão, mas possui raízes no próprio existente, representa o modo como as coisas se apresentam na “sociedade moderna”. O erro consiste em tomar esse existente por realidade, no sentido hegeliano e no de Marx na *Crítica de 1843*. É a expressão de uma contradição existente, cujo erro consiste em apresentá-la enquanto unidade. Novamente, não basta a Marx estabelecer a verdadeira relação teórica entre particular e universal (a filosofia e a ciência não se centram no singular, em um indivíduo determinando, o que era evidente até há pouco, e tampouco a arte faz isso, na medida em que trabalha com tipos), mas é preciso estabelecer, na realidade, essa verdadeira realização, o universal se tornar realmente universal e o particular verdadeiramente particular, o particular se transmutando realmente em universal e este no particular. Marx fundamenta sua proposta político-social de resolução das contradições modernas, a “verdadeira democracia”, na unidade entre particular e universal, entre forma e conteúdo e entre existência e essência. Diz:

Todas as demais formas estatais são uma forma de Estado precisa, determinada, particular. Na democracia, o princípio formal é, ao mesmo tempo, o princípio material. Por isso ela é, primeiramente, a verdadeira unidade do universal e do particular. Na monarquia, por exemplo, na república como uma forma de Estado particular, o homem político tem sua existência particular ao lado do homem não político, do homem privado. A propriedade, o contrato, o matrimônio, a sociedade civil aparecem, aqui (Hegel desenvolve de modo bastante correto estas formas abstratas de Estado, mas ele crê desenvolver a ideia de Estado), como modos de existência particulares ao lado do Estado político, como o conteúdo com o qual o Estado político se relaciona como forma organizadora, como entendimento que determina, limita, ora afirma, ora nega, sem ter em si mesmo nenhum conteúdo. Na democracia, o Estado político na medida em que ele se encontra ao lado desse conteúdo e dele se diferencia, é ele mesmo um conteúdo particular, como uma forma de

existência particular do povo. Na monarquia, por exemplo, este fato particular, a constituição política, tem a significação do universal que domina e determina todo o particular. Na democracia o Estado, como particular, é apenas particular, como universal é o universal real, ou seja, não é uma determinidade em contraste com os outros conteúdos. Os franceses modernos concluíram, daí, que na verdadeira democracia o Estado político desaparece. O que está correto, considerando-se que o Estado político, como constituição, deixa de valer pelo todo. (MARX, 2005, p. 50-51)

Trataremos do conteúdo político e social das concepções de Marx na *Crítica de 1843* no próximo capítulo. A passagem acima nos esclarece a prioridade teórica e prática da particularidade sobre a universalidade, e de que se trata de categorias reais, existentes. O ponto de partida de Marx é o povo e não o Estado. Diz em outro momento que: “Hegel parte do Estado e faz do homem o Estado subjetivado; a democracia parte do homem e faz do Estado o homem objetivado”. (MARX, 2005, p. 50)

Assim, o ponto de partida real é o povo, a vida do povo, a sociedade civil. A afirmação do povo como sujeito possui um sentido teórico, mas também prático, de que a sociedade deve ser revolucionada para que o povo supere a sua contradição e exista enquanto o que é, enquanto sujeito da história.

Marx pretende uma filosofia que conceba a variedade do mundo e que não o restrinja a algumas categorias. Uma filosofia que não se considere enquanto verdade do mundo e, assim, que procure enquadrá-lo a partir de si mesma, que corporifique as suas categorias por meio dos objetos reais, que tais objetos são tomados mais como exemplos, como elementos de demonstração das categorias filosóficas do que o contrário. É o mundo real, material, o diverso, o específico, o particular, o verdadeiro ponto de partida. É a sociedade civil, e não o Estado. É, assim, o particularismo não universal da sociedade civil e não a universalidade ilusória do Estado. O particularismo da sociedade civil, a guerra dos interesses privados, é a verdade do Estado, assim como o homem social é a verdade da religião.

A busca de Marx já na *Crítica de 1843* se baseia na concepção de que não basta a compreensão ou o desenvolvimento de uma filosofia ou de um pensamento qualquer para se ter a verdade – novamente, em sentido teórico e prático -, mas que é a transformação da vida real, da vida cotidiana, obra de todos os homens, é essa transformação em sua variedade que deve ser compreendida para ser impulsionada. A emancipação da humanidade não é obra dos filósofos, mas do trabalho cotidiano, prático, de todos os homens. A emancipação não consiste na compreensão do que quer que seja, mas na transformação real da vida, que o conhecimento pode contribuir impulsionando essa transformação. A crítica às abstrações, aos universais autônomos, que de objeto se tornam sujeito na filosofia hegeliana, e que, por essa via,

empobrecem a compreensão do mundo, é também a crítica à vida abstrata e à convocação à vida ativa, à vinculação com a vida e a sorte de todo o povo. Marx não pretende se colocar acima do povo, não o despreza a partir de uma suposta sabedoria filosófica, tal como em Bauer em que a crítica se opõe irremediavelmente à massa, mas Marx pretende contribuir ao fornecimento de uma direção ao povo, direção já contida no movimento das coisas, pretende estar à frente deste, mas, essencialmente, junto a este. É a práxis popular, a atividade social dos homens, em seus variados aspectos, a partir de sua vida material, é essa atividade que é a verdadeira força motriz do progresso histórico, dos caminhos da liberdade – necessariamente coletiva - e não o desenvolvimento dos diversos pensamentos filosóficos. É interessante porque, de certa perspectiva, Marx não deixa de dar razão – isto é, também determinada superioridade intelectual – ao homem ativo da vida cotidiana, ao chamado “homem comum”, ao invés de conceder tal superioridade aos filósofos. N’ *A Ideologia Alemã*, Marx e Engels em algumas passagens colocam – ainda que ironicamente, mas com significado real – tais “homens comuns”, os conhecimentos, por exemplo, de um *shopkeeper* que não toma o que uma pessoa é pelo que ela diz que é, acima dos conhecimentos da filosofia, no caso, o idealismo jovem hegeliano.

Da crítica aos universais autônomos de Hegel, da crítica à concepção hegeliana da realidade, emerge uma concepção da objetividade baseada no materialismo. A concepção da objetividade da *Crítica de 1843* emancipa a realidade dos pensamentos; e, tal realidade, independente da consciência dos homens, existe por si mesma. Inclusive a vida social, que Marx denomina de “vida material”. É objetiva, isto é, independente em sua origem e reprodução da consciência de quaisquer dos indivíduos isoladamente considerados. Não é um produto da consciência e tampouco da chamada “Ideia real”, pensamento místico-teológico. É por si mesma, possui suas próprias leis.

Em Hegel, a sociedade, a história e a natureza são objetivas. Mas, de revés. São produtos do desenvolvimento do “Espírito”. Mas, esse “Espírito” não é o espírito humano, o pensamento, é anterior a este. De qualquer modo, Hegel vê a história como algo dotado de leis objetivas, como um objeto, que a consciência pode e deve compreender, sempre a posteriori, sempre com atraso. Essa concepção de objetividade, esse materialismo às avessas, vai tão longe que a própria práxis social é nulificada. A “vida ética” não é um produto consciente dos homens, mas um resultado da “astúcia da razão”, da evolução do “Espírito absoluto”. Ainda que os homens não tenham feito um mundo humano, a história fez para eles. O racional surge como um resultado inconsciente da estrutura e da dinâmica do objetivo. E é interessante notar que esse exagero da objetividade só se dá em razão da subjetivação desta, do fato de que a objetividade

não está devidamente separada da subjetividade, mas, antes, são, objetividade e subjetividade, quanto à essência, idênticas. Possuem, assim, as mesmas categorias etc. A práxis perde lugar devido à idealização do mundo que a objetividade subjetivada de Hegel produz. O mundo está pronto por seu automovimento. Marx diz:

Mas o verdadeiro não é que, no Estado – que, segundo Hegel, é a suprema existência da liberdade, a existência da razão autoconsciente – não é a lei, a existência da liberdade, mas sim a cega necessidade natural quem governa? E se for reconhecido que a lei da coisa contradiz a definição legal, por que então não reconhecer também a lei da coisa, da razão, como lei do Estado? Como sustentar conscientemente este dualismo? Hegel quer, em toda parte, apresentar o Estado como a realização do Espírito livre, mas re vera ele resolve todas as colisões difíceis mediante uma necessidade natural que se encontra em oposição à liberdade. Assim, também, a passagem do interesse particular ao interesse universal não é uma lei consciente do Estado, mas mediada pelo acaso e executada contra a consciência; e Hegel quer no Estado, por toda parte, a realização da vontade livre! (Aqui se mostra o ponto de vista substancial de Hegel). (MARX, 2005, p. 75)

Marx afirma uma verdadeira objetividade, isto é, por si, mesma, com leis próprias, independente da consciência. A objetividade é material, independe da consciência. A natureza, que Marx se refere poucas vezes na *Crítica de 1843*, é completamente independente do pensamento. Suas leis são absolutamente próprias, independentes. Mas, no que se refere à sociedade, essa emancipação material da objetividade redundava no restabelecimento da centralidade da práxis social no que se refere ao ser social, à sociedade e à história. A sociedade é um produto da ação coletiva dos homens. Mas, de homens que em si formam uma comunidade, um “gênero”, mas não para si, homens que são potencialmente uma comunidade, mas não existem enquanto tal, são, mas não têm a consciência de que são e, portanto, não se realizam enquanto tal comunidade. Ao esfumar o “Espírito”, restam somente os homens, e a sociedade é um produto destes. Resta a práxis social. A esta se deve atribuir o existente e a esta cabe a emancipação. Essa emancipação não pode se dar através de leis cegas, naturais, pelo “acaso”, “contra a consciência”. Ao emancipar a objetividade do pensamento, Marx também, frente a Hegel, emancipa a práxis da objetividade. Cabe ao homem se autodeterminar e não há qualquer necessidade histórica a fazer isso por ela mesma, em lugar deles. A negação do Espírito absoluto e a afirmação da primazia do povo, da sociedade civil, é a afirmação da autodeterminação do homem, é a afirmação do papel decisivo da práxis histórico-social. A liberdade dos homens só poderá ser obra da atividade dos próprios homens.

O materialismo conduziu Marx ao restabelecimento do papel da práxis social que na *Filosofia do Direito* de Hegel havia sido reduzido à mera aparência, a uma manifestação da

atividade da “Ideia real”. Certamente, na *Fenomenologia*, a práxis, o trabalho, ocupa papel de maior relevo, mas, ainda assim, Marx diz que o progresso pela necessidade cega é o ponto de vista “substancial” de Hegel. Trata-se de uma oposição central da *Crítica de 1843*: práxis popular e “Ideia real”.

Marx emancipou a natureza e a sociedade de um subjetivismo que é produto involuntário do idealismo objetivo de Hegel. A atribuição de categorias lógicas ao ser, como feito pela filosofia hegeliana, é, sob essa ótica, um subjetivismo, uma distorção, pelo subjetivo, do que é independente. Isso é um princípio geral. Marx, por outro lado, quase não se refere à natureza no manuscrito de 1843. Trata-se aqui da sociedade e da história. Marx pretende também aqui uma concepção objetiva que, entretanto, reconheça a especificidade do ser social, isto é, reconheça o fato de que a sociedade é continuamente produzida e reproduzida pela práxis de todos os homens.

Esse dilema entre objetividade social e o lugar da práxis na concepção foi resolvido por Hegel, em um primeiro momento, através da ideia de que a sociedade e a história são um produto involuntário da ação não coordenada dos indivíduos dotados de fins exclusivamente particulares. O todo surge do choque entre esses fins particulares. A totalidade seria, assim, um produto involuntário da ação individual que visa fins particulares. Essa concepção foi mantida por Marx na *Crítica de 1843* e no marxismo. Assim, se concebe uma estrutura e dinâmica social independente da consciência individual. A partir do instante em que Marx desenvolveu a concepção do trabalho sensível como a base e o fundamento de toda práxis, como a práxis central, decisiva, esse dilema entre objetividade resultante da própria ação humana se resolve também através da noção mesma de práxis sensível, uma práxis objetiva, que, se há nela um papel para a consciência – e há: é a consciência que confere finalidade ao trabalho, que é um meio indispensável de realização deste, meio de transformação da matéria em algo pretendido pelo homem – o seu produto mesmo é objetivo, assim como suas causas e consequências. O trabalho material cria, neste sentido, um mundo objetivo. É, em realidade, um elo de tal mundo, um nexos causal. Marx pôde, por essa via, diferenciar exteriorização de alienação, que em Hegel surgem enquanto aspectos idênticos, toda objetivação sendo identificada à alienação, à perda. E, assim, em Hegel, a alienação é fenômeno inevitável, constituinte do próprio ser, e, inclusive, aspecto que responde pela emancipação humana, como, por exemplo, a alienação do eu na universalidade da cultura etc. Nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* há claramente essa distinção, importando que todo trabalho é uma exteriorização, mas nem todo o trabalho é alienado, sendo certo que o trabalho típico da “sociedade burguesa”, o trabalho assalariado, é uma alienação. A alienação deve, por conseguinte, ser suprimida, mas nunca a objetividade do

mundo em uma idílica fusão entre sujeito e objeto. A objetividade jamais será suprimida, ao contrário da alienação.

Mas, na *Crítica de 1843* – e, estamos agora adentrando no âmago do manuscrito – não há uma concepção da atividade enquanto atividade material, enquanto trabalho material, atividade sensível. Há a afirmação da vida material, da sociedade civil enquanto vida material, tanto no sentido de ser esta o polo determinante do Estado, como também no de ser a esfera da produção e satisfação das necessidades e, o terceiro aspecto, no sentido de ser um produto inconsciente da ação de todos, regido por leis próprias e, assim, contra a consciência ou a liberdade concreta. Se não há a concepção da práxis social enquanto material, não há classes sociais no sentido marxista, como veremos no próximo capítulo. Não há a política determinada pelo confronto entre tais classes, não há o conceito de ideologia.

No que se refere à sociedade, esta é, como já dito, um produto da atividade dos homens. Quando a sociedade, sua estrutura e sua dinâmica, tem por base o trabalho material, a essência de suas esferas, a economia, a política, constituem algo distinto da subjetividade, constituem algo propriamente objetivo. Há, certamente, em todo trabalho um aspecto subjetivo porque há sempre uma finalidade. Mas, a finalidade pressupõe sempre conexões objetivas e se dá sempre sobre um elemento natural, sobre a natureza, que é transformada em algo que possui valor ao homem. E, quanto a esse objeto, se o seu produtor for também o seu proprietário, não há qualquer perda, mas, simplesmente, uma objetivação de determinada finalidade no trabalho material. Trata-se de uma objetivação do homem através da práxis material.

É a consideração do trabalho material como a base de todo o trabalho que fundamenta, no marxismo, a concepção que se deve partir das forças produtivas. O próprio trabalho, o seu grau de desenvolvimento, é uma força produtiva, assim como os instrumentos de trabalho etc. É a consideração da atividade material enquanto preponderante que faz com que a luta de classes seja vista como força motriz decisiva da história. O conceito marxista de classes, a divisão dos homens em classes, decorre da produção material, da atividade material. É, portanto, esse ponto de partida que faz do Estado um produto da luta de classes. É também por essa via que a filosofia, a religião, as ideias políticas, as ideias em geral, em uma palavra, a ideologia, podem ser consideradas algo distinto, posterior e resultante desse aspecto objetivo que estamos mencionando. Marx se refere frequentemente ao “atraso da consciência”. Enfim, a concepção do trabalho material é o núcleo do marxismo. É a concepção de uma práxis objetiva, sendo certo que é a práxis o aspecto determinante da sociedade e da história. Uma práxis objetiva, determinada por aspectos objetivos, pela natureza, pelo grau de desenvolvimento das forças produtivas. Uma práxis que concebe o homem a partir do “reino

das necessidades”, de suas necessidades primeiras, que concebe toda a organização social e política a partir desse reino, bem como as ideais.

Não há, entretanto, na *Crítica de 1843* tal concepção, elaborada pela primeira vez nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Mas, a atividade social dos homens representa a força motriz da história. E há a exigência do predomínio da objetividade na história. Como é concebida essa atividade? Em sua crítica à oposição de Hegel à democracia, Marx diz:

Dentre os diversos momentos da vida do povo, foi o Estado político, a constituição, o mais difícil de ser engendrado. A constituição se desenvolveu como a razão universal contraposta às outras esferas, como algo além delas. A tarefa histórica consistiu, assim, em sua reivindicação, mas as esferas particulares não têm a consciência de que seu ser privado coincide com o ser transcendente da constituição ou do Estado político e de que a existência transcendente do Estado não é outra coisa senão a afirmação de sua própria alienação. A *constituição política* foi reduzida à *esfera religiosa*, à *religião* da vida do povo, o céu de sua universalidade em contraposição à *existência terrena* de sua realidade. A esfera política foi a única esfera estatal no Estado, a única esfera na qual o conteúdo, assim como a forma, foi o conteúdo genérico, o verdadeiro universal, mas ao mesmo tempo de modo que, como esta esfera se contrapôs às demais, também seu conteúdo se tornou formal e particular. A *vida política*, em sentido moderno, é o *escolasticismo* da vida do povo. A *monarquia* é a expressão acabada dessa alienação. A *república* é a negação da alienação no interior de sua própria esfera. Entende-se que a constituição como tal só é desenvolvida onde as esferas privadas atingiram uma existência independente. Onde o comércio e a propriedade fundiária ainda não são livres nem independentes, também não o é a constituição política. A Idade Média foi a *democracia da não liberdade*. (MARX, 2005, p. 51-52)

A citação acima é central sob diversos aspectos. Nesse momento, nos interessa a determinação de qual atividade constitui o motor da história. Marx diz “que as esferas particulares não têm a consciência de que seu ser privado coincide com o ser transcendente da constituição”, “que a existência transcendente do Estado não é outra coisa senão a afirmação de sua própria alienação.” No marxismo, o Estado coincide também com o “ser privado”, mas simplesmente no sentido de que é o instrumento de afirmação de um interesse privado sobre outro, um instrumento de legitimação de um interesse de classe, particular, na medida em que recebe a aparência de representar o interesse universal. A universalidade de que se reveste o Estado, a ideia de que representa o interesse comum, nada mais é do que uma ilusão, no sentido de que o Estado representa, sempre, um interesse particular, de uma classe, que é oposto aos interesses das demais classes e que por meio do Estado domina os interesses das outras classes. Aqui, a argumentação é diversa. É o universal como tal, a comunidade, que coincide com o ser das esferas particulares. O ser verdadeiro das esferas privadas é o ser genérico, alienado no

Estado e, por isso, não realizado na sociedade civil. Mas, esse espírito comunitário é a verdade da sociedade civil, e não apenas uma ilusão condicionada pelas necessidades da dominação política. O Estado não é o lócus do interesse privado tal qual, mas do interesse de todos, que, entretanto, se torna também um particular porque separado e alienado de seu verdadeiro sujeito, as esferas particulares. As esferas privadas, a sociedade civil, desenvolveu e alienou no Estado o seu conteúdo genérico, que, assim, não se realiza. É preciso tomar consciência dessa alienação para superá-la, é preciso que a sociedade civil reconheça o conteúdo genérico como o seu verdadeiro conteúdo. A essência do Estado não é um interesse particular, um interesse de classe, mas o universal. O verdadeiro Estado não é este particular, mas o que realiza o bem comum. Trata-se de uma concepção distinta e até oposta à do marxismo.

Não é da natureza do Estado encarnar um interesse particular, mas a sua particularização, ainda que resultado histórico, é uma limitação, um desenvolvimento insuficiente do Estado, que é o representante do universal para o Marx da *Crítica*, isto é, o Estado verdadeiro. Como Marx fundamenta a resolução da vida alienada da “sociedade moderna”? Trata-se da adoção da “verdadeira democracia”. No marxismo, a democracia burguesa surge enquanto uma acomodação de interesses sob a hegemonia dos interesses de classe da burguesia (vide *A Ideologia Alemã*). É um resultado da conquista do Estado pelos burgueses, e a necessidade de composição decorre das vicissitudes históricas da conquista do poder, da necessidade, para a derrota da nobreza, de aliança com os camponeses, com a pequena burguesia, aliança baseada no fato de que todas essas classes – inclusive a burguesia revolucionária – surgirem enquanto representantes do trabalho frente o parasitismo da nobreza. A democracia burguesa é concebida pelo marxismo como um resultado da luta de classes, desse movimento material. A “verdadeira democracia”, a democracia proposta pela *Crítica* para a superação dos antagonismos da “sociedade moderna” é também concebida como resultante do automovimento do ser social, mas a contradição aqui é entre vontade e consciência genérica e vontade e consciência particular. A monarquia encarna essa última, assim como o povo encarna o interesse do gênero. Na citação que fizemos sobre a “verdadeira democracia”, a fundamentação que lhe confere Marx, ao invés de vinculá-la a alguma classe social, de representar o predomínio social de determinada classe, se fundamenta, ao contrário, em critérios racionais, representa a unidade entre essência e existência, entre forma e conteúdo. É por satisfação de exigências racionais (unidade entre forma e conteúdo etc.) que a “verdadeira democracia” deve ser e será adotada. Ademais, a “sociedade moderna” tende para esta resolução.

Marx nunca foi um utopista, ou filósofo kantiano, em que o dever ser é externo e contraposto ao ser. Na linha de Aristóteles e Hegel, o dever ser é uma decorrência do ser. Este ser é a totalidade social. Assim, Marx fundamenta a “verdadeira democracia” em uma dialética histórica que se inicia na Antiguidade. Nesta, conforme a visão do Marx da *Crítica*, havia o predomínio das tarefas públicas, as privadas relegadas aos escravos. No despotismo oriental, o poder político era propriedade privada de um homem, o homem público e privado concebidos como escravos. Na Idade Média, o domínio do particular, as tarefas públicas enquanto meras emanções dos interesses particulares. Todas essas formas estatais eram da “unidade substancial”. Na Idade Média, época que Marx mais se refere, havia uma identidade entre as esferas particulares e políticas, a vida política idêntica à vida social. Quer dizer, os princípios do Estado eram os mesmos do da sociedade civil. Os estamentos assumiam as funções políticas tais como eram, como portadores de interesses particulares e não se transmutavam em representantes dos interesses comuns. As funções políticas estavam sob o comando de particulares enquanto particulares. Por isso, Marx denominou essa época como a “democracia da não liberdade” porque a esfera política coincidia com o demos, regido, entretanto, por relações de dominação. A política, tal como a vida social, expressava tais relações de dominação e não algo oposto a isso. Na “sociedade moderna”, ao contrário, essa “unidade substancial” foi rompida e há uma oposição entre a vida política e a vida social. A primeira é regida pelo conteúdo genérico, pela vida comunitária, na primeira os homens são livres e iguais. Na vida social, há a regulação pelos interesses particulares, devendo cada um buscar o seu próprio interesse, não sendo de sua alçada os destinos dos demais. O mesmo indivíduo, que na sociedade civil deve perseguir o seu interesse particular, deve, no Estado, buscar o interesse de todos. Marx fala em “transubstanciação”. Foi Hegel quem identificou essa oposição, ainda que pretenda uma unidade. Mas esse é o antagonismo central da “sociedade moderna” para o Marx da *Crítica*, entre o conteúdo particular e alienado da vida e o conteúdo genérico, entre concepções particularistas e comunitárias. A humanidade produziu esse conteúdo genérico, mas de modo alienado, no Estado, e não tem a consciência de que tal conteúdo é o seu verdadeiro conteúdo. A “verdadeira democracia” decorre da luta entre tais princípios, é a resolução histórica dessa contradição.

Por aqui já se vê que a “essência genérica”, “vontade genérica”, “conteúdo genérico”, não são, para Marx, o mesmo que para Feuerbach. Em Marx, são um produto histórico-social, diferentemente da dependência recíproca entre os homens que Feuerbach considerou como “natural”, como característica perene da humanidade. Em Marx, ao contrário, apenas na

“sociedade moderna” se desenvolveu essa “consciência genérica”, que ainda não se tornou realidade, mas que se encontra alienada no Estado.

Por essa filosofia da história de Marx, pela resolução que confere à contradição da “sociedade moderna”, se vê claramente que se trata de uma filosofia em que a força motriz da história não é material, não é a luta de classes, o avanço das forças produtivas, mas o desenvolvimento progressivo da consciência popular até a formação da consciência genérica e sua exteriorização no Estado. O sujeito dessa consciência não é o indivíduo, mas todo o povo. E corresponde à essência do povo, o fato de este ser o verdadeiro sujeito. A consciência genérica é a tomada de consciência pelo povo de sua verdadeira essência.

De qualquer modo, não resta dúvida de que a atividade na *Crítica de 1843*, a atividade preponderante da humanidade, a força motriz da história, é a atividade intelectual, o pensamento, é essa atividade que é o aspecto que se automodifica, sendo a diferenciação social e histórica um resultado. Marx pretendeu uma fundamentação materialista porque, ao contrário de Hegel, trata-se de uma atividade feita pelos homens reais, pelo povo, e não por um espírito autônomo. Atividade baseada na materialidade do povo, um pensamento do povo, desenvolvido coletiva e historicamente. Mas, sob a ótica do marxismo, trata-se ainda de idealismo, um pensamento determinando a matéria, e não o contrário. Sem a concepção da atividade sensível era, aliás, inevitável que se caísse no idealismo, tendo em vista a concepção ativa da sociedade e da história, a concepção dessas enquanto produto da atividade do homem. Diz Marx criticando as concepções de Hegel sobre a burocracia:

As corporações são o materialismo da burocracia e a burocracia é o espiritualismo das corporações. A corporação é a burocracia da sociedade civil; a burocracia é a corporação do Estado. Por isso, na realidade, ela se defronta, na condição de “sociedade civil do Estado”, com o “Estado da sociedade civil”, com as corporações. Lá onde a “burocracia” é um novo princípio, onde o interesse universal do Estado começa a se tornar para si um interesse “a parte” e, com isso, “real”, ela luta contra as corporações como toda consequência luta contra a existência de seus pressupostos. Em contrapartida, tão logo a vida real do Estado desperta e a sociedade civil se liberta das corporações a partir de um impulso racional, a burocracia procura restaurá-las, pois, desde o momento em que cai o “Estado da sociedade civil”, cai também a “sociedade civil do Estado”(…)O mesmo espírito que cria, na sociedade, a corporação, cria, no Estado, a burocracia. (MARX, 2005, p. 65)

“A sociedade civil se liberta das corporações a partir de um impulso racional (...)”. Há uma concepção do progresso na *Crítica de 1843* e a determinação das leis do progresso, a concepção deste enquanto produto da atividade social dos homens, a determinação dessa atividade, esse é o aspecto central tanto da filosofia de Marx na *Crítica* quanto no marxismo. A

práxis social é o verdadeiro ponto de partida, inclusive no pensamento maduro de Marx. E aqui se vê claramente por essa citação e pelo conjunto do texto, que o que faz as coisas se moverem é o avanço da razão, coletiva, do povo, diga-se novamente, mas é o avanço da consciência, é o “impulso racional” da sociedade. É esse o núcleo da *Crítica de 1843* que, em razão de sua assistemática, complexidade e inacabamento, permaneceu oculto, mas que unifica todo o manuscrito. A concepção do Estado da *Crítica* é impossível de ser compreendida sem o entendimento de tal núcleo, assim como a concepção da sociedade civil, ambos os temas de nosso próximo capítulo. Foi um “impulso racional” que criou o Estado como universal autônomo. É necessária agora a tomada de consciência dessa autonomia para se recuperar o que se encontra alienado.

Não por acaso, Marx se refere raramente à natureza na *Crítica de 1843*. Em realidade, essa não possui qualquer papel aqui. No marxismo, a sua enorme importância decorre da centralidade da atividade sensível, justamente a unidade entre homem e natureza, a transformação da natureza pela práxis material. Na *Crítica*, a natureza não possui qualquer papel quanto ao desenvolvimento histórico-social. A atividade é puramente idealista.

Não por acaso, em completa oposição ao marxismo, o Estado é um produto da “consciência genérica” e não da luta de classes.

O conceito de ideologia pressupõe o de atividade material. As ideias se desenvolvem a partir da esfera da produção, intimamente vinculadas, de início, a tais necessidades, para, pouco a pouco, a partir da divisão, diz *A Ideologia Alemã*, entre trabalho manual e intelectual, poder-se emancipar da produção e “imaginar” que é outra coisa que não a consciência do mundo externo a partir de uma atividade material determinada. As ideias são sempre posteriores à atividade material. O conceito de ideologia avança um pouco mais porque já pressupõe a existência do antagonismo social, já pressupõe a existência das classes, e é, justamente, uma determinada visão de mundo de um grupo social para combate a outras visões de outros grupos. Longe de ser identificada ao falso, uma ideologia pode ser mais verdadeira ou mais falsa, a depender da situação do grupo social que a criou. Assim, a ideologia burguesa em 1789 era mais verdadeira do que a aristocrática, ou a ideologia do proletariado, especialmente a partir de 1848, se tornou mais próxima à realidade do que a burguesa. Tanto é assim que toda a ciência pressupõe uma ideologia, que uma ideologia pode, portanto, impulsionar a compreensão do mundo.

No marxismo, as ideias são posteriores e decorrentes da vida material. Na *Crítica de 1843*, são, em realidade, as ideias anteriores ao trabalho material. São o aspecto determinante. É o avanço da consciência popular a força motriz da história. Estamos frisando que se trata de

consciência popular e não individual, o que se demonstra também pela evolução história tal como a expusemos e sua resolução na “verdadeira democracia”. No marxismo, as formas políticas, entre elas a democracia burguesa, decorrem de movimentos materiais, da luta entre as classes. Qual o movimento material que fundamenta a “verdadeira democracia”? Sua necessidade é, antes, determinada porque representa a unidade entre forma e conteúdo etc., isto é, porque satisfaz as exigências racionais. A oposição é evidente: no marxismo, a universalidade do Estado burguês é mera ilusão necessária, aparência, com o fim de dominação, que assume um interesse particular. É, precisamente, uma ideologia. Na *Crítica*, ao contrário, a universalidade do Estado corresponde ao “conteúdo genérico” do povo, e seu elemento de falsidade, de ilusão, reside somente no fato de que este conteúdo está alienado. Mas, a universalidade do Estado é, nesse sentido, do vir a ser, algo real. Não se trata de algo falso em si mesmo, mas verdadeiro, e que, por isso, deve ser recuperado pelo povo e realizado, por esse meio, verdadeiramente. Em um caso estamos diante de uma verdade, alienada. No manuscrito de 1843, a consciência do fato vem antes do próprio fato. Se pressupõe, por exemplo, na consideração da Idade Média, a consciência do homem burguês, que responde pelo avanço que é a criação da esfera política enquanto portadora do “conteúdo genérico”, enquanto comunidade. Esse procedimento idealista é amplamente criticado por Marx e Engels, em especial em *A Ideologia Alemã*. No marxismo, se acentua, ao contrário, a correspondência de determinada consciência com o mundo externo, por exemplo, da consciência medieval com o mundo medieval etc.

Dissemos mais acima que o Estado é uma exteriorização da “consciência genérica”. Marx não utiliza o termo exteriorização em nenhum lugar da *Crítica de 1843*. Ao contrário, faz uso do termo “alienação”. Novamente, a diferença entre exteriorização e alienação pressupõe o conceito de trabalho material. Se a atividade é ideal, e o mundo externo é produto dessa atividade ideal, a mera separação entre sujeito (os homens) e objeto (todo o mundo externo) implica em uma alienação, em uma perda. Através dessa conformação da atividade, a oposição entre sujeito e objeto só pode ser concebida enquanto uma perda dessa atividade e a supressão dessa perda enquanto uma recuperação de algo próprio do homem, de origem unicamente subjetiva. E é evidente que essa retomada representa a superação da oposição entre sujeito e objeto, a unidade entre sujeito e objeto. O que é a “verdadeira democracia” senão a realização de tal unidade, do mundo objetivo reduzido à sociedade tornar-se idêntico ao mundo subjetivo, à subjetividade popular? A “verdadeira democracia” representa o fim do Estado, a fusão entre universal e particular, a realização da comunidade. Representa também o fim da alienação, os homens se apropriando de suas próprias obras, o conteúdo genérico que se está alienado no

Estado, a realização desse conteúdo, e, nesse sentido, o fim de qualquer exterioridade, o fim da objetividade, porque o que é o sujeito é também o que é o objeto, havendo uma identidade plena entre ambos. Sem a concepção de trabalho material se torna impossível a diferenciação entre exteriorização e alienação, a concepção de algo insuprimível e distinto do que é humano. Sem isso, a objetividade se torna puramente um produto do homem, que só é independente – isto é, objetivo – em razão da perda, da ausência de domínio pelo próprio homem. Assim, destinada ao desaparecimento, o homem destinado a viver em um mundo plenamente idêntico ao que é. Naturalmente, não pode haver um papel à natureza nesse contexto.

Marx diz em uma parte que já citamos que “a democracia parte do homem e faz do Estado o homem objetivado.” Nessa citação mesma pode se ver que o conceito de objetivação da *Crítica de 1843* difere do marxismo e o que é objetivo e, em realidade, subjetivo, e assim é que a democracia faz do Estado etc.

Marx, portanto, em sua crítica a Hegel, toma o materialismo como ponto de partida. Dissolve, a chamada “Ideia real” e afirma os próprios objetos como ponto de partida. Afirma, neste sentido, a sociedade civil como sujeito do Estado. Tudo isso são aquisições que permanecem inclusive no marxismo. Com essa crítica rompe o conservadorismo hegeliano e fundamenta a necessidade de uma revolução que transforme por completo toda a “sociedade moderna”. Entretanto, não possui ainda uma concepção do trabalho material, concepção desenvolvida somente nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Em razão dessa ausência, e de uma teoria do progresso baseada na atividade intelectual – ainda que coletiva, de todo o povo – Marx recai no idealismo filosófico, seja por sua concepção do desenvolvimento histórico, seja por suas concepções acerca do Estado e da sociedade civil, e, até mesmo, sobre a objetividade, preconizando uma identidade entre sujeito e objeto pretensamente materialista em oposição à de Hegel, mas idealista, como todas as identidades desse tipo. Lukács, em *História e Consciência de Classe* apresentou tal identidade, que recebeu a melhor crítica dele mesmo, Lukács, mais tarde. É isso o que procuramos demonstrar e, assim, resolver as contradições interpretativas que rondam o manuscrito de 1843.

O ponto de partida de Marx foi a identidade hegeliana entre racional e real, entre racional e sociedade moderna. Mas é outra identidade entre racional e real que fundamenta o progresso histórico na *Crítica de 1843*. O que é racional está destinado a se tornar real. É essa a lei mais geral do desenvolvimento histórico. A vida comunitária expressa no Estado é a racionalidade do povo, mas ainda não é existente. O existente, ao contrário, é o antagonismo entre os interesses particulares, o domínio, em todo o âmbito social, dos interesses privados. Mas, o que é racional destina-se a existir, não devido a qualquer aspecto místico, mas simplesmente porque

corresponde à essência da atividade humana, atividade dirigida por um determinado estágio de desenvolvimento da razão. Ao apresentar as razões da “verdadeira democracia”, a unidade entre forma e conteúdo, entre universal e particular, enfim, entre sujeito e objeto, Marx deixa claro que a sociedade caminha para este termo não devido a argumentos relativos ao fortalecimento de uma classe, ao enfraquecimento de outra, mas ao fato de constituir resolução de contradições intelectuais, de constituir, em suma, o racional, em oposição à irracionalidade das demais formas de Estado. Por que a “verdadeira democracia” deve ser adotada? A superioridade que Marx atribui à “verdadeira democracia” e que constitui o seu fundamento histórico é o fato de que esta satisfaz os critérios da razão, a unidade entre os polos, entre essência e existência etc., que a razão exige. Assim, sob esse aspecto, a *Crítica de 1843* está na tradição jovem hegeliana que afirmava que o que é racional é real, mas que o existente não o é, mas deve ser. Há muitas diferenças em relação aos jovens hegelianos, há a concepção histórico-social, dialética de Marx, há mais de Hegel do que do movimento jovem hegeliano na *Crítica de 1843*. Mas, esse aspecto, essa teoria da identidade entre ser e pensamento que fundamenta aqui não o conservadorismo, mas a revolução, essa teoria permanece no manuscrito de 1843. Não é por outra razão que Marx frequentemente, ao longo do manuscrito, fala em “Estado verdadeiro”, em “verdadeira democracia” etc. Isso deveria ter servido de aviso de que algo ainda não havia sido superado.

Por essa via compreende-se que na *Crítica de 1843* é a política que determina a vida material e não esta a política. É o avanço da consciência política do povo o motor da história. Essa determinação política não é simplesmente uma inconsequência com os fundamentos do texto, mas corresponde à inconsequência do materialismo do manuscrito. É significativa, nesse sentido, a passagem abaixo, de carta de Marx enviada a Ruge em 13 de março de 1843 – isto é, quando do início da elaboração da *Crítica* – na qual censura a ausência de política – e excesso de natureza – nos aforismos de Feuerbach. Marx vai além e diz que apenas essa união entre política e natureza, ou política e materialismo, pode se constituir em verdade. Diz:

Os aforismos de Feuerbach só não me convencem na medida em que ele se refere excessivamente à natureza e muito pouco à política. E, não obstante, esta é a única aliança que pode fazer com que a filosofia atual se torne uma verdade (...) Contudo, vai ocorrer o mesmo que ocorreu no século XVI, quando a toda uma série de entusiastas da natureza seguiu-se uma série de entusiastas do Estado. (MARX apud LUKÁCS, 2009, p. 143)

A *Crítica de 1843* representa essa união entre política e materialismo em busca de uma filosofia realista. A citação acima também corrobora o fato de que Marx jamais foi feuerbachiano. Já foi apontada por diversos intérpretes a contradição entre a afirmação da

sociedade civil como polo determinante e a solução política dada por Marx às contradições da “sociedade moderna”. No sentido do próprio texto, não há contradição: a solução política funda-se na concepção do desenvolvimento histórico da *Crítica*, é social, é a expressão do avanço da consciência popular, é expressão da consciência genérica. A contradição está entre a afirmação em geral do materialismo, entre a crítica materialista a Hegel, e uma concepção idealista do desenvolvimento histórico. Repita-se pela enésima vez: não há qualquer movimento material a fundamentar a “verdadeira democracia” ou às demais formas políticas. Mesmo a monarquia, Marx não a fundamenta no predomínio social da nobreza, em uma determinada forma de propriedade, em um grau determinado do desenvolvimento das forças produtivas etc.

Em uma citação que fizemos, Marx diz:

Entende-se que a constituição como tal só é desenvolvida onde as esferas privadas atingiram uma existência independente. Onde o comércio e a propriedade fundiária ainda não são livres nem independentes, também não o é a constituição política. A Idade Média foi a *democracia da não liberdade*. (MARX, 2005, p. 52)

Essa citação foi muitas vezes utilizada para se demonstrar que a *Crítica de 1843* é um escrito marxista. Em primeiro lugar, não há a determinação da gênese do comércio e da propriedade fundiária. Em segundo, trata-se de um pensamento isolado, não desenvolvido em qualquer parte do texto. Essa passagem pode, de fato, ser lida de modo materialista, mas estamos, nesse caso, diante de uma antecipação, e não diante de uma teoria, de um pensamento social materialista consciente que derive, em geral, as transformações da vida política dos movimentos da produção.

Há, assim, claramente, uma contradição central na *Crítica*, que, de um lado, afirma o materialismo, mas que recaí, na explicação do devir histórico, no idealismo, justamente por não possuir uma concepção da práxis material, restando, portanto, nesta filosofia ativa, uma práxis idealista.

Resta claro igualmente que Althusser não tem razão em considerar a *Crítica de 1843* um escrito feuerbachiano, devido essencialmente ao caráter histórico-social das concepções de Marx nesse texto. Mas, Lukács não capta a sua contradição, esta contradição determinada que apresentamos, essa contradição entre materialismo e idealismo que ainda o manuscrito de 1843 mantém, ou essa contradição no próprio conceito de materialismo, não estendido à atividade. Mas é certo que Marx deu um enorme passo nessa direção ao criticar os universais autônomos de Hegel e ao afirmar a sociedade civil como sujeito do Estado.

CAPÍTULO IV: **As concepções políticas e sociais da *Crítica de 1843***

A *Crítica de 1843* representa a primeira análise sistemática de Marx acerca do Estado. Nessa primeira análise, o Estado é posto em relação com a sociedade civil, determinação estrutural que Marx mantém até os seus últimos escritos, bastando para isso ver o *A Guerra Civil na França*. Esse estudo acerca da relação entre Estado e sociedade civil se dá no âmbito de uma crítica à *Filosofia do Direito* de Hegel, cujo núcleo dos parágrafos considerados por Marx é a referida relação. Hegel considerou haver, afinal, uma identidade entre Estado e sociedade civil. Marx, ao contrário, as tratou enquanto esferas antagônicas. O nosso problema nesse capítulo é o de expor a concepção do Estado de Marx no manuscrito de 1843, a sua concepção da sociedade civil, a da relação entre essas esferas, incluso nesse aspecto a superação de seu antagonismo.

A ideia básica que presidirá nosso desenvolvimento é a de que há também aqui contradições nas concepções de Marx. Nesse escrito Marx encontrou àquelas determinações que estruturarão o seu pensamento até as suas últimas obras. Mas, as suas concepções tanto do Estado quanto da sociedade civil são abstratas e evadas de idealismo. Como o Marx da *Crítica* já se utiliza do método genético, como a gênese do Estado ou da sociedade civil reside na atividade dos homens, como essa atividade é, nesse texto, idealista, os são também, em parte, as suas concepções políticas e sociais. Em parte, porque convivem com o ponto de vista materialista, como explicamos no capítulo anterior. Assim, tais concepções devem ser expostas em sua contradição.

O fato de Marx, em oposição a Hegel, considerar a gênese do Estado na sociedade civil fez com que muitos intérpretes avaliassem a *Crítica de 1843* como a certidão de nascença do marxismo e, portanto, como marxistas os seus conceitos determinados, como o de Estado e o de sociedade civil. É certo que permanece no marxismo a ideia da “sociedade civil como palco de toda a história”, como em *A Ideologia Alemã*. Mas, como dissemos, os conceitos de Estado e de sociedade civil, para não irmos longe, são fundamentalmente idealistas. É um de nossos objetivos desfazer esses equívocos, expor tais conceitos em sua determinação própria.

Esperamos também apresentar em qual tendência política objetiva existente à época o pensamento de Marx participa, se Marx já é um pensador socialista ou então se ainda insere naquele jacobinismo dos anos 40 no mundo alemão, ateu, republicano, não desejoso apenas de uma revolução política, mas da transformação social real *à la* Babeuf.

Essa discussão não é sem importância para os estudos marxistas porque o lugar do político é um de seus pontos mais incompreendidos. É generalizada a ideia de que não há espaço para a ação política efetiva no interior do pensamento marxista em razão de um suposto determinismo econômico. Esse rígido determinismo atribuído a Marx se deve fundamentalmente à concepção do marxismo difundida no tempo da Segunda Internacional pelo então Partido Social-Democrata alemão. A visão atribuída a Marx da inevitabilidade, da necessidade natural, no capitalismo, da agudização da luta entre as classes e do aumento da distância entre riqueza e pobreza é um produto dessa concepção, mas não propriamente do pensamento de Marx, que desde o início tomou como ponto de partida a práxis social e a sua inevitável esfera de decisão e, portanto, da eficácia da ação política, da decisão sobre os caminhos da coletividade. Até mesmo no âmbito da economia Marx encontrou lugar para tais decisões. Em o *Dezoito Brumário de Luís Bonaparte* pode se ver bem o quão a necessidade social, de fato existente, é relativa, havendo um papel para a decisão real, para a ação política livre, isto é, dotada de eficácia real. Estudar a formação do pensamento de Marx, as suas obras de juventude, permite identificar de modo indubitável a centralidade da práxis, a sua primazia. Se estivermos certos, isto é, se há uma continuidade – ao lado de uma descontinuidade – da *Crítica de 1843* em relação ao marxismo, se há aspectos de continuidade também na consideração do político, a ideia – afim ao materialismo mecanicista, mas não ao dialético – da ineficácia essencial da política como um desiderato do pensamento de Marx não faz qualquer sentido. Já demonstramos no capítulo anterior que o combate ao idealismo objetivo de Hegel significou o restabelecimento por Marx do lugar da práxis dos homens, com as suas inerentes escolhas, o restabelecimento da autodeterminação humana em lugar da heteronomia que resulta – se bem que com contradições – de Hegel. Trata-se, portanto, também do restabelecimento da ação política.

Hegel colocou no centro de sua visão da “sociedade moderna” a relação entre Estado e sociedade civil. Além disso, foi o primeiro pensador a tão claramente compreender a separação entre ambas as esferas e as analisou nessa separação. Mas pretendeu, contraditoriamente de acordo com Marx, uma unidade entre Estado e sociedade civil, aspecto fundamental para a consideração hegeliana de realização da “vida ética” na “sociedade moderna”.

A tese de Hegel é a de que há uma oposição meramente fenomênica entre Estado e sociedade civil. Há, entretanto, para ele, uma unidade essencial entre tais esferas. A concepção marxista e a hegeliana de fenômeno e essência coincidem na consideração do fenômeno enquanto manifestação da essência que, entretanto, oculta o caráter processual desta, ainda que mostre determinados atributos. Já dissemos igualmente que o conceito de absoluto em Hegel

permite a contradição, ao contrário do absoluto em Schelling. A abstração dos atributos sociais no Estado moderno, surgida nas monarquias modernas e consumada na Revolução Francesa, a abstração dos atributos políticos na sociedade civil, essa oposição é existente, mas é, no curso das coisas, continuamente, conforme Hegel, subsumida por algumas razões que exporemos a seguir.

Começemos pela sociedade civil. Para Hegel, o fato dos indivíduos não serem átomos sociais, mas, na esfera social, estarem inseridos em organizações cada vez mais amplas, a começar da família e a se realizar fundamentalmente nos estamentos, constitui um aspecto da identidade entre Estado e sociedade civil. Estamentos, diferentemente do conceito de classes, significam grupos profissionais, os quais três possuíam o direito de participação na vida política: o estamento da nobreza rural e hereditária, membros da Câmara Alta, o estamento mercantil e o universal (funcionários públicos), com assentos na Câmara Baixa, eleitos através de suas respectivas corporações. Os estamentos são organizações da sociedade civil que preparam o burguês (bourgeois) à cidadania, a se tornar um citoyen, conforme a concepção hegeliana.

Como dito, a organização do burguês em estamentos é fundamental para a consideração de Hegel de que há uma identidade entre Estado e sociedade civil: de acordo com essa construção, ser membro de um determinado estamento é possuir determinada função política, com o que se chega, finalmente, à unidade entre as esferas, à superação de suas contradições. Isso porque o interesse estamental particular estaria subsumido e determinado pelo interesse geral do Estado e o interesse estatal não estaria apartado dos interesses particulares, mas seria a unidade, a conciliação constante entre eles, o que deve ser entendido tendo em vista o que já dissemos sobre a existência de um elemento – conforme a concepção hegeliana – puramente geral no Estado, o momento monárquico, momento este construído meramente enquanto encarnação do universal, não contaminado pela particularidade.

E essa representação estamental opõe-se à democracia, à soberania popular. Hegel considera tal soberania baseada na ideia abstrata de povo, considera a ideia de povo abstrata justamente porque dissolve os indivíduos em átomos, desconsidera as organizações já existentes na sociedade civil. Sua oposição à democracia se deve, também, ao pensamento de que nesta haveria o predomínio dos interesses particulares, a luta interminável entre as diversas facções em detrimento do interesse comum, do “bem do Estado”. Balzac e Stendhal também partilhavam de raciocínios semelhantes (*Ilusões Perdidas* e *O Vermelho e o Negro*), e a origem de tais pensamentos foi a rejeição à radicalização democrática da Revolução Francesa no período jacobino. Diz Hegel:

Mas soberania popular, definida em *oposição à soberania existente no monarca*, é o sentido ordinário em que se começou a falar de soberania popular nos últimos tempos – nessa oposição, a soberania popular pertence aos pensamentos confusos, em cujo fundamento reside a representação *desordenada do povo*. (HEGEL apud MARX, 2005, p. 48)

Note-se, igualmente, que os estamentos dos trabalhadores urbanos e dos camponeses não possuem lugar na representação hegeliana. O antidemocratismo, objetivamente um pensamento socialmente conservador, está associado em Hegel à ideia, ou a certa idealização da sociedade burguesa ou do período histórico burguês como destinado a não ter por finalidade a mera acumulação de riquezas, a produção e as transações comerciais etc., mas a potencialidade de se realizar a “vida ética”, a “liberdade concreta”, uma vida plena, em que os indivíduos se sintam e se conheçam enquanto à vontade no mundo, a vida em um mundo não estranhado. Hegel, ao considerar a monarquia constitucional hereditária como a melhor forma de governo, não era um procurador da monarquia ou da nobreza, não era um cortesão, não se tratava de um problema moral conforme Marx, mas simplesmente considerava que essa forma de Estado estaria imune ao particularismo da sociedade civil e poderia encarnar o interesse universal e elevar o antagonismo civil dos interesses particulares ao bem comum do Estado.

Essa idealização se baseia na ideia hegeliana do predomínio do Estado sobre a sociedade civil. Diz Hegel no parágrafo 261 de sua *Filosofia do Direito*:

Em face das esferas do direito privado e do bem privado, da família e da sociedade civil, o Estado é, de um lado, uma necessidade *externa* e sua potência superior, a cuja natureza as leis daquelas esferas, bem como seus interesses, encontram-se subordinados e da qual são dependentes; porém, de outro lado, é o Estado seu fim *imane*nte e tem sua força na unidade de seu fim último geral e no interesse particular dos indivíduos, na medida em que tais indivíduos têm *deveres* perante ele assim como, ao mesmo tempo, têm direitos. (HEGEL apud MARX, 2005, p. 27)

O Estado é uma “necessidade externa” e “potência superior” frente à sociedade civil e à família, que subordina “as leis daquelas esferas, bem como seus interesses” e, mais ainda, tais esferas são dele “dependentes”. O Estado é, para Hegel, o polo dominante da relação. Não se origina de um contrato entre os cidadãos. Assim, os cidadãos não podem avaliar o Estado conforme o cumprimento do referido contrato. Não podem, igualmente, renunciar voluntariamente ao Estado, como em Fichte.

Mais do que isso: é o produtor do conceito de família e de sociedade civil. Não possui outro sentido a já citada categoria “dependência”. Diz Hegel:

Que a ideia da dependência, particularmente das leis do direito privado, em relação ao caráter determinado do Estado, e a concepção filosófica de que a parte deve ser considerada somente em relação com o todo, já o havia visualizado [...] principalmente Montesquieu etc. (HEGEL apud MARX, 2005, p. 28)

A sociedade civil é dependente do Estado, o que significa uma dependência interna, essencial, genética: as leis da família e da sociedade civil dependem do Estado e estão a ele subordinadas. Essa dependência interna, aliás, se coaduna inteiramente ao idealismo de Hegel, à determinação da matéria pela ideia.

Hegel autonomiza o Estado frente à sociedade civil e o coloca como polo dominante. É a esse Estado autonomizado, a essa esfera que é, ao contrário da família e da sociedade civil, portadora da autoconsciência, que é atribuído o papel de conter as tendências dissolventes da sociedade civil, o papel de subsumir os interesses particulares ao interesse geral, de elevar tais interesses ao interesse comum. É o representante do todo, do interesse universal. Essa glorificação do Estado foi comum entre pensadores alemães de escol do período e ainda depois e se explica pelo atraso alemão de então, pela divisão do povo alemão em pequenos Estados sempre objetos de butim de Estados mais fortes desde os primórdios da modernidade e pela ausência de forças sociais capazes de liderar o progresso alemão. Eis as razões substanciais daquilo que Lenin denominou de “via prussiana”.

Autonomiza, mas, por outro lado, pretende a unidade. Do lado da sociedade civil é através, principalmente, dos estamentos que se dá tal unidade. Do lado do Estado, é através da burocracia – o corpo do poder governamental – e do poder legislativo, da já referida representação estamental. A burocracia hegeliana é uma transcrição da burocracia moderna. É composta por indivíduos por meio de exames. Não há, conforme Hegel, qualquer vínculo substancial entre tais indivíduos e os cargos que ocupam, sendo tal vínculo de natureza objetiva, o desempenho de uma função objetiva, com a abstração da subjetividade. A burocracia é uma hierarquia do saber e Hegel considera o corpo de funcionários como estamento universal justamente porque sua atividade particular é o interesse universal. Aqui, mais um aspecto da identidade entre Estado e sociedade civil.

Por fim, o poder legislativo, ou o elemento estamental desse poder. Trata-se da representação da sociedade civil no Estado através dos estamentos. Divide-se em câmara baixa e alta, sendo a última reservada à nobreza, e a primeira aos estamentos mercantil e universal. Marx nota que a representação estamental é desprezada por Hegel, é o elemento mais insignificante na sua construção. Diz Marx:

O assunto universal está pronto, sem que ele seja o assunto real do povo. A causa do povo se concretizou sem a ação do povo. O elemento estamental é a existência ilusória dos assuntos do Estado como causa do povo. É a ilusão de que o assunto universal seja assunto universal, assunto público, ou a ilusão de que a causa do povo seja o assunto universal. Chegou-se a tal ponto, tanto em nossos Estados quanto na filosofia do direito hegeliana, que a frase tautológica: “O assunto universal é o assunto universal” pode aparecer apenas como uma ilusão da consciência prática. O elemento estamental é a ilusão política da sociedade civil. A liberdade subjetiva aparece em Hegel como liberdade formal (é certamente importante que aquilo que é livre também seja feito livremente, que a liberdade não reine como instinto natural, inconsciente, da sociedade) precisamente porque ele não apresentou a liberdade objetiva como realização, como atividade da liberdade subjetiva. Porque ele deu ao conteúdo presumido ou real da liberdade um portador místico, o sujeito real da liberdade recebe um significado formal. (MARX, 2005, p. 80)

Hegel menospreza o poder legislativo, ou melhor, o elemento estamental deste, ainda que o construa como o responsável para estabelecer o universal em si e para si. A crítica de Marx é que Hegel descreveu o poder legislativo tal como existe nos Estados modernos, isto é, como uma farsa do poder popular.

O terceiro poder, o monárquico, no qual cabe a decisão última, cujo acesso é hereditário, e ao qual compete a nomeação de ministros, a declaração de guerra etc., não possui pontes diretas com a sociedade civil, mas é mediado seja pelo poder legislativo seja pelo poder governamental. É o elemento desinteressado destinado, por essa razão, ao bem comum na construção hegeliana. Hegel sempre combateu o romantismo, mas a conexão entre o estamento dos proprietários fundiários e da monarquia e a destinação ao bem comum em razão de uma suposta independência econômica foi tema recorrente entre os autores românticos.

Trata-se de um Estado tripartite. A especificidade de Hegel é que este atribui à sociedade civil elementos que em sentido usual pertencem ao Estado, a administração da justiça, a polícia, as corporações, e tal Estado não nasce de um contrato e não possui, enquanto finalidade essencial, as questões mercantis, mas algo superior, a realização da comunidade, a harmonização dos interesses, a realização da vida ética.

Existe um grande debate acerca de qual é o melhor regime político em Aristóteles. Mas se pode sustentar de forma convincente que para o estagirita a democracia é o melhor regime, tendo em vista diversas argumentações da *Política*, a de que muitos homens pensam melhor do que um único, ainda que esse seja de excepcional inteligência, a sua concepção de liberdade associada à rotatividade do poder. Hegel é, manifestamente, contra a democracia, a vê como o

domínio dos interesses privados e como forma dissolvente da comunidade. Sua inspiração foi o Estado napoleônico, como sustenta Lukács.

O ponto de vista político substancial de Hegel é que o de que o Estado moderno representa o restabelecimento da comunidade, dissolvida com o declínio da Antiguidade. À diferença desse período, entretanto, a época moderna pode conviver com a liberdade subjetiva, ausente no apogeu do mundo antigo. Mas, os modernos nunca terão aquela unidade imediata, mas a realizada por meio de instituições, essencialmente por meio dos estamentos sob o amálgama do Estado. É a contradição e o resultado da maior liberdade. Trata-se de uma unidade diferenciada.

Essa unidade diferenciada corresponde à realização da razão, das ideias historicamente desenvolvidas, cuja essência é a liberdade real dos homens. Hegel viu na “sociedade moderna” a realização de tais ideias, a aproximação constante e destinada à realização do que é pensado – que em Hegel não se confunde ao que é pensando pelos homens, mas que consiste em uma evolução objetiva do pensamento que, em última análise, pressupõe um deus – na realidade. O seu pensamento se desenvolveu durante os anos da Revolução Francesa – a *Fenomenologia* é um produto direto de tais concepções – e se cristalizou durante a chamada “Era da Reforma” nos anos 10 do século XIX na Prússia, na qual este Estado teve de se modernizar para fazer frente à força da França Napoleônica, “Era” enterrada de vez pelos “Decretos de Carlsbad” de 1819, elaborados sob a égide de Metternich no espírito da Santa Aliança, decretos que dissolveram associações de estudantes, estabeleceram o controle sobre as universidades, instituíram a censura e que resultaram no afastamento das funções governamentais de quase todos os reformistas.

A polêmica de uma sociedade por estados e uma sociedade baseada na igualdade legal ainda era uma polêmica viva nos Estados alemães de então pelo fato de que nesses ainda tais ordens não haviam sido abolidas. Estados eram ordens sociais, dotadas cada uma de direitos e deveres específicos, excludentes frente às demais, inclusive quanto à representação política. Tratava-se de uma sociedade hierarquizada não apenas socialmente, mas legalmente, uma sociedade de privilégios. A Revolução Francesa os aboliu, isto é, aboliu o primeiro e o segundo estado, os estados da aristocracia e do clero, tendo o terceiro estado, o do trabalho, se autoproclamado em nação. Foi, assim, proclamada a igualdade perante a lei, restando as distinções sociais apenas enquanto distinções sociais, as classes substituindo os estamentos, tendo o homem na esfera política se tornado universal, igual aos outros homens.

Hegel considerou racional essa sociedade de estados, semifeudal, mas, conforme Marx, apenas em contradição consigo mesmo porque o Estado que concebeu está separado da

sociedade civil: trata-se do Estado moderno, abstrato, e da sociedade civil moderna, e essa consideração, essa “reminiscência” semifeudal, serviu à construção especulativa da identidade entre Estado e sociedade civil, de todo inexistente conforme os próprios argumentos da *Filosofia do Direito* hegeliana. Trata-se apenas de uma identidade especulativa. De qualquer modo, no essencial, o Estado hegeliano é o Estado moderno, assim como é a moderna a sua concepção da sociedade civil. Marx nunca deixou de reconhecer esse ponto: “Hegel desenvolve de modo bastante correto estas formas *abstratas* de Estado, mas ele *crê* desenvolver a ideia de Estado.” Ou ainda:

Não se deve condenar Hegel porque ele descreve a essência do Estado moderno como ela é, mas porque ele toma aquilo que é pela *essência do Estado*. Que o racional é real, isso se revela precisamente em *contradição* com a *realidade irracional*, que, por toda parte, é o contrário do que afirma ser e afirma ser o contrário do que é. (MARX, 2005, p. 82)

Dessas citações, se infere que a crítica de Marx ao Estado e à sociedade civil hegelianos, ao Estado e à sociedade civil abstratos, não é apenas uma crítica a Hegel, mas ao existente. Marx considera o pensamento hegeliano como reflexo idealizado do que existe. Hegel retratou, no essencial, o Estado moderno tal como ele é. O seu erro foi o de ter elevado tal Estado à categoria do racional. Para Hegel, o Estado existente é real. Na *Crítica*, todo o existente é irracional. Assim, a contradição entre Estado e sociedade civil, longe de ser meramente fenomênica, é essencial.

Pode-se afirmar que para Marx a filosofia hegeliana estabeleceu uma identidade não com o real, mas com o existente. E que esse existente possui apenas a aparência de racionalidade. Assim também a filosofia hegeliana, portanto. Toda a argumentação de Marx na *Crítica* é para demonstrar o arbitrário, o falso, o especulativo, o deformado, na construção hegeliana da “sociedade moderna” e, também, seguindo o que falamos, os artifícios dessa forma social que lhe conferem a aparência de racional. Um dos fundamentos mais importantes dessa crítica é o princípio democrático. O verdadeiro sujeito da história e da sociedade é o povo e não a ideia real. Na “sociedade moderna” o povo não é o sujeito, mas objeto. Os assuntos universais são, por definição, assuntos do povo, mas surgem como assuntos do Estado. Hegel constrói os assuntos universais enquanto assuntos do Estado e considera isso racional. É a demonstração de contradições como essa que Marx efetua.

Já desenvolvemos no capítulo anterior a ideia de que para Marx o Estado é um produto da sociedade civil, e não ao contrário, como em Hegel. Agora, falaremos de outro aspecto, da separação frente à vida civil do Estado moderno. O Estado moderno é, para o Marx da *Crítica*, portador do universal. Após a Revolução Francesa suas bandeiras são a liberdade e a igualdade.

Representa a realização da comunidade, mas apenas uma realização formal, que existe separada e em oposição à vida real dos homens, à sociedade civil. A sociedade civil é a esfera das necessidades. Sua característica básica é o antagonismo social, a não comunidade, o individualismo. A comunidade política não toca o antagonismo social e vice-versa. Eis a separação. Todas as promessas políticas de feição iluminista, todas as promessas da esfera política, a igualdade etc., não possuem existência na sociedade civil. A comunidade, a liberdade e igualdade, foram alienadas pelo homem no Estado e não se realizaram na vida real. Marx estende o argumento de Feuerbach sobre a religião, o argumento de que a religião representa a essência do conjunto dos homens, essência corporificada em um deus, e que, por essa razão mesma, não realizada em sua vida concreta, Marx o estende à sociedade e ao Estado. A política representa a “vida celeste” do povo em oposição à sua “realidade terrena” da atomística sociedade civil.

O Estado existente e o hegeliano são, conforme Marx, meramente formais. É “*forma organizadora, que ora limita, ora nega, mas que é desprovida em si mesma de conteúdo*”. O conteúdo, por sua vez, a vida na sociedade civil, é desprovido de forma, bem entendido, de forma racional, dominado que é pela necessidade cega. Já dissemos no capítulo anterior que o termo matéria designa também na *Crítica de 1843* o domínio, na coisa, do movimento inconsciente. O Estado é desprovido do conteúdo do Estado, isto é, da vida comunitária. A vida em comunidade existe somente como forma. O conteúdo real da vida dos homens é o do antagonismo social, o hobbesiano *bellum omnia omnes*. O Estado, a vida em comunidade que Hegel considerou restabelecida, existe na “sociedade moderna” apenas enquanto ideia, enquanto ideia separada da matéria, da vida concreta dos indivíduos.

Assim, o Estado existente, o Estado moderno, é “irracional”. Assim, porque sua forma contradiz seu conteúdo, sua forma comunitária contradiz seu conteúdo atomístico, de antagonismo entre os indivíduos egoístas. Não se trata apenas do Estado prussiano, da monarquia absolutista. Marx diz em determinada passagem que:

A propriedade etc., em suma, todo o conteúdo do direito e do Estado é, com poucas modificações, o mesmo na América do Norte assim como na Prússia. Lá, a *república* é, portanto, uma simples *forma* de Estado, como o é aqui a monarquia. O conteúdo do Estado se encontra fora dessas constituições. Por isso Hegel tem razão, quando diz: O Estado político é a constituição; quer dizer, o Estado material não é político. Tem-se, aqui, apenas uma identidade exterior, uma determinação recíproca. Dentre os diversos momentos da vida do povo, foi o Estado político, a constituição, o mais difícil de ser engendrado. A constituição se desenvolveu como a razão universal contraposta às outras esferas, como algo além delas. A tarefa histórica consistiu, assim, em sua reivindicação, mas as esferas particulares não têm a consciência de que seu

ser privado coincide com o ser transcendente da constituição ou do Estado político e de que a existência transcendente do Estado não é outra coisa senão a afirmação de sua própria alienação. A *constituição política* foi reduzida à *esfera religiosa*, à *religião* da vida do povo, o céu de sua universalidade em contraposição à *existência terrena* de sua realidade. A esfera política foi a única esfera estatal no Estado, a única esfera na qual o conteúdo, assim como a forma, foi o conteúdo genérico, o verdadeiro universal, mas ao mesmo tempo de modo que, como esta esfera se contrapôs às demais, também seu conteúdo se tornou formal e particular. A *vida política*, em sentido moderno, é o *escolasticismo* da vida do povo. A *monarquia* é a expressão acabada dessa alienação. A *república* é a negação da alienação no interior de sua própria esfera. Entende-se que a constituição como tal só é desenvolvida onde as esferas privadas atingiram uma existência independente. Onde o comércio e a propriedade fundiária ainda não são livres nem independentes, também não o é a constituição política. A Idade Média foi a *democracia da não liberdade* (MARX, 2005, p. 51-52)

Os critérios de racionalidade que Marx se baseia são os critérios hegelianos de racionalidade. A identidade entre forma e conteúdo, entre essência e existência. O Estado moderno é dominado por tais contradições, tanto o Estado republicano quanto o monárquico. É irracional. Marx não pretende a substituição da monarquia prussiana pela república. Marx pretende a destruição do Estado moderno, a unidade entre Estado e sociedade civil.

Esse ponto restou bastante obscurecido pelo fato de que parte substancial da *Crítica de 1843* se dirige contra a monarquia hereditária e o poder legislativo baseado na representação estamental e, portanto, contra a sociedade civil estamental. Quanto à questão da sociedade civil, falaremos a seguir. Em ambos os pontos, na crítica à monarquia e à representação por estamentos, a abordagem de Marx é que nesses aspectos Hegel atinge a máxima inconsequência. Hegel apresenta o monarca como encarnação da ideia, mas não constrói qualquer ponte entre a ideia e este homem determinado. Aqui, há o salto especulativo, o erro que deriva do idealismo objetivo hegeliano. Quanto à representação estamental, o argumento de Marx é que a sociedade por estamentos desapareceu realmente na sociedade civil, e, agora, tal como ocorre na Prússia, trata-se apenas de uma criação política, ao contrário da Idade Média, em que a representação por estados correspondia à sociedade estamental. Na Idade Média, a vida social era posta pela vida política e esta era dominada pelo particularismo, era a vida social. Na Idade Média a vida social estava organizada pelas corporações, isto é, instituições coletivas, políticas, o trabalho estava coletivamente organizado. Na “sociedade moderna” domina o individualismo. Diz Marx:

A abstração do Estado como tal pertence somente aos tempos modernos porque a abstração da vida privada pertence somente aos tempos modernos. A abstração do Estado político é um produto moderno.

Na Idade Média havia servos, propriedade feudal, corporações de ofício, corporações de sábios etc.; ou seja, na Idade Média a propriedade, o comércio, a sociedade, o homem são políticos; o conteúdo material do Estado é colocado por intermédio de sua forma; cada esfera privada tem um caráter político ou é uma esfera política; ou a política é, também, o caráter das esferas privadas. Na Idade Média, a constituição política é a constituição da propriedade privada, mas somente porque a constituição da propriedade privada é a constituição política. Na Idade Média, a vida do povo e a vida política são idênticas. O homem é o princípio real do Estado, mas o homem não livre. É, portanto, a democracia da não-liberdade, da alienação realizada. A oposição abstrata e refletida pertence somente ao mundo moderno. A Idade Média é o dualismo real, a modernidade é o dualismo abstrato. (MARX, 2005, p. 49-53)

A crítica de Marx a esses aspectos, aliada à sua defesa do sufrágio universal, levou a muitos intérpretes a considerar que a sua luta era para estabelecer uma democracia representativa. Mercier-Josa partilha dessa visão. Mas, essa concepção ignora, ignora nessa conclusão, precisamente, o fato essencial, o fato de que a crítica principal de Marx é sobre a abstração do Estado moderno, a sua separação da sociedade civil e a não realização real, por essa razão mesma, de suas promessas iluministas, de sua natureza racional. Ademais, há referência textual à rejeição em bloco do Estado moderno, tanto o da América do Norte quanto o da Prússia, o que não deixa quaisquer dúvidas quanto ao alvo prioritário do ataque de Marx.

É a abstração do Estado moderno que Marx ataca. O problema de tal Estado não é, na *Crítica*, o fato de este ser instrumento de determinado interesse particular situado na sociedade civil, de determinado interesse estamental ou de classe. A análise de Marx não chega a esse ponto, à relação entre Estado e interesse social. O problema de tal Estado é a sua separação da sociedade civil, ou a alienação pela sociedade civil de sua universalidade, de seu caráter genérico ou comunitário. As determinações estatais na *Crítica de 1843*, as determinações universais, não são vistas por Marx enquanto expressão dos interesses particulares, mas representam propriamente determinações universais. Constituem o produto alienado da consciência genérica do povo. Não são generalizações com vistas a legitimar politicamente interesses de um grupo ou classe no curso da luta política. São produtos da sociedade civil, do homem genérico, são um produto do desenvolvimento do povo que, entretanto, objetivou e, simultaneamente, alienou essas determinações. Já vimos que não há na *Crítica* a distinção marxista entre objetivação e alienação. E há aqui o esquema hegeliano da precedência necessária da alienação e a sua posterior recuperação. Os universais são, efetivamente, universais, e não particulares generalizados.

Em uma palavra, não há o conceito de ideologia na *Crítica de 1843*. O problema do Estado moderno, conforme Marx aqui, não é sua dominação pelos interesses particulares da

sociedade civil, mas é o fato de representar um universal abstrato, separado, e, assim, tornar-se um particular. Marx sequer faz o vínculo entre a política estatal e os interesses da aristocracia, ainda que o faça entre monarquia e nobreza. O Estado representa, ele mesmo um interesse particular, o interesse monárquico em luta com o interesse do povo.

É interessante comparar nesse aspecto a explicação que Marx fornece da divisão dos poderes. Em suas análises posteriores, tal divisão reflete a situação em há um equilíbrio entre as classes, em que nenhuma das classes é capaz de dominar, situação que exige uma composição. Na *Crítica*, tal divisão se explica pela separação entre Estado e sociedade civil, pela contraposição entre o interesse da monarquia e o interesse do povo, poderíamos dizer, do terceiro estado, em uma linha de argumentação tipicamente jacobina. Não há, na *Crítica de 1843*, a conexão entre generalidade política e interesse de classe. Não há, portanto, o conceito de ideologia.

O Estado moderno representa o conteúdo genérico do homem, mas esse conteúdo está alienado. A questão está na alienação e não no seu conteúdo, mas no fato de as determinações genéricas terem se tornado mera forma. A vida comunitária não se realiza porque essa concepção do povo foi alienada enquanto Estado. Assim, o Estado moderno é mera aparência de racionalidade. Estado e sociedade civil estão apartados e os estamentos ou a burocracia demonstram essa separação, ao contrário do julgamento de Hegel.

Marx considera, na *Crítica de 1843*, em oposição ao marxismo, o Estado real como racional. O problema é que o Estado existente não é o portador da razão, mas, devido à sua própria determinação, está no seu dever ser este tornar-se racional. Diz Marx:

Em vez de o Estado ser produzido como a mais elevada realidade da pessoa, a mais elevada realidade social do homem, ocorre que um único homem empírico, uma pessoa empírica, é produzido como a mais alta realidade do Estado. Esta inversão do subjetivo no objetivo e do objetivo no subjetivo (que decorre do fato de Hegel querer escrever a biografia da Substância abstrata, da Ideia; que, portanto, a atividade humana etc. tenha que aparecer como atividade e resultado de uma outra coisa; que Hegel queira deixar agir como uma singularidade imaginária o ser do homem para si, em lugar de deixá-lo agir na sua existência real, humana) tem necessariamente como resultado que uma existência empírica é tomada de maneira acrítica como a verdade real da Ideia (MARX, 2005, p. 58-59)

Marx parte da categoria feuerbachiana da “essência genérica” do homem. É a tomada radical de partido da universalidade do homem. É colocar o acento no que é comum, considerar como o central tal comum em abstração das diferenças entre os indivíduos. Essa essência não pertence ao indivíduo isolado, mas à humanidade. Em *A Ideologia Alemã*, Marx e Engels

consideraram a filosofia de Feuerbach como abstrata, a-histórica e naturalista. Marx já havia apontado isso em suas *Teses ad Feuerbach*. Na *Crítica de 1843*, Marx considera como essência do homem o seu conteúdo genérico, mas historiciza essa categoria: é o povo o portador do conteúdo genérico. Esse conteúdo possui uma realidade material, a vida material do povo, a sua interdependência que se manifesta antes de tudo na vida da sociedade civil. Mas, a interdependência nessa esfera é meramente material porque sua essência está alienada no Estado. Assim, as categorias estatais, políticas, representam a essência da vida genérica do povo. Representam a essência do homem, ser social. Na esfera política, não é o indivíduo determinado o sujeito, mas o homem. É a esfera da igualdade. Não são as leis cegas que decidem, mas a escolha humana, ainda que baseada nas leis da razão. Não é a necessidade, mas a racionalidade, que deve contemplar o que é necessário. Dito de outra forma, se a vida genérica é materialmente expressa na interdependência da sociedade civil, se é nessa esfera que se expressa em si, o conteúdo genérico se expressa na racionalidade das determinações estatais.

A racionalidade é um produto histórico, é o reconhecimento progressivo e a constituição do conteúdo genérico do homem, do povo. O povo é em si o portador do conteúdo genérico. Mas esse se realiza para si somente com a sua consciência e realização prática, real, no Estado. No Estado moderno, esse conteúdo existe, mas alienado. Da mesma forma que o homem não realiza sua essência porque alienada na religião, conforme Feuerbach, para Marx o povo não efetiva o seu conteúdo genérico, a sua vida comunitária, porque tal vida assumiu um aspecto transcendente e particular, porque tal vida está alienada no Estado. Sua realização depende de sua recuperação pela sociedade civil.

A razão não é, na *Crítica*, um resultado do trabalho crítico de filósofos, como em Bauer, mas um produto histórico, resultado do processo de autoconsciência do povo. A razão é o processo de autoconsciência do povo de sua natureza genérica. Não é, tampouco, o indivíduo o seu sujeito, mas a humanidade, mais precisamente, o povo, categoria a qual Marx sempre faz referência. Seu aspecto essencial é a universalidade, a concepção em sua universalidade pelo homem de todos os objetos e inclusive do próprio homem. Atingiu, na época moderna, a ideia de que homem deve viver livremente em comunidade, a consciência de seu ser genérico. As determinações estatais demonstram essa evolução.

Assim, o Estado moderno aparece como racional, mas não o é. É a racionalidade como mera forma, é a racionalidade apartada da vida real dos homens. O Estado existente e o Estado hegeliano não são racionais. Por detrás desse juízo, há, naturalmente, a ideia de que o Estado deve ser racional ou de que a essência do Estado é tal racionalidade.

Como já dito, ao contrário de Hegel, Marx considera o Estado um produto da sociedade civil. É a sociedade civil o polo dominante na relação. Essa conclusão baseia-se no materialismo de Marx: a sociedade civil é material em oposição à política, esfera ideal. É material porque é a esfera do “homem de carne e osso”, do sensível. Esse aspecto é central na consideração da irrealização da razão na “sociedade moderna”: não são as determinações racionais que presidem a sociedade civil, mas o movimento cego, a mera necessidade. Como Hegel partiu do Estado, pôde conceber toda a sociedade como racional, tendo em vista a consideração enquanto dominante das categorias políticas.

Estamos tratando do Estado. O Estado é para o Marx da *Crítica* o portador da razão. O Estado aqui não é um órgão de dominação de classe e tampouco é analisado em sua materialidade, enquanto baseado na força. Mas, feita a ressalva, quando Marx diz que o Estado é razão, que a sua essência é racional, não está se referindo tão somente ao Estado separado, ao Estado político, mas à acepção do Estado enquanto totalidade, isto é, enquanto Estado político propriamente dito e povo. O Estado racional para Marx é o que realiza as determinações estatais, as determinações universais, realmente, na vida cotidiana da sociedade civil. É o Estado que deixa de ser mero Estado, é, nesse sentido, o fim do Estado político, a criação da comunidade. O próprio Marx dá razão aos “modernos franceses” que falam na supressão do Estado, no sentido de que o “Estado político deixa de valer pelo todo”. Na citação acima, está dito que:

Na democracia o Estado, como particular, é apenas particular, como universal é o universal real, ou seja, não é uma determinidade em contraste com os outros conteúdos. Os franceses modernos concluíram, daí, que na verdadeira democracia o Estado político desaparece. O que está correto, considerando-se que o Estado político, como constituição, deixa de valer pelo todo. (MARX, 2005, p. 51)

O racional é o conteúdo genérico do Estado. Essa afirmação não é arbitrária. Tal conteúdo existe enquanto forma no Estado Moderno. A existência de tal conteúdo no Estado moderno é demonstração do conteúdo genérico do povo. Entretanto, tal conteúdo só se realiza na esfera política, “a única esfera estatal no Estado”. Trata-se, portanto, da criação do verdadeiro Estado, do “verdadeiro universal”. Novamente, os critérios hegelianos de racionalidade, o conceito se desenvolvendo até a sua verdade, no caso o conceito de Estado, hoje mera forma, mas destinado a se tornar real. A diferença aqui é que esse movimento não é por si mesmo, não é um automovimento do conceito, mas, como o Estado é um produto do povo, a consciência pelo povo desse fato e a ação concreta baseada nessa consciência levará à

recuperação de suas determinações genéricas, a realização real do conteúdo genérico expresso apenas na esfera política. Sob outro ângulo, a própria universalidade separada do Estado político é a prova de que a tarefa da emancipação humana está posta aos homens.

A contraposição entre Estado existente e Estado verdadeiro é a contraposição entre Estado irracional e Estado racional. O Estado racional é o que realiza verdadeiramente as determinações contidas nele mesmo e não de modo contraditório, apenas formal, como o Estado existente. Essa contraposição entre Estado racional e irracional não é marxista e é tipicamente jovem hegeliana. Essa contraposição fundamenta toda a crítica de Marx ao Estado hegeliano que é o Estado moderno.

Do ponto de vista mais geral, estamos na luta entre racionalidade e irracionalidade. A questão é: qual é, especificamente, a concepção do Estado da *Crítica*? Em primeiro lugar, um grande avanço: a gênese do Estado reside na sociedade civil. Ao lado da crítica à especulação, esse é o aspecto do manuscrito que produziu efeitos mais duradouros: a concepção da sociedade civil como o sujeito do Estado permanece no marxismo, bastando para isso recordar a citação de Marx e Engels em *A Ideologia Alemã* de que a “sociedade civil é o palco de toda a história”. O próprio Marx, mais de dez anos após, não deixou de reconhecer esse resultado:

O primeiro trabalho que empreendi para resolver a dúvida que me assediava foi uma revisão crítica da filosofia do direito de Hegel, trabalho este cuja introdução apareceu nos Anais Franco-Alemães, editados em Paris em 1844. Minha investigação desembocou no seguinte resultado: relações jurídicas, tais como formas de Estado, não podem ser compreendidas nem a partir de si mesmas, nem a partir do assim chamado desenvolvimento geral do espírito humano, mas, pelo contrário, elas se enraízam nas relações materiais de vida, cuja totalidade foi resumida por Hegel sob o nome de “sociedade civil”, seguindo os ingleses e franceses do século XVIII; mas que a anatomia da sociedade burguesa, deve ser procurada na Economia Política. (MARX, 1999, p. 51)

Numa fórmula, podemos dizer que para Marx o Estado moderno é a razão alienada do povo. É, assim, a aparência da racionalidade. Mas é, também, momento necessário do processo de realização da emancipação humana. A força motriz desse processo está na sociedade civil, na evolução da consciência popular, daí os termos de “verdadeiro Estado”, “verdadeira democracia”.

A identificação da sociedade civil como sujeito do Estado se relaciona, como já dissemos, com o ponto de partida materialista de Marx, com a sua luta para romper o invólucro do mundo das ideias que impedia o progresso da filosofia alemã.

A sociedade civil é o terreno da particularidade. O que desde já confirma a nossa afirmação do capítulo anterior de que a particularidade é a categoria primária da *Crítica de 1843*.

Concretamente, a concepção da sociedade civil da *Crítica* é a de que essa é dominada pelo individualismo, composta por “átomos”. Marx contrapõe a moderna sociedade civil à sociedade medieval dos estamentos. Diz:

Como uma “simples massa indiferenciada”, a sociedade civil (o estamento privado) não pode, certamente, aparecer em sua atividade legislativo-estamental, pois a “simples massa indiferenciada” existe apenas na “representação”, na “fantasia”, não na realidade. Há, aqui, somente maiores ou menores massas acidentais (cidades, vilarejos etc.). Essas massas, ou melhor, essa massa, não só aparece, como é realmente, por toda parte, “uma multidão dissolvida nos seus átomos” e, enquanto atomística, ela deve aparecer e produzir-se em sua atividade político-estamental. O estamento privado, a sociedade civil, não pode, aqui, aparecer “como aquilo que ele já é”. Pois o que ele já é? É estamento privado, isto é, oposição e separação em relação ao Estado. Para alcançar “significado e eficácia políticos”, ele deve, antes, renunciar àquilo que ele é já como estamento privado. (MARX, 2005, p. 94)

A concepção da sociedade civil hegeliana não é atomística. Baseia-se nos estamentos, ainda que tais estamentos sejam meramente formais, escondendo-se por detrás desse conceito a moderna sociedade civil, de acordo com Marx. Mas, a concepção de Marx da sociedade civil é, decididamente, a de que esta representa o princípio do individualismo, o princípio do egoísmo e da “guerra de todos contra todos”. Ademais, é uma esfera, quanto à sua totalidade, abandonada à própria sorte, a uma legalidade meramente objetiva, a um movimento espontâneo. É uma sociedade não política, isto é, sobre a qual não recai a decisão geral, a vontade geral, sobre o seu automovimento.

Recorde-se que estamos falando da sociedade puramente liberal do século XIX, em que o conceito do que é político é extremamente restrito.

Por que é a sociedade civil atomística? A resposta do marxismo ao individualismo repousa nas relações capitalistas de produção, na dissipação das formas comunitárias não livres de produção da Idade Média. Mas, aqui, a razão é bastante diversa. A sociedade civil é atomística porque alienou no Estado o seu caráter genérico. O seu conteúdo universal restou apartado de si. A vontade geral se dissipou na alienação do Estado. A razão dessa alienação é a de que: “as esferas particulares não têm a consciência de que seu ser privado coincide com o ser transcendente da constituição ou do Estado político e de que a existência transcendente do Estado não é outra coisa senão a afirmação de sua própria alienação.” (MARX, 2005, p. 51)

Trata-se de um problema da consciência, não individual, é certo, mas da consciência popular, um estágio do desenvolvimento da autoconsciência do povo que avança até a sua verdade, a consciência do caráter genérico do povo ou da humanidade. É preciso tomar consciência, todo o povo, de que o “seu ser privado coincide etc.”

O conceito de classe implica em uma rígida determinação do indivíduo. Para o Marx da *Crítica*, a determinação do indivíduo é fluída. Trata-se de “massas acidentais”. Voltemos novamente a Marx:

Com isso, os estamentos da sociedade civil se transformaram igualmente: mediante sua separação da sociedade política, a sociedade civil se tornou outra. Em seu sentido medieval, o estamento permanece, ainda, apenas no interior da própria burocracia, onde a posição social e a posição política são imediatamente idênticas. A ele se opõe a sociedade civil como estamento privado. A distinção estamental não é mais, aqui, uma distinção segundo a necessidade e o trabalho como corpos autônomos. A única distinção geral, superficial e formal é, aqui, apenas aquela entre cidade e campo. Mas dentro da própria sociedade a distinção se forma não em círculos fixos, mas em círculos móveis, cujo princípio é o arbítrio. Dinheiro e cultura são os critérios principais. Mas não desenvolveremos isso neste momento, e sim na crítica à exposição hegeliana da sociedade civil. Basta. O estamento da sociedade civil não tem como seu princípio nem a necessidade, que é um momento natural, nem a política. É uma divisão de massas que se formam fugazmente, cuja própria formação é arbitrária e que não é uma organização.

Característico é somente que a privação de posses e o estamento do trabalho imediato, do trabalho concreto, constituam menos um estamento da sociedade civil do que o terreno sobre o qual repousam e se movem os seus círculos. O estamento propriamente dito, onde a posição política e posição social coincidem, é apenas aquele dos membros do poder governamental. O estamento atual da sociedade mostra já a sua diferença do antigo estamento da sociedade civil no fato de que ele não é, como outrora, algo de comum, uma comunidade que contém o indivíduo, mas que é em parte o acaso, em parte o trabalho etc. do indivíduo, o que determina se ele se mantém ou não em seu estamento; um estamento que é, ele próprio, por sua vez, apenas uma determinação exterior do indivíduo, pois não é inerente ao seu trabalho nem se relaciona com ele como uma comunidade objetiva, existente, organizada segundo leis estáveis e mantendo com ele relações estáveis. Ao contrário, ele não mantém qualquer relação com o agir substancial do indivíduo, com seu estamento real. O médico não forma nenhum estamento particular na sociedade civil. Um comerciante pertence a um estamento diverso daquele de outro comerciante, isto é, ele pertence a outra posição social. Assim como a sociedade civil se separou da sociedade política, ela também se separou, em seu interior, em estamento e posição social, para tantas quantas são as relações que têm lugar entre ambos. O princípio do estamento social ou da sociedade civil é o gozo e a capacidade de fruir. (MARX, 2005, p. 97-98)

É uma concepção da sociedade civil bastante distinta da do marxismo. O fato mesmo da atribuição à sociedade civil de uma “vontade geral”, de um “conteúdo genérico” etc. já deveria

ter servido de alerta. Como não há a categoria trabalho material, não há a determinação econômica dos indivíduos. Não há, em outras palavras, as classes sociais. O que há são indivíduos fluidamente vinculados, determinados pelo acaso, pelo arbítrio etc. Por essa razão é que dissemos que a concepção da sociedade civil na *Crítica de 1843* é, em parte, idealista. O outro lado é a identificação, como já dito, da sociedade civil como sujeito do Estado. Não há, de qualquer modo, o antagonismo as classes sociais, antagonismo intransponível devido ao interesse econômico. O antagonismo presente é menos cortante e, portanto, a democracia pôde surgir na *Crítica* como solução política.

Tampouco, a ideia da supressão da propriedade privada dos meios de produção aparece – e não poderia aparecer – na *Crítica de 1843*. Há, por certo, a crítica à propriedade privada, mas alguém pode afirmar que Marx defende a sua supressão, afirmar isso sem ir além do exposto no manuscrito?

Como se resolve a contradição entre Estado e sociedade civil na *Crítica de 1843*? Citemos mais uma vez Marx:

A democracia é a verdade da monarquia, a monarquia não é a verdade da democracia. A monarquia é necessariamente democracia como inconsequência contra si mesma, o momento monárquico não é uma inconsequência na democracia. Ao contrário da monarquia, a democracia pode ser explicada a partir de si mesma. Na democracia nenhum momento recebe uma significação diferente daquela que lhe cabe. Cada momento é, realmente, apenas momento do dêmos inteiro. Na monarquia, uma parte determina o caráter do todo. A constituição inteira tem de se modificar segundo um ponto fixo. A democracia é o gênero da constituição. A monarquia é uma espécie e, definitivamente, uma má espécie. A democracia é conteúdo e forma. A monarquia deve ser apenas forma, mas ela falsifica o conteúdo.

Na monarquia o todo, o povo, é subsumido a um de seus modos de existência, a constituição política; na democracia, a constituição mesma aparece somente como uma determinação e, de fato, como autodeterminação do povo. Na monarquia temos o povo da constituição; na democracia, a constituição do povo. A democracia é o enigma resolvido de todas as constituições. Aqui, a constituição não é somente em si, segundo a essência, mas segundo a existência, segundo a realidade, em seu fundamento real, o homem real, o povo real, e posta como obra própria deste último. A constituição aparece como o que ela é, o produto livre do homem; poder-se-ia dizer que, em um certo sentido, isso vale também para a monarquia constitucional, mas a diferença específica da democracia é que, aqui, a constituição em geral é apenas um momento da existência do povo e que a constituição política não forma por si mesma o Estado.

Hegel parte do Estado e faz do homem o Estado subjetivado; a democracia parte do homem e faz do Estado o homem objetivado. Do mesmo que a religião não cria o homem, mas o homem cria a religião, assim também não é a constituição que cria o povo, mas o povo a constituição. (...) A democracia é, assim, a essência de toda constituição política, o homem

socializado como uma constituição particular; (...) O homem não existe em razão da lei, mas a lei existe em razão do homem, é a existência humana, enquanto nas outras formas de Estado o homem é a existência legal. Tal é a diferença fundamental da democracia.

Todas as demais formas estatais são uma forma de Estado precisa, determinada, particular. Na democracia, o princípio formal é, ao mesmo tempo, o princípio material. Por isso ela é, primeiramente, a verdadeira unidade do universal e do particular. Na monarquia, por exemplo, na república como uma forma de Estado particular, o homem político tem sua existência particular ao lado do homem não político, do homem privado. A propriedade, o contrato, o matrimônio, a sociedade civil aparecem, aqui (Hegel desenvolve de modo bastante correto estas formas abstratas de Estado, mas ele crê desenvolver a ideia de Estado), como modos de existência particulares ao lado do Estado político, como o conteúdo com o qual o Estado político se relaciona como forma organizadora, como entendimento que determina, limita, ora afirma, ora nega, sem ter em si mesmo nenhum conteúdo. Na democracia, o Estado político na medida em que ele se encontra ao lado desse conteúdo e dele se diferencia, é ele mesmo um conteúdo particular, como uma forma de existência particular do povo. Na monarquia, por exemplo, este fato particular, a constituição política, tem a significação do universal que domina e determina todo o particular. Na democracia o Estado, como particular, é apenas particular, como universal é o universal real, ou seja, não é uma determinidade em contraste com os outros conteúdos. Os franceses modernos concluíram, daí, que na verdadeira democracia o Estado político desaparece. O que está correto, considerando-se que o Estado político, como constituição, deixa de valer pelo todo.

Em todos os Estados que diferem da democracia o que domina é o Estado, a lei, a constituição, sem que ele domine realmente, quer dizer, sem que ele penetre materialmente o conteúdo das restantes esferas não políticas. Na democracia, a constituição, a lei, o próprio Estado é apenas uma autodeterminação e um conteúdo particular do povo, na medida em que esse conteúdo é constituição política.

Ademais, é evidente que todas as formas de Estado têm como sua verdade a democracia e, por isso, não são verdadeiras se não são a democracia.

Nos Estados antigos o Estado político constituiu o conteúdo estatal por exclusão das outras esferas; o Estado moderno é um compromisso entre o Estado político e o não político.

Na democracia o Estado abstrato deixou de ser o momento preponderante. A luta entre monarquia e república é, ela mesma, ainda uma luta no interior do Estado abstrato. A república política é a democracia no interior da forma de Estado abstrata. A forma de Estado abstrata da democracia é, por isso, a república; porém, aqui, ela deixa de ser a constituição simplesmente política. (...)

Na monarquia, na democracia e na aristocracia imediatas ainda não existe a constituição política como algo distinto do Estado real, material, ou do conteúdo restante da vida do povo. O Estado político ainda não aparece como a forma do Estado material. Ou a res publica é, como na Grécia, a questão privada real, o conteúdo real do cidadão (Bürger), e o homem privado é escravo; o Estado político como político é o verdadeiro e único conteúdo de sua vida e de seu querer; ou, como no despotismo asiático, o Estado político é apenas o arbítrio privado de um indivíduo singular, e o Estado político, assim como o Estado material, é escravo. A diferença do Estado moderno em relação a esses Estados da unidade substancial entre povo e Estado não consiste, como Hegel pretende, no fato de que os diferentes momentos da constituição alcançam uma realidade particular, mas, antes, no fato de que a constituição

mesma é desenvolvida como uma realidade particular ao lado da real vida do povo, no fato de que o Estado político se torna a constituição do resto do Estado. (MARX, 2005, p. 49-53)

Quando Marx e Engels, seja em *A Ideologia Alemã* seja no *Manifesto do Partido Comunista*, ou em outros textos, tratam da democracia, da democracia surgida a partir da Revolução Francesa, em primeiro lugar a denominam de “democracia burguesa” porque, no fim das contas, é uma forma de dominação dessa classe sobre o conjunto da sociedade, dominação exercida, entretanto, com certo grau de pactuação que não existe nas ditaduras burguesas *tout court*. A aliança policlassista foi necessária à burguesia desde a gênese da “democracia burguesa”, a aliança entre as classes do trabalho, para fazer frente ao domínio da aristocracia. Ademais, a gênese da democracia burguesa está associada às transformações no modo de produção, a derrocada do modo de produção feudal e a sua substituição pelas forças produtivas e relações capitalistas de produção, que explicam o fortalecimento da burguesia e o enfraquecimento da classe anteriormente dominante, a aristocracia, e os seus passos necessários à conquista do poder político. É, portanto, a partir de uma biografia da sociedade civil que Marx e Engels explicam a emergência da “democracia burguesa”. Em sua essência está o predomínio do interesse de uma classe e o discurso se move dentro desse campo, nos termos da classe que se fortalece ou da que se enfraquece em determinado regime político. Imediatamente, a “democracia burguesa” é vista enquanto um produto da luta de classes.

Mas, e a “verdadeira democracia”, termo utilizado por Marx para diferenciá-la das formas existentes de democracia, inclusive da experiência democrática da Revolução Francesa, qual é a sua necessidade histórica? Qual é o seu sujeito? Qual a sua natureza?

Lembremos que Marx não é aqui kantiano e que jamais o foi. Nesse aspecto, acompanha Hegel – e Aristóteles – ao considerar que o dever ser é um desdobramento do próprio ser, o que, se bem entendido, no caso de Marx, não implica em uma teleologia da história ou em qualquer forma de inevitabilidade histórica. Demonstramos no capítulo anterior que a práxis social é o ponto de partida de Marx no manuscrito de 1843. Permanece, como tal ponto de partida, mesmo no marxismo. E é inerente à práxis social a existência de escolhas, não ilimitadas, é certo, mas entre caminhos objetivamente postos. Não por acaso, “socialismo ou barbárie” é um dos artigos mais célebres de Rosa Luxemburgo, que ecoou contraposição já enunciada por Engels. Há, no marxismo, a esfera da liberdade, da decisão humana. Portanto, deve, a “verdadeira democracia”, estar fundada em um processo, em uma dialética histórica, deve ser o desdobramento de um processo.

O dever ser é um desdobramento do ser e o ser social é identificado na *Crítica de 1843* à totalidade histórico-social. Por isso, a “verdadeira democracia” deve ser a culminação de um processo histórico.

Marx não desenvolve todo o processo histórico para demonstrar a necessidade da “verdadeira democracia”. Mas enuncia traços essenciais desse processo tal como o via no início de 1843. No “despotismo asiático” o Estado político e o Estado material são escravos do arbítrio individual do déspota. Na Antiguidade, o conteúdo da vida dos cidadãos é o Estado político, e o homem privado é “escravo”. Marx define a Idade Média como a “democracia da não liberdade” porque as esferas política e social são idênticas, mas baseadas no homem não livre. Trata-se dos Estados da “unidade substancial entre povo e Estado”.

Há enunciada uma dialética em que os polos são as categorias de público e privado, que se inicia com o domínio do arbítrio privado de um indivíduo singular, caminha para o desenvolvimento do princípio político, da decisão acerca do conjunto da sociedade pelo conjunto dos cidadãos, em detrimento do homem privado, “escravo”. Após, o pêndulo se move para a vida privada, sendo a política a expressão e realização de tal vida, a sua reprodução, não possuindo a política medieval um caráter genérico, universal, e, por fim, o surgimento do Estado abstrato e da vida social abstrata na época moderna, que Marx denomina de “compromisso entre o Estado político e o não político”.

O aspecto substantivo da *Crítica de 1843* é a demonstração da cisão da “sociedade moderna” entre Estado e sociedade civil, oposição que impede a realização da vida genérica ou comunitária, ou que impede a realização da liberdade concreta dos homens, mas que, ao mesmo tempo, aparece enquanto tal realização.

O que Marx pretende é que a sociedade civil se torne Estado, isto é, que a vida genérica se realize através da determinação política, da vontade coletiva, das formas de vida do povo.

E Marx, já na *Crítica de 1843*, viu a “sociedade moderna” enquanto um passo na realização de tal fim, a viu enquanto tendente a esse. A “razão universal” já foi desenvolvida sob a forma de Estado na “sociedade moderna” e esse momento foi “o mais difícil de ser engendrado”:

Dentre os diversos momentos da vida do povo, foi o Estado político, a constituição, o mais difícil de ser engendrado. A constituição se desenvolveu como a razão universal contraposta às outras esferas, como algo além delas. A tarefa histórica consistiu, assim, em sua reivindicação, mas as esferas particulares não têm a consciência de que seu ser privado coincide com o ser transcendente da constituição ou do Estado político e de que a existência

transcendente do Estado não é outra coisa senão a afirmação de sua própria alienação. (MARX, 2005, p.51-52)

O Estado político se desenvolveu, conforme a *Crítica de 1843*, já nos primórdios na modernidade, o Estado que correntemente denominamos de “absolutista”. A “reivindicação” a qual Marx se refere é o período jacobino da Revolução Francesa. Mas, ausente estava “a consciência de que seu ser privado coincide com o ser transcendente da constituição etc.”.

O Estado político foi “engendrado” pelo povo, foi o momento mais difícil de ser “engendrado” e representa a “razão universal”. Não há uma palavra acerca do papel dos interesses materiais ou da luta de classes na gênese do Estado. Há, ao contrário, a colocação de uma dialética da consciência, que não é individual, mas popular, uma dialética da consciência popular. O povo é o sujeito da história. Produz objetos, todo o ser social, conforme o estágio de desenvolvimento de sua consciência. Um novo passo no desenvolvimento de sua razão o leva ao choque com os objetos que ele mesmo criou. Ademais, tais objetos surgem, em razão mesma de sua objetividade, enquanto alienados, carentes de retomada. Com isso, ocorre o dito por Marx e Engels em *A Ideologia Alemã*, a antecipação da consciência, a colocação de uma consciência posteriormente desenvolvida, por exemplo, a consciência política moderna, em uma época anterior e a transição para a época posterior em razão dessa consciência anacronicamente posta. Assim, o Estado moderno surge na *Crítica de 1843* em razão da consciência moderna situada na época medieval, com a qual entre em choque e a destrói. E um novo passo no desenvolvimento da razão popular, a tomada de consciência de que o Estado coincide com o ser genérico do povo, de que é seu produto, mas está alienado, essa consciência está na raiz do novo passo histórico, a conquista da verdadeira democracia.

A necessidade no desenvolvimento histórico é a necessidade do desenvolvimento da consciência popular, da consciência genérica. O existente é um produto de uma consciência limitada do povo, que, entretanto, avança, com idas e vindas, no sentido do reconhecimento de que é o verdadeiro sujeito do ser social, no sentido de sua autoconsciência. Esse estágio é o fundamento para a conquista popular da “verdadeira democracia”, categoria que cumpre papel análogo ao do comunismo no marxismo, no sentido de ser o início da história consciente na humanidade e no sentido de que Marx – coerente com o seu método – diz muito pouco acerca dos aspectos concretos de tal sociedade. A *Crítica de 1843* pretende contribuir à tomada de consciência pelo povo, impulsionar a sua luta (não esqueçamos que não foi publicada, mas isso é indiferente a esse argumento).

Para que não restem dúvidas, citaremos mais uma passagem da *Crítica de 1843*:

Em contrapartida, tão logo a vida real do Estado desperta e a sociedade civil se liberta das corporações a partir de um impulso racional, a burocracia procura restaurá-las, pois, desde o momento em que cai o “Estado da sociedade civil”, cai também a “sociedade civil do Estado”. (...) O mesmo espírito que cria, na sociedade, a corporação, cria, no Estado, a burocracia. (MARX, 2005, p. 65)

É um “impulso racional” que faz com que a sociedade civil se liberte das amarras das corporações, instituição social de natureza medieval.

A necessidade da “verdadeira democracia” reside na necessidade do processo de autoconsciência popular, assim com a necessidade de todo o processo histórico. O existente deixa de ser real no momento em que há um avanço na consciência do povo. A monarquia e a “sociedade moderna” em bloco tornarem-se meros existentes, perderam o estatuto ontológico de realidade, diante da consciência mais avançada, diante da consciência do progresso da vida comunitária ou diante da consciência de que o povo é o verdadeiro sujeito da história. A dialética entre real e existente pode ser dissolvida na dialética da consciência popular, no processo da autoconsciência do povo.

A “verdadeira democracia” é, à semelhança do comunismo, um novo estágio histórico necessário, o que deve ser entendido com as ressalvas que fizemos quanto à necessidade histórica, de que não existe necessidade histórica absoluta na *Crítica de 1843* e no marxismo, que a história depende da ação e, logo, da decisão humana. A “verdadeira democracia” não é mero regime político, mas é o estágio sucedâneo da “sociedade moderna”.

Se esse avanço resultasse apenas de uma dialética da autoconsciência não haveria qualquer razão para que diferenciássemos Marx na *Crítica de 1843* dos demais jovens hegelianos. Mas, já dissemos, Marx situa o homem em um mundo material, objetivo. Procura arrancar os homens do mundo das sombras tal como se apresentam na filosofia alemã de seus contemporâneos e os trazer à realidade. O problema dos homens não é simplesmente a sua falsa consciência, mas a sociedade desumana e irracional que apenas em última análise repousa na consciência popular. Essa sociedade merece ser destruída e para isso é necessário um movimento real, um movimento popular-revolucionário. É necessário o movimento democrático-revolucionário. Por essa via, se observa o realismo de Marx, a sua compreensão do movimento histórico em curso, que o diferenciava dos jovens-hegelianos. Marx, desde a tese de doutorado, mas, especialmente, na *Gazeta Renana* compreendeu a natureza democrática da revolução que estava sendo engendrada naqueles anos e procurou fornecer subsídios filosóficos ao agrupamento de todas as forças contrárias ao absolutismo semifeudal prussiano. Isso está de

acordo com o que argumentamos no capítulo precedente sobre as contradições no materialismo de Marx na *Crítica de 1843*.

Marx defende aqui a conquista do sufrágio universal:

Não se trata, aqui, de determinar se a sociedade civil deve exercer o poder legislativo por meio de deputados ou todos singularmente, mas se trata, sim, da *extensão* e da máxima *generalização* possível da *eleição*, tanto do sufrágio *ativo* como do sufrágio *passivo*. Esse é o ponto propriamente controverso da *reforma* política, tanto na França quanto na Inglaterra.

Não se considera a *eleição* filosoficamente, quer dizer, em sua essência peculiar, quando ela é compreendida imediatamente em relação ao *poder soberano* ou ao *poder governamental*. A *eleição* é a *relação real* da *sociedade civil real* com a *sociedade civil* do *poder legislativo*, com o *elemento representativo*. Ou seja, a *eleição* é a *relação imediata, direta*, não *meramente representativa, mas real*, da sociedade civil com o Estado político. É evidente, por isso, que a *eleição*, constitui o interesse político fundamental da sociedade civil real. É somente na *eleição ilimitada*, tanto ativa quanto passiva, que a sociedade civil se eleva *realmente* à abstração de si mesma, à existência política como sua verdadeira existência universal, essencial. Mas o acabamento dessa abstração é imediatamente a superação da abstração. Quando a sociedade civil põs sua *existência política* realmente como sua *verdadeira* existência, põs concomitantemente como *inessencial* sua existência social, em sua diferença com sua existência política; e com uma das partes separadas cai a outra, o seu contrário. A *reforma eleitoral* é, portanto, no interior do *Estado político abstrato*, a exigência de sua *dissolução*, mas igualmente da *dissolução da sociedade civil*.” (MARX, 2005, p. 134-135)

A partir dessa passagem, já foi dito que a verdadeira democracia se identifica à conquista do sufrágio universal. Entretanto, Marx deixa claro que a “*reforma eleitoral* é (...) no interior do *Estado político abstrato*, a exigência de sua *dissolução* (...)”. Se dá ainda no interior do Estado político abstrato, mas, como significa, de acordo com o Marx da *Crítica*, o trazer a existência a “essência política” da sociedade civil e, com isso, o colocar como “inessencial sua existência social”, esse existir da “essência política” se consuma na derrubada da “sociedade moderna”, do existente, cuja estrutura se baseia na oposição entre Estado e sociedade civil.

A “verdadeira democracia” significa a unidade entre Estado e sociedade civil na medida em que a sociedade civil recupera sua “essência política” alienada no Estado, ou, de outra forma, traz à existência, à sua existência, sua “essência política”.

Em razão da defesa da “verdadeira democracia” o Marx da *Crítica de 1843* já foi visto como socialista, por exemplo em Mário Rossi. Trata-se novamente de um equívoco. Não há o conceito de proletariado aqui, sequer da atuação revolucionária dos trabalhadores. Não há a determinação materialista do Estado, como demonstramos, o vínculo entre classe e Estado. Stedman Jones diz que a “verdadeira democracia” representa a retomada do ideal da polis

Grega, como em Rousseau. Trata-se de um argumento parcialmente verdadeiro. Rousseau e polis são as grandes referências dessa forma de sociedade que Marx defende. Mas, ele textualmente disse que na Antiguidade o homem privado era escravo. Esse retorno tampouco se coaduna com a visão história de Marx, herdada de Hegel. A “verdadeira democracia” representa, assim, um estágio novo na história da humanidade. A verdadeira unidade diferenciada que Hegel pensou ser a “sociedade moderna”.

Em síntese, podemos afirmar que para Marx o Estado real representa a realização da razão, mas não o “Estado moderno”. Mas que tal Estado tende ao Estado real. Trata-se de uma concepção idealista unida à descoberta materialista da precedência da sociedade civil sobre o Estado. As duas grandes contradições do Estado moderno são o seu formalismo e seu caráter antidemocrático, o fato de que este surge como sujeito do povo e não o contrário. A concepção de sociedade civil de Marx na *Crítica de 1843* é atomística. Não há aqui as classes sociais. Não há a determinação econômica da ação dos indivíduos. Não há o conceito de ideologia. Por outro lado, há a práxis social como agente da história. A resolução dessas contradições repousa na “verdadeira democracia” que não é a democracia representativa, tampouco o socialismo, mas uma forma de democracia inspirada em Rousseau, conforme o ideal jacobino. Não se trata, entretanto, do retorno à Polis grega. Há a crítica da propriedade privada, mas não a ideia da sua supressão e, muito menos, da supressão da propriedade privada dos meios de produção. Mas, a “verdadeira democracia” representa uma autêntica revolução popular, a destruição do Estado e da sociedade civil modernos, o que decorre do fato de Marx ter situado unido à evolução do pensamento a um ente material, ao povo, dirigido contra inimigos materiais, o Estado e a sociedade civil. Por essa síntese, resta claro o caráter de transição da *Crítica de 1843*, o caráter contraditório do texto também no que se refere às concepções políticas e sociais, reflexo de uma visão de mundo ainda contraditória.

CONCLUSÃO:

A Crítica de 1843, escrito de transição

De acordo com Lukács, em *O Jovem Marx*, o ponto de partida do pensamento de Marx foi a filosofia hegeliana. Diz referindo-se a Marx: “Sua formação filosófica propriamente dita, contudo, teve início apenas com o aprendizado da filosofia hegeliana. Somente então é que começa a existir para a história universal”. (LUKACS, 2009, p.123)

Lukács, entretanto, observa que, desde o primeiro momento, Marx tomou de modo crítico diversos aspectos da filosofia de Hegel: em sua tese de doutorado reavalia, em contradição com a filosofia hegeliana, a filosofia de Demócrito e de Epicuro, estabelecendo uma diferença entre ambas, vendo especialmente Epicuro não como parte do processo de desagregação da filosofia da Antiguidade, mas como um homem que emancipou a humanidade dos deuses. Após, nos artigos da *Gazeta Renana*, as diferenças com Hegel se ampliam e, se desde a tese de doutorado Marx é um partidário do liberalismo, nos referidos artigos sua posição se radicaliza no sentido da democracia popular, em um sentido jacobino. Até aqui, entretanto, Marx criticava aspectos particulares da filosofia de Hegel, não obstante, já em 1842, ele ter escrito a *Ruge* que pretendia fazer uma crítica de princípio à filosofia hegeliana, em carta que já citamos.

A *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* representa essa crítica de princípio. O conservadorismo hegeliano não representa uma acomodação moral, conforme a distinção jovem hegeliana entre um Hegel exotérico e um esotérico, mas tem por fundamento um erro de princípio de tal filosofia, o seu idealismo objetivo.

Marx analisa os defeitos do idealismo de Hegel. E demonstra como esse idealismo inverte sujeito e objeto, e está na base da inversão hegeliana entre Estado e sociedade civil. É a sociedade civil que produz o Estado e não o contrário, diz Marx. Essa crítica aos universais especulativos e à inversão de Hegel permanecem no marxismo. Em *A Sagrada Família* há a conhecida passagem que diz que:

Quando, partindo das maçãs, das peras, dos morangos, das amêndoas reais eu formo para mim mesmo a representação geral “fruta”, quando, seguindo adiante, imagino comigo mesmo que a minha representação abstrata “a fruta”, obtida das frutas reais, é algo existente fora de mim e inclusive o verdadeiro ser da pera, da maçã etc., acabo esclarecendo – em termos especulativos – a “fruta” como a “substância” da pera, da maçã, da amêndoa, etc. Digo, portanto, que o essencial da pera não é o ser da pera, nem o essencial da maçã é o ser da maçã. Que o essencial dessas coisas não é sua existência real, passível de ser apreciada através dos sentidos, mas sim o ser abstraído por mim delas e a elas atribuído, o ser da minha representação, ou seja, “a fruta”. É certo que o meu entendimento finito, baseado nos sentidos, distingue uma

maça de uma pera e uma pera de uma amêndoa, contudo minha razão especulativa considera esta diferença sensível algo não essencial e indiferente. Ela vê na maçã o mesmo que na pera e na pera o mesmo que na amêndoa, ou seja “a fruta”. As frutas reais e específicas passam a valer apenas como frutas aparentes, cujo ser rela é “a substância”, “a fruta”. (MARX, 2003, p. 72)

Ou ainda, em *A Ideologia Alemã*, obra que até mesmo Althusser situa no interior do marxismo, dizem Marx e Engels, sobre os aspectos que estamos tratando, sobre a crítica ao idealismo e à relação entre Estado e sociedade civil:

Essa concepção da história consiste, portanto, em desenvolver o processo real de produção a partir da produção material da vida imediata e em conceber a forma de intercâmbio conectada a esse modo de produção e por ele engendrada, quer dizer, a sociedade civil em seus diferentes estágios, como o fundamento de toda a história, tanto a apresentando em sua ação como Estado como explicando a partir dela o conjunto das diferentes criações teóricas e formas da consciência – religião, filosofia, moral etc. etc. – e em seguir o seu processo de nascimento a partir dessas criações, o que então torna possível, naturalmente, que a coisa seja apresentada em sua totalidade (assim como a ação recíproca entre esses diferentes aspectos). Ela não tem necessidade, como na concepção idealista da história, de procurar uma categoria em cada período, mas sim de permanecer constantemente sobre o solo da história real; não de explicar a práxis partindo da ideia, mas de explicar as formações ideais a partir da práxis material e chegar, com isso, ao resultado de que todas as formas e (e todos os) produtos da consciência não podem ser dissolvidos por obra da crítica espiritual, por sua dissolução na “autoconsciência” ou sua transformação em “fantasma”, “espectro”, “visões” etc., mas apenas pela demolição prática das relações sociais reais de onde provêm essas enganações idealistas; não é a crítica, mas a revolução a força motriz da história e também da religião, da filosofia e de toda forma de teoria.” (MARX; ENGELS, 2015, p. 42-43)

É patente em ambas as citações a continuidade em relação aos argumentos da *Crítica de 1843*.

O que subjaz essas conquistas teóricas – repita-se, a crítica ao idealismo e à inversão entre Estado e sociedade civil – é a passagem de Marx ao materialismo. São dois os motivos principais dessa passagem: o primeiro, a experiência de Marx como jornalista na *Gazeta Renana*, quando, em suas palavras:

Minha especialidade era a Jurisprudência, a qual exercia contudo como disciplina secundária ao lado de Filosofia e História. Nos anos de 1842/43, como redator da *Gazeta Renana* vi-me pela primeira vez em apuros por ter que tomar parte na discussão sobre os chamados interesses materiais. (MARX, 1999, p. 50)

Esse lidar com “interesses materiais” levou Marx a uma posição política mais concreta, à identificação da contradição entre Estado e sociedade civil e à necessidade de uma transformação radical de ambos para uma vida humana, para uma vida comunitária. Marx

também percebeu na experiência como jornalista a importância dos referidos interesses materiais.

O outro motivo da passagem de Marx ao materialismo são as obras de Feuerbach, tal como argumentamos. Além do materialismo, a categoria feuerbachiana de “homem genérico” foi amplamente utilizada por Marx no manuscrito de 1843.

Ocorre que Marx, tal qual sua posição frente a Hegel, manteve sempre uma postura crítica em relação a Feuerbach, como expresso nas cartas a Ruge também já citadas. Citemos novamente uma delas:

Os aforismos de Feuerbach só não me convencem na medida em que ele se refere excessivamente à natureza e muito pouco à política. E, não obstante, esta é a única aliança que pode fazer com que a filosofia atual se torne uma verdade (...) Contudo, vai ocorrer o mesmo que ocorreu no século XVI, quando a toda uma série de entusiastas da natureza seguiu-se uma série de entusiastas do Estado. (MARX apud LUKÁCS, 2009, p. 143)

Em razão dessas aquisições, Marx pôde nessa primeira crítica de princípio à filosofia hegeliana desenvolver uma filosofia revolucionária, que preconizava a ação popular para a destruição do Estado e da sociedade civil existentes, como mostramos no capítulo IV. O que Marx denomina de “verdadeira democracia” representa não uma oposição à monarquia prussiana, mas ao Estado moderno.

Mas, demonstramos também que é uma dialética da consciência popular que fundamenta a necessidade da “verdadeira democracia”. O termo “verdadeira” refere-se a um critério do pensamento e está aí devido à dialética entre real e racional, à tendência do racional em se tornar real. Marx situa essa dialética no povo, o que o diferencia de Feuerbach, Bauer e quase todos os jovens hegelianos porque seus alvos tornam-se concretos e não basta a mera crítica, mas a revolução para a resolução dos problemas humanos, conforme passagem citada de *A Ideologia Alemã*.

Portanto, como analisado em detalhes no capítulo III, a concepção do desenvolvimento histórico de Marx não é materialista. Tampouco a sua concepção da sociedade civil coincide com a exposta na citação de *A Ideologia Alemã*, uma concepção em que a sociedade civil está materialmente fundada. Na *Crítica*, não, como exposto no capítulo IV. Não há as classes sociais em sentido marxista. Há uma concepção atomística da sociedade civil. E a força motriz dessa é uma dialética da consciência popular.

Da mesma forma, o conceito de Estado não pode ser o marxista, calcado nos interesses materiais, órgão de dominação de classe. O Estado na *Crítica* representa a comunidade alienada.

É um produto do espírito comunitário do povo que não se realiza devido a essa alienação. A “verdadeira democracia” constitui essa retomada.

O que não há na *Crítica de 1843* é uma concepção do trabalho sensível como núcleo da concepção história, como práxis primária dos homens. Essa concepção só foi desenvolvida um pouco depois, nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844.

Portanto, fica patente na citação de *A Ideologia Alemã* a descontinuidade da *Crítica de 1843* em relação ao marxismo.

Assim, não estamos diante de um escrito marxista. Mas Marx já deu passos para superar, como dito, o que denominou de “ideologia alemã”, passos no sentido do desenvolvimento de uma filosofia realista.

Fica claro, por tudo o que foi dito, que a *Crítica*, pelo fato de não ser um escrito marxista, não pode ser considerada um texto antimarxista, como quer Althusser, como expusemos em nosso capítulo I.

Aqui entramos no campo do desenvolvimento de uma concepção da história da filosofia. A de Lukács, com a qual estamos em linhas gerais de acordo, compreende, entre os diversos filósofos ou diversos textos de um filósofo, a existência de continuidades e descontinuidades, de erros e acertos, que representam o desenvolvimento filosófico. Mas, ao contrário de Hegel, esse desenvolvimento não é imanente ao mundo das ideias, mas tem por princípio decisivo o desenvolvimento real. Um novo passo filosófico só pode ser dado quando um novo passo no desenvolvimento histórico já foi dado.

No capítulo II, expusemos que os anos 40 do século XIX acabaram por revelar as contradições de todo o século, acabaram por desfazer, entre a consciência avançada, as ilusões de que a sociedade burguesa era uma forma social apta à liberdade e ao desenvolvimento humano. É essa compreensão geral que está na base dos desenvolvimentos da *Crítica*. Assim, a filosofia hegeliana, que dizia justamente o contrário, não poderia ser verdadeira. Assim, as próprias determinações do existente não poderiam ser reais. Ambos, o existente e a filosofia hegeliana – espelho do primeiro – deveriam ser criticados e revolucionados.

Já Althusser, com os seus conceitos de “cesura epistemológica” e “problemática”, impõe um corte frontal no desenvolvimento do pensamento de Marx que é insustentável. As citações que fizemos nesse capítulo demonstram a continuidade. O próprio depoimento de Marx, em uma obra indubitavelmente de maturidade, de 1959, não deixa dúvidas:

O primeiro trabalho que empreendi para resolver a dúvida que me assediava foi uma revisão crítica da filosofia do direito de Hegel, trabalho este cuja

introdução apareceu nos Anais Franco-Alemães, editados em Paris em 1844. Minha investigação desembocou no seguinte resultado: relações jurídicas, tais como formas de Estado, não podem ser compreendidas nem a partir de si mesmas, nem a partir do assim chamado desenvolvimento geral do espírito humano, mas, pelo contrário, elas se enraízam nas relações materiais de vida, cuja totalidade foi resumida por Hegel sob o nome de “sociedade civil”, seguindo os ingleses e franceses do século XVIII; mas que a anatomia da sociedade burguesa, deve ser procurada na Economia Política. (MARX, 1999, p. 51)

Althusser pretendeu expulsar o humanismo, inclusive a categoria alienação do marxismo, o que contradiz referências diretas de Marx, até mesmo em *O Capital*. Pretendeu também estabelecer um abismo entre Marx e Hegel e entre Marx e todo o desenvolvimento filosófico precedente. Mas, diz Marx no Posfácio da segunda edição de *O Capital*:

Critiquei o lado mistificador da dialética hegeliana há quase trinta anos, quando ela ainda estava na moda. Mas quando eu elaborava o primeiro volume de *O Capital*, os enfadonhos, presunçosos e medíocres epígonos que hoje pontificam na Alemanha culta acharam-se no direito de tratar Hegel como o bom Moses Mendelssohn tratava Espinosa na época de Lessing: como um “cachorro morto”. Por essa razão, declarei-me publicamente como discípulo daquele grande pensador e, no capítulo sobre a teoria do valor, cheguei até a coquetear aqui e ali com seus modos peculiares de expressão. A mistificação que a dialética sobre nas mãos de Hegel não impede em absoluto que ele tenha sido o primeiro a expor, de modo amplo e convincente, suas formas gerais de movimento. Nele, ela se encontra de cabeça para baixo. É preciso desvirá-la, a fim de descobrir o cerne racional dentro do invólucro místico. (MARX, 2014, p. 90-91)

Além da referência direta à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel, a citação ecoa nosso objeto de estudo.

Os anos 40 do século XIX revelou ainda mais: o predomínio dos interesses materiais, as contradições da economia capitalista, e a classe apta a transformá-la, em razão da posição social que ocupa. Mas, esses elementos ainda não estão presentes na *Crítica de 1843*. Foram necessários as greves dos trabalhadores na Silésia em 1844 e o contato com o proletariado parisiense para que Marx passasse ao socialismo, o que mostra o que já expusemos quanto ao desenvolvimento das ideias e a seriedade de Marx no tratamento dos problemas.

Por fim, como se infere a partir do exposto, não fizemos mais do que aplicar o próprio marxismo, com a sua concepção da anterioridade do desenvolvimento real sobre a evolução das ideias, à *Crítica de 1843*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALTHUSSER, Louis. **A favor de Marx**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

_____. “A querela do humanismo (1967)”. In: **Crítica Marxista**, São Paulo, Xamã, v.1, n.9, 1999, p. 9-51.

_____. “A querela do humanismo II (inédito)”. In: **Crítica Marxista**, São Paulo, Boitempo, v.1, n.14, 2002, p. 48-72.

ARISTÓTELES. **A Política**. São Paulo: Edipro, 2ª Edição, 2009.

BOTTOMORE, Tom. **Dicionário do Pensamento Marxista**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

CHASIN, J. “Marx – Estatuto Ontológico e Resolução Metodológica”. In: **Pensando em Marx**. São Paulo: Ed. Ensaio, 1995.

CHASIN, M. “A Crítica da Especulação nas Glosas de Kreuznach”. In: **Ensaio Ad Hominem**. São Paulo, nº 1, tomo IV, 2001.

CODATO, Adriano. “O espaço político segundo Marx”. In: **Crítica Marxista**, n.32, p.33-56, 2011.

DEUS, Leonardo Gomes de. **Soberania Popular e Sufrágio Universal: o Pensamento Político de Marx na Crítica de 43**. Dissertação de Mestrado (Filosofia). Belo Horizonte: UFMG/FAFICH, 2001.

ENDERLE, R. M. Ontologia e Política: **A Formação do Pensamento Marxiano de 1842 a 1846**. Dissertação de Mestrado (Filosofia). Belo Horizonte. UFMG/FAFICH, 2000.

ENGELS, Friedrich. **A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado**. In: **Marx e Engels, Obras Escolhidas, Volume 3**. São Paulo: Alfa-Omega, 1986.

_____. **Anti-Dühring**. São Paulo: Paz e Terra, 1976.

_____. **Ludwig Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã**. In: **Obras Escolhidas em três tomos. Tomo III**. Lisboa: Editorial "Avante!" – Edições Progresso, 1982, p.378-421.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Princípios da filosofia do Direito**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HOBBSBAWM, Eric J. **A Era das Revoluções**. São Paulo: Paz e Terra, 2011.

_____. **Como mudar o mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

INWOOD, Michel. **Dicionário Hegel**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

JONES, Gareth Stedman. **Karl Marx: grandeza e ilusão**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

KOFLER, Leo; ABENDROTH, Wolfgang; HOLZ, Hans Heinz. **Conversando com Lukács**. São Paulo: Paz e Terra, 1969.

LENIN, Vladimir Ilich. **O Estado e a Revolução**. Lisboa: Edições Avante, 1985.

_____. **O Programa agrário da socialdemocracia na primeira revolução russa de 1905-1907**. São Paulo: Editora Ciências Humanas, 1980.

LÖWITH, Karl. **De Hegel a Nietzsche: A ruptura revolucionária no pensamento do século XIX - Marx e Kierkegaard**. São Paulo: Unesp, 2014.

LUKÁCS, György. **El asalto a la razón: la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler**. Barcelona: Ediciones Grijalbo, 1968

_____. **O jovem Marx e outros escritos de filosofia**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2009.

_____. **El Joven Hegel y los Problemas de la Sociedad Capitalista**. Barcelona: Grijalbo, 1972.

_____. **Para uma Ontologia do Ser Social I**. São Paulo: Boitempo, 2012.

_____. **História e Consciência de Classe: Estudos sobre a Dialética Marxista**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. **Introdução a uma Estética Marxista**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2ª Edição, 1970.

_____. **Socialismo e Democratização: Escritos Políticos 1956-1971**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008.

_____. “Anotações sobre o materialismo burguês”. In: **Crítica Marxista**, São Paulo, Ed. Unesp, n.31, 2010, p.133-138.

MARX, Karl. **A Guerra Civil na França**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.

_____. **A Sagrada Família**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.

_____. **Crítica da Filosofia do Direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo, 2005.

_____. “Crítica da Filosofia do Direito – Introdução”. In: **Crítica da Filosofia do Direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo, 2005b.

_____. “Introdução”. In: **Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política**. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. **Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e a de Epicuro**. São Paulo: Boitempo, 2018

_____. “Debates sobre a lei a respeito do roubo de lenha” (tradução nossa) - **Rheinische Zeitung**. Disponível em inglês in: www.marxists.org/archive/marx/works/1840/rhezeit/aug.htm. Acesso em 1 de junho de 2018.

- _____. **Manuscritos Econômico-Filosóficos**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.
- _____. **O Capital. Livro I**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2ª reimpressão, 2014.
- _____. **O Dezoito Brumário de Luís Bonaparte**. São Paulo: Paz e Terra, 1997.
- _____. **Para a Crítica da Economia Política**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- _____. **Sobre a Questão Judaica**. São Paulo: Boitempo Editorial, 1ª reimpressão, 2013.
- _____. **Teses contra Feuerbach**. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A Ideologia Alemã**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2015.
- MERCIER-JOSA, Solange. **Pour lire Hegel et Marx**. Paris, Editions sociales, 1980.
- _____. “Marx, o político e o social, parte I”. In: **Crítica Marxista**, São Paulo, Xamã, v.1, n.6, 1998, p.7-21.
- MÉSZÁROS, István. **A Teoria da Alienação em Marx**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2016.
- MONAL, Isabel. “Ser genérico, esencia genérica en el joven Marx”. In: **Crítica Marxista**, São Paulo, Boitempo, v.1, n.16, 2003, p.96-108.
- PLEKHANOV, Georges. **Ensaio sobre o Desenvolvimento da Concepção Monista da História**. Lisboa: Livros Horizonte, 1973.
- ROSSI, Mario. **La Gênesis del Materialismo Histórico: el Joven Marx**. Madrid: Editor Alberto Corazón, 1971.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do Contrato Social. Os Pensadores. Volume I**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- SAMPAIO, Benedicto Arthur; FREDERICO, Celso. **Marx: Estado, sociedade civil e horizontes metodológicos na crítica da Filosofia do Direito**. In: **Crítica Marxista**, São Paulo, Brasiliense, v.1, n.1, 1994, p.85-101.
- STENDHAL. **O Vermelho e o Negro**. São Paulo: Nova Cultural, 2003.
- TOLSTÓI, Liev. **Guerra e Paz**. São Paulo: Cosac Naify, 2013.
- WEBER, Max. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- _____. **Economia e Sociedade**. Volume 2. Brasília: Editora UNB, 1999.
- WHEEN, Francis. **Karl Marx**. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- WOLFF, Francis. **Aristóteles e a Política**. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.