

MARX: ESTADO, SOCIEDADE CIVIL E HORIZONTES METODOLÓGICOS NA "CRÍTICA DA FILOSOFIA DO DIREITO"

CELSO FREDERICO*
BENEDICTO ARTHUR SAMPAIO**

O ensaio que apresentamos a seguir é parte de um estudo mais amplo sobre as relações de Marx com Hegel e Feuerbach quando de sua crítica à *Filosofia do Direito* de Hegel, nas páginas dos manuscritos redigidas em Kreuznach, em 1843. Este estudo inclui três ensaios já publicados na *Revista Novos Rumos*: "Marx, 1843" (número 2, 1986); "A Sociedade Civil em Hegel" (número 4, 1986); "Feuerbach e as Mediações" (número 8/9, 1988).

J á nas linhas iniciais dos *Cadernos de Kreuznach*, na análise do parágrafo 61 da *Filosofia do Direito* de Hegel, Marx introduz o tema dominante de sua crítica a essa obra: a dualidade da mesma em face do Estado Moderno, pois o livro, de um lado, expõe a discordância antinômica entre a sociedade civil e o Estado, e, de outro, pretende que ambos sejam essencialmente idênticos.

Em outras palavras: a visão monista-integradora de Hegel sustenta que entre as duas entidades sociais há apenas uma discordância exterior, fenomênica, mas que os fins imanentes de ambas se identificam e, por isso, o conflito aparente resolve-se pelo próprio desenvolvimento do processo social; o movimento dialético da essência alcança e realiza a identidade subjacente na aparente contradição.

Marx cita, a propósito, o parágrafo 261 da *Filosofia do Direito* de Hegel:

Em face das esferas do direito privado e da prosperidade privada da família e da sociedade civil, o Estado é por uma parte necessidade *exterior*, poder superior, ao qual estão subordinadas as leis e os interesses da família e da sociedade civil, e do qual dependem. Mas, ao mesmo tempo, ele é seu fim *imane*nte (da família e da sociedade civil) e sua força reside na unidade de sua finalidade universal e do inte-

↑ Médico psiquiatra.

** Professor de sociologia da Escola de Comunicação e Artes da Universidade de São Paulo e bolsista do CNPq.

resse particular dos indivíduos (unidade que se manifesta) no fato de que os indivíduos não têm deveres para com ele senão à medida que eles têm ao mesmo tempo direitos(1).

Marx, ao comentar esse parágrafo, iniciando o que se conhece dos *Manuscritos de Kreuznach*, busca demonstrar que a oposição das duas entidades não é aparente, mas sim essencial, que se trata de uma diferença em que não há lugar para nenhum movimento de identificação e que, em verdade, os círculos civis e o Estado na sociedade moderna opõem-se em seus fins iminentes. A contradição entre eles, portanto, seria de caráter essencial e não apenas aparente:

Mas Hegel não fala aqui de colisões empíricas; fala da relação das "esferas do direito privado e do bem privado, da família e da sociedade civil" com o Estado; trata-se da relação que essas esferas mantêm com o Estado conforme sua essência (...). Suas "leis", suas determinações essenciais são dependentes do Estado, são-lhe subordinadas (...). Sua relação com o Estado é a de necessidade "exterior", necessidade que violenta a essência íntima da coisa.(2)

Para Marx, os deveres individuais e particulares não se integram no interesse geral supostamente representado pelo Estado; pelo contrário, são dependentes, subordinados a ele, e, em consequência, tais deveres não configuram a face reversa de direitos correspondentes, como assegura Hegel. Portanto, a pretendida "unidade da finalidade universal" e do interesse particular não se efetua e nem se comprova. O Estado, assim, não integra os que seriam seus membros e se defronta com cada um na posição de um estranho, um outro imposto e distinto que a todos subordina, um universal defeituoso, particularizado, um todo diferente de todos, que se acrescenta como mais um.

Essas observações iniciais perpassam toda a argumentação do livro de Marx, e querem desmascarar a "malícia" de Hegel que procura, montado em sua lógica, disfarçar o que sem o querer revela: a irracionalidade político-social moderna o Estado, como universal-abstrato *particularizado* e adverso à esfera dos interesses privados da sociedade civil, em vez de constituir-se numa unidade integrada.

A denúncia da contradição no plano conceitual entre particular e universal-existente, entre o segundo e o terceiro momento da dialética, aplicada ao processo social (sociedade civil *versus* Estado) como conflito insuperável insinua-se já no comentário da primeira página conhecida do *Manuscrito de Kreuznach* e desenvolve-se até a última.

AS TEORIAS DA ALIENAÇÃO NA ELABORAÇÃO DAS TEORIAS DO ESTADO

É fácil reconhecer até mesmo nessas primeiras observações o alinhamento do jovem Marx de 1843 ao ponto de vista Feuerbachiano: ele aplica à teoria hegeliana do Estado a refutação global à filosofia e à lógica de Hegel contida

1. Karl Marx, *Critique de l'État Héglélien* (Paris, Union Générale d'Éditions, 1976), p. 53.

2. Id., *ibid.*, p. 55.

na então revolucionária "teoria da alienação" de Feuerbach. Podemos, pois, presumir que se Hegel, como dizia Marx, fazia nascer da lógica toda a teoria do Estado, como Minerva da cabeça de Júpiter, Marx retirava do combativo pensamento geral de Feuerbach toda a crítica que brandia contra aquela mesma teoria do Estado contida na *Filosofia do Direito*.

Por essa razão, acreditamos que, em 1843, ao contrário do que se costuma com freqüência sustentar, a reflexão marxiana obedece a uma linha predominantemente filosófica; e também, que só por ser o pensamento feuerbachiano além de antiidealista, impregnado de um empirismo naturalista classificatório, é que o texto de Marx se reveste de um estilo aparentemente científico e antifilosófico.

A nova teoria da alienação de Feuerbach refutava a teoria correspondente de Hegel, que via no particular, no finito, um momento alienado do Ser e, no universal autodeterminado, no infinito, a efetivação absoluta dele. Ao revés, para o autor de *A Essência do Cristianismo*, o pretendido universal-existente é que era o Ser abstrato, indeterminado, criação fantástica de teólogos e de filósofos idealistas, enquanto o ser particular, finito, a existência empírica, constituía a única realidade existente, onde toda a idéia verdadeira tinha de enraizar-se. Separados os seres de seus predicados essenciais, de suas idéias, pela abstração enganadora, que depois reúne tais predicados numa única mítica figura ideal superior - a Idéia -, teríamos Ser e Idéia posicionados, tal qual no nível teológico cristão está a criatura que perdeu o dom da graça divina diante de Deus: um sujeito alienado e um falso objeto universal afastados um do outro, numa oposição absoluta, já que não há nenhuma identidade, nenhuma essência subsistente entre eles. E, como não se pode pretender que o sim concorde com o não, ou que o usurpado conceda sorrindo ao usurpador, o conflito instaura-se até o anulamento do universal-abstrato para que o sujeito recupere finalmente as suas qualidades universais como próprias. Para tanto, Feuerbach conta com a "arma da crítica", já que se trata unicamente de desmascarar uma falácia entificada.

Ora, e apenas para ficarmos ainda nas palavras citadas da *Filosofia do Direito*, estudadas nos primeiros comentários dos *Manuscritos de Kreuznach*, se o Estado é de fato a finalidade universal existente da sociedade, ele fatalmente será para o jovem Marx, que teima em levar a sério as definições de Hegel e em desenvolver as concepções de Feuerbach até suas últimas conseqüências, somente uma idéia abstrata ilusoriamente cultuada como se fosse um sujeito/concreto e deve, por isso, ser combatido. A unidade da finalidade universal e do interesse particular dos indivíduos, que constituem, segundo Hegel naquela primeira passagem citada, a "força" do Estado, o que equivaleria dizer o ser concreto do Estado, assim como seu modo dialético de concretizar-se, de unir-se, devem ser desmentidos teórica e praticamente. A contestação do Estado e do movimento de superação dialética da sociedade civil por ele, tanto quanto a inevitabilidade do conflito, propõe-se, ao "discípulo" Marx, como uma conseqüência política irrecusável da teoria feuerbachiana da alienação.

A INADEQUAÇÃO HISTÓRICA DO ESTADO À TEORIA FEUERBACHIANA DA ALIENAÇÃO

Mas, como aquele outro discípulo de Heráclito, de que fala Kierkegaard, que, querendo prolongar o caminho do mestre para além dele, acabou por negar sua dialética, o jovem Marx, ao extrapolar as idéias de Feuerbach para o terreno do Estado, sem o perceber, inclinou-se perigosamente para o campo das idéias dialéticas do inimigo comum a ambos: Hegel!

Primeiro, porque ir até as últimas conseqüências já é trair um pouco o pensamento de Feuerbach. Este havia renunciado por princípio a elaborar uma teoria que concatenasse até o fim o conjunto de suas idéias (é impossível resumi-lo numa síntese, como, de acordo com Ernst Bloch, pode-se fazer com os grandes pensamentos seguros do que querem, especialmente o de Hegel),³ e nisto foi paradoxalmente coerente com o seu anti-hegelianismo, que erigava as diferenças e combatia os "Sistemas". É desse modo que explicamos seu poético estilo aforismático, que deixa sempre uma sedutora margem de sombras entre proposições luminosas e também um ressaibo de paradoxo, apreciado por tantos, no fundo de suas belas sentenças, assim como o sentido escorregadio de seus textos tomados em conjunto.⁴ A influência marcante da literatura romântica em seu tempo é inegável no desenvolvimento dessas características do estilo e do pensamento de Feuerbach: afinal, é da essência do romantismo literário uma certa obscuridade que excite a imaginação e, hoje sabemos, através da literatura moderna, convida o leitor a colaborar com interpretações, a entrar em cena e participar ativamente dela. Wagner deve ter sido tocado por esse lado romântico do Feuerbach que admirou. Todavia, se essa postura tolerante do autor é admirável do ponto de vista artístico, não é muito rigorosa do ponto de vista técnico, pois a mistura de papéis permite ao ator não se identificar completamente com o personagem e ao autor não se responsabilizar pelo drama. Marx, por essa época, não atinou bem com esses traços da personalidade e da obra de Feuerbach, tanto que o convidou a "descer" até as

3. Cf. Ernest Bloch, *El Pensamiento de Hegel* (México, Ed. Fondo de Cultura Economica, 1949), p.29.

4. Se o estilo é o homem, essas duas personalidades - Marx e Feuerbach - certamente eram bem distintas. Em seus livros e artigos, Marx, numa linguagem incisiva, sempre desenvolve os seus argumentos numa linha discursiva e encadeada. Há uma única exceção: justamente as *Teses sobre Feuerbach*. É claro que essas teses parecem ser anotações para um futuro desenvolvimento, contudo, assemelham-se propositalmente ao estilo de Feuerbach. Giannotti traduziu para a Coleção "Os Pensadores" da Editora Abril essas anotações revolucionárias para o português sob o título de *Teses contra Feuerbach* e, de fato, tem razão ao adotar esse título, se tomou como referência o conteúdo delas, que polemiza sem concessão com as idéias essenciais de Feuerbach (que tanto influenciaram o próprio Marx de 1843). Mas quanto à forma, que à primeira vista parece uma concessão ao estilo aforismático, é bem provável que tivesse o sentido intencionalmente irônico e desafiador, característico da verve polêmica de Marx. Combate o antigo mestre, agora adversário, com suas próprias armas, em sua casa, em seu estilo. A ser assim, talvez pudéssemos complementar a sugestão de Giannotti ampliando sua designação para conciliarmos forma e conteúdo: *Teses a e contra Feuerbach*.

conseqüências práticas de sua doutrina, a participar da atividade política colaborando nos *Anais Franco-Alemães*, sem ver que Feuerbach não se dispunha a tirar conclusões definitivas de suas idéias e, menos ainda, conseqüências práticas. Cinco anos mais tarde, entretanto, ao definir com Engels, no *Manifesto do Partido Comunista*, o chamado "socialismo alemão", Marx reconheceu essa postura feuerbachiana, embora sem nomeá-la expressamente, atribuindo-a à condição de classe pequeno-burguesa comum a todos os jovens-hegelianos.

Contudo, cremos, havia razões inerentes ao estilo e à doutrina do autor das *Teses Provisórias* (note-se: "provisórias", não definitivas, não conclusivas), que seduzia os "jovens-hegelianos", aquela vacilante intelectualidade pequeno-burguesa.

Mas o principal motivo, de responsabilidade do próprio Marx, que o levou a cometer uma traição involuntária ao pensamento de Feuerbach, na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, foi a escolha do tema de sua tese. O Estado era demasiadamente objetivo e terreno para adaptar-se à teoria feuerbachiana da alienação. A "realidade" de Deus enfrentada por Feuerbach em sua teoria pertencia à crença ou à reflexão teológica; podia ser refutada pela crítica do saber imediato: não é uma coisa, uma realidade sensível. Mas o Estado, com seus aparelhos, com seu poder que nos toca a todos, dificilmente seria assimilado a uma Idéia abstrata elaborada pela especulação, ou, mesmo pela história, como queria Marx, a ponto de tomá-la vulnerável à "arma da crítica" feuerbachiana. Como bem viu Agnes Heller:

"Feuerbach analisava o processo de alienação religiosa porque essa - ao menos ele assim acreditava - pode ser superada quando se toma consciência dela. Mas excluía e considerava inexistente qualquer outra relação humana que estivesse alienada e cuja alienação não fosse susceptível de superação através do simples reconhecimento (...) Num sonho não há objetos, só objetos imaginários, no sonho nada é impossível, o mundo não é "duro", no sonho não é preciso enfrentá-lo. Feuerbach não toma em consideração o trabalho, as instituições e a economia, porque possuído pelo radicalismo da vontade mergulha no mundo dos sonhos"(5).

Propunha, portanto, Marx, numa decisão de exagerada coerência, uma nova forma de alienação que, certamente, devia afigurar-se temerária a Feuerbach, porque o objeto alienador, o Ser-Abstrato, o Estado, parecia possuir uma certa corporeidade e aparentava ocupar lugar no espaço e no tempo, e detinha uma força sensível e uma história objetiva.

Apoiava-se essa tese proposta por Marx numa explicação histórica colhida do próprio Hegel na *Filosofia do Direito*, segundo a qual os interesses particulares dos grupos sociais (até então embutidos nas corporações medievais) reuniram-se, nos tempos modernos, no Estado político, como interesse universal humano, consubstanciando uma clara diferença entre

5. Agnes Heller, *Crítica de la Ilustración* (Barcelona, Ed. Península, 1984), p. 112.

organização política e sociedade civil. Adivinha-se, sem grande esforço, que Marx nessa história havia de contestar a transição na forma de superação-conservação (*Aufhebung*) defendida por Hegel e procurar explicá-la a partir da noção de "relação de separação", de cisão entre particular real e universal hipostasiado, conforme a teoria da alienação de Feuerbach. No primeiro caso, o de Hegel, o Estado absorve em sua generalidade as diferenças da sociedade civil, não se separando delas em seu crescimento, o que o torna um universal-concreto, uma unidade dos fins gerais e dos interesses particulares individuais; no segundo, o do jovem Marx, ao contrário, o Estado é uma entidade sem qualquer apoio legítimo da sociedade e que, ao crescer, desliga-se dela. Marx responsabiliza sobretudo a Revolução Francesa como o momento da crise moderna em que o Estado político recém-criado usurpa definitivamente a vontade geral dos membros da sociedade civil:

"A abstração do Estado enquanto tal não pertence senão aos Tempos Modernos porque a abstração da vida privada não aparece senão com os Tempos Modernos. A abstração do *Estado político* é um produto da modernidade".

"É a Revolução Francesa que concluiu a transformação dos Estados *políticos* em classes *sociais* e transformou as diferenças de estados da sociedade civil em simples diferenças sociais decorrentes da vida privada, sem importância na vida política. A separação entre a vida política e a vida civil foi desse modo concluída"(6).

Ficam, a partir de então, historicamente determinados, de um lado a burguesia, os civis alienados do "espírito cívico", fixados em seus interesses privados e, de outro, o "espírito cívico" desentranhado da sociedade, mas, apesar de tudo, "levitando" sobre e a despeito de todas as pessoas, como monopólio dos interesses comunitários, como Estado político.

Percebe-se que nesse novo caso de alienação, a "arma da crítica", da filosofia genético-crítica de Feuerbach, deveria reconhecer-se impotente para exorcizar o Leviatã que se impunha como um momento da história e não apenas uma figura imaginária nascida da reflexão subjetiva de crentes e filósofos. Tratava-se de uma criatura, ou antes, de um Deus, ou melhor, de um demônio oriundo do curso anônimo da história, determinado e datado por ela, não parecendo depender da aceitação subjetiva dos homens para sobreviver, e, menos ainda, para começar a viver. Se todos os crentes deixassem de crer por obra e graça da "iluminação crítica", Deus se desvaneceria como o sonho de quem acaba de despertar. Mas o Estado não dependia tanto do consentimento fiel dos seus súditos e por isso, se como Idéia (e enquanto universal era Idéia para Feuerbach) fosse incluído na teoria feuerbachiana da alienação, talvez a fizesse pender no sentido de confirmar a hipótese hegeliana do terceiro momento dialético, ou seja, de uma idéia de existência objetiva, ou melhor, do Espírito

6. Karl Marx, op. cit., pp.III e 207-8.

Absoluto a quem queria combater. Ficava assim subentendida na tese do jovem Marx a suspeita da possibilidade paradoxal de um universal-abstrato dotado de vida. Desse modo, ao definir o Estado como um Espírito desencarnado, ao retirá-lo da dependência individual (onde o mantivera prudentemente Feuerbach como se fosse uma manifestação de consciências pessoais), Marx, sem querer, deslocava-se para um plano ontológico, aproximando-se da posição de Regel. De fato, se Regel admitia a existência independente de uma Idéia, Marx aqui admitia que um ente independente, de fisionomia sensível e de origem histórica, era uma Idéia. Via, portanto, como hipostasiado, não uma simples relação lógica ou uma forma imaginária, mas algo pelo menos de aparência positiva, o que era "duro" demais para Feuerbach, como bem disse Agnes Heller. Enquanto, porém, considerava o Estado como de natureza abstrata, continuava a sustentar a teoria da alienação de Feuerbach, que repelia a de Regel. Resumidamente, raciocinava assim: o Estado é um universal, logo é uma Idéia; parece ter existência autônoma, logo é uma idéia abstrata. Não lhe ocorria a hipótese contrária, que defendeu mais tarde, de que o Estado podia não ser uma idéia universal e ter de fato uma existência real (e isso sem precisar romper com a teoria feuerbachiana da alienação) como instrumento de interesses particulares situados na sociedade civil.

A HIPÓTESE COMUM DA UNIVERSALIDADE DO ESTADO

Temos, portanto, três autores entrelaçados, três posições a respeito do Estado divergindo de um ponto comum: a universalidade do Estado.

Primeiro temos Regel, para quem o Estado é a totalidade existente e consciente da sociedade humana, um universal-concreto, um sujeito-objeto existente.

Em segundo lugar temos Feuerbach, para quem o Estado é a "consciência articuladora" da sociedade civil, o universal que harmoniza os diferentes interesses particulares reais, objetivado somente no interior das mentes dos sujeitos individuais, preferentemente na dos estadistas. Foi o que inferimos do sexagésimo sétimo aforismo da *Filosofia do Futuro*, o único desse livro que trata expressamente do Estado, ao apontarmos, páginas atrás, a visão política e social de Feuerbach, mostrando que ele não tivera a ousadia marxiana de aplicar sua teoria da alienação às questões políticas, limitando-se a reservá-la ao plano religioso e filosófico (à esfera celeste, como diria mais tarde Marx).

Terceiro, e finalmente, Marx que, apoiado na doutrina do segundo e aplicando-a a um "ente terrestre", denunciando o Estado como o Fim Universal da sociedade civil, fora do controle dos seus membros, agindo como um falso sujeito autônomo oposto à sociedade civil.

Em Regel, portanto, o Estado é o fim da alienação; no Marx de 43 é o princípio da alienação; no Marx maduro a sociedade sem classes inicia o processo de desalienação.

É curioso notar que dos três pensadores, os dois últimos refutam o primeiro sem sair, entretanto, de sua proposta: o Estado como um universal.

ESTADO ABSTRATO: SOCIEDADE CIVIL ATOMIZADA

Com o jovem Marx surge assim a hipótese radical de uma separação absoluta, sem nenhuma mediação possível, sem nenhuma essência comum subjacente, entre a *vida civil* (que ele toma como vida exclusivamente privada), e a *vida política* (que permanece confinada ao Estado). Embora o Estado continue a ser enfocado na óptica da universalidade dos interesses sociais, ele, enquanto sujeito mítico, já não congrega tais interesses particulares num plano harmônico, nem os integra numa unidade em si mesma racional.

Da teoria da alienação de Feuerbach aplicada à teoria sociopolítica da filosofia hegeliana do direito, o jovem Marx deduz, portanto, uma teoria revolucionária própria, incipiente, em que o Estado-abstrato representa o grande inimigo. Já se pode por aí presumir a interpretação de Marx, nessa época, sobre o sentido que dava às revoluções futuras: a luta contra um "tigre de papel", contra o todo hipostasiado da sociedade (o Estado). É patente a influência iluminista, reabilitada aqui no processo de contestação a Hegel e confronto com a monarquia prussiana. Nela, a luta política fica sendo uma luta contra a obscuridade de uma superstição histórica (o Estado), ou ainda, um processo político de desalienação filosófica⁽⁷⁾.

É óbvio que essa concepção política de Marx derivava diretamente da crítica geral de Feuerbach à lógica de Hegel, sobretudo da formação do universal-concreto, ou seja, do terceiro momento da dialética objetiva (a negação da negação), equiparado ao Estado. Marx, acompanhando Feuerbach, entende também esse "hipotético" terceiro momento da dialética como pura negação abstrata da realidade empírica, do ser determinado existente, vale dizer, como pura irrealidade. Portanto, como negação direta do real, do positivo, e não de alguma outra negação intermediária, como postulava Hegel, quando a designava de negação-da-negação. Marx, como já o fizera Feuerbach, denuncia a inexistência, no âmbito social, de um particular mediador colocado entre as diferenças individuais positivas reais e a universalidade abstrata concebida pela filosofia da especulação, o que significa denunciar não só o momento final da lógica hegeliana como também seu momento dialético propriamente dito, da intermediação processual. Contesta, por conseguinte, todo o silogismo sistemático implícito na doutrina de Hegel.

Como Feuerbach, ele detém-se no círculo da finitude positiva como única realidade, e nega a síntese final e os elos intermediários negativos que resolvem, na dialética, as diferenças individuais numa só unidade racional. O infinito, a conjunção, é objetivação do sujeito finito, elaboração da consciência pessoal, é forma ideal que não pertence à ontologia.

7. Curiosamente, um pensador contemporâneo, Adorno, defende com sua "dialética negativa" uma posição comparável: o Estado, entendido como totalidade alienada é o seu grande inimigo, e, sua arma, recuando de Marx para Feuerbach, é também a crítica (talvez pvr também temer a "crítica das armas").

Ora, dessa visão geral decorre, no âmbito da teoria social, a crença de que os diferentes grupos porventura organizados no interior da moderna sociedade civil têm uma significação exclusivamente privada, não concernente à comunidade, e que, do ponto de vista político do interesse comum, a sociedade civil agita-se num movimento atomístico caótico, num *bellum omnibus contra omnes*. Nem Feuerbach, que negara primeiro do que Marx a existência objetiva dos universais, chegara a isto, pois via no Estado uma instância moderadora e modernizadora dos variados interesses da sociedade civil. Para Feuerbach o Estado é uma instância subjetiva, um conceito sim, porém não alienado e, por isso, não se identifica com o terceiro momento da lógica hegeliana (este sim considerado abstrato), mantendo-se, enquanto segundo termo da unidade social, como pensamento da sociedade civil. Como se sabe, a expressão ideal, a consciência do universal em suas diversas formas, é o que pretende salvar seu empirismo da acusação de atomístico.

Marx extrapola Feuerbach ao admitir tal analogia, isto é, ao ver tanto no Estado como na síntese final hegeliana o termo ideal abstrato da realidade humana. É levado, por isso, a admitir a sociedade moderna como totalmente atomizada pela presença alienadora do Estado, usurpador da ordem geral.

A teoria da alienação feuerbachiana aplicada à teoria social, à revelia de seu autor, produzia, portanto, duas conseqüências inevitáveis: uma sobre o próprio Estado e outra sobre a sociedade civil. Quando, por exemplo, na *Filosofia do Direito* Hegel critica como absurda a concepção que defende o acesso dos cidadãos, enquanto puros cidadãos, às Assembléias e, portanto, ao Estado, sua argumentação dá lugar a que Marx desenvolva uma viva controvérsia, muito elucidativa de sua própria opinião naquela época a respeito da sociedade e da natureza abstrata do Estado moderno. Vejamos o contraponto entre as duas posições:

Hegel: "Esta concepção atomística, abstrata, se desvanece desde que se aborde a família ou a sociedade civil, pois já nessas esferas o indivíduo se manifesta como membro de uma universalidade".

Marx: "Abstrata essa concepção o é absolutamente, mas essa 'abstração' é apenas abstração do Estado político tal qual o próprio Hegel o apresentou. 'Atomística', também o é, mas esse 'atomismo' é aquele da própria sociedade. Uma concepção não pode ser concreta quando o seu objeto é abstrato"(8).

Verifica-se, nessa última passagem, que Marx compreende a sociedade civil como atomizada, e seu movimento como caótico, sem nenhum pólo de referência comum, sem nenhuma ligação com o Estado.

Hegel: "Uma concepção como a concepção atomística que decompõe essas comunidades em uma multidão de indivíduos, e isto no exato momento em que

8. Karl Marx, op. cit., p. 205.

accedem ao político, isto é, ao lugar da universalidade concreta suprema, é uma concepção que perpetua a separação entre a vida civil e a vida política, e condena essa última a planar de algum modo no ar, já que não teria por base nenhuma coisa firme e legítima em si e por si, mas a individualidade abstrata do arbítrio e da opinião: o acaso"(9).

Depreende-se dessas palavras que a separação absoluta das duas esferas, mesmo por um breve momento, parecia absurda a Hegel (aqui também, insinua-se uma crítica ao sufrágio universal). Sem o auxílio de estruturas intermediárias ele não via onde sustentar o Estado e nem queria considerá-lo um Espírito subjetivo desencarnado de seu conteúdo particular. Afinal, o Estado era o estágio resolutivo do momento precedente (sociedade civil), este sim, em seu entender, alienado, uma consciência separada da existência social.

Marx: "Esta concepção não perpetua a separação entre vida cívica e vida privada, ela só faz conceber essa separação tal qual realmente existe. Essa concepção não condena a vida política a 'planar no ar'; é a própria vida política que é a vida aérea (*Lufleben*), o éter da sociedade civil"(10).

Portanto, a redução ao absurdo do raciocínio de Hegel é desafiadoramente assumida por Marx como expressão da nova realidade social, com o propósito de negar ao Estado qualquer fundamento que lhe garanta um certo conteúdo e, à sociedade civil vigente, qualquer perspectiva que lhe proporcione uma organização, por mínima que seja.

Até a divisão da sociedade em classes sociais, mais tarde colocada por ele no centro do processo histórico, era desmentida: "é uma divisão em massas que se formam de uma maneira fluida e cuja formação é ela própria arbitrária e não constitui de nenhum modo uma organização estável"(11).

Marx estava ainda longe de conhecer o que mais tarde chamaria de "anatomia da sociedade civil" e encarava, rigorosamente coerente com os princípios da doutrina nominalista que então defendia, o conjunto dos interesses privados do mundo moderno como totalmente inorgânico. Aliás, em obediência a Feuerbach, a própria noção de organismo parecia-lhe nominal; entendia-a como objetivação ideal da pluralidade dos órgãos, tal como o Estado seria a objetivação ideal, mas fantástica, dos múltiplos interesses da sociedade civil(12)

DO SILOGISMO SOCIAL À SOCIEDADE DESUMANA

Não é difícil perceber que se tratava ainda da crítica intransigente do terceiro momento da dialética objetiva, juntamente com a de seu processo de formação, isto é, da crítica à interpretação do Estado como realização da unidade concreta das diferenças sociais, como um sujeito político-social

9. Id., *ibid.*, pp. 206-7.

10. Id., *ibid.*, p. 207.

11. Id., *ibid.*, p. 208.

12. A palavra *anatomia*, usada por Marx no prefácio da *Contribuição à Crítica da Economia Política*, mostra como ele inverteu essa opinião da juventude e passou a conceber a sociedade, nas obras maduras, como um organismo de existência objetiva.

unificado num procedimento lógico-histórico. Em sua crítica, Marx procurava barrar já no meio do caminho, na própria sociedade civil, qualquer arremedo de integração.

No plano lógico-social mais abstrato, diríamos que Marx experimentava a substituição da hipótese hegeliana de que o conjunto da realidade humana configura o movimento constante de um silogismo dinâmico, pela hipótese de Feuerbach segundo a qual tal realidade, tomada objetivamente, deveria compor uma pluralidade de proposições estáticas e justapostas (e não a figura de uma unidade racional, de um silogismo). E, levando ao extremo a hipótese de Feuerbach: a realidade social seria uma pluralidade de proposições lógico-sociais justapostas, elas mesmas cindidas e invertidas em seus termos; constituída, portanto, de sujeitos alienados tomados como objetos, e de um objeto abstrato (o Estado) travestido de sujeito; de um lado haveria uma realidade inconsciente, a sociedade civil, e, de outro, uma consciência irreal, o Estado.

Mas uma proposição de cópula rompida é apenas uma pluralidade de conceitos mudos, de termos que deixaram de exprimir uma proposta comum, que não compõem mais um juízo. Não só a sociedade é acusada de estar dilacerada em elementos apenas justapostos, como também esses elementos são vistos (enquanto alienados) como dilacerados, mudos, embrutecidos, interiormente rompidos. Por isso, Marx dizia que na Idade Média os homens, vinculados às ordens feudais, particulares, não atingiam a universalidade humana, não saíam da animalidade e, nos tempos modernos, destacados pela criação do Estado, não se reconheciam mais como humanos:

"A Idade Média é a *história animal* da humanidade, sua zoologia. A modernidade, a *civilização*, comete a falta inversa. O ser objetivo do homem, ela o separa dele como um ser puramente exterior, material. Não toma o conteúdo do homem por sua verdadeira realidade" (13).

Em lugar, portanto, do resultado de um processo permanente de sínteses criadoras, do movimento de evolução genético-histórico, como via Hegel, passamos agora à visão da sociedade moderna e de seus membros como seqüela de uma frustração histórica ou como as ruínas "da vida que poderia ter sido e não foi" (14).

A sucessão ternária do desenvolvimento lógico unificador hegeliano cede lugar, nessa nova e fugaz filosofia da história, à possibilidade perdida (mas recuperável, veremos) de uma permanente convivência entre os diferentes sujeitos, ou melhor, entre os *homens-genéricos* – sujeitos sociais diversos na

13. Id., *ibid.*, p. 211.

14. O verso de Bandeira, em seu poema pessimista em que a única saída é "tocar um tango argentino", serve também para exprimir a visão histórica de Benjamin que, como contraponto ao desespero, só encontra uma saída messiânica. Trata-se de uma dialética do "deixar de ser" em substituição à *di ai ética* do *vir-a-ser* de Hegel e de Marx. A propósito, vale a pena lembrar o conselho de Nietzsche quando dizia que devemos nos preparar para ser e não para deixar de ser...

posse de seus predicados universais e, portanto, no gozo da plenitude material e espiritual convivendo lado a lado; uma república de deuses que ele designava *democracia*(15).

Como se vê, não é preciso muito esforço para concluir que quando Marx, em sua nona tese sobre Feuerbach, dizia que o resultado mais alto do materialismo sensualista é a intuição dos indivíduos isolados e da sociedade burguesa, ele não só renegava o liberalismo nominalista de Feuerbach como também sua própria concepção inicial de democracia.

FILOSOFIA E REALIDADE IDEALISTAS

Assim, a teoria social, abandonando a "lógica", ingressava na decisiva discussão gnosiológica daquela época. Engels, muitos anos mais tarde em seu *Ludwig Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã*, diria que a questão fundamental da filosofia moderna, o divisor de águas entre materialismo e idealismo, era a relação entre a Natureza e o Espírito, entre Ser e Pensamento.

De fato, por trás do texto marxiano de 1843 vislumbra-se a sentença fundamental de Feuerbach: "a verdadeira relação do pensamento ao ser reduz-se a isto: o ser é sujeito, o pensamento é predicado. O pensamento provém do ser e não o ser do pensamento"(16).

Entendendo por *ser*, por natureza, a manifestação empírica da sociedade civil na forma dos seus membros naturais (os indivíduos), e por *pensamento* o Estado como "objetivação" deles, como Espírito social, assevera Marx que tanto Hegel como a própria sociedade moderna interpretada por ele não só separam, mas também invertem os termos da verdadeira relação social derivando do Esta

15. Na "Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel", redigida em Paris no começo de 1844, Marx, mantendo a hipótese de que o interesse geral estava alienado das classes sociais, acreditava por isso que estas só poderiam rebelar-se a partir de seus interesses particulares. Como, por exemplo, o interesse da burguesia era o dinheiro, só em função deste ela poderia levantar-se contra o Estado. Neste caso, pensava, só uma classe sem interesses, e por isso sem conteúdo, abstrata, seria capaz de empenhar-se por todos. Por não ter interesses particulares, ela seria capaz de interessar-se pelos fins gerais e, portanto, pela recuperação dos fins políticos universais da sociedade. O proletariado alemão, destituído de conteúdo essencial, tinha, como nenhum outro, a oportunidade de adquirir o pensamento filosófico alemão e, com ele, libertar o mundo... Nesse texto, o proletariado aparece pela primeira vez como herói revolucionário, porém, ainda na perspectiva da *teoria da alienação* feuerbachiana, que nada tem a ver com a futura luta de classes. Muito semelhante foi também o projeto do *Anuário Franco-Alemão*, em que o "franco" correspondia ao sujeito material sensível, e o "alemão" ao predicado universal ideal. A designação "Franco-Alemã" configuraria uma unidade concreta de ser e pensamento, um projeto binacional destinado a humanizar ou democratizar a Europa...

Na mesma perspectiva da teoria feuerbachiana da alienação coloca-se, mais de um século depois, o herói marginal de Marcuse, constituído pelo *lumpenproletariat*, minorias, estudantes etc. (Cf. o livro *Olle-Dimellsiollal Mall*, traduzido no Brasil com o título *A Ideologia da Sociedade Industrial*, Zahar, 1967).

16. Ludwig Feuerbach, *Mallifestes Philosophiques* (Paris, Presses Universitaires de France, 1973), p.120.

do (Espírito) a sociedade civil (Natureza). Conseqüentemente, Marx estaria num debate, ou melhor, num combati: materialista (que se denominava então "humanista") contra não só uma filosofia idealista, mas também contra uma realidade político-social idealista. É isso que se entende da frase transcrita páginas atrás: "uma concepção não pode ser concreta quando o seu objeto é abstrato" (e, sobretudo, quando tal objeto abstrato domina seu sujeito alienado).

Não é, pois, pretensão supor que o jovem crítico, levado pelo entusiasmo da disputa teórica reinante em seu país, tomara quixotesicamente a nuvem por Juno, arremessando-se contra uma teoria do Estado (a da *Filosofia do Direito*), como se ela fosse o próprio objeto que pretendia interpretar: a sociedade moderna. E em sua precipitação caiu na armadilha de quem mais combatia, tomando o fato pela interpretação proposta por seu adversário.

Um ano depois, na correção de seu plano de trabalho apresentado no prefácio dos *Manuscritos de Paris*, Marx resolve separar (a fim de "desembaraçar" o entendimento) a crítica da *Filosofia do Direito* do estudo das próprias matérias abordadas naquele livro e, assim, acreditamos, safar-se da armadilha em que se havia metido:

"Anunciei nos *Anais Franco-Alemães* a crítica da ciência do direito e da ciência política sob a forma de uma crítica da *Filosofia do Direito*. Enquanto elaborava o manuscrito para a impressão, pareceu que era completamente inoportuno misturar a crítica, que só tinha por objeto a filosofia especulativa, com aquela de suas correspondentes matérias, e que essa mistura entravava a exposição e embaraçava a sua compreensão"(17).

Mais do que a exposição e a compreensão do texto, o que a mistura entravava era, em nossa opinião, o próprio discernimento da matéria social perquirida pelo jovem crítico, e não só o de suas disciplinas correspondentes. Foi, acreditamos, em razão do método de pesquisa adotado, e não apenas da exposição didática, que Marx decidiu-se, como diz, pelo abandono do manuscrito de 1843. Como sempre, a decisão foi mais clara que a confissão relutante: permitiu-lhe o estudo direto de autores em matérias sobretudo econômicas, que até então conhecia somente de segunda mão, por intermédio da interpretação filosófica hegeliana. É este o passo adiante que ele deu nos *Manuscritos de 1844*.

Muitos anos depois, ao desenvolver suas teorias econômicas, Marx volta ao tema da visão invertida do mundo. No âmbito da circulação de mercadorias, as relações humanas parecem absolutamente justas, inversamente às verdadeiras relações de exploração existentes na esfera da produção. Trata-se, evidentemente, de uma ilusão de óptica: a verdade da sociedade capitalista não é o que ela aparenta ser. Em 1843, contudo, a realidade é tomada como se estivesse realmente invertida. E isso se dá porque ele, como Hegel, considerava o Estado como uma Idéia e não como um instrumento de interesses

17. Karl Marx, *Manuscritos de 1844* (Paris, Ed. Sociales, 1968), p. I.

particulares. É no conceito de universalidade do Estado que o jovem Marx tropeça.

Convém, nesse ponto, abrir um parêntese para observar que, no furor de sua crítica ao idealismo de Hegel, Marx acaba distorcendo o entendimento do texto de seu adversário ao confundir os conceitos hegelianos de Idéia e Estado. No parágrafo 262 da *Filosofia do Direito* Hegel diz: "a Idéia real, o Espírito, divide-se ele próprio nas duas etapas ideais de seu conceito, a família e a sociedade civil, enquanto expressões de sua finitude; e isso para se afirmar a partir de sua idealidade como espírito ideal real infinito e para si". O que Marx interpreta: "A família e a sociedade civil são as pressuposições do Estado", elas "aparecem como o sombrio fundo natural onde se acende a luz do Estado". Ou ainda: "a realidade [família e sociedade civil] não é apresentada como tal, mas como alegoria de uma outra realidade [o Estado]".

Kostas Papaioannou chega a romper sua isenção de tradutor para, a propósito dessa passagem, protestar em nota: "Hegel fala da *Idéia*: toda essa crítica repousa sobre um mal-entendido"(18). Não indaga, entretanto, a respeito da razão desse mal-entendido que, evidentemente, não se deve à ignorância. É palmar que o pensamento hegeliano jamais procuraria explicar as fases de um processo em curso a partir de um resultado não atingido. Isso seria admitir o que repugna a Hegel: a perspectiva de um observador colocado fora de tudo ou depois de tudo (e, portanto, também dele mesmo).

Ainda que para Hegel o finito careça do infinito, ele não pode ser tomado, como quer entender Marx, como um simples sinal do outro, uma alegoria destituída de conteúdo próprio. O que se transforma na dialética hegeliana, o que está portanto em constante mudança é, obviamente, a Idéia configurada ou desfigurada (quando alienada). E é justamente a figura refeita da Idéia que se projeta na "ideal idade" das realidades particulares "saudosas" da universalidade constituinte de seus conteúdos.

Marx, entretanto, não encontra lugar para esse entendimento dialético da Idéia como essência dos contrários, porque nessa época ele concebia a realidade à maneira binária de Feuerbach (como ser e consciência) e, conseqüentemente, concebia o mundo social como sociedade civil e Estado. Em seu sistema bipolar Marx situa a Idéia totalmente no Estado, que ele vê como consciência alienada do ser social e, assim, acaba concluindo que Hegel funda o antecessor no sucessor. Como que para confirmar nossa interpretação ele afirma a propósito, no parágrafo 266: "É da mesma maneira que se efetua a passagem da esfera do Ser à esfera do Conceito na *Ciência da Lógica* ..." (19). Nesta obra de Hegel, porém, o Ser não dá lugar diretamente ao Conceito: sua passagem é intermediada pela Essência. O jovem Marx elimina, sem mais, essa intermediação por repudiar a tese de um trânsito real para o Conceito, o Estado. Marx, assim, concebe a realidade a partir de uma crítica a Hegel e, uma vez mais, interpreta criticamen-

18. Cf. *Critique de l'État Héglélien*, cit., p. 311.

19. Id., *ibid.*, pp. 64-5.

te Hegel a partir dessa realidade contrafeita por ele.

Curiosamente, Umberto Cerroni vai se basear exatamente nessa argumentação equivocada do jovem Marx para sustentar a crítica deste ao problema do antagonismo entre particular e universal, isto é, para a questão da racionalidade do sistema sociopolítico hegeliano enformado pela integração dessas duas esferas(20). Privilegiando o particular, o autor italiano acaba por reinterpretar o método dialético de costas para o legado hegeliano.

A METODOLOGIA MARXIANA EM 1943

Se no plano lógico-ontológico o jovem Marx introduz a diversidade das proposições feuerbachianas, não é de estranhar que no plano metodológico encontre a categoria da particularidade na base do processo de conhecimento e refute, uma vez mais, a dialética hegeliana. Marx critica Hegel por este pretender deduzir a natureza inteira de uma Idéia geral, e as diferenças concretas (as realidades particulares) de seus predicados abstratos; por Hegel partir, portanto, do predicado para chegar ao sujeito do juízo, ao "ser real" como quer Marx:

"Não é seu pensamento que se desenvolve a partir do objeto, é o objeto que se desenvolve a partir de um pensamento que existe inteiramente pronto e acabado em si mesmo na esfera abstrata da *Lógica*. Não se trata de desenvolver a idéia determinada da Constituição política, mas de colocar a Constituição política em relação com a Idéia abstrata, de apresentá-la como uma etapa da biografia da Idéia, o que é uma mistificação evidente"(21).

Ao partir da significação geral para produzir a diversidade dos seres empíricos reais como um resultado necessário, o método hegeliano faria crer misticamente que o real já se realizara. A intenção conservadora, apologética do *status quo* desmascarava-se mais uma vez: ela, como afirmavam os jovens-hegelianos, idealizava o real existente, fazendo-o parecer racional, para não objetivar o ideal de alcançar uma realidade política racional, diferente da prussiana(22):

"Hegel autonomiza os predicados, os objetos (*Objekte*), mas autonomiza-os separando-os de seus sujeitos, da sua verdadeira autonomia. O sujeito real aparece como seu resultado, quando é mister partir do sujeito real e estudar sua objetivação"(23).

20. Umberto Cerroni, *Marx e il Diritto Moderno* (Roma, Ed. Riuniti, 1972), p. 118.

21. Karl Marx, op. cit., p. 73.

22. Para Marx, entretanto, o objeto "idealizado" na *Filosofia do Direito* não era propriamente o sofrível Estado prussiano, mas sim o Estado moderno.

23. Karl Marx, op. cit., p. 94.

Partir do sujeito real e estudar sua objetivação é, como incisivamente assegura Kostas Papaioannou, o princípio fundamental da metodologia do jovem Marx, enunciado pela primeira vez em 1843. Esse princípio surge como contrapartida polêmica à metodologia da dialética idealista que queria, segundo Marx, partir do predicado, do objeto, para só então chegar ao sujeito.

Mas convém esclarecer: o sujeito real é aqui, tal como em Peuerbach, a coisa finita, o ser particular determinado; e a objetivação é a manifestação da determinação predicativa suposta no ser determinado. Conhecer algo é, portanto, expor sua determinação própria, a significação específica encerrada, inscrita, no limite da coisa estudada. Ou, como diz a passagem citada anteriormente: "desenvolver a idéia determinada da Constituição política". Nada disso é parecido com o que Hegel fazia ao diferenciar a coisa a partir de uma categoria adrede separada dela (um círculo vicioso), como se a coisa fosse um momento do conceito geral:

"Mas esta compreensão não consiste, tal como Hegel a pensa, em redescobrir por toda parte as determinações do Conceito lógico, mas em apreender a lógica específica do objeto em sua especificidade"(24).

Podemos agora ampliar a concisa sentença de nosso tradutor; o princípio fundamental da metodologia do jovem Marx consiste em *partir da coisa finita para revelar nela a sua lógica específica*, ou, como gostava de dizer Marx, a lógica de sua *differentia specifica*. Conhecer é revelar a diferença conceitual do sujeito particular real e não a identidade pressuposta nas diferenças deduzidas do conceito geral. O conceito, o objeto, o significado dos sujeitos concretos, não é aquilo que os aproxima, mas o que os diferencia; tal qual no Iluminismo precedente identificar é diferenciar, é iluminar para distinguir.

É evidente que Marx pretende assim contrapor a "lógica específica" do chamado "entendimento" à lógica geral da "razão especulativa". Não colher o conteúdo pronto nos arcanos da lógica, mas a lógica *do* e *no* conteúdo do fato determinado. Colher um saber exclusivamente existente naquele objeto depois de estudá-lo particularmente.

Trata-se portanto: 1) da proposta de um conhecimento *ex post factum*, procurado no fundo do acontecimento político-social determinado, e 2) de uma acusação de apriorismo ao método da teoria hegeliana do Estado: uma tese e uma crítica num único preceito.

Nesse rumo, todavia, a "nova" metodologia aparentemente não se afastava ainda, salvo em sua incisiva coragem e em sua decidida aplicação política, dos princípios defendidos por Peuerbach, o qual, como vimos, em sua precursora opção pelo "entendimento" (que Hegel quisera superar pela "reflexão abstrata"), já havia ensinado: "o ser é tão diverso como as coisas. O ser é uno com a coisa que é"²⁵ [o *ser* é aqui o conteúdo significativo de cada coisa]. O ser é, portanto, específico da coisa e, para o conhecer, não é possível deduzi-lo de uma idéia geral prévia, nem de um sistema anterior: "cada planeta tem seu próprio sol (...),

24. Id., *ibid.*, p. 230.

25. Ludwig Feuerbach, *op. cit.*, p. 32.

espelho de sua própria essência"(26).

Bem observado, todavia, talvez já se possa detectar no princípio da nova metodologia do jovem Marx algo de subliminar que o ultrapassa, de verdadeiramente novo, mas paradoxalmente decorrente de uma certa contaminação doutrinária, de que Feuerbach, mais cuidadoso, soube preservar-se e... privar-se. Cremos até que nessa imprecisão conceitual, tão característica das novas teorias potencialmente criadoras, se possa encontrar, para gáudio de alguns exegetas desse livro, a promessa metodológica da obra madura.

Supomos que Marx, para estudar o que chamara de "objetivação do sujeito" (a explicitação da lógica específica do objeto), admita, por mais que se proteste contra, uma afinidade entre a natureza de seu "objeto específico" e a do Conceito hegeliano. A lógica suposta no objeto, assim como as determinações do Conceito lógico, sugerem que haverá um encadeamento de significações sucessivas na objetivação do sujeito, semelhante ao descrito na diferenciação dialética do Conceito segundo as "detestáveis" mediações autodesenvolvidas de Hegel. Assim, a busca do objeto pelo desenvolvimento de sua "lógica específica" contraria sobretudo a regra da "apreensão imediata" do sujeito-objeto dado. Nesse ponto, o procedimento racionalista insinua-se na nova metodologia jurada empirista, denotando em Marx a influência simultânea de dois pontos de vista divergentes; o que toma patente sua dificuldade de restringir-se à intuição sensorial direta. Era difícil para ele admitir, como propunha Feuerbach, que "não somente o exterior, mas também o interior" é objeto dos sentidos. Difícil prescindir, para investigar o "interior", a "essência da coisa" do uso da reflexão racional abstrata, das mediações lógicas dialéticas. Por aí, na colheita da lógica específica do objeto, a "inferência mediata" insinua-se por artes subliminares do jovem Marx, na inocente contemplação sensual de Feuerbach, tal qual a serpente razão no Jardim do Éden, da feliz comparação de Ernst Bloch.

De fato, a *differentia specifica*. ao conter uma lógica específica intrínseca, parece possuir em si a autodeterminação, característica das universalidades conceituais opostas às realidades particulares determinadas de fora, por outras, ou mesmo pelo próprio observador empírico, que recorta o objeto, e, por isso, determina-o segundo o seu ponto de vista exterior.

Verifica-se assim que a inovação metodológica de 1843 decorre, de um lado, da confiante aplicação dos conceitos feuerbachianos à política e, de outro, se houver, de uma inconfidência doutrinária involuntária, de um racionalismo hegeliano latente, prenhe, entretanto, de surpreendentes desdobramentos futuros que irão se manifestar pela primeira vez, com decisão, nas *Teses sobre Feuerbach* de 1845.

26. Id., *ibid.*, pp. 61-2.