

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

BRYAN FÉLIX DA SILVA DE MORAES

**O MODELO DE TEORIA CRÍTICA E O CASO DA DEMOCRACIA NO
JOVEM MARX.**

GUARULHOS
2016

BRYAN FÉLIX DA SILVA DE MORAES

**O MODELO DE TEORIA CRÍTICA E O CASO DA DEMOCRACIA NO
JOVEM MARX.**

Dissertação de conclusão de curso apresentada à Universidade Federal de São Paulo como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre no curso de pós-graduação em Filosofia. Orientação: Prof. Dr. Rodnei Antônio do Nascimento.

**GUARULHOS
2016**

Moraes, Bryan F. da S.

O Modelo de Teoria Crítica e o caso da democracia no jovem Marx / Bryan Félix da Silva de Moraes. – 2016.

144 f.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Guarulhos, 2016.

Orientação: Rodnei Antônio do Nascimento.

1. Crítica. 2. Estado. 3. Democracia. I. Rodnei Antônio do Nascimento. II. O modelo de teoria crítica e o caso da democracia no jovem Marx.

BRYAN FÉLIX DA SILVA DE MORAES

**O MODELO DE TEORIA CRÍTICA E O CASO DA DEMOCRACIA NO
JOVEM MARX.**

Dissertação de conclusão de curso apresentada à Universidade Federal de São Paulo como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre no curso de pós-graduação em Filosofia. Orientação: Prof. Dr. Rodnei Antônio do Nascimento.

Aprovação: 18/05/2016

Prof. Dr. Rodnei Antônio do Nascimento
Universidade Federal de São Paulo

Prof. Dr. Silvio Rosa Filho
Universidade Federal de São Paulo

Prof. Dr. Rúrion Soares Melo
Universidade de São Paulo

*À minha mãe Benedita (in memoriam), à minha avó Alzira e à minha companheira Zuzi.
Pelo amor, cuidado e incentivo.*

AGRADECIMENTOS

Do fundo de meu coração quero agradecer o amor, o cuidado e incentivo proporcionados por minha mãe Benedita (*in memoriam*) e que, ainda no gozo de sua saúde, esforçou-se por despertar em mim o espírito de eterno aprendiz tão necessário àqueles que alimentam a curiosidade pelas “coisas do pensamento”. À minha avó Alzira pelo esforço, carinho e ajuda durante todos esses anos tão conturbados como os que passamos juntos. À meu irmão Hans, pela fraternidade e amor. À Zuzi, filha de *Iansã*, dona de fresca tempestade de amor que sempre esteve ao meu lado nos momentos mais felizes e mais difíceis também. E à professora Maria de Fátima, do ensino médio, por ter me jogado neste rio de fogo chamado Filosofia.

Agradecimentos também à Capes, por ter financiado esta pesquisa como bolsas de demanda social, ao meu orientador Rodnei Nascimento pela indicação de caminhos, pelo alerta às questões importantes de meu trabalho e das quais eu ainda não havia me dado conta, pela leitura crítica e por toda a paciência e colaboração nos processos de adiamento e readiamento decorrentes das dificuldades da investigação, da escrita e imposições da vida. Manifesto meu agradecimento ao professor Silvio Rosa, pela crítica feita na banca de qualificação e que me conduziu às leituras capitais ainda não conhecidas (pelo menos não em relação ao meu objeto); suas observações foram de grande valia para interpretar um pouco melhor e de maneira melhor balizada a relação Hegel-Marx que tanto me instiga. Agradeço também ao professor Arthur Bispo Neto por me indicar os perigos de interpretação do Jovem Marx, as aproximações possíveis, as impossíveis e as razoáveis.

Agradeço a todos os meus amigos que me incentivaram e me ouviram, com paciência de Jó, as poucas coisas que aprendi sobre a *Crítica*: João Cabelo (o tradutor boca do inferno), Paulão (Piru), Danita, Rafão (japonegro), Café, Flavinha Ribeiro, Mat, Raquel, Dan, Karen, Be, Maiquera, Brunão, Yuri, Raulzito, Marinão, Osmarzin, Helhão, Richard, Déia, Edsão, Déia Bertelli, Luizera, “MaFer” (que me socorreu em dias de trevas). Agradeço também aos que, com sua amizade amor e carinho, dão-me os mais agradáveis momentos: Camila Colombo, Sidélia Silva, Pai Mário, Vânia, Taína, Concli, Mari Marques e, como canta Gal Costa, “todo o pessoal da pesada”.

Por fim, quero agradecer aos infatigáveis militantes do Comitê por uma Internacional dos Trabalhadores (CIT), sobretudo sua sessão brasileira, a LSR, por me possibilitar e ensinar a luta organizada por um mundo melhor.

RESUMO

Nosso esforço se ocupa do modelo de Teoria Crítica dos escritos de crítica da política do Jovem Marx (entre 1843-1844) e sua implicação para a *formação* do conceito-caso de *democracia*. Acompanhando a análise crítica destes textos sobre a realização do conceito ético hegeliano, tentaremos demonstrar como Marx nos apresenta um modelo de *Crítica* que consiste no trabalho para a realização do circuito *estranhamento*, *desenvolvimento* e *emancipação*, no qual o estranhamento moderno notado no conceito marxiano de *homem* necessita desenvolver sua consciência em direção à negação absoluta de sua situação, que neste caso significa a realização da *emancipação*. Buscamos aqui mostrar que este movimento do estranhamento à emancipação obedece à negação do saber especulativo que rege o conceito de Estado de Hegel. Tratar-se-ia de uma reforma *imane*nte da consciência que, mediante a recuperação crítica do objeto-Estado, o toma agora segundo o saber antiespeculativo sintetizado na noção de *differentia específica* que descobre na forma do conceito criticado a produção de uma ilusão da vida comunitária moderna, ao mesmo tempo em que, com a *Crítica*, nega este conceito ético especulativamente construído em vista do mundo ético com base no conceito normativo de *democracia*.

PALAVRAS-CHAVE: Crítica; Estado; democracia

ABSTRACT

Our effort is concerned with the Critical Theory model of writings critical policy of young Marx (between 1843-1844) and its implications for the formation of the concept case of democracy. Following the critical analysis of these texts on the realization of the Hegelian ethical concept, we try to demonstrate how Marx presents a Critical model that works for the realization of circuit estrangement development and emancipation, in which the modern estrangement in the Marxian concept of man needs to develop their awareness toward the absolute denial of their situation, which in this case means the realization of emancipation. We seek here to show that this movement of estrangement to emancipation follows the denial of knowledge speculative governing the concept of State of Hegel. Deal would be an immanent reform of consciousness, through the critical recovery of object-state, now takes seconds knowing non speculative synthesized in the notion of *differentia específica* who discovers in the form of the concept criticized the production of an illusion of community life modern at the same time, with the Criticism, denies this ethical concept speculatively built in view of ethical world based on the normative concept of democracy.

Key-works: Critique; Estate; democracy

SUMÁRIO.

INTRODUÇÃO.....	p. 9
CAPÍTULO I – A CRÍTICA E A VISADA ÉTICA EM GERAL.....	p.18
1.1 – <i>Crítica como saber e práxis.....</i>	<i>p.18</i>
1.2 – <i>Crítica e crise do mundo ético.....</i>	<i>p.30</i>
CAPÍTULO II – O MODELO DE TEORIA CRÍTICA NO JOVEM MARX.....	P. 34
2.1 – <i>A Crítica antiespeculativa em geral.....</i>	<i>p. 35</i>
2.2 – <i>A Visada Ética da Crítica: Homem e consciência-de-si.....</i>	<i>p.58</i>
CAPÍTULO III – CRÍTICA DA POLÍTICA E DEMOCRACIA.....	P.69
3.1 – <i>A Crítica na Crítica do Direito.....</i>	<i>p.70</i>
3.2 – <i>A Crítica e o caso da democracia.....</i>	<i>p.109</i>
CONCLUSÃO.....	P.128
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	P. 137

INTRODUÇÃO

O tema central desta dissertação é o modelo de Teoria *Crítica*¹ nos escritos de crítica da política (feitos entre 1843-1844) de Karl Marx. Nossa hipótese é de que há nos textos deste período um modelo de Teoria Crítica que oferece um procedimento de conhecimento baseado na consideração da relação sujeito-objeto submetida a uma visada ético-prática da qual emerge um conceito normativo de *democracia* que em sua *formação* assume a *característica geral* de constituir a tendência e o movimento internos de todas as formas de Estado, caráter que aparece no retorno crítico do político à sua experiência originária.

Lateralmente, queremos apontar ao leitor que no pensamento de Marx – sobretudo nestes escritos críticos acerca das *Linhas fundamentais da filosofia do direito ou direito natural e ciência do Estado*² – há uma retomada teórico-crítica da filosofia hegeliana³. No que concerne ao nosso material de pesquisa, concentramo-nos aqui nos escritos dos *Anais Franco-Alemães*, sejam eles publicados ou apenas manuscritos, a saber, *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*⁴, a *Crítica da Filosofia do Direito de*

¹ Em nossa dissertação, sempre que utilizarmos a palavra “*Crítica*”, desse modo, em *Itálico* e com “C” maiúsculo, buscamos aqui nos referir ao modelo mesmo de Teoria *Crítica* que é nosso objeto. Quando o termo for empregado com “c” minúsculo, buscamos nos referir ao sentido mais corriqueiro de criticar, que consiste em um exame, um escrutínio, uma análise ou julgamento.

² HEGEL. *Linhas fundamentais da filosofia do direito ou direito natural e ciência do Estado em compêndio* (1994, 1998 e 2003). Trata-se da tradução de Marcos Müller, lançada de maneira fragmentada. Para evitarmos complicações ao autor desta dissertação e também ao leitor, devido a variação do ano de publicação deste texto que no original é um só, quando necessário, citaremos este texto com a sigla *FD* em itálico, seguido apenas de seu respectivo número de parágrafo.

³ É sabido que no posfácio de 1873 à segunda edição de *O Capital*, Marx retoma e reinterpreta a dialética hegeliana; quando ela se encontrava em franca decadência, retoma seu procedimento para a explicação de seu objeto: o capitalismo – natureza essencialmente contraditória. Eis a famosa passagem do posfácio: “Há quase trinta anos, numa época em que ela ainda estava na moda, critiquei o lado mistificador da dialética hegeliana. Quando eu elaborava o primeiro volume de *O Capital*, epígonos aborrecidos, arrogantes e medíocres que agora pontificam na Alemanha culta, se permitiam tratar Hegel como o bravo Moses Mendelssohn tratou Espinosa na época de Lessing, ou seja, como um 'cachorro morto'. Por isso, confessei-me abertamente discípulo daquele grande pensador e, no capítulo sobre o valor, até andei namorando aqui e acolá os seus modos peculiares de expressão”. (MARX, 1983, p.20-21).

⁴ *Manuscrita* em 1843, nunca publicada por Marx, mas publicada por Riazanov na década de 1930, na URSS. Trata-se da seguinte edição brasileira: MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (2010a). Esta tradução diz respeito à seguinte edição em língua alemã, a saber: MARX, K. *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, 1843-1844*, In: MEGA, I/2, pp. 5-137, Editora DietzVerlag, Berlin, 1982a. Para alguns intérpretes esses manuscritos são chamados também de *Manuscritos de Kreuznach*, *Glosas de Kreuznach*, ou simplesmente *Manuscrito de 43*; assim por vezes o trataremos. Trata-se de um escrito

Hegel – Introdução, de 1844⁵, *Sobre a Questão Judaica*⁶ também de 1844, *Glosas Críticas ao artigo “O rei da Prússia e a Reforma Social” de um prussiano*⁷, e a carta à Arnold Ruge⁸. Para além destes textos e em acordo com nosso recorte, utilizaremos aqui os escritos dos *Manuscritos econômico-filosóficos*⁹, a *Sagrada Família*¹⁰, os escritos em torno de *Crítica da Economia política* como *O Capital*¹¹ como nosso material auxiliar.

organizado, porém incompleto, porque inicia sua crítica parágrafo à parágrafo apenas a partir do § 261, ou seja, a partir do início da seção sobre o Estado (mas dispensando as demais partes sobre o *Direito abstrato*, a *Moralidade* e a *Sociedade civil-burguesa* e também os quatro parágrafos precedentes que iniciam esta sessão do texto hegeliano a partir do § 257) e termina antes mesmo do término do texto hegeliano (que se inicia no § 1 do *Prefácio* e avança até o fim da obra no §360), no § 313. A ausência de material pode ter sido também uma escolha de Marx em criticar apenas a terceira parte das *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito* de Hegel e sobretudo sua terceira seção, *O Estado*. Tal opção consiste no fato de que, embora Marx tenha lido a totalidade do texto hegeliano – veremos que por vários momentos ele retoma as sessões da terceira parte sobre o *Direito Abstrato*, a *Moralidade* e a *Sociedade Civil-Burguesa* –, acreditou que a contradição mais aguda do texto hegeliano se encontrava justamente nesta terceira seção. Ou então, a crítica dos parágrafos precedentes da parte sobre a *Eticidade* teriam sido de fato perdidas. Com isto, queremos dizer que o objeto de Marx sofreu deformações como perda ou desprezo intencional ou não de material. No entanto, estes bastidores não são objeto desta dissertação, o que incorre na consideração do texto tal como se apresenta: uma crítica materialmente *parcial* ao direito hegeliano, embora esta possível parcialidade revele por vezes a retomada das seções precedentes do texto. Sempre que necessário e/ou conveniente, ofereceremos ao leitor a referência da edição original, indicando-a na seguinte forma: MEGA, I/2, 1982a, seguido do número de página. Para facilidade de nossa exposição trataremos este texto como *Manuscrito de 1843* visto que se trata da própria crítica marxiana. Os *itálicos* nas citações são sempre de Karl Marx, em acordo com a tradução brasileira e sua fonte original da MEGA (1982a).

⁵ Esta é na verdade uma publicação do resultado dos estudos de Marx registrados em seu *Manuscrito de 43*, acima citado. Esta *Introdução*, portanto, não obstante seja um texto distinto do *Manuscrito*, refere-se a ele, sintetizando-o, além de estar enriquecida pelos conceitos de *emancipação política*, e *humana* (ou, neste caso, do *proletariado*) e seja também destinada à publicação no *Anais Franco-Alemães* em 1844. Assim, para nós, esta *Introdução* é compreendida como um complemento que põe o termo final ao *Manuscrito* crítico do Estado ao lado de *Sobre a Questão Judaica*, também de 44 e das *Glosas Críticas*, o que só poderemos comprovar no próprio desenvolvimento de nosso trabalho. Trata-se da seguinte edição: MARX, K. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução* (2010b). Quando necessário também contará com a remissão à referência de sua fonte original, a saber: MARX. *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie – Einleitung, 1844*, In: MEGA, I/2, pp.170-183, Editora Dietz Verlag, Berlin, 1982b. Doravante trataremos este texto como *Introdução de 1844*. Aqui também Os *itálicos* nas citações são sempre de Karl Marx, em acordo com a tradução brasileira e sua fonte original da MEGA I/2 (1982).

⁶ *Sobre a Questão Judaica* (2010c). Esta é a tradução brasileira de MARX, K. *Zur Judenfrage*, In: MEGA, I/2, 1844. pp.141-169, Editora Dietz Verlag, Berlin, 1982c. Repetem-se aqui as observações sobre os *itálicos*.

⁷ Publicado também em 1844. Em língua portuguesa utilizamos a seguinte referência: MARX, K. *Glosas Críticas ao artigo “O rei da Prússia e a reforma social. De um prussiano”* (2010d). Aqui será nomeado como as *Glosas de 1844*.

⁸ MARX, K. *Cartas dos Anais Franco-Alemães (de Marx a Ruge) de 1843*, (2010e). Ela também será acompanhada, nas vezes em que for citada, da referência em língua alemã, cuja edição original trata-se de: MARX, K. *Briefausden “Deutsch-Französischen Jahrbücher”, 1843*, In: MEGA, I/2, pp.471-489, Editora Dietz Verlag, Berlin, 1982e. Doravante, tal escrito será nomeados por nós como *Cartas de preparação*. Aqui, repete-se a observação do *Itálico*.

⁹ Trata-se de MARX, K. *Manuscritos Econômico-Filosóficos* (2008). Será nomeado aqui como os *Manuscritos de 44* ou *Manuscritos de Paris*. Os *itálicos* são do próprio Marx.

¹⁰ MARX, K. *A Sagrada Família ou a Crítica da crítica Crítica contra Bruno Bauer e consortes* (2011). Será referido aqui simplesmente como *A Sagrada Família*.

¹¹ MARX, K. *O Capital: Crítica da Economia Política*, Vol. I, Livro Primeiro, Tomo I – *o processo de produção do Capital* (1983).

O modo geral de considerar este tema do modelo de Teoria *Crítica* em Marx está aqui inspirado na distinção elementar de *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*¹² de Horkheimer. Nela, a teoria tradicional consistiria em uma “sinopse de proposições de um campo especializado, ligadas de tal modo entre si que se poderiam deduzir de algumas dessas teorias todas as demais” (HORKHEIMER, 1983, p.117). A teoria tradicional seria então um conjunto de *deduções intelectuais*, originalmente consideradas pela ordem cartesiana das razões, em que se prudência a ação do saber em relação ao erro do conhecimento mediante uso de determinado método para o alcance do verdadeiro; com este procedimento, o alcance do verdadeiro se dava segundo concatenação intelectual (1983, p.118). Ela constitui, por isso, uma *formação* fechada em si mesma, cujo enriquecimento de sua verdade depende do arranjo e do acordo entre essas imagens mentais que expressam operações necessárias do pensamento acessadas pela contemplação.

Já a teoria *Crítica* é apresentada como distinta da Tradicional. A primeira fomenta um acordo entre as possibilidades emancipatórias da humanidade, - que se dá no terreno da *práxis* social – e seu saber necessário. Esta distinção elementar nos indica que na teoria *Crítica* há algo como um *dever-ser*, um momento ético do pensar que visa o desenvolvimento da emancipação em vista da realização de uma verdadeira esfera ética que, em seu ponto de vista, concebe a ciência como uma produção histórica determinada (HORKHEIMER, 1983, p.130).

Em consonância com este imperativo, a Teoria *Crítica* adota um comportamento próprio com relação ao saber que pratica. É justamente a partir deste modo próprio de articular o saber sobre o objeto e o seu *dever-ser* como constitutivos do momento da teoria *Crítica* que centraremos nosso esforço. Nosso intento, porém, se dá apenas *a partir* da *formulação* geral de Horkheimer, e não dependente de seu conteúdo filosófico e historicamente determinado. Nosso ponto de partida estabelecido no texto fundacional de Horkheimer se dá porque ele proporciona uma orientação geral que nos auxilia em face das dificuldades do rastreamento das coordenadas desta *forma* almejada em nossos estudos dos textos de Marx. Nestes, nem sempre o procedimento crítico aparecerá em torno do termo que representa. Por vezes ele aparecerá na forma de um *comportamento* crítico, que aparece elementarmente como uma distinção entre a teoria tradicional (a

¹² HORKHEIMER, Max. *Teoria Tradicional e Teoria Crítica* (1983).

filosofia especulativa do direito de Hegel) e sua oponente, a teoria *Crítica* desta filosofia especulativa.

Também, como verá o leitor, o texto marxiano, sobretudo a chamada *Introdução de 1844*, busca apresentar este modo da *Crítica* mediante a construção de um campo semântico de imagens que, segundo sua linguagem por vezes de teor romântico-literário, clássico-literário e filosófico, media este acesso ao modelo de Teoria *Crítica* aqui almejado¹³.

Por isso, esta condição objetiva nos obriga, a partir desta orientação elementar, a nos ver com o fato de que este comportamento crítico encontrado apresenta de maneira rarefeita e que só pode ser superada se buscarmos compreender este modelo em seu próprio exercício. Esta é uma necessidade de nossa investigação imposta pela condição do nosso objeto de estudo que por vezes carece de uma formulação declarativa.

Além disso, a consideração do modelo de *Crítica* reclama, por força de uma possível relação com a dialética, algo sobre esta última com a finalidade de qual relação precisa ambas constituem entre si no texto marxiano, o que imaginamos que enriqueceria esta exposição. No entanto, confessamos que esta tarefa é para nós, no tempo que urge e nos atuais estudos de que dispomos, uma tarefa hercúlea para esta dissertação; a dimensão e complexidade do problema da dialética exigiria de nós muito mais tempo e esforço de pesquisa. Por essa razão, a questão da dialética e da *Crítica* não será abordada por nós com o foco merecido, o que não nos impede de darmos a esta ausência dois encaminhamentos: um de caráter imediato e que diz respeito à apresentação de um debate breve, pontual e indicativo em que a dialética poderá aparecer nesta ou naquela operação que lhe é característica no âmbito da tradição e da relação Hegel-Marx. O outro é de caráter mediato e que consiste em, por meio desta apresentação elementar da dialética, exercitar a compreensão dela para o desenvolvimento posterior de um estudo mais detido e concentrado desta relação entre a *Dialética* e a *Crítica*.

Em acordo com o presente problema, esta exposição irá proceder segundo uma reconstrução elementar do termo *Crítica* – no âmbito mais geral da história da Filosofia moderna – até sua forma mais específica e desenvolvida –, em que pretendemos alcançar seu modelo que une o saber do objeto a uma visada ético-prática que subjaz a

¹³ Doravante, para a economia de nossa exposição, buscaremos usar o termo “*Crítica*”.

consideração da relação sujeito-objeto responsável pela *formação* do conceito-caso de *democracia*. Em nosso trabalho, essa tarefa consiste na superação de três necessidades.

Eis a primeira: é preciso saber se é possível que a *Crítica* em geral, na história da Filosofia moderna, possa ser considerada como uma forma do pensamento cuja atividade principal é o estabelecimento da relação entre o saber (o sujeito, a consciência) e a *práxis em sua finalidade ética* (o objeto). Para tanto, no primeiro capítulo de nossa exposição, denominada aqui de *A Crítica e a visada Ético-prática*, buscamos expor ao leitor a construção de nossa hipótese de que há na *Crítica* moderna uma disposição ética específica destinada a fomentar uma reflexão e uma prática adequadas ao *desenvolvimento “progressivo”* da *emancipação*, que liga esta *uoluntas* emancipatória ao saber que ela pratica para tal fim.

No *primeiro item* de nosso primeiro capítulo, *Crítica como saber da práxis*, veremos como, em vista do desenvolvimento da *Práxis social*, o saber praticado pela *Crítica* assume uma finalidade *emancipatória*. Por isso faremos uma breve consideração sobre o termo *Crítica* em sua formulação moderna mais geral, iniciando nosso trabalho a partir da aceção da noção do termo “crítica”; com isso poderemos avançar, mediante este breve tratamento terminológico, para o entendimento da *Crítica* na moderna história da Filosofia, na qual, como veremos, será embasado por uma finalidade histórica dirigida ao progresso do humano, à esfera ético-prática, portanto.

Cabe informar que para tanto nos apoiamos em *Crítica e Crise* (1999)¹⁴ de Reinhart Koselleck, que nos oferece um enfoque voltado a história dos conceitos, proporcionando-nos um panorama geral do moderno modelo de *Crítica* em duas frentes, em que a segunda se embasa na primeira. Na primeira delas, o autor trata das origens da *Crítica* no terreno histórico da sociedade burguesa europeia, em que a constante crise social desencadeada pela modernidade fora um fertilizante da *Crítica* como prática específica de reflexão sobre as crises históricas. A segunda frente diz respeito à mutabilidade da *Crítica* que Koselleck deriva dessa consideração.

A relação entre tais frentes da análise de Koselleck consiste no fato de que a primeira dá a condição para o desenvolvimento da segunda; com a breve exposição deste nexos, tentaremos provar que a *Crítica* consiste em um mecanismo geral do pensamento moderno que assume uma *determinação para o progresso histórico* –

¹⁴ KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e Crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês* (1999). Trata-se de indicação bibliográfica do professor Ruy Fausto, feita em curso intitulado “*Dialética e Crítica*” no segundo semestre de 2013, realizado na Universidade de São Paulo.

pautando-se, sobretudo, na ideia de um *ethos* que, para levar a cabo este seu *projeto* confere à *Crítica* sempre uma nova especificidade e, assim, a capacidade de constante *transformação* de suas formas de saber do objeto social.

Advertimos: não reproduziremos aqui o trabalho propriamente histórico do autor; trataremos tal desenvolvimento em acordo com sua afinidade com nosso trabalho, buscando extrair dele os dados que embasam a *Crítica* como esta atividade do pensamento que trata o saber em vista da esfera ético-prática. Aos leitores ávidos pela análise propriamente conceitual *in spécie*, informamos que este tratamento histórico-filosófico da *Crítica*, devido sua própria finalidade de análise, visa apenas extrair os *apontamentos gerais* para o entendimento histórico-filosófico da *Crítica*. Se neste *primeiro item*, aqui chamado de *Crítica como saber da práxis*, provarmos que esta forma genérica da *Crítica* porta uma *determinação para o “progresso”* de finalidade ética que a torna uma forma mutável de pensamento, poderemos afirmar que a *Crítica* visa o mundo ético no sentido clássico do termo, como terreno da *práxis* – este conjunto de atividades humanas destinadas a alcançar o bem da cidade ou república, em que saber do objeto social e a finalidade ética se ligam necessariamente.

Se tivermos sucesso, poderemos avançar para o *segundo item* de nosso capítulo, intitulado aqui como *Crítica e crise do mundo ético*. Se a visada ético-prática da *Crítica* impõe à consciência uma mutação de seu saber, há ao menos uma ramificação específica do pensamento crítico da qual pode descender Marx, a saber, aquela cuja disposição é a superação da contradição constitutiva do mundo moderno que na História da Filosofia ganha relevo com a noção kantiana de *insociável sociabilidade* e com uma filosofia da crise de Rousseau, o que media nosso acesso à empreitada de Marx. Em ambas, veremos que o pensamento *Crítico* não só possui uma visada ético-prática, mas concebe a possibilidade da realização ética por meio da superação imanente de uma situação contraditória do mundo ético e não mais como um *continuum* progressivo em direção a ele – como parece haver em *Condorcet* – mas como um desenvolvimento que avança por meio de contradições, fator que nos permitirá, em nosso segundo capítulo, a compreender o movimento crítico de Marx como atividade que possui uma visada ética, mas uma visada que consiste na superação imanente das contradições constitutivas da vida objetiva. Se conseguirmos demonstrar que na História da moderna filosofia, a *Crítica* possui a visada ético-prática de seu saber e que esta visada pode conter uma concepção de realização do mundo ético mediante superação de contradições, estaremos

então preparados para tentar encontrar na filosofia de Marx uma introdução à sua *Crítica in spécie*.

Isso desemboca na tentativa de superação da segunda e para nós, principal necessidade de nosso trabalho, concentrada em nosso *segundo capítulo* nomeado como *O modelo de Crítica no Jovem Marx*. Nele trataremos de demonstrar que tipo de saber é este praticado pela *Crítica*, como ele se liga à visada ético-prática e o que é esta visada no texto de Marx.

Para tanto, em seu *primeiro item*, nomeado aqui como *A Crítica antiespeculativa em geral*, exploraremos este *novo* saber que se opõe criticamente ao saber absoluto, como uma nova e superior formalidade que chamaremos aqui de saber antiespeculativo. No decorrer deste primeiro item do capítulo, veremos que este novo saber consiste em uma atitude de reconsideração crítica da especulação como uma formalidade infiel ao objeto-Estado – que esboçaremos em nosso *primeiro excursus sobre Hegel* –, um saber do objeto que o distorce, porque tem caráter representativo fundado em deduções da *Lógica do Conceito*. Ao *negar* este modo especulativo de dizer o que é, Marx possibilita que seu objeto possa ser dito de outro modo distinto como o *verdadeiro prático* dele, impondo à consciência a mudança de seu saber em vista de conhecer o objeto em sua finalidade ética determinada.

Neste ponto, estaremos diante de uma *reforma* do saber em que se passa da especulação a um saber contraposto. Como verá o leitor, esta necessidade está exprimida em um esforço pela não-identidade especulativa na relação sujeito-objeto, tal como faz a filosofia de Hegel, uma experiência que em um ato (*Tat*) não-identitário dá a apreensão singular do objeto mediante apreensão de sua *differentia específica*.

Tendo provado que a *Crítica* marxiana possui em si um saber antiespeculativo e que ela experiencia a si mesma neste ato não-identitário poderemos então completar nossa exposição deste capítulo em nosso *segundo item*: a *Visada Ética (A Práxis) da Crítica: Homem e consciência-de-si*. Nesta segunda parte de nosso segundo capítulo, veremos que a alçada ético-prática da *Crítica*, seu ato motor, estrutura-se em uma tríade baseada no circuito *estranhamento, desenvolvimento e emancipação humana*; tríade que dá a energia ou o elã próprio do ato não-identitário do saber antiespeculativo.

Por meio de certa concepção de um *desenvolvimento*, busca-se superar o *estranhamento* de uma *essência genérica* em vista da emancipação do homem, possibilitando, assim, a realização da vida ética. Em nosso tratamento expositivo

compreendemos que este circuito que dá vida à visada ética da *Crítica*. Por isso, para os fins de nossa exposição, daremos um tratamento interessado a tais conceitos, extraindo deles somente os dados necessários à explicação desta causa final de natureza ética. Em detalhe, mostraremos neste capítulo que a *Crítica* parte das formas mais avançadas da consciência prática e teórica de seu tempo, com a finalidade do “progressivo” *desenvolvimento* do projeto emancipatório mediante uma tomada de consciência teórica e prática que caracteriza sua *Crítica* como *interna ou imanente*. Como para Marx a forma mais desenvolvida da consciência reside no diagnóstico hegeliano acerca da vida social marcada pelo dilaceramento ético gerado pela cisão moderna entre Estado e Sociedade civil-burguesa, nos debruçaremos sobre este diagnóstico hegeliano, mas do ponto de vista da interpretação de Marx, que, veremos, consiste na confluência de traços do sistema hegeliano com influências de modelos críticos oriundos, sobretudo, da esquerda hegeliana, com destaque para Ludwig Feuerbach.

Após termos compreendido que a *Crítica* em geral consiste em um imperativo Ético que visa o “progresso” humano e que em Marx este imperativo consiste no uso da tríade *estranhamento, desenvolvimento e emancipação*, poderemos concluir este capítulo mostrando como a *Crítica* reclama uma reforma da consciência, em que ela necessita para mudar sua concepção conceitual das práticas, modificar também as práticas de sua concepção conceitual, em que se reconsidera as formas do pensar em relação à atualidade de seu objeto, ou seja, de seu saber presente dele, caracterizando-o como uma *prática do saber*, em que o conhecimento se orienta pela necessidade do *desenvolvimento* emancipatório, submetendo as fixações do saber à volatilidade de sua urgência prática.

Deste segundo capítulo teremos extraído dois grandes dados, a saber, que a aceção conceitual de Marx neste período respeita (i) que o objeto tratado pela especulação necessita de uma reformulação de seu saber – que encontra seu termo na forma antiespeculativa de uma *differentia específica* – que visa seu acordo com um ato (*Tat*), de saber em sua finalidade prática e (ii) que esta finalidade prática é preenchida por uma *antropologia negativa* que visa a realização do projeto ético posto pelo pensamento, não obstante ainda envolto em contradições insuperadas.

Estes dois grandes dados, que em nossa dissertação dão termo ao modelo de teoria *Crítica* de Marx, nos habilitam a adentrar na terceira e última necessidade e no terceiro e último capítulo: *A Crítica e o caso da democracia*. Neste capítulo buscaremos

expor como há, na *crítica da política*, a prática de um saber antiespeculativo que dá o aspecto geral da formação deste conceito-caso que consiste na valorização normativa do retorno crítico da consciência à experiência originária do político em que o Estado tem sua formalidade negada em prol da *democracia*. Para cumprir este intento devemos demonstrar ao leitor que na formação deste conceito-caso reside um acordo interno necessário entre o saber antiespeculativo que o envolve e a visada ético-prática baseada no movimento do circuito *estranhamento, desenvolvimento e emancipação*.

Para tanto, em nosso *primeiro item*, nomeado aqui como *A Crítica antiespeculativa na Crítica do Direito*¹⁵, pretendemos mostrar que o saber antiespeculativo é utilizado pela *crítica da política* no tratamento do *Direito Público Interno* que relaciona Estado e sociedade civil-burguesa segundo uma forma de consciência já reformulada por este modelo. Neste item veremos como Marx atribui ao procedimento da filosofia hegeliana do Estado – esboçada em nosso *segundo excursus sobre Hegel* –, uma *formalidade* abstrata, de caráter lógico-metafísico generalizante, um tipo de saber inadequado à problemática específica de seu objeto (a relação entre Estado e Sociedade Civil-burguesa) porque distorce a natureza própria dela e que por vezes chamaremos, como Marx, de especulação, abstração, lógica abstrata, ou como ao nosso modo, de *saber especulativo do direito*. Veremos como Marx redescobre, a partir de uma antiformalidade contida no saber antiespeculativo, a relação fundamental entre Estado e sociedade civil-burguesa, rearranjando suas posições e expondo a teia de contradições não resolvidas por essa perspectiva do saber, dando assim uma visão geral do que seja em Marx esta crítica antiespeculativa do direito.

Em posse destes resultados, poderemos avançar para o segundo e último item deste capítulo chamado aqui de *Crítica e democracia*, item no qual tentaremos mostrar, no âmbito da crítica da *Constituição interna para si*, e mais precisamente do conceito hegeliano de *monarquia constitucional*, que o saber antiespeculativo envolvido no modelo de *Crítica* de Marx tem como seu resultado crítico o conceito de *democracia* como retorno à experiência originária do político, que se baseia em uma necessidade de desenvolvimento da *emancipação humana*, e assim do reganho do homem estranhado, acordo que constitui o modelo de Teoria *Crítica* por nós investigado.

¹⁵ Referiremo-nos com esta nomeação ao espírito crítico que perpassa os textos, passagens e referências de Marx à filosofia hegeliana do direito.

CAPÍTULO I

A CRÍTICA E A VISADA ÉTICA EM GERAL

O objetivo central do capítulo é apontar a possibilidade de interpretarmos a *Crítica* filosófica moderna como um procedimento que associa a *forma* do saber (a consciência) à crise ético-prática que condiciona o saber que exerce ao intento de superar a contradição constitutiva do mundo moderno: a relação entre o interesse particularista próprio da sociedade burguesa e o oposto interesse universal da vida pública. Para tanto, veremos como a *Crítica* retoma aqui uma noção de forma adequada do saber ao objeto submetida à uma noção clássica de *práxis* – esta atividade necessária à possibilidade de realização do *homem* como animal político ou social. A *Crítica*, promotora desta associação, constitui um tipo específico de reflexão na qual se estabelece conscientemente um objetivo já determinado e por isso já pressuposto dos deveres ético-práticos do saber que, na natureza de sua época, tem a crise do mundo ético como seu objeto.

1.1 *Crítica como saber da práxis*

O termo “crítica” deriva de uma forma verbal da língua grega, grafada como *κρίνω*; sua forma transliterada é *krino*, que significa, separar, distinguir, medir, examinar por partes, etc. Mas significa também decidir, lutar, combater, julgar (imbuindo-se, assim, de um sentido jurídico e, em certa medida, ético-moral). Esta sua raiz “*kri-*”, como ensina Koselleck, dá origem ao termo “crivo” e mesmo “critério”, via língua latina, mas que não se desvencilha do teor jurídico, no sentido de um instrumento destinado à arte de julgar segundo *pressupostos determinados*. Significa uma recusa já anteriormente decidida da apresentação de seu objeto, uma determinação que vai ao encontro do objeto para explorá-lo com uma lupa que já mostra a limitação própria da coisa. Acrescente a isso que se trata também de um termo utilizado para designar estados de *tensão* patológica, em que a moléstia impõe ao enfermo uma situação crítica

de transição para um estado outro ainda não aparente, mas existente como uma possível tendência dele, que pode ser o fim do sofrimento, seja em direção à morte, seja em direção à cura.

Sob este aspecto, a *Crítica* é uma forma que repousa no *movimento transitivo* do pensamento, atravessado “pela certeza de que, sem que se saiba ao certo quando ou como, o fim do estado crítico se aproxima”. Trata-se do pensamento sobre a ocorrência e a projeção de superação do contraditório, portanto do irracional que se impõe em concomitância com a necessidade *imperativa* de sua superação (KOSELLECK, p.111 e p.201-202 [notas 151 e 155], 1999).

Em todo caso, a partir desse rastro terminológico da “crítica”, remetemo-nos também a considerá-la como um escrutínio, um julgamento, um exame e a consideração atenta de um determinado objeto já *formado* para o pensamento, e do qual cabe, doravante, uma *reavaliação* que pode ter como seu objeto uma instituição, uma ciência, ou mesmo um determinado tipo de saber e seu *regime formado* de verdade (RENAULT, 1995, p. 05). Cassirer em a *Filosofia do Iluminismo* defende o seguinte: na *Crítica* inaugura-se “uma visão nova e um novo destino do movimento universal do pensamento filosófico”; a *Crítica* é concebida como uma atividade que distingue próprio o hábito da razão (CASSIRER, p.10 e p.30-35, 1994).

É nesse sentido que Koselleck se debruça sobre a *Crítica*. Mas não o faz relação ao período de Marx na Alemanha ainda não unificada da primeira metade do século XIX, mas em meados do século XVII e XVIII, período de grande afirmação e efervescência do pensamento ilustrado. Não temos como objetivo de nossa investigação imputar a Marx o título de uma *Crítica* iluminista, mas mostrar como ele carrega consigo um embasamento geral do iluminismo para com o uso do termo “crítica”, com destaque para o que chamamos aqui de ligação ou associação entre o saber e a visada ético-prática. Assim, o modelo marxiano de *Crítica* não se resume à herança ilustrada, mas esta digressão de nossa exposição com relação ao seu objeto pode nos oferecer um modelo geral que por essa razão nos permite melhor distinguir entre ela e o modelo jovem marxiano, o que nos facilita encontrarmos sua especificidade.

Além disso, as conclusões de Koselleck descobriram um desenvolvimento determinado que desencadeou na *Crítica* um *ato* processual do pensamento, de maneira que a *Crítica* em geral foi capaz de assumir modelos específicos cuja natureza se dá em acordo com o tipo e o grau de situação crítica de seu objeto e que fertiliza este ato do

pensar, mas que se preserva em sua generalidade como uma hábito da moderna razão que se desdobra em diferentes figuras. Tanto Cassirer como Koselleck, sugerem esse *princípio ativo* no fazer crítico, no qual se modifica seu procedimento, segundo muda também seu objeto. Ao decorrer do trabalho, o leitor verá por si mesmo a validade desta asserção.

No “século XVIII, a intelectualidade burguesa transformou a história em processo, sem tornar-se consciente desta transformação. Este acontecimento, que inaugura os tempos modernos, é idêntico à gênese da Filosofia da História” (KOSELLECK, 1999, p. 12-15). A ascensão da burguesia e a conseqüente disseminação de suas formas de inteligência acabaram por inaugurar uma Filosofia do processo histórico, em que a estrutura histórica e seu futuro estavam a espera de uma realização que se projetava pela reflexão crítica mediante constatação de uma crise de *desagregação* social. No XVIII, consolidou-se um juízo burguês sobre a História; um juízo que, a partir do “alto tribunal da razão,” acusava, como “instância judicativa suprema”, o mundo presente e tomava como parâmetro a realização do progresso do espírito humano (KOSELLECK, 1999, p. 15).

Vemos com isso a gênese propriamente social da *Crítica* neste período: ela exprimia os anseios da *vida societária* em relação à sua possibilidade ética que se opunha a esta desagregação, fazendo com que a *Crítica* buscasse, nessa medição racional do presente, as possibilidades do futuro do homem e de seu interesse ético-prático. Inferimos que esta questão da *Crítica* como detentora de uma finalidade que consiste na realização do interesse prático do homem está ligada à noção de que o pensar deve, pela razão de sua finalidade, estar acompanhado de um pressuposto ético da vida social.

Em Koselleck há, no mundo moderno, uma tendência agonística que encontramos nas chamadas guerras religiosas da Europa em que se fez necessário o desenvolvimento de um Estado absolutista que fosse capaz de controlar tais convulsões (KOSELLECK, 1999, p. 21). A desestabilização da unidade social, o princípio político da Filosofia clássica, sofre, no período das guerras religiosas, uma situação em que a convicção de fé divergente, de morada privada, passou a adentrar no campo da vida política, de morada comum, em que a moral de caráter subjetivo se punha em conflito com a vida social objetiva, e ética, melhor dizendo. Segundo Koselleck:

Uma vez que os partidos religiosos tiravam sua energia de fontes que se encontravam fora do domínio de poder dos príncipes, estes só podiam opor-se a eles rompendo o primado da religião. Só assim foram

capazes de submeter os diferentes partidos à autoridade estatal. O princípio “*cujos regio, ejus religio*” [“a religião é de quem é a região”] decorre do fato de que os príncipes se colocavam acima dos partidos religiosos, mesmo quando eram seguidores de alguma religião. O monarca absoluto não reconhecia nenhuma instância superior a si mesmo, a não ser Deus, cujos atributos ele próprio assumia no espaço político e histórico (KOSELLECK, 1999, p.21).

Na guerra religiosa, o âmbito privado da convicção de fé tensionava ser também o âmbito público da vida social. Nesse encontro, a convicção religiosa submetia a vida pública ao constante conflito entre as particularidades de fé, que conduziram a Europa à guerra civil religiosa entre católicos e protestantes. Para Koselleck, a única maneira de apaziguar o assassinio deliberado e a barbárie social que acompanhava este momento era a ruptura com este primado religioso que se impunha publicamente na forma de um caro conflito. Os diferentes partidos religiosos e os adeptos da contra-reforma, a partir da consolidação do poder estatal, foram submetidos à autoridade absoluta com apoio da magistratura e das forças militares da época, formando uma esfera supra-religiosa de ação política (KOSELLECK, 1999, p. 21). Com isso, o absolutismo passou a dominar as tendências religiosas, subsumindo-as sob seu poder. Acima do rei absoluto só havia então a própria autoridade divina que inclusive delegava ao monarca o poder na terra.

A operação política do absolutismo se dava com o apoio do princípio da razão de Estado e se efetivava na forma da cisão total entre as esferas da política e da moral privada. Em geral, o monarca se movia com a finalidade de cindir e realocar a esfera exterior da política e a esfera interior da convicção de fé dos indivíduos, relação que havia se tornado cada vez mais inviável para a paz social (KOSELLECK, 1999, p. 23). O fazia mediante a elevação de uma razão de Estado acima da consciência privada que era silenciada, mas nem por isso tornada inativa. Para a garantia responsável da paz, o príncipe necessitava então de prever os acontecimentos possivelmente conflitivos e, para isso, lançava mão de um cálculo racional das consequências, que tinha como qualidade principal a previsibilidade dos efeitos inclusive de suas ações como monarca, necessitando assim de uma ampliação de seu poder para garantia de seus resultados. Forjou-se então a monopolização da política como esfera externa do lado do príncipe e, na esfera interna, o silenciamento da convicção de fé, de natureza social agora puramente privada e, a princípio, apolítica. Com esta cisão, as regras do cálculo racional da vida política passaram a ser *estranhas* ao súdito (KOSELLECK, 1999, p. 24).

Criou-se assim uma distinção entre uma esfera interior, de natureza subjetiva, e uma esfera exterior. Segundo o autor alemão, é em *O Leviatã*, de Thomas Hobbes, que se apresenta pela primeira vez uma solução conceitual para a crise histórica dos

conflitos religiosos; tal solução deveria partir, sobretudo, não da análise deste ou daquele partido religioso, mas sim do desmascaramento dos planos e interesses humanos baseados em suas paixões como o desejo e fuga, o medo da morte violenta e o domínio da paixão incessante de poder, a *bellum omnium contra omnes* (KOSELLECK, 1999, p. 26-27). A solução dada por Hobbes consistia, em primeiro lugar, no silenciamento da convicção privada e ao mesmo tempo, em segundo lugar, reservava àquela a livre morada na intimidade dos súditos (KOSELLECK, 1999, p. 28).

Hobbes teria promovido conceitualmente a partição do homem em dois: “uma metade privada e a outra metade pública” em que os feitos humanos eram submetidos ao julgamento público, mas à convicção da fé privada era reservado um espaço próprio, porém restrito de ação, porque secretada pela lei absoluta do Estado que dava a condição de possibilidade para o surgimento da moral privada, agora guardada no segredo da consciência (KOSELLECK, 1999, p. 30-37). Assim, para a razão de Estado:

...que só se importava em dar um fim à guerra civil, era irrelevante a diferença entre as esfera da moral e a esfera política. Esta razão, por assim dizer, tinha se tornado racional o suficiente para reconhecer diferentes convicções como realidades históricas. Podia permitir-se isto, pois a tecnicidade formal do conceito de lei absolutista oferecia uma elasticidade que evitava qualquer diferença entre consciência e ação que ameaçasse a ordem. A tranquilidade e a segurança estavam, pois, asseguradas. O estado não se tornou somente o espaço de uma imoralidade política, mas também o espaço de uma neutralidade moral. Como um espaço moral neutro, é um autêntico espaço de exoneração (KOSELLECK, 1999, p. 37).

Um possível perigo futuro desta cisão – que Koselleck insiste em antecipar em seu texto – entre as esferas moral e política, não importava ao projeto absolutista, pois a negação dessa separação entre elas significava também a guerra indesejada entre os homens. A convicção privada era tida como realidade históricas porque perecível e, em certa medida, manuseável. No âmbito da consciência secretada e de seu reconhecimento pela razão, restava ao absolutismo o controle sobre a atividade exterior do homem, sua *práxis* propriamente. Se a liberdade de Hobbes consiste no desimpedimento de barreiras externas para a ação, a realização desta liberdade de ação para a lei absolutista se apresentava como suficiente para o apaziguamento do conflito. Para esta lei importava a técnica conceitual empregada em sua faculdade de manter afastadas consciência (interior moral) e ação pública (exterior político) que evite uma relação mais ameaçadora entre ambas, em que o ímpeto da consciência pudesse colocar por terra essa nova ordem política e sua unidade ética. O contato de ambas que terminasse em outras consequências não importava ao príncipe.

Ao mesmo tempo a segurança e a paz eram de fato asseguradas aos indivíduos, de maneira que sua situação era a melhor em vista das guerras civis religiosas. Doravante, na esfera do Estado não habitava a inexistência da moral, isto é, a amoralidade, mas também a despreocupação com relação ao princípio privado dos indivíduos, desde que enclausuradas e sem conseqüências objetivas. Interessava, sobretudo, a paz pública (KOSELLECK, 1999, p. 30), mesmo que fosse apenas com o desligamento da moralidade privada da vida objetiva, na qual se incluía outros milhares de seres morais.

O Estado absolutista foi então um apartador do conflito europeu, tendo o início derrocado como Estado apenas a partir da revolução francesa de 1789, com importante participação do movimento iluminista (KOSELLECK, 1999, p. 19). Ainda pouco visado pela autoridade absolutista – muitas vezes tolerado por ela – o movimento iluminista teria sido então o cultivador intelectual deste *foro* interno da consciência que escapava ao poder monárquico com o consentimento calculado que ele lhe impunha. Esse cultivo era consumado nesta “brecha” tolerada para a existência secretada da consciência em que não havia a política como exercício do poder, mas apenas o *homem* consciente de si, embora apenas em sua privacidade. Na medida em que os ânimos da guerra civil religiosa foram sendo desmontados e amansados pelo poder absoluto, declinavam as razões pelas quais o Estado executava o poder daquela forma, que passava a ser conhecida não mais como um mecanismo instrumental necessário a superação do assassinio civil mútuo, mas uma imoralidade por excelência, porque agia injustificadamente (KOSELLECK, 1999, p. 38-39).

É já conhecida a intervenção iluminista como força ideológica útil à realização das revoluções burguesas, sobretudo na França e Inglaterra. Os filósofos do esclarecimento tornaram-se, no século XVIII, sujeitos políticos e sociais importantes. Sua influência nos círculos sociais majoritariamente burgueses, como as chamadas lojas maçônicas, acabou por ser o alimento ideológico necessário à ação política das rupturas da época. Instalou-se uma conexão em que as forças ideológicas cultivadas pela vida burguesa proporcionaram a justificação deste novo posicionamento político civil. Para Koselleck, um dos momentos conceituais mais importantes deste “passo para fora” ou da consciência europeia se dá na filosofia de John Locke na forma da distinção entre a lei divina, a lei civil e a lei moral. A primeira diz respeito ao pecado e ao dever e se mostra ao homem mediante a revelação divina ou pela natureza; a segunda regula os

atos de crime e a inocência por meio da coerção da iniquidade e a proteção do cidadão; a terceira mede, segundo a lei filosófica, isto é, a lei da razão, o vício e a virtude – um teor especificamente prático (KOSELLECK, 1999, p. 50).

Esta tríade assim distinguida ainda permanece na manutenção da lei divina, portanto religiosa, reservando a ela um lugar e um poder próprio, separados do Estado. A ação deste se encontra circunscrita pela segunda lei, a civil. Lei especificamente moral, ela assume poder importante e era dada pelos filósofos, constituindo-se também como a lei da *opinião pública*. Locke então teria dado em seu *Ensaio sobre o entendimento humano* uma prova empírica de que a origem dessa lei civil, isto é, da lei que regulamenta a ação civil é este foro interior da consciência humana que outrora, segundo Koselleck, Hobbes havia cindido do Estado. Nessa libertação da consciência moral, Locke mantém a cisão entre o direito natural e o político, mas oferece à consciência dos cidadãos um juízo moral com a *disposição* de ser um poder público, uma moral de convicção que busca se ligar à esfera exterior na forma da censura da imoralidade, convertendo-se assim em princípio de vida ética (KOSELLECK, 1999, p. 51-53). A concepção conceitual da lei moral era exercida pela república das letras – dos filósofos – fazendo com que a força intelectual e a força moral fossem conectadas pela terceira lei, a *“philosophical Law”*. A censura civil tinha o filósofo como detentor de seu saber e a razão como seu princípio.

Não obstante ela mesma não fosse a política, o ímpeto de seu espírito engendrava efeitos políticos porque convertia-se em poder público, obrigando todos os cidadãos a se adequar – para além das leis do Estado, baseadas no cálculo político – às leis de seus concidadãos, as leis sociais fabricadas pela inteligência da Filosofia. Mesmo o monarca era um cidadão imoral e, assim, desumano. A *Crítica* se dá na combinação destes dois elementos que constituíam assim um projeto que conferia a ela um sentido histórico-filosófico geral, uma disposição por excelência anti-estatal (KOSELLECK, 1999, p. 54-69) que passara, pouco a pouco, a se concentrar nas lojas maçônicas e entre os homens de letras, ambiente em que se forjava certa noção de *humanidade* que, por definição, não diz aí respeito a uma só consciência, mas à consciência do gênero humano (KOSELLECK, 1999, p. 90-92).

Como a função judicativa da *Crítica* associava consciência e ação – fazendo dela um ato consciente – ela se julgava capaz também de prever segundo os critérios da razão a melhor ação em vista de seu progresso futuro pregado pela inteligência

burguesa: a privacidade que almejava se transpor, novamente, em vida ética. No entanto, a *Crítica* nunca fora capaz de criar uma nova ordem “*hic et nunc*”:

Ao contrário, o reino da crítica só se evidencia por cima dos partidos, em processo que se renova infinitamente. Assim, em Bayle, o crítico só tem uma obrigação: a obrigação em relação ao futuro. Pelo exercício da crítica encontra-se a verdade. A pretensão de alçar-se acima dos partidos impulsionava o processo para a frente na mesma medida em que seu fim não estava a vista. Na vinculação do crítico com a verdade a ser descoberta residia a autogarantia da crítica. Cada erro descoberto, cada obstáculo superado faz aflorar novos obstáculos, e assim a obstinação humana de esmiuçar tudo inventa métodos cada vez mais sutis para dominar os males e eliminar a desordem que se instaura continuamente. Não havia mais nada que pudesse contentar a razão. A crítica transformou o futuro em uma ressaca, que arrasta o presente sob os pés do crítico. Nessas circunstâncias, só restava ao crítico descobrir no progresso a estrutura temporal correspondente ao seu modo de ser. O progresso tornou-se o *modus vivendi* da crítica [...], B.F]. (KOSELLECK, 1999, p. 97).

Koselleck mostra aqui que a *Crítica* torna-se capaz de *modificar* seus objetivos e seus procedimentos em relação ao presente, sempre em vista do progresso futuro, com o qual ela se compromete apenas virtualmente, embora não o presencie, porque ela mesma pode sofrer *modificações* em relação ao seu projeto. Isso porque a cada superação judicativa do erro, os obstáculos superados apresentavam, por seu turno, novas barreiras à aplicação do correto critério da razão, exigindo dela a reformulação constante de si mesma, porque a ordem inadequada a qual ela se opunha também se renovava continuamente. O movimento da *Crítica* era apenas o olhar para frente, em direção ao progresso e para traz apenas na medida em que aquilo lhe servia para superar as deficiências de seu objeto em relação ao futuro. A cada avanço histórico progressivo, a *Crítica* já vislumbrava o além do presente histórico em que a razão já não se via cumprida a contento e o progresso era seu modo de ser que se media pelo presente, mas que resultava em um processo.

Esse *modus vivendi* dava a *Crítica* absoluta autonomia sobre suas asserções. Acostumada a liberdade acalentada em foro interno, ela outorgou a si mesma a liberdade absoluta de pensamento, insígnia principal da inteligência burguesa do período aqui tratado (KOSELLECK, 1999, p. 98). Com isso ela sofre, segundo Koselleck, a partir de Pierre Bayle e Diderot, um processo de despersonalização em que a *Crítica* se emancipa do saber de seus autores de ontem, tornando-se soberana com relação a si mesma, fazendo dos filósofos, apenas *funcionários* dela no presente (KOSELLECK, 1999, p. 103). A partir de então tudo o que ela faz é submeter tudo a seu sabor sem se responsabilizar pelos efeitos de seu juízo, a ponto mesmo de conciliar noções ou conceitos antitéticos outrora inconciliáveis (KOSELLECK, 1999, p. 104). Ao

mesmo tempo, ela examina e reexamina seus objetos segundo um acordo entre este seu foro interno de reflexão e o mundo objetivo.

Momento importante deste *modus vivendi* da *Crítica*, já em Espinosa, em 1670, mostrava essa sua característica e sua relação com o estado moderno. A própria questão da liberdade de pensamento tratada por Espinosa no último capítulo de seu *Tratado Teológico Político*, diz que “Muito embora os soberanos tenham, pois, direito a tudo e sejam considerados intérpretes do direito e da piedade, jamais eles poderão, contudo, fazer com que os homens não julguem as coisas segundo o seu próprio engenho e, nessa medida, não sintam este ou aquele afecto. É certo que têm o direito de considerar como inimigos todos aqueles que não estiverem absolutamente em acordo consigo em todas as matérias; mas nós não estamos, agora, a discutir os seus direitos, estamos a discutir o que é vantajoso”. “[...] Além disso, como é impossível fazê-lo sem pôr em grave risco todo o Estado, podemos até negar que eles tenham absoluta potência para fazer essas e outras coisas parecidas e, por conseguinte, que eles tenham o direito absoluto”. “[...] Portanto, se ninguém pode renunciar à sua liberdade de julgar e pensar o que quiser, e se cada um é senhor dos seus próprios pensamentos, por superior direito da natureza, segue-se que jamais será possível, numa república, tentar, sem resultados funestos, que os homens, apesar de terem opiniões diferentes, e até opostas, não digam nada que não esteja de acordo com aquilo que prescreve o soberano. Nem os mais avisados conseguem guardar silêncio, quanto mais a plebe” (ESPINOSA, 2004, p. 384-385).

Sua disposição de tudo submeter aos critérios da razão se desenvolve de tal modo que ela chega até, na *Aufklärung* alemã do século XVIII, a julgar a própria razão, tal como feito por Kant em sua *Crítica da Razão Pura*¹⁶. Ao julgar a razão com a razão, a razão entra cena segundo seu dispositivo ativo, precisamente como *Crítica* que “torna-se o motor da justiça em causa própria”, em causa da *Crítica* mesma e de seus *objetivos* (KOSELLECK, 1999, p. 106).

O “slogan” kantiano “ousa-te a pensar por si mesmo” indica justamente a forma desenvolvida da *Crítica*, esta liberdade privada do pensar que agora se decide pelo controle da história humana, que viaja de país a país, de cultura a cultura, que se

¹⁶ Para Kant, em seu *Segundo prefácio à Crítica da Razão Pura*, esta crítica teve como tarefa primordial promover “profunda investigação dos *direitos* [B.F] da razão especulativa”, determinando, assim, o que ela *pode* e/ou *deve* fazer. A perda de sua condição especulativa, ou seja, puramente teórica, abstraída da razão prática, e assim dogmatizada em uma esfera inumana, puramente metafísica, segundo Kant, será uma perda que “atinge somente o *monopólio das escolas*, e de modo nenhum o *interesse do homem*” (KANT, 1974, p.18).

incorpora neste ou noutro ator, fazendo deles apenas um “arquivo” divulgador da História possível (KOSELLECK, 1999, p. 116). Como reflexão da crise – porque dava no pensar a forma da transição – vislumbrava a superação do irracional como se supera um obstáculo e outro obstáculo, sucessivamente. Por isso a *Crítica* almeja o futuro histórico e para tornar isso uma realidade, ela necessitou, segundo Koselleck, de recorrer a uma Filosofia da História, isto é, a uma filosofia que a justificasse e fosse capaz de descobrir os mecanismos do desenvolvimento histórico. Como uma prática de pensamento social fora do controle da soberania absoluta, por meio de uma crítica da política, a *Crítica* buscou fagocitar o político na tentativa de tomar o poder dele por meio de um tencionamento em parte feito pela república das letras. Assim, ela almejou o poder político indiretamente, não por meio da política mesma, mas por uma política indireta que consistia na renovação das *formas de pensamento* mais adequadas às necessidades históricas. Necessitava então de algo que fosse capaz de conectar a convicção moral e a política, de modo a submeter (não aniquilar) esta àquela (KOSELLECK, 1999, p. 114).

Como propulsora de novas formas de pensamento, o fazer crítico impunha à crise uma nova forma de dicção do ser segundo esta necessidade objetiva. Por exemplo: o discurso cientificista, do direito natural e de desobediência civil carregam consigo esta insígnia: representavam – e ainda representam – convicções historicamente construídas por formas apropriadas de pensamento que conferem legitimidade à sua prática. Logo, a visada da *Crítica*, possuía então uma natureza ético-prática determinada, pois visava o empoderamento ideologicamente chancelado pelo pensamento iluminista¹⁷. Houve assim uma recomposição “da religião pela moral e a teologia pela Filosofia da História” (KOSELLECK, 1999, p. 114). Aqui, a fé privada se converte na moral de convicção e a teologia abandona a reflexão sobre o divino e seus projetos para tratar da História e sua possibilidade. Note que o caráter dispositivo da desagregação aqui se mantém: o querer privado quer se impor sobre a vida pública imposta de fora; agora, sob a jurisdição de

¹⁷ A ação intelectual em vista do *progresso prático* era a qualidade mais marcante do iluminismo. Isso não apenas para Koselleck ou Cassirer, mas também para filósofos do século XX, como Horkheimer e Adorno em *O conceito de Iluminismo* (ou *Conceito de Esclarecimento*): “Desde sempre o iluminismo, no sentido mais abrangente de um pensar que faz progressos, perseguiu o objetivo de livrar os homens do medo e de fazer deles senhores. Mas, completamente iluminada, a terra resplandece sob o signo do infortúnio triunfal. O programa do iluminismo era o de livrar o mundo do feitiço. Sua pretensão, a de dissolver os mitos e anular a imaginação, por meio do saber.” (ADORNO e HORKHEIMER, 1983, p.90). A crítica do progresso, no entanto, recorrente na Teoria Crítica do século XX, não é objeto de nossa investigação.

uma reflexão racional, a moral íntima quer se apropriar daquilo que ela foi separada, que é a vida pública (KOSELLECK, 1999, p. 115-116).

Doravante, não se trata mais do plano insondável da salvação divina, mas do plano pensado pela filosofia da história para que ela guie “o curso dos eventos, de agora em diante planejados”. Com o auxílio de uma Filosofia do progresso que dava a garantia histórico-filosófica, a Filosofia da História, mediante reflexão racional, tinha como certa a realização deste planejamento filosófico-progressista da história. “A filosofia da história faz com que os cidadãos tenham elã e segurança para provocar a crise, como um tribunal moral”, que exige o cumprimento de determinado *ethos* (KOSELLECK, 1999, p. 152). A questão da História e de seu progresso passam a ser seu objeto principal e a busca de uma razão histórica, sua matriz de reflexão.

Condorcet, em seu *Esboço Histórico dos progressos do espírito humano* (2013), expõe nove períodos de *desenvolvimento* histórico-progressivo das sociedades humanas. Nestes nove períodos, Condorcet explica a articulação entre o saber científico, a Filosofia e os progressos destinados ao melhoramento racional da vida social. Não nos propomos aqui a reproduzir estes períodos nem tampouco tratar dessas articulações. Nos importa aqui o *Décimo Período*, não existente, mas *previsível*, segundo o princípio da razão aplicada à arte social:

Se o homem pode prever com uma segurança quase integral os fenômenos dos quais conhece as leis; se, mesmo quando estas lhe são desconhecidas, ele pode, a partir da experiência do passado, prever com uma grande probabilidade os acontecimentos do futuro; por que se veria como um empreendimento quimérico aquele de traçar, com alguma verossimilhança, o quadro dos destinos futuros da espécie humana, a partir dos resultados de sua história? O único fundamento de crença nas ciências naturais é a ideia segundo a qual as leis gerais, conhecidas ou ignoradas, que regem os fenômenos do universo são necessárias e constantes; e por quais razões esse princípio seria menos verdadeiro para o desenvolvimento das faculdades intelectuais e morais do homem do que para as outras operações da natureza? Enfim, já que as opiniões formadas a partir da experiência do passado, sobre os objetos da mesma ordem, são a única regra de conduta dos homens mais sábios, por que se proibiria ao filósofo apoiar suas conjecturas nessa mesma base, desde que ele não lhes atribua uma certeza superior àquela que pode nascer do número, da constância, da exatidão das observações? (CONDORCET, 2013, p. 189).

Se o ser humano é capaz de prever em sua *quase* totalidade os fenômenos cujas leis ele conhece – marcando assim forte presença de uma filosofia da natureza que trabalha com regras que condicionam as manifestações naturais; e se ele pode também, a partir das experiências pretéritas prever com grande certeza os acontecimentos vindouros como uma relação temporal entre um evento causal e seu resultado efetivo, por que seria uma fantasia, mesmo que não obtivesse o êxito integral em seu resultado, considerar algum acerto sobre o quadro histórico futuro da humanidade?

Veja que o largo sucesso da razão exata levada a cabo pela Ciência moderna da Natureza impactou também o pensamento de Condorcet, não obstante ele mostre estar ciente da impossibilidade de uma transposição imediata entre o procedimento da filosofia da natureza e uma filosofia do espírito humano, particularmente no que diz respeito ao grau de exatidão sobre os fenômenos esperados.

Se há segurança quase integral na previsão dos fenômenos naturais como a queda dos corpos, seja conhecendo suas leis físicas matematicamente consideradas, seja experimentando sua queda (em que se observa a causa que se origina no ponto “a” e o efeito que se consuma no ponto “b”), mesmo que não haja segurança integral quando este mecanismo gnosiológico for aplicado a história humana, é possível, segundo Condorcet, afirmar que se pode alcançar *algum acerto* que garanta uma grande probabilidade, embora não como a certeza das ciências da natureza e do número.

Sendo conhecidas ou não, as leis consideradas pelas ciências naturais se fundamentam no fato de que os fenômenos possuem regularidade. Se for assim, já que a consideração do evento pretérito sobre os “objetos da mesma ordem” é não só usada pelas ciências da natureza, mas também para o aperfeiçoamento da conduta de homens sábios, não se deve então proibir à Filosofia de se valer desse artifício para compreender o desenvolvimento das capacidades “intelectuais e morais” do homem. Ainda que ela seja inexata teria ao menos uma exatidão inferior, mas não descartável. Poderia ser produzida uma arte social que fosse capaz de aperfeiçoar a existência humana futura, remodelando suas estruturas, tornando a necessidade natural, a estupidez e a miséria apenas acidentes e não o estado habitual da vida (CONDORCET, 2013, p.190).

Esta vida ética almejada é possível por meio desta *teckné* social e pode ser útil para a superação daquilo que Condorcet nomeou como sendo as três grandes questões dos “futuros destinos da espécie humana”, a saber, a aniquilação da desigualdade entre as nações, o progresso da igualdade num mesmo povo e o aperfeiçoamento ético da humanidade, projetando assim a história em direção a uma espécie de emancipação total cujo as mazelas teriam apenas presença cosmética. Tal aperfeiçoamento, segundo Condorcet, constituía-se como uma imposição do progresso humano. Os países que não se encontravam no patamar da razão histórica e que estivessem atrasados em relação a ele poderiam ser arrastados para frente mesmo que para isso sejam necessários movimentos “terríveis e rápidos” (CONDORCET, 2013, p.191).

O despotismo político seria obrigado doravante a respeitar esta *razão pública* e mesmo a fé cristã que fora a base da moral de convicção, passa agora a se submeter a esta razão pública pressuposta pela visada ética da *Crítica* (embora Condorcet não use aqui o referido termo), e que busca, como os antigos, aquelas verdades sociais úteis a sua *felicidade* (CONDORCET, 2013, p.192-193). Assim, a convicção de fé perde gradativamente espaço para uma reflexão sobre o homem que visa a realização dos objetivos postos por ele mesmo. A superação das deficiências históricas está envolta em no cultivo de um congoçamento pressuposto que planeja a eliminação dos problemas humanos.

“Os fatos sobre os quais esses resultados são apoiados podem muito bem, sem cálculo e apenas a partir da observação, conduzir por vezes a verdades gerais; ensinar se um efeito produzido por tal causa foi favorável ou contrário” (CONDORCET, 2013, p.206). Condorcet não só almejava que se pudesse alcançar um saber verdadeiro sobre o espírito humano mediante observação, mas também, no futuro, mediante um tipo específico de cálculo da arte social ainda não desenvolvido em sua época, mas que poderia se aperfeiçoar com vistas à captura desta verdade fugidia das práticas humanas (CONDORCET, 2013, p.207).

A associação entre as “luzes e a liberdade” (CONDORCET, 2013, p.208), ou seja, entre o saber racional e a condição moral seria então apta a dirigir nossos “sentimentos e as nossas ações”, que, na espécie humana são imbuídas em uma perfectibilidade indefinida (CONDORCET, 2013, p.215). Por carregar este caráter progressista soberano e autônomo, esta Filosofia da História que orientara a *Crítica*, a depender da temática e da especificidade filosófica de seus autores, continha em si certo conceito de *desenvolvimento* que conduziria o homem de seu estado de carência emancipatória para a emancipação consumada, aquela da verdadeira vida ética, mesmo que com o sacrifício de indivíduos para o bem da chamada *humanidade*.

1.2 *Crítica e crise do mundo ético*

A visada ético-prática é o pressuposto da reflexão crítica que experiencia a contradição própria do dilaceramento moderno. Em Rousseau é que na verdade encontramos uma consideração idiossincrática desta visada do *desenvolvimento* do mundo ético como negação do dilaceramento presente. E este movimento está em estreita relação com a contradição própria da sociedade civil moderna. Segundo

Koselleck, Rousseau foi o primeiro a fazer uma crítica da sociedade, e não só do Estado, como era de praxe. Para ele, a natureza da crise moderna surge de um modo desde já crítico de organização social, sendo o primeiro a estabelecer que a relação contraditória entre Estado e sociedade civil seriam a base de uma crise constante sob a qual o genebrino acreditava que os tempos vindouros seriam tempos de revoluções, o que marca uma distinção entre sua filosofia e aquela dos iluministas anteriores que preconizavam a realização completa da autonomia com base no progresso contínuo, como em Condorcet.

Ao pressentir a crise e as revoluções que dela decorreriam, atentava para o fato de que tais revoluções não seriam apenas contra o Estado constituído, mas também no interior da própria vida social; a luta entre sociedade e Estado era, também, uma luta da sociedade consigo mesma, uma batalha no interior da esfera social, que punha um indivíduo em concorrência com os demais do mesmo gênero. Assim, se para os chamados iluministas tradicionais, o projeto histórico da humanidade deveria se dar mediante o progresso do espírito humano diante de sua contradição presente, em Rousseau a modernidade constituiria, na verdade, uma *crise progressiva* (KOSELLECK, 1999 p.139).

Este *desenvolvimento* estaria intimamente relacionado a uma dinâmica de contradições cada vez mais acirradas que imporiam à humanidade novas formas de consciência e de ação capazes de lhe dar com a crise que escapa ao mero planejamento alicerçado na fé progressista. O objeto de análise é concentrado na própria natureza da vida social, sua origem e suas contradições. Nesse processo cada vez mais intensamente agonístico, as revoluções seriam desencadeadas como uma progressão dolorosa em que a transformação constante da história seria um ponto de virada do conceito de progresso na medida em que dá novo prognóstico para os tempos vindouros. Ao abordar o desenvolvimento dele como uma contradição progressiva, rejeita a ideia do progresso como um contínuo de realizações racionais. Quando Rousseau critica a separação entre Estado e sociedade civil na análise da vida social, negando a cisão entre moral e política, considerando a crítica social como indissociável da vida política, sua *Crítica* se dá no interior agora de uma filosofia social que congrega consigo uma consideração crítica da própria vida social. A superação desta crise só seria para ele possível, na situação em que cada um é soberano de todos e, ao mesmo tempo, de si mesmo, mostrando essa recusa rousseauiana em aceitar qualquer distinção entre Estado e

sociedade civil; passa a compreender estas diferentes esferas em relação de crise como uma unidade dos eventos, não uma dualidade entre eles, o evento político e o social. (KOSELLECK, 1999 p.140-141).

Na filosofia de Kant este momento agonístico é notório. Na *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* (1986), em sua *quarta proposição* o filósofo escreve que o antagonismo das disposições particulares, isto é, dos indivíduos, é o meio pelo qual a natureza realiza o *desenvolvimento* das disposições originais em que tal antagonismo se torna a causa de uma ordem regulada por leis. Kant nomeia este antagonismo como a *insociável sociabilidade* que constantemente ameaça a vida gregária e que ao mesmo tempo a constitui e a desenvolve na forma da cultura, o que revela na espécie humana duas tendências opostas, a saber, a tendência natural à *associação* – tese conhecida ao menos desde Aristóteles sob o conceito de *zoon politikon* – e a negação constante desta tendência mediante intensificação da concorrência. A *insociável sociabilidade* constitui assim uma contradição aberta, que impõe à sociedade uma negação imediata de seu próprio conceito original. Nela, o indivíduo está diante de uma oposição constante em que o interesse individual divide lugar com o “companheirismo”. Assim, os indivíduos não aturam a vida ética baseada na associação ao mesmo tempo que não podem prescindir dela para buscar seus próprios interesses, que conduz ao acirramento desta oposição geral (KANT, 1986, p.13).

Em sua *quinta e sexta proposições*, Kant considera ser este o maior problema imposto pela natureza à espécie humana: o alcance da sociedade civil como sendo um ente capaz de administrar “universalmente o direito”, impondo universalidade ética ao querer subjetivo. É a necessidade da associação que força o indivíduo ao estabelecimento dos vínculos, o que impõe a ele a negação do puro querer absoluto preconizado pela liberdade subjetiva. Além do maior dos problemas, é, ao mesmo tempo, o mais difícil de ser solucionado e, possivelmente, segundo ele, o último problema humano a ser resolvido porque necessitará de grande *acúmulo histórico* (KANT, 1986, p.13-16).

Na *sétima proposição*, Kant defende que com este acúmulo, mediante a organização legal dos Estados constituídos, poder-se-ia alcançar a comunidade (*Gemeinwesen*), não atomizada, que seria este momento do congraçamento ético entre os diferentes anseios particulares da vida social. Para ele, não deveríamos esperar um

“concurso epicurista de causas eficientes em que os Estados, como partículas da matéria, experimentam por meio de choques ocasionais todos os tipos de configurações que, por meio de outras colisões serão novamente destruídas, até que por fim se alcance *acidentalmente* uma configuração que possa se manter em sua forma”. Seria este, segundo Kant, ao menos a *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* e se ancora, assim, em um ponto de vista evidentemente *apriorístico* da questão, como lemos em sua *nona proposição* (KANT, 1986 p.16-24).

Vemos aqui a ideia de um *planejamento* que visa o bem ético. No entanto, este planejamento parece se concentrar nas condições de possibilidade da realização do mundo ético por meio do acirramento da oposição geral travada entre os indivíduos. O peso do problema da vida ética e da particularidade individual aparece com força, não certamente como em Rousseau, mas com grande influencia dele; a noção de crise histórica bem como a possibilidade de superação desta crise, não obstante cada qual com sua conclusão, nos mostra que a realidade do objeto em questão impôs tanto à *Crítica* de Rousseau quanto a de Kant a necessidade de lidar com a contradição objetiva e suas mutações. Aqui, o conceito ou noção de progresso adquiriu uma característica mais negativa, mas que ainda não abre mão da *possibilidade* de sua solução *adequada*.

A *Crítica* esta condenada a ser uma forma de pensamento instrumental destinada ao interesse da atividade do homem como *práxis*:

Práxis, em grego antigo, significa a ação de levar algo a cabo, mas uma ação que tem seu fim em si mesma, e que não cria ou produz um objeto alheio ao agente ou a sua atividade. Nesse sentido, a ação moral – do mesmo modo que qualquer tipo de ação que engendre nada fora de si mesma – é, como diz Aristóteles, *práxis*; pela mesma razão, a atividade do artesão que produz algo que chega a existir fora dos agentes de seus atos não é *práxis* (VÁZQUEZ, 2007, p.28).

Vázquez escreve que a *práxis* é a atividade que conduz uma situação ou coisa existente a seu próprio termo, opera dentro de si mesma o que possui, leva adiante os desdobramentos possíveis que jazem na própria coisa ou atividade em que se encontra. Com essa faculdade, a *Práxis* possui o saber de si mesma porque nada que ela produz está fora dela; está restrita a um corpo de mecanismos que tem a destinação de existir em conjunção com seu agente, a ação que não existe e não tem razão fora de seu produtor.

Ela se constitui numa ligação necessária com a existência de seu agente, de modo que, desaparecendo-o, ela mesma desaparece. Parece-nos ser possível aqui, do

ponto de vista da História da Filosofia, atribuir a esta noção geral de *Crítica*, sua dependência de uma noção clássica de *práxis* como atividade que existe no interior da *polis*. Na Filosofia de Aristóteles, a *práxis* – essa ação reprodutiva principalmente política e econômica absolutamente necessárias à felicidade (*eudaimonia*)¹⁸, do homem na cidade – é objeto das *ciências práticas*, que tem como propósito conhecer as ações necessárias ao bem viver político, que se dá como uma auto-reprodução dependente de uma totalidade pública que se sabe a si mesma. Mas qual seria, porém, a importância desta digressão para o estudo do modelo marxiano de *Crítica* aqui estudado? É que, como veremos, é em semelhança à concepção agonística da vida social e de sua consequente necessidade ético-prática que o modelo marxiano mostra sua especificidade.

CAPÍTULO II

O MODELO DE *CRÍTICA* NO JOVEM MARX

Entramos agora na segunda necessidade de nossa investigação: visto que a *Crítica* possui, em seu saber, uma determinação emancipatória – e nesse sentido está centrada em uma visada ético-prática dele – caberia, se queremos demonstrar que a formação do conceito de *democracia* pode ser conhecido segundo este procedimento crítico que almejamos, ocupar-nos deste tipo de saber e de sua visada ética. Ocuparemos-nos do próprio modelo de *Crítica* no jovem Marx e em vista dele iremos armados da possibilidade de que a *Crítica* possua algo desta disposição geral de que tratamos no nosso primeiro capítulo.

Nosso tratamento do modelo crítico é inicialmente *analítico*: ele trata o acordo entre o saber e sua necessidade ético-prática como em uma cisão. Ao procedermos desta maneira, não há dúvidas de que adentramos no problema da apresentação do caráter unitário deste modelo marxiano de *Crítica*: a dificuldade em expô-lo, visto que o procedimento crítico não cinde o saber verdadeiro e sua visada ética, como esboçamos em nosso primeiro capítulo, que trata da finalidade prática (no sentido da *práxis* clássica). No entanto, para os fins de nossa exposição, optamos aqui por um esforço em

¹⁸ A descoberta do supremo bem como causa final da *polis* que coincide também com a finalidade última do homem é descrito por Aristóteles em *A Política* (livro I, capítulo 1, 1253a-5). É em sua obra *Ética à Nicômaco* (livro I capítulo 1-7) que o filósofo *demonstra* que o soberano bem consiste na felicidade, atividade da alma suficiente a si e que não é meio ativo para qualquer outro fim desejado, sendo, pois resultado da auto-suficiência política. A felicidade é, portanto, o bem supremo completo em si e que não pode, necessariamente, ser um meio para outra coisa buscada. É um fim em si de toda a atividade humana ao mesmo que é a realização total do homem como animal político.

analisar primeiramente o tipo de saber envolvido nessa totalidade da *Crítica*; totalidade que só será completamente exposta quando conseguirmos mostrar como este tipo de saber se conecta à visada Ética. Nosso empenho será de circunscrever, no procedimento crítico, o saber que ele exerce, ainda que não seja essa a consciência crítica em sua totalidade, porque não aparece aqui o seu *dever-ser*. Assim, pretendemos desdobrar agora o que expomos no primeiro capítulo, mas agora na situação específica da filosofia de Karl Marx: *A Crítica antiespeculativa em geral* e a *Visada Ética (A Práxis) da Crítica*.

2.1 *A Crítica antiespeculativa em Geral*

Segundo indicações do texto de Marx é possível sustentar desde já, como subtese deste item, que, em geral, o saber praticado pelo modelo de *Crítica* entre 1843-1844, pode ser chamado aqui de *saber antiespeculativo*. Ao nos debruçarmos sobre o que se quer dizer com este saber antiespeculativo, deparamo-nos com duas questões a serem resolvidas neste nível de nosso trabalho. A primeira delas é que ao se tratar de um saber antiespeculativo, Marx está se referindo aqui ao conceito hegeliano de especulação, de forma que o mais adequado aqui seria entendermos precisamente que é isso. Mas faremos isso do ponto de vista do texto marxiano e, portanto, em conluio com sua interpretação e com a tradição que o acompanha. Uma primeira intuição seria a de buscar esta crítica da lógica especulativa na própria crítica do direito – na *Introdução de 1844* e no *Manuscrito de 43* porque são o material principal de nosso trabalho. Isto é plausível, visto que de fato encontramos sobretudo no *Manuscrito de 43* caracterizações ainda que breves e recortadas do saber antiespeculativo praticado por Marx no período. Mas careceríamos ainda de um ponto de apoio geral, uma forma primeiramente mais simples de expor a crítica antiespeculativa de Marx que nos desse alguma formulação deste saber antiespeculativo praticado, não obstante ele assuma sua determinação expositiva mais acabada, ao menos do ponto de vista do objeto de pesquisa, na própria crítica da filosofia hegeliana do Estado.

Buscamos aqui compreender esta forma mais geral da crítica antiespeculativa, para que no terceiro capítulo de nossa exposição, possamos ver seu funcionamento na *Crítica do direito*. Para cumprir a contento este plano, encontramos em Lukács a afirmação de que é em *A Sagrada Família* (1845) que podemos encontrar a crítica geral de Marx ao *saber especulativo*. Segundo o intérprete, a crítica de Marx leva a termo e de modo geral, a crítica da especulação praticada na *Crítica do Manuscrito de 43*, de

maneira que a *A Sagrada Família* ilumina melhor nossa busca. Neste escrito Marx busca caracterizar a construção especulativa apenas em seu modo geral. Isso significa que no *Manuscrito de 43*, e em *Sobre a Questão Judaica*, a consideração crítica de Marx em relação à forma especulativa do conceito de Estado assume uma forma particular, exprimida em uma *crítica da política* (LUCKÁCS, s/d, p.217). Por hora, debruçemo-nos sobre *A Sagrada Família* e seu escrito sobre o *Mistério da construção especulativa*:

Quando, partindo das maçãs, das peras, dos morangos, das amêndoas reais eu formo para mim mesmo a representação geral “fruta”, quando, *seguindo adiante* [B.F], *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 meu entendimento finito, baseado nos sentidos, *distingue* uma maçã 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 real é “a substância”, “a fruta” (MARX, 2011, p.72).

Esta passagem nos apresenta uma formulação geral e exemplar de uma determinada relação do sujeito que apreende seu objeto. De início nos dá dois aspectos intimamente ligados e elementares do saber antiespeculativo: a interpretação crítica do conceito hegeliano de especulação e uma indicação primária do saber antiespeculativo. Examinemos a primeira para entendermos a segunda.

No primeiro movimento de captação do objeto no pensar, maçã, pêra e amêndoa, são coisas constituídas como em uma natureza particular e primária. É *sobre* ela que se inicia o movimento de posse do objeto; parte sempre desta natureza em sua *existência* particular, como a coisa mesma ainda impensada e que esta sendo-aí à revelia dos movimentos posteriores do pensamento. Marx toma aqui esta primeira forma originária do objeto *como* o objeto mesmo e *como o próprio ser*.

No segundo movimento do pensamento em relação ao seu objeto, como algo já estabelecido por sua natureza pensante, constitui-se para o sujeito do pensar uma *forma representativa* que media a relação do objeto experienciado daquele primeiro movimento para o âmbito de uma forma que mostra, a partir daquela experiência originária da coisa, uma *representação geral*. Com uma tradução um pouco distinta

desta passagem da edição que ora utilizamos, Giannotti¹⁹, em *Certa herança marxista*, nos alerta sobre um possível e considerável deslize da interpretação de Marx no que diz respeito à distinção entre conceito e representação na filosofia hegeliana. O interprete escreve que a crítica antiespeculativa de Marx possui certa estreiteza porque “reduz o conceito à representação. Mais ainda, ela dissolve a unidade especialíssima que Hegel estabelece entre universal e substância, a capacidade do universal de pôr seu caso, sem levar em conta que essa tese resulta da maneira de pensar algo como contradição. Não é possível, contudo, manter essa última tese sem assumir a primeira. Marx nega explicitamente que se possa assumir o ponto de vista da substância e fazer da fruta individual a aparência (*Schein*) da essência fruto, da essência viva dotada de automovimento” (GIANNOTTI, 2010, p. 03 e ss.). Assim, representação e conceito são tidos por Marx como formas de apreensão que dão uma imagem geral do objeto, uma generalidade formal que reduz sua particularidade constitutiva.

Constata-se essa interpretação que talvez seja escorregadia no terceiro movimento de exposição desta série que ascende ao especulativo; nesta *representação* universal daquela particularidade, “*imagino* comigo mesmo” o ser do objeto em sua *forma* abstraída, concebendo esta forma abstrata como o ser mesmo, momento em que se atinge a singularidade objetiva. Marx considera que estamos diante de uma formalidade que se pretende determinante do objeto, que o submete uma *intentio oblíqua*, a uma intenção indireta, mediada e representativa. Assim, o objeto *dito* em acordo com o procedimento especulativo, dá a essência do objeto não em sua autonomia ontológica originária – no reconhecimento do *próprio ser-mesmo* do objeto, mas na abstração dele, portanto na própria representação, em sua *forma* isolada subjetivamente e cindida de si mesma, possuidora de uma gama múltipla de determinações que a especulação escamoteia em sua universalidade.

Marx entende que na especulação, a essência do objeto reside, pois, em sua *formalidade* de maneira que o objeto é dito verdadeiramente *como* na representação especulativa. Esta oferece em seu procedimento, independentemente da diferenciação sensível de seu objeto a essência dele e, por esse motivo “*vê*”²⁰ a mesma universalidade

¹⁹ Giannotti traduz esta passagem desta maneira: “O essencial de tais coisas não é sua existência efetiva, intuitivamente sensível [*wirkliches, sinnlich anschaubares Dasein*], mas a essência que abstrai delas e das quais fiz o seu substituto, a essência de minha representação, ‘o fruto’. Explico assim a maçã, a pera, a amêndoa etc. como simples modos de existência, *modi*, do ‘fruto’” (GIANNOTTI, 2010, p. 03 e ss.).

²⁰ Grifo meu.

ideal na particularidade que se lhe apresenta; esta “mesma existência” é, como dissemos, “a fruta” que estaria por detrás das frutas particulares, fazendo delas aparências distintas de uma idealidade que as unifica substancialmente.

Não podemos então recusar o fato de que o verdadeiro, o ser mesmo do objeto está aqui necessariamente conectado a um modo determinado de *dicção* e, contiguamente ligada a uma determinada maneira de operação do pensamento, a uma *lógica* que, ao *declarar* o objeto deste modo, o faz segundo um alicerce autorreferencial, que circunscreve sujeito e objeto em um mesmo elemento cujos componentes possuem entre si uma *identidade formalmente mediada*. Verifiquemos agora, na forma de um pequeno e *primeiro excurso sobre Hegel* e de alguns de seus intérpretes, se as colocações gerais de Marx sobre a especulação – incluso a aproximação representação-conceito possuem ao menos algum lastro na filosofia hegeliana.

Início do *primeiro excurso sobre Hegel*.

O termo “especulação” deriva da forma latina “*speculum*” (espelho), e traz o significado de uma reflexão que reproduz uma imagem idêntica ao objeto a que se põe. Assim, o procedimento ou método especulativo pode ser inicialmente entendido como esta reflexão que dá a adequação identitária entre o sujeito (o saber, a consciência) e o objeto (a essência, a coisa mesma, o verdadeiro), em que as formas e relações do especulativo refletem a posse do verdadeiro.

Para além dessa definição primeira, em Hegel a especulação é, antes de tudo, gerado pela natureza de sua época. Em *Iluminismo e Revolução*, este último capítulo de suas *Lições sobre Filosofia da História*, o filósofo assinala que a reforma protestante iniciada por Lutero na Alemanha tinha como uma de suas características a noção de vontade própria, o espírito do homem, o *Eu* que concebia o fato de que a “externa determinação do homem deveria ocorrer nele mesmo” determinação que abalava a fé na autoridade mediante ascensão do “domínio do sujeito por si mesmo” (HEGEL, 1995, p. 362).

Este princípio de interioridade protestante tivera como seu resultado a conservação do pensamento como puro abstrato, como a própria atividade interior centrada em si mesma e que passa a considerar tudo na forma da universalidade, sendo este resultado a própria produção do universal pela vontade do pensamento, a vontade própria do espírito do homem, o *Eu* (HEGEL, 1995, p. 360).

No mundo moderno, o pensar é concebido como este ato de elevar o objeto à universalidade, dando ao pensamento esta liberdade absoluta para refletir nele toda a possibilidade da apresentação objetiva. O *interesse prático* é que necessita dos objetos e de sua *diferenciação* no pensar; neste caso, o objeto impõe ao pensamento sua particularidade. Já o *interesse teórico* carece apenas de si mesmo e de sua liberdade para tratar da *indiferença* dos objetos; neste caso, o pensamento impõe universalidade ao objeto, identificando-o a si, como uma coisa que reflete o objeto sempre como em uma totalidade orgânica cuja particularidade está presente, porém submetida a uma apresentação universal.

A *Aufklärung*, para Hegel, é a manifestação deste resultado; ao elevar o objeto à universalidade no interior do pensamento, ela concebe a natureza como uma totalidade identitária. O conceito da vontade, a “vontade em si” e seu caráter absoluto reside na força absoluta do “querer ser livre”, este princípio fundamental do espírito e do *ethos* iluminista em que prevalece a autonomia do pensar como um *interesse* do pensamento (HEGEL, 1995, p. 360-362). A razão se põe como o fundamento substancial da consciência em que o outro diante de si não é o além de si, mas o si mesmo que considera sobre o objeto a primazia do pensamento, atingindo um estágio elevado do espírito racional como este “domínio do sujeito por si mesmo” (HEGEL, 1995, p. 361-363).

Na Filosofia alemã recente à Hegel, esse princípio teológico protestante propiciou a criação de uma consciência de tendência unificante porque exercia a liberdade absoluta em seu interior e não permitira em si a cisão sujeito-objeto. Esta contribuição da abstração protestante é o que Hegel considera ser o princípio da certeza, “a identidade com minha autoconsciência”, que concebe a existência do homem centrada em sua “cabeça” (HEGEL, 1995, p. 360 e 365-366).

Filosoficamente, e de modo *propedêutico*, o acesso à *experiência* dessa identidade do pensar sobre seu objeto, a apresentação em níveis deste método dialético-especulativo, é apresentada na *experiência da consciência* da *Fenomenologia do Espírito* (1992)²¹ – ainda envolvida aqui no campo de uma distinção entre sujeito e objeto – experiência que é apresentada em sua forma completa e desenvolvida – já livre

²¹ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, vols I e II. (1992). Doravante nomeada aqui apenas como *Fenomenologia* e citada com a sigla “FE” em itálico, seguida do ano de publicação da tradução brasileira e seu parágrafo em questão.

da consciência natural – na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, mais precisamente em sua *Ciência da Lógica*²².

Na *Fenomenologia*, a tentativa de superação de um conceito representativo de verdade que se dá por intermédio de um instrumento que se põe como um meio entre o intelecto e a coisa, que distingue sujeito e objeto, usurpando assim o conceito de verdade como o “saber efetivo do que é em verdade” (HEGEL, *FE*, 1992, § 76) – a consciência filosófica procedeu a um auto-exame, processo no qual a distinção consciente experiencia seu devir, tratando esta sua cisão como situação passageira que a impele a se elevar ao elemento do espírito, conduzindo-se à identidade entre sujeito e objeto momento no qual a consciência já se conheceu a si mesma como *consciencia-de-si* e, assim, compreendeu que em seu movimento de rememoração de si como cisão, descobre em si uma *necessidade de adequação* entre a verdade e o saber fenomenal (HEGEL, *FE*, 1992, § 80). Aqui, o *nós* da consciência filosófica oferece um caminho apresentativo e antidogmático da consciência em sua forma mais elementar (de sua imediatez com relação ao objeto) até o saber absoluto, momento em que ela repousa sobre si e por isso alcança a certeza de seu saber como verdade.

Na primeira seção da *Fenomenologia*, a *Consciência*, em seu primeiro capítulo, *A certeza, sensível ou: o Isto ou o Visar*, temos a primeira figura fenomenológica, que é o *saber imediato* do objeto. Esta é a forma mais elementar de consciência; é o saber imediato que a princípio não comporta o ato representativo em seu saber (HEGEL, *FE*, 1992, §90) e que livraria o objeto de qualquer representação e, assim, de qualquer distorção de si mesmo. Por isso, essa certeza coloca-se a si mesma como a certeza detentora daquele saber mais rico e mais determinado do objeto, porque permite que ele manifeste toda a multiplicidade de determinações que lhe couber.

No entanto, para Hegel, esta certeza é a mais pobre e mais abstrata, porque, do objeto, tal certeza só pode dizer: “ele é”. Essa dicção só contém em sua consciência o *Eu* como puro *este* e o objeto como puro *isto*, visto que em sua intenção de querer se livrar das mediações que distorcem o objeto, repelindo qualquer forma de saber representativo, o saber desta certeza elementar necessariamente diz o *isto* objetivo. É, pelo exame de sua própria natureza, obrigada a admitir que todo saber é necessariamente forma e que o *isto* do objeto, esse seu *dêitico*, mesmo quando o diz, o

²² HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*. Vol I: *A ciência da Lógica* (1995). Como aqui tratamos apenas do volume sobre a *Ciência da Lógica*, nomearemos este texto apenas como *Enciclopédia*, notado aqui como “E”, seguido do ano de sua publicação e do parágrafo referido.

diz de maneira abstrata porque em seu intento de dizer o puro ser, buscando-o, sem acréscimo formal exterior, depende necessariamente da possibilidade formal de sua dicção, de maneira que o objeto que está fora deste campo não tem realidade objetiva para o saber (HEGEL, *FE*, 1992, §91).

O pretense silêncio da consciência sensível sobre o objeto traz consigo a resistência da formalidade conquanto possua concomitantemente a intencionalidade de para fora este saber intuído; ao fazê-lo, porém, alça-se imediatamente a uma forma elementar e instável de universalidade que enuncia o objeto abandonando-se a si mesma como saber imediato. Ao almejar se livrar da mediação formal do saber, alcança na verdade o contrassenso de si mesma, ao cair, com o uso dos *dêiticos*. Seu *Meinen*, esta visada da pureza do ser e sua multiplicidade particular, desemboca na imediata negação da particularidade dele, porque ao tentar dizê-la, diz sempre universalmente o objeto, ainda que de modo precário (HEGEL, *FE*, 1992, § 92.).

Não há dúvida de que se trata aqui de um problema que envolve a questão linguística e os *dêiticos* que ostentam o objeto. Afinal, mesmo que a certeza sensível não queira, o saber dito segundo o *isto*, traz consigo o *agora* na forma do tempo e o *aqui* na forma do *espaço*. Para Hegel, o *agora*, é na verdade a passagem incessante no tempo. Ao dizer o agora deste objeto, a certeza sensível, com o *isto*, acredita dizer o instante singular daquela indicação; ao dizê-la, seu agora dito em relação ao objeto, perde seu status imediato, porque ao proferi-lo, perde imediatamente o status de instante justamente porque este já sofreu seu desvanecimento. Ao acreditar na designação da particularidade instantânea do objeto, o *agora* apenas transitou entre seus vários instantes (HEGEL, *FE*, 1992, §95).

Assim, ao reconhecer a experiência de sua certeza, o *isto* se mostra imediatamente como um universal e se dá conta do contrassenso necessário decorrente de sua convicção. Por isso, esta certeza deve admitir a impossibilidade de apenas designar a particularidade instantânea do objeto, e admitir a universalidade como uma necessidade inextirpável do saber verdadeiro. As condições de possibilidade para a referência pura ao objeto quando ele está em relação necessária com seu outro se dá sempre no interior de uma variável de coordenadas que só podem ser expressas formalmente no campo da linguagem (HEGEL, *FE*, 1992, §§ 106 e 110).

Esse ponto de inflexão no qual a consciência da certeza sensível imediatamente constata que seu saber não é a verdade, é já, na *Introdução à Fenomenologia*,

preunciada como a constante da passagem entre as figuras da razão. Como nesta certeza elementar da consciência, o resultado dela termina na necessidade de um momento de universalidade que no processo fenomenológico perpassa cada uma das demais figuras da consciência, em que ela se enriquece em direção ao saber livre das dicotomias entre sujeito e objeto; enriquecimento que ocorre quando no resultado se dá também o ponto de concatenação que se dirige à figura que, por seu turno, é cada vez mais determinada conforme o avanço deste autoexame; neste avanço da consciência, se põe sempre a questão da necessidade da autorreferência do conceito a si mesmo, mas apenas como resultado de *determinações anteriores já examinadas*. A forma mais desenvolvida desta necessidade é o momento em que a dicção da coisa está enriquecida pela absoluta relação de referência ao *Eu* a partir do qual iniciamos nosso excursão. Este é o ponto central da necessidade de dicção universal do objeto que nos autoriza a entendermos o saber absoluto como forma conceitual completa, não obstante apenas propedeuticamente apresentada na *Fenomenologia*.

Este saber absoluto para Hegel consiste no fato de que ele é “o Eu, que é este eu e nenhum outro Eu, e que é igualmente o Eu universal, imediatamente mediatizado ou suprassumido” (FE, 1992, § 788) mediante o qual que se chega ao “juízo infinito [em que, B.F] a coisa está suprassumida: a coisa nada é em si; só tem significação na relação, somente *mediante o Eu*, e mediante *sua referência ao Eu*” (FE, 1992, § 791). É segundo ele que o *especulativo* é formulado como instauração em si mesmo do saber absoluto mediante autoformulação de regras discursivas cujo resultado – o positivo-racional – é a auto-reprodução e a auto-apreensão da razão “graças a introdução de uma unidade sistemática a priori” que se basta a si mesma, a saber, a *Ideia Lógica* (MÜLLER, 2005, s/p) que propicia um modo especulativo de dicção do objeto e que media o retorno enriquecido do conceito a si mesmo (FE, 1992, §60).

Como “último desses momentos, porém, é necessariamente essa unidade mesma, e de fato reúne – como é evidente – a todos dentro de si. O espírito, certo de si mesmo em seu ser-aí, não tem por elemento do *ser-aí* outra coisa que esse saber de si” (HEGEL, FE, 1992, § 793). Entre o saber imediato e o saber absoluto, este, para Hegel, é a forma mais determinada porque é a única capaz de, após ser consciência que refletiu sobre si mesma, conter em sua universalidade suas demais formas antecedentes. Esta é a apresentação do ponto de vista propedêutico e, assim, *fenomenológico* do especulativo ou saber absoluto.

No volume I da *Enciclopédia (A Ciência da Lógica)* a demonstração da especulação não se dá mais como no caminho fenomenológico – em que a relação entre o saber real e a verdade aparece acorrentada à cisão entre sujeito e objeto – mas como apresentação do método especulativo-dialético que inicia sua apresentação com a doutrina do ser. Tanto àquele momento da consciência da certeza sensível como o da doutrina do ser tem como ponto comum o fato de que ambos começam com a intencionalidade de um saber do ser sem qualquer determinação exterior que não provenha dele mesmo. *Certeza sensível* e o *ser* são o começo do saber sobre o objeto e representam o saber imediato. A dialética especulativa, para Hegel é o cume desta superação sucessiva tanto do saber imediato, quanto de seus sucessores, como o *entendimento*²³.

Esta autorreferencialidade do pensamento instaura uma unidade que, por seu turno, apreende-se e se determina a si mesmo como “o puro estar junto de si”, elemento no qual reina o princípio da liberdade e, nessa medida, o status de pensamento livre e autônomo. Assim, o especulativo é uma radicalização da “autonomia absoluta do pensamento puro” que não admite em si qualquer causa adventícia, mas que, como unidade, almeja a superação de cisões clássicas da metafísica como, por exemplo, as cisões entre corpo-alma, espírito-matéria, fé-entendimento, liberdade-necessidade (MÜLLER, 2005, s/p).

Esta dialética da infinitude é o próprio “suprassumir-se de tais determinações finitas e seu ultrapassar para suas opostas” (HEGEL, *E*, 1995 § 81). Entretanto, a verdadeira significação deste momento especulativo, não obstante se embasa na autorreferencialidade do pensar, não é um algo puramente subjetivo, nem tampouco uma provisoriedade. Para Hegel, o especulativo é já uma forma suprassumida das oposições limitadoras do entendimento que imobiliza o saber. Se embora seu modo de dizer trabalhe em certos momentos com a cisão entre sujeito e objeto, na verdade o especulativo se coloca, por sua propriedade mesma, sempre do ponto de vista da

²³ Este, por sua vez, na ambição de abarcar a natureza sob seu ponto de vista formal-categórico, ao mesmo tempo, abstraía o objeto de sua totalidade e por isso declinara em um *contrassenso* porque seu *ímpetus* racional desdobrava-se não no saber liberto das amarras da representação, mas preso à jaula de ferro de um *sujeito transcendental* de Kant, ainda que interpretado fichteanamente por Hegel. Esta “fixação impossibilita” a compreensão da “necessidade constitutiva do objeto”, sua realidade efetiva que é a unidade, o ser-aí (*Dasein*) do objeto como o desenvolvimento deste ser-aí em sua concreção e diferença: como ser-aí, o objeto passa a guardar consigo também a *possibilidade* de seu devir. Assim, a efetividade contém não só a existência do objeto, mas seu processo de constituição e seu vir-a-ser pertencente a totalidade de seu movimento constitutivo.

multiplicidade de determinações constitutivas do objeto, o ponto de vista de sua total concreção, seu sentido completo, em que o ser é necessariamente ser-para-outro (HEGEL, *E*, 1995, §82).

“Esse racional, portanto, embora seja algo pensado – também abstrato –, é ao mesmo tempo algo *concreto*, porque não é unidade *simples, formal*, mas *unidade de determinações diferentes*” (HEGEL, *E*, 1995, § 82). Este conhecimento perfeito do objeto não consiste na mera *representação da objetividade*, mas reivindica na verdade uma extrapolação dos limites imediatos do objeto, suprimindo as particularidades dele, submetendo-o à identidade singular resultante da universalidade enriquecida pelo particular negado e que expressa o “movimento vivo” da coisa. A efetividade se encontra no objeto como sua *possibilidade determinativa* que se movimenta no objeto em seu *ser-aí* imediato, mas que conserva, como sua tendência, a possibilidade de ser um outro para além de si mesmo; ela é a “unidade, que veio-a-ser imediatamente, da essência e da existência, ou do interior e do exterior” (HEGEL, *E*, 1995, §142).

Esta dialética especulativa de Hegel dependeria, segundo Giannotti, de uma estrutura de totalização da universalidade e da particularidade na forma da singularidade, indicando na dialética especulativa que ela se nutre continuamente da contradição verificada entre a universalidade e a particularidade conjugadas, em que a singularidade resultante deste movimento aparece por seu turno como uma forma agora enriquecida de determinações.

Esta forma enriquecida é o que a Filosofia de Hegel nomeia como sendo a *Ideia*: o conceito que comporta a multiplicidade dos particulares. Dentro dela, a coisa aparece sempre como um conjunto de propriedades conectadas entre si, mas que se negam com a finalidade da eliminação recíproca de suas oposições para que o objeto seja, em sua positividade a negação superada de seu momento contraditório (GIANNOTTI, 1966, p.25-26). Mas não é isso que contenta a dialética da infinitude. Esta considera que se cada objeto finito possuísse em si apenas a pura positividade, estaríamos então diante de um objeto indeterminado, o que nos colocaria novamente em estágios inferiores de acesso ao verdadeiro. Segundo raciocínio semelhante, a relação entre o finito e o infinito estaria em uma cisão absoluta que demarcasse o que significa um e outro. O modo especulativo de tratar a relação entre ambos converge com uma concepção de que finito e infinito são existências conviventes no objeto, de forma que a *finitude* se porá como um momento interno da *infinitude*, já que a primeira, como particularidade que é

algo “precário e perecível”, é esta fase de perturbação do objeto e de seu pensar sobre ele, em que se concentra em si a violência contraditória que existe no caminho que visa a *infinitude* (GIANNOTTI, 1966, p.26-27).

O objeto se situa aqui em uma tensão entre seu *ser-em-si* e o *ser-outro* que lhe é coextensivo; permanece sempre no interior de uma relação em si mesma abstrata que sem cessar provoca a perturbabilidade. Ele é considerado não só como o *ser-em-si*, mas como também determinado pelo *ser-outro* – que em sua presença dá ao *ser-em-si* sua condição de estar presente a si mesmo e que torna possível conceber o *ser-outro* como constitutivo do *ser-em-si* (GIANNOTTI, 1966, p.27-28). A *finitude* surge aqui como o momento pontual em que o infinito desdobra dentro de si as contradições parciais de sua totalidade, passagem que dá o traçado de sua vida e de sua morte e aponta para além de si em função mesma do *ser-outro* que o impulsiona para fora de sua finitude e a arrasta para seu conceito absoluto, mediante a “negação da negação”.

A Ideia Lógica, a *Ideia* afinal, que Marx exprime na “fruta” especulativa de *A Sagrada Família* é esse momento positivamente racional que sabe a si mesmo e descansa sobre sua certeza porque põe a si mesmo a sua própria unidade e suspende suas *contradições* mediante a elevação da consciência à unidade pressuposta que atinge a *indiferença* em relação à particularidade objetiva. Assim, a ideia é “o verdadeiro *em si e para si*, a *unidade absoluta do conceito e da objetividade*. Seu conteúdo ideal não é outro que o conceito em suas determinações, seu conteúdo real é somente a exposição do conceito, que ele se dá na forma de um *ser-aí* exterior; e estando essa figura excluída na idealidade do conceito, na sua potência, assim se conserva a ideia” (HEGEL, *E*, 1995, §213).

No interior do fluxo da dialética da *infinitude*, a contradição não sofre de uma intermitência que cinde os objetos e os circunscreve em sua essência particular, mas é tratada em uma liquidez de suas oposições, em que a contradição, em seu caráter negativo, tem perpassada em si o movimento positivo da razão que, ao se mostrar na forma da contradição, dá a ela o sentido mesmo do que ela é, isto é, um momento accidental de sua completude, que submete o momento contraditório a uma coextensividade que conecta o *ser-aí* da existência a seu *vir-a-ser* positivo.

Em linhas gerais, o que mostramos é um esboço de uma consideração generalista da dialética especulativa hegeliana; dela pudemos extrair a noção de apreensão do objeto que se valida quando chega à sua completude especulativa, este

momento puramente universal do objeto no âmbito de uma *dialética da infinitude*. E isso na verdade, embora não seja ainda objeto de nossa dissertação, guarda um oceano de questões relativas a questão da dialética em Hegel e Marx, sobretudo com base na famosa passagem de *O Capital*²⁴. Fim do *primeiro excursus* sobre Hegel.

Para Marx, maçãs, peras, morangos e amêndoas, esses seres particulares, seriam manifestações desta *generalidade especulativa* pressuposta do objeto que no pensar sobre o objeto, desvencilha-se dele ao *negar* sua *especificidade* em prol de uma forma fixada no Eu que exterioriza o objeto de si mesmo e resiste à apreensão da autonomia objetiva. Segundo ele, Hegel, o “filósofo especulativo”, defende-se ao dizer que “a fruta” não é uma forma fixa, mas carrega consigo, em seu interior, a dinâmica das várias fases da vida “frutífera”.

Notemos que Marx está falando justamente da defesa hegeliana da distinção entre conceito e representação. Ao tomar a palavra de Hegel, o ser seria então concebido não em uma formalidade representativa, mas em uma formalidade conceitual no qual o objeto estaria em um constante movimento de constituição, no qual o pensar busca captar as adjacências da vida objetiva, as coordenadas que lhe deram vida e lhe dão seu devir possível. Nesse sentido, as “*diferentes*”²⁵ frutas profanas são outras tantas manifestações de vida da “fruta *una*”, cristalizações plasmadas ‘*pela própria fruta*’ que, para Marx, porém:

não é importante apenas para o *meu* entendimento sensível, mas o é também para “a própria fruta”, para a razão especulativa. “A fruta” já não é mais, portanto, uma unidade carente de conteúdo, indiferenciada, mas sim uma unidade na condição de “*totalidade*” das frutas, que acabam formando uma “*série organicamente estruturada*”. Em cada fase dessa série “a fruta” adquire uma existência mais desenvolvida e mais declarada, até que, ao fim, na condição de “*síntese*” de todas as frutas é, ao mesmo tempo, a *unidade* viva que contém, dissolvida em si, cada uma das frutas, ao mesmo tempo em que é capaz de engendrar a cada uma delas, assim como, por exemplo, cada um dos membros do corpo se dissolve constantemente no sangue ao mesmo tempo em que é constantemente engendrado por ele (MARX, 2011, p.73)

A Ideia especulativa conduz o saber a conceber seu objeto como outra coisa distinta daquela característica especial e original. Neste percurso do pensamento

²⁴ “A mistificação que a dialética sofre nas mãos de Hegel não impede, de modo algum, que ele tenha sido o primeiro a expor as suas formas gerais de movimento, de maneira ampla e consciente. É necessário invertê-la para descobrir o cerne racional dentro do invólucro místico. Em sua forma mistificada, a dialética foi moda alemã porque parecia tornar sublime o existente. Em sua configuração racional, é um incômodo e um horror para a burguesia e para seus porta-vozes doutrinários, porque, no entendimento positivo do existente, ela inclui ao mesmo tempo o entendimento da sua negação, da sua desaparecimento inevitável; porque apreende cada forma existente no fluxo do movimento, portanto também com seu lado transitório” (MARX, 1983, p.20-21).

²⁵ Grifo meu.

especulativo a generalização imposta pelo *Eu* adquire poder de determinar a natureza da própria coisa, assumindo status de um *hypokeimenon*, que por definição desloca a substância de sua imediatidade consigo mesma, extraindo o objeto de sua experiência primitiva. Assumimos aqui o risco de afirmar que a Ideia especulativa extrai o objeto de sua coisidade e o suspende na subjetividade determinante da Ideia. Aquele resultado pensado do momento originário e imediato de captação da coisa se torna aqui uma variável pontual do suporte especulativo pressuposto porque concebe o objeto como uma necessidade interna da razão especulativa. O saber envolvido na posse da maçã ou da pêra, não é, para Hegel, segundo Marx, importante *apenas* para o *meu* entendimento sensível, isto é, para o entendimento sensível de um ser humano, mas para a própria generalidade ideal da razão especulativa, para a própria tentativa de vivificação da *Lógica do Conceito*.

Para o filósofo especulativo a Ideia não é uma unidade carente de conteúdo forjada como a essência do objeto – o que justamente blinda Hegel da sinonímia representação-conceito reclamada por Marx – mas uma unidade na condição de uma “totalidade” que expõe uma “*série organicamente estruturada*” não obstante, no resultado especulativo ela não apareça, ainda que por ela considerada. Esse *comportamento especulativo*, para Marx, impede o acesso à “riqueza especial de *determinações*”, isto é, das características que oferecem a *especificidade* constitutiva do objeto, proporcionando ao homem uma mística ou uma ilusão da realidade do objeto²⁶.

Retomemos o exemplo de Marx: o estudioso dos minerais, ao proceder especulativamente, não será um estudioso dos minerais, mas do mineral *em geral*. Se pensar seus objetos, seus diferentes tipos de minerais especulativamente terá como resultado o especulativo e assim não enriquecera o saber verdadeiro sobre os minerais, mas repetirá de diversos modos a *generalidade infinita* do mineral que se distingue em

²⁶ Na verdade Hegel se defende desta qualificação do especulativo como místico. No primeiro adendo oral do §82A da *Enciclopédia*, ele escreve que a “respeito da significação do especulativo, há que mencionar aqui que se tem de entender, por isso, o mesmo que antes se costumava designar como *místico* – sobretudo em relação à consciência religiosa e a seu conteúdo. Hoje em dia, quando se fala de místico, esse em regra geral conta como sinônimo de misterioso e inconcebível, e esse misterioso e inconcebível é então, segundo aliás a diversidade da cultura e da mentalidade, considerado por um como autêntico e verdadeiro, por outro como superstição e ilusão. Deve-se notar a propósito, antes de tudo, que o místico sem dúvida é algo misterioso; contudo, só para o entendimento, enquanto o místico (como sinônimo do especulativo) é a unidade concreta dessas determinações que para o entendimento só valem como verdadeiro em sua separação e oposição. Se então os que reconhecem o místico como verdadeiro não vão, igualmente, além [da noção] de que é algo absolutamente misterioso, por sua parte, está assim declarado somente que o pensar tem para eles a significação do [ato] abstrato [de] pôr-o-idêntico; e que, por esse motivo, para alcançar a verdade, deve-se renunciar ao pensar, ou, como também se costuma dizer, deve-se tomar como prisioneira a razão (HEGEL, *E*, 1995, §82).

si mesmo na *variedade* dos minerais que ela contém em si como momentos do verdadeiro que a Ideia do mineral é (MARX, 2011, p. 72-73). “A essa operação dá-se o nome, na terminologia especulativa, de conceber a *substância* na condição de *sujeito*, como *processo interior*, como *pessoa absoluta*, concepção que forma o caráter essencial do método *hegeliano*” (MARX, 2011, p.76); é nesse sentido que a Ideia assume aqui o status de *hypokeimenon*.

A Ideia especulativa habita e põe nele um movimento que torna pontual o seu *ser-aí*. Até mesmo contra a sua vontade – na filosofia de Hegel a Ideia especulativa, como vimos, visa a absoluta autonomia do pensamento – a Ideia revela uma tentativa de constituição de um padrão de *estruturação ontológica* do ser. Na filosofia especulativa, ele passa a possuir “um número infinito de encarnações, correspondente ao número de coisas existentes, conforme revela o fato de que em cada fruta ela vê uma encarnação da substância, da fruta absoluta”. No final desta série de *encarnações*, a especulação misteriosamente reencontra os objetos particulares e reais, mas agora não em sua apresentação primitiva, como *este* objeto, mas imbuídos em uma “significação mística mais alta” cuja base material é uma substancialidade ideal que dá ao objeto particular uma *sobrenaturalidade* decorrente de uma *sobre-significação* que na crítica de Marx é imediatamente extrínseca a ele; como acentuação do especulativo no objeto, distorce a naturalidade primeira a ele pertencente, que está nele mesmo em toda sua vivacidade, mas que na especulação ganha forma geral e, por isso, distinta do ser mesmo (MARX, 2011, p.73-75).

Este *padrão* do ser traria à dicção dele um embaraço porque aqui o objeto particular sofre de uma *universalidade sobresignificante e pressuposta*, tal como as células do corpo humano se dissolvem constantemente no *fluxo* sanguíneo que, quando se renova em seu caminho, dá vida aos diversos membros particulares do corpo, renovando-lhes sua vivacidade e sua necessária interdependência vital.

Disso decorre, para Marx uma forma de *declaração* do ser da qual se deriva um padrão de consideração do objeto que se revela necessariamente em negação ao padrão especulativo aqui criticado. “Na maçã, por exemplo, ‘a fruta’ adquire uma existência maçânica, na pera uma existência pêrica. Não devemos mais *dizer*, portanto, como se diz que a maçã, ou a amêndoa etc., é “*esta* ou *aquela* fruta”, mas sim que “a fruta” se apresenta na condição de pera, na condição de maçã ou amêndoa, e as diferenças que separam entre si a maçã da amêndoa ou da pera são, precisamente, distinções entre ‘a

própria fruta, que fazem dos frutos específicos outras tantas fases distintas no processo de vida ‘da fruta’ em si.” (MARX, 2011, p.73).

Para Marx, uma característica importante do movimento especulativo que revela esta concepção ontológica do ser seria a inversão da relação entre o sujeito e seu objeto, de maneira que na dicção dele, com vistas ao alcance da *série organicamente estruturada* no especulativo, o pensar alcança a *substancialidade ideal* invertendo também o modo originário da relação entre sujeito e seu predicado. A proposição geral “S é P” primeiramente obtida, como por exemplo “ a pêra é esta fruta”, sofre aqui sua inversão e nos oferece o objeto segundo uma determinada concepção de objetividade que ao mesmo tempo revela o ser real, a própria coisa escamoteada pela especulação:

De um lado Hegel sabe representar o processo pelo qual o filósofo passa de um objeto a outro através da intuição insensível e da *representação* [B.F]²⁷ (*Vorstellung*) com maestria sofisticada, como se fosse o processo do mesmo ser intelectual imaginado, do sujeito absoluto. Mas depois disso Hegel costuma oferecer, dentro da exposição *especulativa*, uma exposição *real*, através da qual é possível captar a própria *coisa*. E esse desenvolvimento real *dentro* do desenvolvimento especulativo induz o leitor, equivocadamente, a tomar o desenvolvimento especulativo como se fosse real e o desenvolvimento real como se fosse especulativo (MARX, 2011, p.75).

Para Marx Hegel consegue, por intermédio de uma “intuição insensível”, ou seja, uma intuição formalmente mediada e *representativa*, mostrar a passagem filosófica entre os objetos do pensamento, mas, para isso, utiliza-se de uma “maestria sofisticada”. Por meio da *complexa mediação do discurso* que reconsidera o modo de apresentação do ser, sofisticando-o, o filósofo especulativo nos oferece o processo de passagem do ser ao *ser-outro* como se fosse o processo correspondente àquele da própria substância.

No entanto, mesmo dentro da imagem especulativa, Marx considera que Hegel oferece um momento em que a própria coisa vem à tona. Parece-nos que é a partir daí que a *Crítica* mostra seu movimento imanente que visa o seu próprio saber como uma negação do saber especulativo; ela considera que no pensar o especulativo está necessariamente dependente daquela experiência sensível originária. Tal dependência necessária reside na particularidade primitiva do objeto, embora a suspensão especulativa reduza o poder de perturbação da coisa, rejeitando assim o objeto como objeto em prol do objeto como necessariamente pensado pela Ideia especulativa. Em Hegel ela atualiza a natureza da substância sem incorporar no pensar especulativo a finitude imediata da mesma, sua parte empírica.

²⁷ Este grifo do texto de Marx é especificamente nosso.

Este poder de determinação resgata a finitude substancial apenas quando a *universalidade formal* chega ao fim de sua série, justamente quando ela põe (*Setzen*) a particularidade empírica na forma de uma nova substância com qualidade distinta no objeto ainda não universalizado e que emerge graças ao movimento formal promovido por essa filosofia especulativa – esta *totalidade ideal das particularidades*. No interior do desenvolvimento especulativo – em que a particularidade pouco a pouco revela sua universalidade constitutiva – haveria então na verdade um desenvolvimento do próprio ser. Esta coisa própria é conduzida para dentro da universalidade, mas sem perder a *diferença* que o cinde do universal, embora seja universalmente considerado.

Pêra, maçã e amêndoa não deixam de serem particularidades em si mesmas porque estão no interior de uma universalidade, pois a particularidade da pêra, por exemplo, mantém a si mesma como particularidade efetiva mesmo dentro da universalidade d'*a fruta* e sem essa particularidade efetiva, *a fruta nada é*, ou ao menos o é para o pensamento especulativo apenas como uma pontualidade dele. A particularidade é apenas suspensa na universalidade formal, mas não no objeto, de maneira que a particularidade objetiva é, para Marx, apenas transmitida em uma série que se alça a uma formalidade cada vez mais superior até quando alcança a singularidade na qual a particularidade está positivada negativamente como um momento.

Este jogo entre o objeto como a *própria coisa* e o objeto como momento de uma universalidade pensada pressuposta, confere ao objeto empírico a condição de coisa ou objetividade aparente, isto é, de fenômeno que tem “por detrás” dele uma essência que só pode ser especulativamente descoberta. Ao defender que “o essencial dessas coisas [concebidas pela especulação, B.F] não é sua existência real, *passível* de ser apreciada através dos sentidos” e que “meu entendimento finito, baseado nos sentidos, *distingue* uma maçã de uma pera e uma pera de uma amêndoa”, Marx não está recuperando ao nosso ver a tradição empirista, mas sim o aumento da importância deste estado experiencial do ser na formalidade produzida pelo pensar, indicando-nos a possibilidade de outro estatuto de *concepção do objeto*, baseada em uma compreensão crítica da *Consciência imediata* da *Fenomenologia do Espírito*, mas muito provavelmente, também, da doutrina do ser, da *Ciência da Lógica*.

Sabemos que esta nossa afirmação de uma compreensão crítica desses momentos elementares da filosofia de Hegel é ao menos polêmica. Afinal, porque o

saber do modelo marxiano de teoria *Crítica* envereda por esse caminho que, vimos, é mais pobre, mais indeterminado e mais abstrato que, embora tenha certeza que diz o objeto em toda sua plenitude sem distorções, diz imediatamente o universal ainda que precário dele? Porque Marx teria incorrido neste retrocesso fenomenológico? Estaríamos aqui em uma aporia se considerarmos apenas a preocupação gnosiológica da *Crítica* de Marx; e, ao intentarmos nesse caminho – de uma mera interpretação epistemológica da crítica marxiana, método de estudo necessário porém insuficiente – estaríamos também pondo a própria noção de *Crítica* por nós almejada, como prática do pensamento que é detentora de uma visada ético-prática, em séria incompletude. A saída encontrada por Marx neste caso – para ter condições de se agarrar em algo ao menos muito semelhante ao *saber imediato* – se encontra em um *ato negativo* da *Crítica* que considera que a especulação:

..., que converte as diferentes frutas reais em *uma* “fruta” da abstração, *na* “fruta”, tem de, para poder chegar à aparência de um conteúdo real, necessariamente tentar – *e de qualquer maneira* [B.F] – retornar *da* “fruta”, da *substância*, para os *diferentes tipos* de frutas reais e profanas, para a pera, a maçã, a amêndoa, etc. E tudo que há de fácil no ato de chegar, partindo das frutas reais para chegar à representação abstrata “*a* fruta”, há de difícil no ato de engendrar, partindo da representação abstrata “*a* fruta”, as frutas reais. Chega a ser impossível, inclusive, chegar ao *contrário* da abstração ao se partir de uma abstração, quando não *desisto* dessa abstração. Por isso o filósofo especulativo desiste da abstração *da* “fruta”, porém desiste dela de um modo *especulativo, místico*, ou seja, mantém a aparência de *não* desistir dela (MARX, 2011, p. 73).

A *conversão especulativa* criadora de uma *idealidade substancial* que ao final do processo especulativo acaba por determinar o objeto real fazendo deste uma aparência precível da Ideia, necessita, entretanto, retornar, de “qualquer maneira” desta substância ideal que ela é para as *distinções particulares* das quais outrora ela abstraiu. A maçã, a pêra e a amêndoa, estes objetos *diferentes* entre si, não obstante sejam emanções aparentes da mesma coisa, devem ser revisitados pelo conceito, não para permanecer neles como objetos distintos, mas para, a partir desta certeza material da diferença entre eles, enxertar na oposição entre a particularidade e a universalidade, a singularidade conceitual. Este *retorno especulativo* ao objeto particular daria então, ao seu final, o objeto enriquecido que ascendeu ao verdadeiro já que seria ele o especulativo que se refere também, dentro de si, à particularidade. Contudo, nesse trajeto do particular ao universal e, por conseguinte, no retorno deste universal ao particular na forma da singularidade, há graus distintos de esforço.

Há uma facilidade de partir da particularidade do objeto e alcançar sua universalidade na forma da abstração especulativa singular, *a fruta*. Isso porque ele

considera que a especulação promove um encaixe intelectual sobre o objeto ao conectar os *nomes* das coisas reais e particulares àquilo que pode ser apenas compreendido no interior da abstração. Mas também, embora Marx afirme aqui que a especulação tem força de determinação sobre o objeto primeiro do processo, ele parece saber, ao mesmo tempo, que ela não é um mero formalismo absoluto. Para ele a tentativa de Hegel de retornar ao objeto mostra o fato irrecusável de que a especulação, na consciência de seu objeto já pensado, tem a necessidade interna deste retorno, deste ir de novo à origem do pensar que agora descansa no conceito, mas isso como uma *relativa ocultação* de estado primitivo da coisa, em que ela ainda não é pensamento, embora possa estar em face do que ocorre no *ato (Tat)* de pensar ainda não abstraído pelo pensamento especulativo (MARX, 2011, p. 75).

Abstrair aqui é separar no sentido de destacar, ou seja, não só no sentido de cisão, mas no sentido também de *por em relevo na apreensão do objeto o pensar sobre ele*, acentuar nele o seu *aspecto intelectual*. No especulativo se trata de uma secundarização da coisa mediante identificação entre ser e pensamento. Como o ser intelectual abstrato *necessita* retornar à natureza objetiva para se validar a si mesmo como o verdadeiro, ele crê conter a forma da singularidade, mas não como o próprio ser, senão como generalização especulativa dele.

Toda a facilidade que se nota na capacidade de abstração do movimento de ida ao especulativo se transforma em dificuldade quando se trata do cumprimento dessa necessidade de ir à natureza do objeto para recuperar a sua particularidade na Ideia. Após *acentuar* o especulativo no objeto, a *substancia ideal*, “a fruta”, possui a necessidade de completar o *padrão* de sua certeza na *origem* de sua experiência. A completude da especulação necessita aqui de um momento efetivo sobre o qual ela se ancora para se apossar do verdadeiro, não obstante o verdadeiro mesmo não seja este momento efetivo, mas o especulativo que em si mesmo nega sua origem, destacando-se do objeto, embora em *referência identitária* a ele, não ele mesmo, nem como ele mesmo. Nesse sentido, um dos objetivos centrais da *Fenomenologia do Espírito* – de se livrar da verdade representativa, que ao fim das contas não constituía a posse do absoluto – para Marx permanece no contrassenso de produzir uma verdade representativa, que não diz respeito ao objeto mesmo, ao *em-si* dele, mas a uma forma que se alimenta especulativamente da existência de seu conteúdo referido, transformando-o, na dialética hegeliana, em algo distinto dele mesmo.

“Chega a ser impossível” retornar ao objeto especulativamente. Ao proceder deste modo, a especulação não chega ao objeto mesmo porque não desiste da experiência especulativa; se não fosse isso, não romperia com a certeza sensível ou o com o momento da lógica do ser, justamente contra a inefabilidade que os caracterizam. O pensamento revisita à natureza negando-a, e nisso revisita a si mesmo e contém a particularidade apenas de modo inefetivo.

Mas a origem do objeto, que é sua naturalidade, permanece, no interior da Ideia, existindo efetivamente como um momento aparente. Ou seja: quando a especulação precisa mostrar a determinação do objeto no objeto, não mostra a determinação do objeto no objeto, mas a determinação dela nela mesma. Este *contrário* que a abstração revisita só pode o ser realmente quando a abstração especulativa não seja seu núcleo experiencial porque nela este *contrário* do especulativo seria diluído naquela substancialidade ideal. Diante dessa dificuldade, o retorno ao particular do objeto deve ser imediatamente a desistência da experiência especulativa, já que ao retornar ao ser, ela não abandona sua disposição; antes confirma sua autorreferencialidade.

Influenciado por Feuerbach, o procedimento discursivo de Marx por vezes se mostra como uma contrariedade ao *comportamento mais essencial do saber especulativo* e considera como este seu *hábito* de saber é inapropriado para alcançar a *natureza* constitutiva, e portanto, neste caso, verdadeira do objeto. A generalização do pensamento no objeto, isto é, o aumento da influencia do campo do *eu* na compreensão final do não-eu distorce no pensamento a natureza da coisa.

Em *O Ressentimento da dialética* (1996) Paulo Arantes escreve que entre os círculos de intelectuais alemães era crescente uma atitude de questionamento para com este “modo de dizer” especulativo da Filosofia corrente; um questionamento do movimento discursivo entre a coisa dita em sua palavra concreta e sua exposição especulativa. Nesta época de revoluções na Alemanha, segundo Arantes, era necessário encontrar a formalização, o dizer do objeto que fosse capaz de conceber a totalidade dele no interior de um processo de subversão, na qual decorria também uma necessária tentativa de *ruptura discursiva*. A prática discursiva deveria estar apta a embarcar na resistência à *conceitualização especulativa* de maneira que o modo de dizer do objeto trouxesse consigo – nessa luta em certa medida ideológica – uma situação em que a disputa de poder significava também uma nova forma de *declaração* do objeto, em uma disputa da palavra. Este conflito deu início a um movimento crescente dos escritos que

assumiam a forma manifesto em detrimento da chamada prosa especulativa. Esta, segundo Arantes, era considerada pelos seus opositores como responsável por uma indecisão terminológica baseada em uma “fraseologia” na qual o objeto no pensamento assume significação abstraída da coisa. Contra a especulação, esta filosofia antifraseológica *opõe* a valorização da *nomina própria* contra a generalidade da Ideia (ARANTES, 1996, p. 387).

Não é tarefa desta dissertação medir as forças do saber imediato contra o especulativo. Nos importa aqui que neste embate, Arantes defende que nem a especulação de Hegel seria uma mera apologética das abstrações, nem o materialismo de Feuerbach poderia ser aqui acusado de rudimentar, baseado na pura certeza sensível (ARANTES, 1996, p. 388) porque o que interessa à filosofia de Feuerbach é sobretudo a possibilidade de *romper* esta dialética do *Meinen*, que é embasada em um “foco egocêntrico de perspectiva”. Apoiando-se no debate entre Jakobson e Benveniste, Arantes interpreta que estes dêiticos de Feuerbach são na verdade símbolos-index que “associam-se aos seus objetos por uma regra convencional de representação e por uma relação ‘existencial’ com os objetos que deve representar. Assim, o que deve ser buscado nesta disputa pela dicção do objeto é justamente o ponto do desajuste entre o *ato* de mostrar do objeto, sua designação (*Bezeichnung*) e a significação (*Bedeutung*) ou a propriedade semântica dele (ARANTES, 1996, p. 388-389).

Feuerbach teria encontrado o esclarecimento deste desajuste ao por nesta oposição entre o uso da dêixis (*ad oculos*, anafórica e catafórica) e o uso da dialética da infinitude, aquilo que em suas *Teses provisórias para a reforma da Filosofia* ele chama de *a parte do homem* constitutiva da relação sujeito-objeto. À “fraseologia” especulativa, Feuerbach põe o elemento da anti-frase, em que o discurso atenderia a uma necessidade antropológica. Ao concentrar na dicção do objeto a singularidade de seu nome, o faz segundo um fundamento que diz respeito às exigências da existência humana. Assim, o *Meinen* da certeza sensível é apropriado para além do mero empirismo; sua validade consiste na conexão antropológica entre sujeito e objeto (ARANTES, 1996, p. 390-391).

No lugar do *Meinen* como “a minha visada do isto”, a noção de homem assume aqui papel central contra o desajuste entre a dicção do objeto que o *estranhara* de sua natureza própria. Seria então necessário erigir uma experiência negativa desta frase especulativa em que se possa inaugurar uma percepção renovada do lugar e o papel do

“ser bruto do discurso filosófico”. Esta *reapropriação* do *Meinem* constitui o foco da necessidade objetiva que age contra a especulação na forma de uma revolução discursiva e, assim, uma revolução do próprio saber por meio da redefinição de sua finalidade prática. A colocação do momento do gênero humano em detrimento do momento do *Eu* desloca a noção de singularidade do objeto como circunscrito especulativamente em um conjunto fluído e processual de significações para assumir a singularidade no âmbito de um *nomina própria* posta sempre em descontinuidade, em oposição ao que na especulação identifica o objeto ao saber absoluto, como um fragmento de característica própria e, assim, dotado de uma existência própria, uma *especificidade* (ARANTES, 1996, p. 395-397).

Diante desta influencia da argumentação *antitética* de Feuerbach, vemos que é a partir da consideração negativa da *experiência* especulativa que Marx extrai o contrário dela. E não nos parece ser também uma antítese meramente epistemológica, mas propriamente – e isso é o que mais nos preocupa neste trabalho – de uma *recuperação crítica* do saber imediato. Se não fosse esta a posição de Marx, parece-nos que ele sequer recorreria à consideração do especulativo como algo a ser criticado, e, portanto, negado determinadamente por aquela certeza elementar sensível ou do ser. Interpretamos que Marx não a trata como um conjunto de sensações que tocam a mente ou alma que preenche uma tábula rasa, mas como procedimento que em sua consciência traz consigo esta ânsia pela aproximação com o próprio ser.

O que parece mais importante não é o fato de poder haver no saber oriundo da desta teoria *Crítica*, a anulação da referência ao objeto na forma do pensamento identificante, mas, sobretudo o fato de que este seja constantemente perturbado pela vivacidade própria do ser do objeto e não um procedimento empirista em seu sentido geral, puramente passivo. Marx não pretende aqui aniquilar o pensar com a força dos fatos nus do real; pretende antes, como novo saber desta *Crítica*, receber no pensamento à abertura ao próprio objeto mediante um retorno ao reconhecimento de seu estado originário. O saber antiespeculativo é concebido por Marx como um parte de um ato anti-formalista.

Esta superioridade consistiria em uma primazia do ser sobre o pensar embasada em um pressuposto de que há algo na vida do objeto que escapa à generalização da especulação, e que só pode vir a tona como ele mesmo na forma de uma não-identidade. A *Crítica* parece estar interessada na vitalidade constitutiva do objeto: a teoria dele, mas

também na dimensão não intelectual de sua natureza. Ao fazer isso, o próprio saber antiespeculativo não pretende fixar a si mesmo como saber verdadeiro inultrapassável, mas como produto de uma determinada *Crítica*, impor limites ao procedimento especulativo, obrigando-o à interrupção constante da intuição do ser do objeto. Esta só pode ser levada a contento quando seu saber é necessariamente derivável do *próprio* ser, e não um desdobramento do pensar no objeto que traz consigo o ser que ele não mostra, mas do qual depende para ser um diferente dele²⁸.

A tradição dialética posterior a Marx passa também por essa problemática da relação entre o Eu do pensamento e o ser do objeto. Em *Anotações ao pensar filosófico*²⁹ Adorno escreve que “nenhuma objetividade do pensar como um ato seria possível se o pensar não estivesse também sempre ligado, em si mesmo, segundo sua própria figura (*Gestalt*), ao que não é ele mesmo pensar: nisso há que buscar o que haveria por decifrar no pensar” (ADORNO, 2014, §2). Segundo ele, “Onde o pensar é verdadeiramente produtivo, onde cria, ali ele é também um reagir. A passividade está fincada no cerne do ativo, um modelar-se do Eu no Não-Eu. Disso irradia ainda algo sobre a figura empírica do pensar filosófico. Para ser produtivo, tem de sempre estar determinado por sua coisa. Isso é sua passividade. Seu esforço coincide com sua aptidão para a passividade” (ADORNO, 2014, §3). Ele defende um experienciar paciente que o sujeito deve ter para com o objeto, não para determiná-lo, para dominá-lo e nele impor uma forma exterior, mas para serem, por estes objetos, afetados em sua matéria insubmissa ao pensar, à própria vivacidade do ser. Segundo Adorno, o verdadeiro não reside no pensamento propriamente dito e nos seus elementos lógicos-consequenciais constitutivos, mas naquilo em que o pensar não atua, não compreende em seus termos dominantes; naquilo que, no pensar, é a negação dele.

Para tanto “A reflexão filosófica teria de quebrar o que se espera inquebrantavelmente do pensar: o assim chamado curso do pensar. Pensamentos que são verdadeiros têm de se renovar incessantemente a partir da experiência da coisa, mesmo que esta se determine primeiramente neles”. A verdadeira reflexão deve então

²⁸ Nos *Princípios da Filosofia do Futuro*, Feuerbach escreve que “As determinações que proporcionam o conhecimento *real* sempre são unicamente aquelas que determinam o *objeto* (*Gegenstand*) *através do objeto mesmo* – suas determinações *próprias, individuais* – e não são, por conseguinte, determinações gerais, como as determinações lógico-metafísicas, as quais *não* determinam *nenhum objeto* (*Gegenstand*) toda vez que se estende a *todos os objetos sem distinção* (FEUERBACH, 1998, § 45).

²⁹ ADORNO. *Anotações ao pensar filosófico* (2014). Doravante citada como “*Anotações*”, seguido de ano de publicação e parágrafo referido.

romper com o caminho esperado do pensar para experienciar a coisa como coisa e não como mera coisa representada no pensamento. Este deveria romper consigo e descender ao não-pensar do qual derivou sua formalidade.

Logo, o pensar deve ser constantemente estorvado “por aquilo que o próprio pensamento não é”, deve ser afetado de maneira sempre renovada, pelo conteúdo objetivo da coisa, entregando-se à concepção do que seja o movimento ontológico dela, não como se fosse o ser *entendido*, mas como o experienciar do objeto que obriga o pensar a reduzir sua formalidade e sua generalidade constitutivas àquilo que no pensar especulativo é apenas uma pontualidade. Essa postura do pensar se traduz em conceber um conhecer que se dá como no próprio ser, não obstante não anule o pensar, mas corrija seu mal especulativo mediante uma declinação constante do pensar na natureza bruta do objeto de forma que “De nada valem pensamentos filosóficos que podem ser reduzidos ao seu esqueleto ou ao seu lucro líquido. O pedantismo de incontáveis dissertações filosóficas que não fazem caso disso é mais que insuficiência estética: é índice de sua própria falsidade”. E acrescenta: “A força do pensar de não nadar na direção da corrente é o da resistência contra o previamente pensado. O pensar enfático exige coragem cívica” (ADORNO, 2014, §6).

Tanto para Marx como para Adorno – por isso insistimos nessa aproximação – temos aqui uma crítica do ato (*Tat*) do pensamento. Temos uma atitude, em que a especulação criticada por Marx (ou o puro pensar criticado por Adorno) buscam operar em relação ao ser mediante algum tipo de *comunicação* com o objeto, em que o pensamento do especulativo seja reduzido em face de um alargamento e valorização do domínio do ser sobre o do pensar. Com essa nova relação, renova a si mesmo em sua *forma* e só assim consegue ter em si a outra parte do objeto, àquela que é própria do objeto e estranha ao saber absoluto.

Uma objeção decorrente dessa conclusão diz respeito à possibilidade de Marx estar aqui em uma relação de negação absoluta para com o saber especulativo, no sentido de que a única maneira de vencer este problema da especulação seria a infabilidade, a desistência de qualquer dicção. No entanto não nos parece ser esta a saída de Marx,. Com o pensar não-idêntico, ele não busca construir uma teoria do conhecimento ou uma epistemologia, mas certamente, uma *Crítica* que não tem em vista a fundamentação do conhecimento porque a questão das condições de

possibilidade do conhecimento não é uma questão, pelo menos não a questão central do objeto, mas da destinação ético-prática do saber sobre ele.

A sensibilidade ativa aqui reclamada por Marx, que contra o especulativo requalifica o verdadeiro no negativo da especulação, adota esta figura criticamente com a finalidade de por o sujeito do saber em conexão com o próprio movimento do ser. Ora, o que se dá no objeto, se dá efetivamente como um jogo de forças materiais que necessariamente se conectam umas às outras; com a redução do puro pensar no objeto e com o esforço pela captura da lógica *específica* dele, àquilo que lhe é seu propriamente e de fato, o pensar estaria devidamente criticado, mas não fundamentado em uma teoria do conhecimento. O que o sujeito do pensar sofre, deve estar em conjunção com as formas e relações de pensamento sobre o objeto. Este *sofrimento* não pode ser o sofrimento do pensar, porque, como vimos, ele é puro saber absoluto, atividade *insensível*. Apesar do saber absoluto suprimir as distinções do objeto, o homem esta desde sempre e necessariamente conectado a ele, preso aos seus *limites*.

O posicionamento crítico não apenas se apóia “na separação entre método e realidade, entre pensamento e ser” (LUKÁCS, 2012, p. 68-69), como se insiste; não visa a cisão, mas superação de um *estranhamento* entre o homem e seu objeto. Neste sentido, esta *differentia specifica* do objeto é incessantemente buscada agora pela certeza antiespeculativa a partir do erro negativamente encontrado do resultado de Hegel, para encontrar no objeto a especificidade objetiva ausente na imagem especulativa. Essa mudança de comportamento com relação ao objeto está aqui ancorada no que chamamos da visada ético-prática da *Crítica* como um retorno à coisa bruta enriquecido pelo *insucesso* do especulativo. Só segundo este viés interpretativo ao qual se filiou Marx consideramos ser possível que esta *Crítica* ao comportamento do saber especulativo – e a reivindicação de uma *differentia specifica* do objeto – possa ser compreendida para além de uma fundamentação gnosiológica, devedora da teoria do conhecimento ou da epistemologia.

2.2 A Visada Ética da Crítica: Homem e consciência-de-si.

Para avançarmos então na compreensão do que possa ser esta visada ético-prática que conduz a formação do saber antiespeculativo baseado nesta *differentia specifica*, propomos a seguinte sub-tese: podemos dizer que para a parte antiespeculativa da *Crítica* não há nada no intelecto que não tenha passado pelo crivo da

sensibilidade e do interesse humanos. Foi por isso que em nosso primeiro capítulo vimos como a *Crítica* em geral constitui uma *reflexão* orientada a fins ético-práticos, isto é, uma forma de consideração do saber que busca apreender o efetivamente *posto* no terreno da *práxis*. A verificação da não realização do projeto humano posto pelo pensamento conduz a *Crítica* de Marx a reformular o saber do objeto almejado, o que dá a *Crítica* o poder de “revisão” das formas e relações que regem a relação entre ser e pensar.

Nossas primeiras e breves considerações tiveram o papel de aventar um fio condutor importante: que a origem da *Crítica* esta ligada a um interesse humano (*a práxis*) determinado. Com isso, buscamos apontar que o modelo de *Crítica* marxiano partilha, mesmo que a contrapelo, como veremos, de uma determinada ideia de *projeto histórico*. Ao descobirmos que a *Crítica* é então *prática teórica*, pudemos ir ao texto de Marx munidos de que há nela, segundo nossa exposição analítica, uma parte sábia, isto é, uma parte que se refere ao saber (neste modelo baseado em um comportamento antiespeculativo que dá a *differentia specifica* do objeto) e outra parte que diz respeito a este momento ético-prático. Dever-se-ia, para que este *retorno crítico* à consciência sensível não seja apenas uma insistência gnosiológica de Marx, encontrarmos o ponto que poderia livrá-lo desta suposta fragilidade de sua argumentação.

Na *Carta de preparação aos Anais Franco-Alemães* escrita por Marx à Ruge – uma espécie de laboratório dialógico entre os dois jovens intelectuais – encontramos uma amostra elementar do que Marx pretende com esta visada ético-prática:

A razão sempre existiu, só que nem sempre na forma racional. O crítico pode, portanto, tomar como ponto de partida qualquer forma da consciência teórica e prática e desenvolver, a partir das *próprias* formas da realidade existente, a verdadeira realidade como seu dever-ser e seu fim último (MARX, 2010e, p.71-72)³⁰.

Marx anuncia aqui um imperativo: dar forma racional à razão que sempre existiu. Esta *Crítica* deveria lapidar a existência latente do racional em seu objeto, uma descoberta que deve ser feita segundo um trabalho de explorar os veios próprios do real conduzida em acordo com as formas presentes de *desenvolvimento* (*Entwicklung*) da consciência, seja ela teórica ou prática; não bastaria se debruçar sobre a forma atual do objeto, mas trabalhar com vistas à liberação das tendências reais de *desenvolvimento*. Há então um levar a cabo do já posto e sabido. Este momento da *Crítica* é posto como procedimento que desdobra aquilo que poderia ser, mas que ainda não é. Isso porque a

³⁰ MEGA I/2 (1982e, p. 487-488).

razão sempre existiu, mas nem sempre em sua forma perfazida, ou seja, em sua forma racional (*vernünftigen*). Mas o que acreditamos poder significar aqui esta forma racional e perfazida?

No texto de Marx a realização do racional se apresenta associada à efetivação deste *dever-ser* porque utiliza aqui uma noção muito específica de desenvolvimento (*Entwicklung*) que media o movimento que a *Crítica* faz entre o estranhamento humano e sua consciência-de-si, o momento emancipatório, como veremos. Assim como a *práxis* de Aristóteles, o desenvolvimento conduzido pelo crítico traz consigo sua causa final que é desvelada no passo em que a *Crítica* se põe a examinar as formas de consciência prática e teórica de sua época como manifestações da razão ainda envolvidas em formas *incompletas*. Estas guardariam consigo tendências que se apresentam em um momento estacionário de sua totalidade. Seria necessário desenvolver, isto é, desdobrar tais formas, mas não como um mero estender, senão como o processo de sobressair dos veios próprios da coisa desdobrada, a sua possibilidade emancipatória.

Nesse sentido, o *Entwicklung* não constitui apenas um mero desenvolvimento positivo, mas um desenvolvimento também como impulso para a superação de formas contraditórias, isto é, formas que não são capazes de realizar sua própria potência. Trata-se da situação em que se tem a forma do objeto almejado ao mesmo tempo em que não se alcança efetivamente seu termo. A realização buscada aqui é uma remissão de Marx àquela identificação do real e do racional abordada por Hegel no *Prefácio* de sua filosofia do direito³¹. Este anseio nos apresenta um objetivo orientado que consiste em realizar não um projeto arbitrário, mas o próprio projeto posto, porém não efetivado.

A *Crítica* é apresentada como uma modalidade de pensamento de natureza *perspectivista* apoiada na possibilidade do racional detectada no momento estacionário entre a razão e sua efetivação, descobrindo não apenas no objeto da *Crítica* sua natureza contraditória, mas também nas *formas* de consciência presentes de seu objeto, a compreensão de suas *tendências* internas. Como um operador da razão, o crítico age no interior dela, submisso a ela, fazendo-a cumprir a si mesma em vista de sua *totalidade*. Essa disposição possui um nome técnico: *crítica imanente ou interna*. É em vista do

³¹ Característica este que, segundo Renault (1995, p.24-31), perpassa toda a tradição jovem hegeliana. Para mais detalhes sobre esta importante passagem na filosofia hegeliana do direito e suas diferentes formulações, ver também Losurdo (1998, p.55-64).

impulsionamento deste *desenvolvimento* que Marx, na *Introdução de 1844*, publicada nos *Anais Franco-Alemães*, trata de um exemplo para ele superado, de *estranhamento*:

Na Alemanha, a *crítica da religião* está, no essencial, terminada; e a crítica da religião é o pressuposto de toda a crítica. A existência profana do erro está comprometida, depois que sua *celestial oratio pro aris et focis* foi refutada. O homem, que na realidade fantástica do céu, onde procurava um super-homem, encontrou apenas o *reflexo de si mesmo*, já não será tentado a encontrar apenas a *aparência* de si, o inumano, lá onde procura e tem de procurar sua autêntica realidade. Este é o fundamento da crítica irreligiosa: o homem *faz a religião*, a religião não faz o homem. E a religião é de fato a autoconsciência e o autossentimento do homem, que ou ainda não conquistou a si mesmo ou já se perdeu novamente. Mas o *homem* não é um ser abstrato, acorrido fora do mundo. O homem é o *mundo do homem*, o Estado, a sociedade (MARX, 2010b, p.145).³²

Marx diagnostica que na nação alemã a crítica dirigida a religião está essencialmente (*Wesentlichen*) acabada, e afirma que esta crítica é a forma pressuposta (*Voraussetzung*) de toda e qualquer crítica que se ocupe dos resíduos da dogmática presente nas esferas profanas da vida humana. Segundo Frederico e Sampaio (1994, p.87) esta questão da crítica da religião como um pressuposto se encontra no bojo de uma dupla crítica feuerbachiana: da religião e da filosofia especulativa de Hegel³³. Como escrevem os intérpretes, a filosofia de Feuerbach se punha como uma filosofia antiidealista – com todas as ressalvas acerca das interpretações de Feuerbach a respeito deste “idealismo”.

Essa filiação pode ser encontrada nos *Manuscritos de Paris*, mesmo ano em que foi publicada a *Introdução de 1844*. Nestes *Manuscritos* Marx escreve que, em relação à

³² MEGA I/2 (1982a, p.170).

³³ Em a *Essência do Cristianismo* Feuerbach considerava que o ato religioso constitui o sinal do estranhamento desta essência humana porque o homem é o único dentre os seres vivos que pratica a religião e que, ao fazer isso, concebe um outro para além de sua individualidade imediata. Diferentemente dos outros animais para os quais o exterior e o interior são idênticos – em que não há possibilidade de consciência e nos quais a concepção de si mesmo é apenas um sentimento de si – o homem, em seu ato distintivo de pensar, porta a capacidade de conceber uma cisão entre si e o seu objeto e, com isso, pensar em si mesmo não *apenas* como indivíduo, mas como um indivíduo que se distingue da objetividade, justamente porque se *apropria* dela. Ao se apropriar da natureza, usa artifícios próprios de sua espécie para concebê-la e nesse ato se objetiva nela como um gênero que a julga, descortinando que sua concepção se dá como um “eu” que é “nós”, e como um “nós” que é *o homem*, um gênero que liga os indivíduos humanos entre si. Mas isso só é percebido quando homem adquire consciência-de-si sobre esta sua ação, pois apesar de dispor da potência de dominação da natureza, ele a concebe como um conjunto de forças estranhas à sua humanidade. Para Feuerbach, trata-se aqui de uma “patologia psíquica” (FEUERBACH, 1994, p.07), embora este diagnóstico não esteja presente em Marx. Esse modelo geral da *Entfremdung* mostra que a meta de Feuerbach, portanto, era desvelar esta ilusão, provocando o *real* encontro do *gênero humano* consigo mesmo em sua *gattungswesen*, que atinge a *consciência-de-si* e o consequente abandono destas ilusões especulativas, fazendo do homem sujeito consciente e senhor de sua realidade (SARTÓRIO, 2001, p.12-17.). O fim da *Entfremdung* destruiria então o “reflexo de si mesmo” ainda não desdobrado e assim não *desenvolvido* e cristalizado em uma aparência de si estranhada, uma forma abstraída de sua substância humana e projetada como um diferente do homem, porque cindido da substancialidade dele. Se tivermos em mente este *modo* da *Entfremdung* adotada pelo jovem Marx, estamos então autorizados a entender agora de que se trata esta *Entfremdung* e em que medida sua anulação, corresponde a esta disposição ético-prática do modelo de *Crítica* nos escritos de 1843 e 1844 de Karl Marx.

filosofia de Hegel, “a grandeza da contribuição e a discreta simplicidade com que F[eurbach] a outorga ao mundo estão em flagrante oposição à atitude contrária” (MARX, 2008, p.117). Mais adiante, Marx escreve que o grande feito de Feuerbach em sua crítica da Filosofia hegeliana era o fato de que ela “não é outra coisa senão a religião trazida para o pensamento e conduzida pensada [mente]; portanto, deve ser igualmente condenada; uma outra forma e [outro] modo de existência (*Daseinweise*) do estranhamento (*Entfremdung*) da essência humana” (MARX, 2008, p.117)³⁴.

Na esfera religiosa os atributos da humanidade seriam transferidos como atributos independentes do *homem* e projetadas em Deus-pai (na religião) e na Ideia (na Filosofia hegeliana). Esta adoção marxiana do modelo desta “crítica irreligiosa” termina então com a conclusão de que o “o *homem faz* a religião, a religião não faz o homem”, indicando que o ato religioso é um ato de externalização espiritual do homem da qual ele se torna devedor e súdito. Assim, o fenômeno religioso age como uma “base geral de justificação” (MARX, 2010b, p.145).³⁵

Tanto a religião como a Filosofia de Hegel seriam formas de estranhamento (*Entfremdung*)³⁶ de uma certa *essência genérica* (*gattungswesen*). O estranhamento

³⁴ Nossa pesquisa descobriu que mesmo entre os textos dos anos de 1843-1844, portanto um ou dois anos antes de a *Ideologia Alemã* de 1845, que esta filiação de Marx a Feuerbach não é absoluta. Admitimos aqui que estamos diante de um terreno de difícil investigação. Nosso objeto não é a relação Feuerbach-Marx, embora não rejeitemos o fato de que ela é um aspecto interpretativo necessário para nossa hipótese. Por hora, limitamo-nos apenas a algumas indicações acerca do debate da influência da filosofia de Feuerbach na de Marx, justamente nesse período entre 1843 e 1844. Ver GIANNOTTI (1996), MONAL (2003), PAPAIOANNOU (1998), SAMPAIO e FREDERICO (1994) e, sobretudo, SARTÓRIO (2001).

³⁵ Esta crítica de Marx a fé cristã possui ai uma raiz também Espinosana nascida das leituras de Marx, já em 1841, do *Tratado Teológico Político* (2004), obra publicada por Espinosa anonimamente em 1670 e nomeado à época como livro forjado no inferno. Em seu *Prefácio*, o filósofo holandês escreve que “os homens só se deixam dominar pela superstição enquanto têm medo; todas essas coisas que alguma vez foram inutilmente objecto de culto religioso não são mais do que fantasmas e delírios de um ânimo triste e amedrontado; finalmente, era quando o Estado se encontrava em maiores dificuldades que os adivinhos detinham o maior poder sobre a plebe e eram mais temidos por seus reis.” “[...] É precisamente porque o vulgo permanece sempre na mesma miséria que ele nunca está por muito tempo tranquilo e só lhe agrada o que é novidade e o que ainda não o enganou, inconstância esta que tem sido a causa de inumeráveis tumultos e guerras atrozes”. “[...] Não há nada mais eficaz que a superstição para governar a multidão. Por isso é que esta é facilmente elevada a pretexto da religião, ora a adorar os reis como se fossem deuses, ora execrá-los e a detestá-los como se fossem uma peste para todo o gênero humano” (ESPINOSA, 2004, p. 126-128). O texto da *Introdução de 1844* remonta essa análise sócio-histórica de Espinosa feita no século XVII. Isso mostra a descendência filosófica de Marx: além de dialogar positivamente em grande medida das teses de Rousseau, um iluminista *sui generis* como expomos, Marx aqui se filia a uma crítica que conjuga as relações entre o Estado e a fé religiosa cristã, sobretudo. A ideia do sofrimento, da alma oprimida e dilacerada da *Introdução de 1844* carrega forte alusão ao texto espinosano.

³⁶ Poderíamos traduzir *Entfremdung* como “alienação”, como fazem alguns intérpretes. Mas se analisarmos o termo do conceito, veremos que uma de suas raízes descende de “fremde”, isto é, estrangeiro, o estranho. Se associarmos a isso o termo “entfremde”, teremos o verbo estranhar, tornar exterior, que nos remete a ideia de perda, separação e cisão. Ora, aquilo que se exterioriza de algum modo possui ao menos um momento interior e anterior ao qual foi expelido, de maneira que aquilo que é

religioso e o filosófico-especulativo seriam apenas modos e formas distintas do mesmo processo. No estranhamento religioso, o homem se faz súdito de sua criação. E até que o homem tome consciência-de-si como produtor dela e não mais estranhe seus atributos, ele permanece com esta *gattungswesen* estranhada de si, em que sua ação se torna escrava de um *ethos* exterior que o subjulga. O processo de estranhamento cessaria então quando o homem alcançasse esta consciência-de-si, reconhecendo assim a sua essência genérica, que é, segundo a filosofia de Feuerbach constituída pelo amor, pela vontade e pela razão³⁷.

A natureza do estranhamento do homem de si mesmo em sua essência genérica estaria ligada a aqui às *formas* de consciência e suas formas de consideração do objeto. Tomando a noção hegeliana de consciência como sendo ela mesma constituída por uma cisão determinada em que sujeito e objeto se relacionam como em uma distinção, parece que Marx esta buscando um novo ajuste entre sujeito e objeto mediante o qual a cisão consciente seja superada em prol de uma forma superior porque mais adequada ao novo objeto que se apresenta a *Crítica*.

A *oratio pro aris et focis* (a oração para o altar e para o fogo) – esta ação de submissão do homem à razão dos deuses – encontra sob a jurisdição *Crítica* o desnude de seu erro, o engano de se sentir pertencente ao um objeto exterior à humanidade. Assim, a existência terrena deste estranhamento revela uma crise, que, por isso, careceria de uma nova *Crítica*. A nova forma do estranhamento do homem, detectada na relação moderna Estado-sociedade tem como ponto de apoio uma noção de homem que, embora esteja claramente presente no texto de Marx, traz consigo uma dificuldade interpretativa acerca da noção de um homem originário que teria perdido sua essência na cisão moderna que nega a vida ética e o *congraçamento comunitário*³⁸.

exteriorizado de algo ou alguém tem necessariamente alguma relação com este “interior”. Em várias traduções dos textos de Marx se costuma traduzir apenas *Entäusserung* como “alienação”.

³⁷ Em a *Essência do Cristianismo*, Feuerbach escreve que “*Razão, amor e vontade* são perfeições, são os mais altos poderes, são a essência absoluta do homem enquanto homem e a finalidade de sua existência. O homem existe para conhecer, para amar e para querer. Mas qual a finalidade da razão? A razão. Do amor? O amor. Da vontade? (...) A essência verdadeira é a que pensa, que ama, que deseja (...) A trindade divina no homem e que está acima do homem individual é a unidade da razão, do amor e vontade” (FEUERBACH, 1994, p. 45).

³⁸ Descobrimos isso quando nossas investigações mostraram que a *gattungswesen* que embasa aqui a noção de homem explorada por Marx, apareceu pela primeira vez nos escritos da *Gazeta Renana* em 1842 no texto *Sobre a Liberdade de Imprensa* em que Marx responde à política jurídica de imprensa na Prússia sob o reinado absoluto de Frederico Guilherme IV. Eidt (2006, p.01) escreve que os artigos para a *Gazeta Renana* constituem um espírito geral distinto daquela produção de Marx nos *Anais Franco-Alemães* já entre 1843 e 1844, que são posteriores e marcariam, segundo este registro interpretativo, uma “virada ontológica” na obra marxiana, a partir do ano de 1843. Na *Gazeta* (1842), segundo Eidt (2006, p.02),

Segundo Giannotti, este conceito de *gattungswesen* concebido como expressão de uma comunidade originária, embora ganhe contornos distintos entre os textos de Feuerbach e Marx, é ainda sim ponto de partida da reflexão de ambos os filósofos. Para o que aqui nos interessa, é importante saber que Marx se diferencia de Feurbach nesse quesito na medida em que seu questionamento de uma possível natureza humana perpassa também pela querela da historicidade do progresso e também da questão da riqueza social (GIANNOTTI, 1966, p.21-25). O que nos importa aqui é entender esta *gattungswesen* como ênfase da importância da relação homem-homem como constitutiva do elã que põe a *Crítica* de Marx em movimento. O anseio da *Crítica* em fundar seu saber na relação homem-homem, portanto em uma essência humana negativa, traz a possibilidade de sua realização na forma de um conagraamento comunitário e, assim, a possibilidade de realização total do *desenvolvimento* do objeto em questão, seu momento supremo e emancipatório que dá a ele o estatuto de ser necessariamente uma ruptura constante com a contradição estacionária que ela quer superar.

Como, entretanto, transitar, mediante este desenvolvimento, do estranhamento para este momento ético em que tal *essência genérica* é realizada? Nas *Cartas de Preparação*, Marx nos oferece uma resposta acerca desta transição. Ela deve ser uma *reforma da consciência* que:

consiste unicamente no fato de deixar o mundo interiorizar sua consciência, despertando-o do sonho sobre si mesmo, *explicando-lhe* suas próprias ações. Todo o nosso propósito só pode consistir em colocar as questões religiosas e políticas em sua forma humana autoconsciente, que é o que ocorre também na crítica que Feuerbach faz à religião (MARX, 2010e, p.72)³⁹.

O desenvolvimento de que aqui falamos – esta necessidade que conecta a possibilidade de superação do estranhamento em direção à emancipação humana – é apresentado por Marx, em seu conteúdo constitutivo, como uma reforma da consciência, em que lhe seria esclarecido sobre o que a consciência promove, e porque promove tal *desenvolvimento* de modo estranhado. Esta reforma consistiria na busca da “forma humana autoconsciente” tal como faz Feuerbach em relação à religião cristã. Colocada

predominaria aquilo que se denominou como um período de programa filosófico baseado em um idealismo ativo em que a *gattungswesen* não goza da formulação que recebe nos escritos marxianos a partir de 1843, justamente o ano em que é confeccionado o manuscrito *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, seguido de sua *Introdução de 1844* e em *Sobre a Questão Judaica* de 1844, que são textos do período dos *Anais Franco-Alemães*, que reúne os textos mais próximos de nossa pesquisa.

³⁹ MEGA I/2 (1982e, p. 488).

sob esta *forma humana consciente-de-si*, o homem descobriria o que ele faz de si mesmo, seja na forma religiosa ou mesmo na forma política.

Reconhecemos aqui que uma carta de preparação de fato não constitui a maior das provas de seu trabalho filosófico. No entanto, como se tratam aqui de escritos destinados à preparação programática dos *Anais Franco-Alemães*, acreditamos poder considerar ao menos que eles preservam alguma característica conceitual ainda que em patamar laboratorial, caso contrário Marx provavelmente não teria feito uso grifado: “das man ihr eignen Actionen *erklärt*”. Com este grifo parece que Marx busca enfatizar que o que encerra esta reforma da consciência é a interiorização dela, isto é, uma reflexão em que é declarada a ela mesma o que ela faz. Este descobrimento é uma explicação, ou melhor, um esclarecimento sobre seu comportamento diante de si mesmo e de seu objeto.

Marx promove uma dinâmica de ruptura da consciência com sua certeza atual. Essa movimento da *Crítica* parece se assemelhar a uma concepção negativa de uma situação que se impõe aos indivíduos como um feitiço que ofusca a verdadeira realidade. Estas formas do estranhamento – tanto a contida na Ideia de Deus-pai como no saber absoluto da filosofia hegeliana – eram interpretadas por Marx como um saber do objeto – uma contemplação – enclausurada em si mesma⁴⁰. Isso não anulava, entretanto, o fato de que este saber teórico sobre o Estado, sobre esta “verdade do aquém”, não fosse expressão de uma *Entfremdung* na qual o homem é submetido à uma inteligência estrangeira.

Em razão da *contiguidade* entre estas abstrações, o modelo da crítica irreligiosa se apresentava como o modo de pensamento mais avançado; ela não é apenas uma investida anticlerical, como àquela dos filósofos iluministas que questionavam a autoridade eclesial; ela considera haver no pensamento teológico um poder de determinação sobre a ação e a liberdade humanas, de maneira que seria necessário se

⁴⁰ Quem ilumina nossa reflexão a este respeito é Habermas em *Conhecimento e Interesse*: “A palavra teoria tem origem religiosa: *theóros* era o nome do representante que a cidade grega enviava aos jogos públicos. Na *theoría*, mediante a contemplação, ele se realizava no processo do evento sacro. Na linguagem filosófica, o conceito *theoría* está vinculado à contemplação dos *kósmos*. Como consciência contemplativa dos *kósmos*, a *theoría* pressupõe o limite entre o Ser e o Tempo – como diz Parmênides – que funda a ontologia e é representada no *Timeu* platônico: essa ontologia garante um *logos* depurado *do instável e da incerteza* [grifo nosso, B.F], restringindo a área do mutável ao reino da *dóxa*. Na medida em que o filósofo contempla a ordem imutável, realiza um processo de adequação a si próprio do processo cósmico, recriando-o em si. A teoria penetra na *práxis* da existência através da adequação do espírito ao movimento cósmico: ela imprime sua forma à existência, disciplinando-a no seu *éthos*” (HABERMAS, 1983, p.301).

livrar desse tipo de formalidade em vista do mundo ético-prático verdadeiramente humano. Suas formas de pensamento, e, portanto, suas formas de concepção do objeto, nesta *Crítica* de Marx, são tidas como representações estranhadas porque impediam a realização do projeto histórico da relação homem-homem.

A *Crítica* detinha então o poder de ruptura sobre este nível estacionário da consciência porque punha em prática uma reconsideração crítica de uma nova *aparência* (*Erscheinung*) passageira se posta em relação ao acesso à consciência-de-si. Tal atualização consistiu em aplicar este movimento de tomada de consciência, mas agora em vista de criticar um novo objeto: o Estado e seu teor especulativo; a rememoração da crítica irreligiosa buscara retomar a questão da *formação* religiosa como “aparência enganadora” que impedia o homem de alcançar a auto-consciência emancipada.

O leitor poderia argumentar que essa concepção marxiana abriria caminhos para o desenvolvimento de um conceito de *fetichismo da mercadoria*, na medida em que a forma desta crítica irreligiosa nos lembra muito a passagem do fetiche mercantil da produção capitalista, em que os homens se relacionam entre si como coisas e a coisa-mercadoria assume consigo e com outras mercadorias o caráter autônomo de uma relação entre pessoas, tal como interpretado por Lukács em *História e Consciência de Classe*⁴¹ no ensaio *A Reificação e a Consciência do Proletariado*, em que nos é advertido que mediante esse “fato básico e estrutural” da mercadoria o homem sofre algo que lhe é externo. Embora esta passagem pertença à crítica da economia política ela nos informa que, na sociedade capitalista, diante do homem surge um objeto cuja dinâmica confronta sua atividade laboral, como uma força estranha que, apesar de ser produzida pelo trabalho humano, comporta-se de maneira independente dele, na medida em que o submete, mediante leis estrangeiras, à dinâmica da produção com vistas ao

⁴¹ Em *História e Consciência de Classe* (2012) de Lukács escreve que, quando tem submetida sua atividade social à forma mercadoria “...o homem é confrontado com sua própria atividade, com seu próprio trabalho, como algo objetivo, independente dele e que o domina por leis próprias que lhe são estranhas. E isso ocorre tanto sob o aspecto objetivo quanto sob o subjetivo. Objetivamente, quando surge um mundo de coisas acabadas e de relações entre coisas (o mundo das mercadorias e de sua circulação no mercado), cujas leis, embora se tornem gradualmente conhecidas pelos homens, mesmo nesse caso se lhes opõem como poderes intransponíveis, que se exercem a partir de si mesmos. O indivíduo pode, portanto, utilizar seu conhecimento sobre essas leis a seu favor, sem que lhe seja dado exercer, mesmo nesse caso, uma influência transformadora sobre o processo real por meio de sua atividade. Subjetivamente, numa economia mercantil desenvolvida, quando a atividade do homem se objetiva em relação a ele, torna-se uma mercadoria que é submetida à objetividade estranha aos homens, de leis sociais naturais, e deve executar seus movimentos de maneira tão independente dos homens como qualquer bem destinado à satisfação de necessidade que se tornou artigo de consumo” (LUKÁCS, 2012, p. 199-201). Doravante, e sempre que necessário, tal obra será indicada com sua sigla usual – HCC.

êxito do valor de troca (LUKÁCS, 2012, p. 199-201). É verdade que na crítica marxiana do direito, a terminologia utilizada para designar as características do mundo moderno em 1843 não são precisamente aquelas da crítica das relações capitalistas, tal como o próprio conceito de *fetichismo da mercadoria, mais-valia, Capital*, etc.

Por isso não é pertinente nos debruçarmos aqui sobre a questão da *Entfremdung* em uma possível relação com a questão do fetichismo mercantil e a questão do trabalho estranhado. Expomos nosso acordo com a interpretação segundo a qual a *Entfremdung* é um conceito polivalente, que se aplica a pelo menos algumas situações distintas na filosofia de Marx (VÁZQUEZ, 2007, p.415-431), de maneira que a crítica da religião, não obstante tenha um conteúdo distinto da questão do estranhamento da política ou mesmo o da crítica da economia política, seu *esquema* ao menos nos ajuda a pensá-lo ainda que genericamente, pois tanto uma como outra tratam de uma força que é gerada pela ação humana, mas que domina o sujeito “real” da ação (FAUSTO, Tomo I, 1983, p.236-237).

Nos *Manuscritos de Paris* de 1844, salvo as reservas acerca do seu caráter negativo (FAUSTO, Tomo I, 1983, p.236), este conceito porta uma característica importante presente também no texto de 43, mas que pode nos ajudar a avançar aqui na compreensão do conceito de *Entfremdung* (BARROS, 2006, p.26). Neste manuscrito parisiense, Marx se filia a crítica feuerbachiana ao escrever que ela é fundante do “*verdadeiro materialismo e da ciência real*, na medida em que Feuerbach toma, do mesmo modo, a relação social, a ‘do homem com o homem’, como princípio fundamental da teoria” e dá, por isso, um alicerce *antrópico* como novo parâmetro para sua produção filosófica⁴² (MARX, 2008, p.117-118)⁴³.

Rui Fausto nos ajuda aqui em uma ponderação crítica a este respeito da Antropologia feuerbachiana nos escritos de Marx. Segundo ele, nos *Manuscritos*

⁴² Nos *Princípios da Filosofia do Futuro*, Feuerbach defende que “A unidade do pensar e do ser só tem sentido e verdade quando se concebe o homem como fundamento, como sujeito desta unidade. Só um ser real reconhece coisas reais; só onde o pensar não é sujeito para si mesmo, senão predicado de um ser real, só ali o pensamento tampouco está preparado do ser. Daí que a unidade do pensar e do ser não seja uma unidade formal, de sorte que ao pensar em si e para si, correspondia o ser como uma determinação; ela só depende do objeto (*Gegenstand*), do conteúdo do pensar. Daí que resulta o seguinte imperativo categórico: não queira ser filósofo a diferença de ser homem; não sejas outra coisa que um homem pensante; não penses como pensador, isto é, como em uma *faculdade desgarrada* da totalidade da essência real do homem e *isolada para si mesma*; pensa como ser vivo e real, como aquele que, como tu, esta à mercê das vivificadoras e refrescantes ondas do mar do universo” (FEUERBACH, 1988, §51).

⁴³ Nos *Princípios da Filosofia do Futuro*, Feuerbach escreve que “A verdadeira dialética não é uma monólogo do pensador solitário consigo mesmo, senão um diálogo entre o eu e o tu” (FEUERBACH, 1988, § 62).

Econômico-Filosóficos, Marx desenvolve uma antropologia negativa porque concebe este conceito de homem em oposição ao conceito de homem na sociedade capitalista; e aqueles que “nos apresentam um jovem Marx só feuerbachiano no essencial esquecem vários textos para justificar suas teses, como se o universo dos *Manuscritos de 44* [Os *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, escritos em Paris, B.F] fosse idêntico ao das *Notas sobre James Mill*, escritas, entretanto, provavelmente, muito pouco tempo antes dos *Manuscritos*. Assim, se de Feuerbach ao jovem Marx se passa da antropologia positiva à antropologia negativa, essa operação é solidária de uma crítica da antropologia de Feuerbach a partir de Hegel”, em que esta antropologia se movimenta no interior também da filosofia hegeliana, notadamente da *Fenomenologia* (FAUSTO, Tomo I, 1983, p.236-237).

Segundo o que Marx escreve em seus *Manuscritos de Paris* (1844), na *Fenomenologia*, todo “estranhamento da essência humana *nada* mais é do que o *estranhamento da consciência-de-si*” (2008, p.125). Isso por um lado *possivelmente* está ligado a uma interpretação hegeliana da história da filosofia, em que o pensamento é concebido como “direito” absoluto da vontade em querer ser livre (HEGEL, 1995, p.360-363). Por outro, estamos aqui diante de um uso particular do imperativo que parece ser a constante das *Teses provisórias para uma reforma da Filosofia* e também dos *Princípios da filosofia do futuro*, de Feuerbach, em que se insiste na urgência de uma nova filosofia capaz de confluir para a resolução dos problemas humanos como problemas humanos. Como dissemos, para nossa exposição não nos interessa tanto, pelo menos neste trabalho, o teor deste conceito de homem, como alguns intérpretes e críticos mesmo contemporâneos a Marx fizeram⁴⁴. O que nos importa aqui é o poder de mobilização que esta determinação antiespeculativa exerce sobre o saber, reformulando-o.

A completa realização do homem e o alcance da consciência-de-si são termos intercambiáveis na crítica antiespeculativa de Marx. O saber especulativo é parte desta forma estacionária de consciência, de maneira que a reforma consciente, é aqui, sem dúvida, também, uma reforma do próprio saber como saber especulativo; uma reforma que termina na verdade com uma mudança da qualidade do saber atual, dando, no final de sua reforma, uma ruptura com mais esta forma representativa do objeto.

⁴⁴ Ver, por exemplo, STIRNER (2004) e ALTHUSSER (1999, p. 09-52).

Naquele procedimento especulativo, a natureza do objeto tem ocultada a sua multiplicidade qualitativa e se reduz a uma nota lateral do verdadeiro que descansa no saber absoluto. A *Crítica* de 43-44, porém, persegue a relação sujeito-objeto ligada a sua natureza antropológica como sendo a determinação mais central dele. Assim, começamos a ver que este *retorno crítico* à experiência da certeza sensível, não é um mero retorno ao empírico que através dos sentidos adentra e repousa no intelecto como uma *intuição passiva*, mas um retorno que carrega consigo um momento sapiente cuja determinação é o outro necessário dele: o humano produtor de seu processo vital sócio-histórico (SCHMIDT, 1983, p.21-23) e não uma mera certeza sensível e passiva, mas uma certeza *humanamente*, isto é, ativamente sensível (MARX, 2008, p.122). É nesse sentido – de uma centralização da realização do interesse humano – que chamamos a *Crítica* de Marx como dotada de um saber em vista da esfera ético-prática⁴⁵.

CAPÍTULO III CRÍTICA DA POLÍTICA E DEMOCRACIA

O caminho percorrido por nossa exposição descobriu dois dados importantes. O primeiro é aquele em que a *Crítica* em geral pode ser concebida como uma atividade da consciência que visa a superação de uma crise ético-prática. No segundo, encontramos um modelo específico da *Crítica* (o de Marx), que consiste em uma associação necessária entre o saber do objeto (a consciência dele) e sua visada ético-prática verificada por nós na tentativa de superação de uma crise expressa pela tríade *estranhamento, desenvolvimento e emancipação*.

Se a *Crítica* de Marx se constitui como esta associação da qual falamos, devemos então mostrar, em primeiro lugar, no primeiro item, *A Crítica na Crítica do direito*, como se mostra o movimento deste circuito diante do conceito hegeliano de Estado, o que entendermos ser equivalente à descobrirmos, na *crítica da política*, esta associação entre o saber imediato e antiespeculativo e sua subordinação ao intento de superação desta crise ético-prática. Em segundo lugar, em *A Crítica e o caso da democracia*, tentaremos mostrar que a *formação* do conceito de democracia, considerada aqui como um caso específico do modelo geral de teoria *Crítica*, obedece ao movimento imanente de supressão do estranhamento político mediante negação da

⁴⁵ Novamente nos *Princípios da Filosofia do Futuro*, “A verdade não existe no pensar, não existe no saber para si. A verdade é unicamente a totalidade da vida e da essência humanas” (FEUERBACH, 1988, § 58).

formalidade especulativa que visa a superação da crise entre Estado e sociedade civil-burguesa, o que nos oferece um conceito democrático como uma autonormatividade negativa do Estado político moderno.

3.1 A Crítica na Crítica do Direito

No mundo moderno, caracterizado pela liberdade subjetiva fazia-se necessário para a Filosofia, *por um lado*, a garantia e a segurança jurídico-política deste querer subjetivo que só atinge sua estabilidade quando garantida e assegurada pelo Estado e, *por outro*, como garantir a coexistência de uma cisão substancial do universal na concorrência moderna, evitando seu desmoronamento. O conceito hegeliano de Estado exprimia a constatação correta de que um conceito moderno de eticidade deveria se enfrentar com a esfera social contraditória baseada na cisão existente entre a vida ética e universal representada no Estado e a vida aética e particular da sociedade civil-burguesa; noutras palavras, este enfrentamento ocorreria entre o político e o apolítico, entre o público e privado, entre a universalidade política cidadã e a particularidade social burguesa.

Com o encaminhar de nossa exposição, mostraremos um pouco mais, e de modo breve, a filosofia hegeliana do Estado. Antes disso, saibamos que, para Marx, tal filosofia deveria passar por uma nova crítica. Como iniciamos em nosso segundo capítulo, aqui preferimos iniciar nossa exposição a partir do trabalho do saber imediato, agora em face do conceito especulativo de Estado. Para a *Crítica* de Marx, a filosofia hegeliana do Estado:

...desenvolve apenas um *formalismo de Estado*. O verdadeiro princípio *material* é, para ele, a *Ideia*, a abstrata *forma* pensada do Estado como um Sujeito, a *Ideia* absoluta, que não guarda em si nenhum momento passivo, *material*. (MARX, 2010b p.130-131).

Tomemos o que aprendemos acerca do saber antiespeculativo. De acordo com Marx, Hegel constrói seu conceito de Estado baseando-se num *formalismo*, ou seja, em uma acentuação formal acerca do Estado. Esta abstração tem como resultado uma “*Ideia absoluta*” que, vimos, não comporta realmente em si o momento passivo-material do qual ele partiu, embora seja dele dependente. Formalismo que impõe ao objeto em

questão – a relação Estado-sociedade – uma *universalidade* extrínseca que o submete a um suposto organismo mediante o qual se estruturam e se mantêm os laços modernos de sociabilidade, e que segundo este procedimento especulativo, Hegel teria provocado uma “cegueira” especulativa que tinha como consequência prática a produção no conceito de Estado, de uma *hipóstase* que, por definição, ocultaria sua verdade.

Ocorre que a questão prática da vida ética – que nesse caso tem no Estado moderno constitucional o seu ápice – se apresenta ao pensamento de um modo diferente do que ele realmente é. Assim considerada, a crítica de Marx a este *formalismo* se mostra simplória. Afinal, não é preciso ir a fundo nesta citação se ela for aqui considerada isoladamente, o que nos levaria a compreender esta passagem de Marx como sendo uma crítica vulgar, no sentido de que, para a *Crítica*, Hegel teria aí insistido em um teorismo.

Sabe-se que se trata aqui de uma *Crítica* da teoria, mas não da teoria como teoria, senão da teoria abstraída do ser do objeto, que é acompanhada não da verdade do objeto, mas da distorção dela. É essa conexão entre a Lógica especulativa e o conceito hegeliano de Estado que interessa a Marx. Este interesse entre o bastidor lógico de Hegel e sua filosofia política significa dizer que Marx está aqui também interessado na relação de determinação entre a dialética-especulativa e seu contíguo sistema do direito; portanto esta aqui, ao se debruçar sobre o conceito hegeliano de Estado, associando o saber do objeto e sua perspectiva ética determinada, engrenagem que caracteriza o modelo de *Crítica* que ora buscamos apresentar.

Em escrito recente, Kervégan escreve que essa associação entre a dialética de Hegel e seu sistema do direito em sua perspectiva ética não é uma preocupação apenas do jovem filósofo prussiano, mas também de outros contemporâneos de Marx, os chamados velhos hegelianos, tais como Rudolf Haym e Karl Rosenkranz. Em um “plano bastante geral, primeiramente, destacou-se uma tensão entre o ‘método’ e o ‘sistema’, entre a abertura e a mobilidade produzidas pelo processo da dialética e pelo fechamento imposto pelo recolhimento enciclopédico do saber. Tal contradição, estrutural, se revelaria, por assim dizer, em cada ponto da obra hegeliana e imporá uma escolha entre uma dimensão esclerosante, a sistematicidade, e uma dimensão rica em possibilidades que o próprio Hegel teria entrevisto parcialmente a processualidade” (2006, p. 138-139).

Esta configuração do objeto de Marx é o que move esta *Crítica*: a contradição entre o sistema do direito e sua dialética compreende uma ambiguidade que, segundo Flickinger (1986, p.22) consiste em uma dada interpretação crítica da *Fenomenologia do Espírito*, da *Ciência da Lógica* e da *Filosofia do Direito*, valorizando aquelas em detrimento desta (já sabemos que mais tarde Marx retorna ao direito hegeliano, reconsiderando estas posições). Segundo Flickinger, a filosofia política de Hegel era concebida pelos “doutores” alemães como um projeto que estaria em contradição com a “ideia de liberdade revolucionária, fundamento do pensamento sistemático do mesmo autor, sobretudo em sua *Fenomenologia do Espírito* e na *Ciência da Lógica*” (FLICKINGER, 1986, p.22). Citando o próprio Marx em seus *Manuscritos de Paris*: todo olhar para o sistema filosófico de Hegel “tem que iniciar-se com a *Fenomenologia* hegeliana, o verdadeiro lugar do nascimento e o segredo da filosofia de Hegel” (MARX, 2008, p.119).

Segundo os estudos de Domênico Losurdo essa diversidade de opiniões referentes a esta suposta incongruência sistemática entre a filosofia do direito e o “verdadeiro pensamento” do filósofo alemão aparece em Marx, diferentemente de outros jovens hegelianos, não *apenas* como acusação de acomodação de Hegel ao *status quo* alemão, mas no modo próprio de procedimento de sua filosofia. Era então preciso procurar esta incongruência, que por vezes parecia ser uma autocensura teórica de Hegel em sua filosofia do direito, na consciência essencial de seu pensamento e assim na configuração própria de sua teoria como forma de pensamento de uma época (LOSURDO, 1998, p. 23-25).

Marx se propunha a responder a esta “contradição” do sistema de Hegel no que toca à aplicação deste princípio de autonomia intelectual sobre a vida política moderna abordada em sua *Filosofia do Direito*. Nesta, parecia haver um projeto diferente daquele de outrora e que Marx trataria esta diferença como uma “incongruência entre a ideia sistemática de Hegel e sua reconstrução político-jurídica da sociedade moderna” (FLICKINGER, 1986, p.29). Portanto, por detrás desta *Crítica do Direito*, há uma *Crítica* que se subdivide em duas frentes: uma crítica lógica, que se refere à dialética especulativa (ao método da filosofia hegeliana em geral), como procedimento de acepção do objeto, e uma contígua crítica ética contra o conceito hegeliano de Estado, não obstante esta divisão seja aqui um modo de consideração de nosso método de exposição.

Aqui, torna-se necessário um segundo excurso sobre a filosofia hegeliana, para daí, por um lado, verificarmos ou não a razoabilidade da interpretação marxiana e, por outro lado, para que encontremos a realidade do Estado do ponto de vista da *Crítica* de Marx e que possam nos ajudar para ao menos afirmarmos que as asserções de Marx guardam algum sentido.

Segundo excurso sobre Hegel.

No pensamento de Hegel há um diagnóstico da oposição histórica entre a vida sócio-econômica moderna e a vida ética no interior do Estado. Como base elementar de seu diagnóstico, o filósofo elenca, em sua *Filosofia do Direito*, dois princípios que regem esta oposição moderna.

O primeiro e também o mais fundamental – e nesse sentido elemento constitutivo, o conteúdo mesmo da vida moderna – é aquele da *personalidade individual*, baseada na liberdade subjetiva autônoma, que constitui um distanciamento do homem da vida ética substancial (HEGEL, *FD*, § 181). Segundo este princípio predomina na sociedade moderna a tendência à perseguição dos fins privados para o desenvolvimento da “pessoa concreta, que é para si como um fim *particular*, como um todo de carências” (HEGEL, *FD*, 1996, § 182), que se comporta em relação a vida ética apenas como pessoas privadas que tem seu interesse próprio como seu fim” – princípio que alcança sua realização na forma concreta da propriedade individual (HEGEL, *FD*, § 187). O segundo princípio é aquele da universalidade ética, que como tal opõe-se diametralmente àquele princípio primeiro: trata-se de uma *universalidade* ética e, assim, de caráter formalmente constituído (HEGEL, *FD*, § 157), no qual predomina o interesse do homem como cidadão, no sentido de uma disposição política, isto é, como atividade que visa a administração do bem comum.

Nesse sentido, o pensamento político de Hegel seria devedor de uma situação histórica na qual a vida social e vida política *estariam* essencialmente cindidos e em oposição. Nesta circunstância a esfera ética estaria supostamente esvaziada de conteúdo, visto que seu ímpeto para a preservação da vivência pública não encontrava lastro na vida social devido esta possuir uma dinâmica oposta àquela da politicidade, pois seu

habitat era o do dilaceramento ético no qual impera a concorrência individual manifestada na livre circulação de mercadorias. Na filosofia política clássica, a vida social era a realização do *zoon politikon*, da animalidade política do homem; a *Polis* era diretamente a realização política por meio da *práxis* social embasada em uma unidade substancial. No mundo moderno, como lemos, não se trata da realização de uma essência política do homem, mas de sua realização privada em face da vida ética. Qual seria a essência da vida política em uma situação em que sua face social se encontrava em um dilaceramento substancial, dividida em extremos nos quais eticidade e vida social estariam cindidos e em oposição?

Hegel toma como conteúdo de sua filosofia política o sistema moderno de concorrência econômica baseado na apropriação individual e no qual os agentes econômicos – quando libertos da esfera ética familiar baseada na educação para a vida social e no amor igual pelos filhos – se encontravam em uma situação em que havia diante de si milhares de liberdades subjetivas autônomas, portanto em um ambiente em que o interesse privado se choca imediatamente com o interesse privado de outrem, impondo a esta multidão de particularidades uma situação objetiva em que esta pluralidade de interesses subjetivos conflitantes constitui objetivamente uma *liberdade negativa*, em que a objetivação da vontade como liberdade encontra diante de si o outro sujeito de particularidade (HEGEL, *FD*, § 182).

Seria necessário então encontrar o elo pelo qual o princípio da personalidade individual encontra sua estabilidade, caso contrário estaria em risco de desintegração. E aqui reside o intento mais elementar desta filosofia hegeliana do direito: para ele, tal manutenção se dá com a mediação político-universal deste princípio privado da concorrência, mediação esta de caráter *formal* e que aparece em sua filosofia segundo níveis éticos cada vez mais desenvolvidos que impõem à liberdade negativa da sociedade civil-burguesa a atenuação do traço aético predominante, resguardando assim, ao mesmo tempo, nesta contradição, a vida ética universal e a liberdade subjetiva. Assim, a resistência da sociedade civil-burguesa à autodegeneração ética completa se deve ao fato de que em suas estruturas relacionais privadas, reside, um suporte subterrâneo que é na verdade uma *formalidade política pressuposta*, como o todo do conteúdo social que pela forma da mediação universal do sistema do direito precede conceitualmente o reino da particularidade, dando-lhe a anterioridade fundamental do dever (HEGEL, *FD*, § 157).

Esse movimento de uma universalidade política pressuposta se mostra inicialmente no *Direito abstrato*, na primeira seção – e figura menos desenvolvida da *Filosofia do direito* –, terreno no qual o arbítrio da vontade individual é indeterminação e cuja instabilidade imediata a conduz, por essa sua carência de concreção, a um grau ainda que elementar de universalidade política pressuposta que realiza o movimento ao direito público como sua *formação* ainda que em um grau elementar de universalidade que mostra seu *ser-aí* primeiramente na *posse individual* da coisa (HEGEL, *FD*, §§34-39).

Aqui a pessoa individual, perseguidora de seu interesse próprio “contém a *capacidade* [B.F] jurídica e constitui o conceito e fundamento, também abstrato e, por isso, formal” (HEGEL, *FD*, §36) fazendo com que esta disposição jurídica só venha à superfície da vida social na forma da *posse* – esta forma primária da vontade imediata que se desenvolve até a propriedade. Esta é o grau elementar mais importante da universalidade; ela já nos mostra o indivíduo dotado de direito (HEGEL, *FD* §§40-45) que alcança sua forma jurídica no *contrato*, que é justamente a forma mais desenvolvida do que a *posse*, e que existe para a mediação e a garantia do reconhecimento geral dela (HEGEL, *FD*, §72).

O conjunto de leis modernas das instituições do Estado moderno é, deste ponto de vista do *contrato*, um conjugado de formas universais mais desenvolvidas. Assim, a lei moderna passa a ser concebida como atividade política da liberdade, na medida em que a pessoa individual traz consigo a determinação jurídico-política que caracteriza o espírito livre. Se a personalidade individual é abstrata, sendo por isso um direito formal ainda indeterminado, ela ganha sua primeira concreção e, portanto, primeiro grau de realidade, na medida em que esta vontade se manifesta no ímpeto para a apropriação das coisas. Este ímpeto, por meio do contrato, é publicação reconhecido e revela a conexão da universalidade pública com a propriedade individual, em uma conexão necessária e universalmente pressuposta (KERVEGÁN, 1998, p.44).

Como escreve Marcos Müller (1998, p. 24) a “concepção da sociedade como cisão da vida ética e como relação reflexionante entre particularidade subjetiva e a universalidade formal pretende mostrar que a própria universalização da liberdade negativa, uma vez querida como fim, embora concomitantemente à universalização do antagonismo social, contém, implicitamente, à contracorrente, um momento de reintegração daqueles princípios dissociados (particularidade subjetiva autônoma,

universalidade objetiva formal) em direção à universalidade intrínseca e substancial do Estado” . Este religamento entre a esfera ética universal e a esfera particular, que antes fora concebida como em uma contradição patente, é revertida por Hegel por intermédio de um movimento lógico especulativo que considera este dilaceramento ético da sociedade civil-burguesa segundo uma pressuposição de uma *constituição política*.

Do ponto de vista dialético, esta universalidade pressuposta de Hegel opera aqui seu aspecto *descendente*, que apresenta o Estado e sua constituição política como sendo já uma ideia ética que se divide (HEGEL, *FD*, §§ 261-262) nas esferas de sua finitude, a Ideia de Estado que se autodirime, e assemelha-se, assim, ao fluxo teleológico da constituição da *polis* aristotélica considerada segundo sua natureza. Por outro lado, esta liberdade negativa pode ser também compreendida, agora segundo nosso entendimento, como em uma *dialética ascendente*, na qual a vontade livre, como particularidade substancial, converte-se à “universalidade formal, indeterminada para si e que só na matéria encontra sua determinação, é a universalidade que a si mesma se determina” (HEGEL, *FD*, § 21).

Segundo aquela dialética descendente, a sociedade civil-burguesa é tida por Hegel como resultado autodirimido da “Ideia [que, B.F], nesta sua cisão, confere aos momentos um *ser-aí* particular – à particularidade, o direito de desenvolver-se e difundir-se para todos os lados, e à universalidade, o direito de demonstrar-se como o fundamento e a forma necessária da particularidade e também como potência sobre ela e como seu fim último” (HEGEL, *FD*, § 184). Com base em 3 momentos fundamentais da sociedade civil-burguesa, a saber, a) o *sistema das necessidades*, b) a *administração da justiça* e c) *A corporação*, Hegel organiza o movimento de mediação formal que tem por objetivo resolver a oposição verificado entre Estado e sociedade.

O *sistema de necessidades* (a) (HEGEL, *FD*, §§ 189-207) é apresentado como aquela particularidade que é “inicialmente como aquilo que está determinado face ao universal da vontade em geral, é *carência subjetiva* que alcança a sua objetividade” tanto mediante α) as coisas externas, os produtos do trabalho e β) da própria “atividade do trabalho” (HEGEL, *FD*, § 189), segundo a qual a fruição do trabalho e do interesse particulares resulta na fruição universal da produção econômica, o que marca mais um momento desta universalidade pressuposta que por sua vez se manifesta no “*ser-aí* do direito” , ou seja, na administração jurídica (b) (HEGEL, *FD*, § 209), em que o direito

subjetivo que rege este interesse e trabalho particulares é considerado como lei na forma de uma universalidade ética que reside na decisão dos tribunais (HEGEL, *FD*, § 219).

Esta garantia jurídica da liberdade subjetiva conferiria a realização “efetiva dessa unidade [...], B.F] a todo âmbito da particularidade, [em que, B.F] primeiramente, como união relativa, constitui a determinação da *polícia*, e, nessa totalidade restrita, porém concreta, a corporação” (HEGEL, *FD*, §229). Nesta última, reside a possibilidade da “*articulação* [B.F] da sociedade civil-burguesa”, momento no qual o interesse particular “accede à existência na *associação cooperativa* enquanto *algo comum*, o fim egoísta dirigido àquilo que lhe é particular, se apreende e atua, ao mesmo tempo, como universal” (HEGEL, *FD*, §251).

A reunião do interesse particular nas associações corporativas revela o que podemos chamar aqui de uma *comunidade de interesses particulares*, que exhibe a possibilidade de uma comunidade política, uma vez que o primeiro princípio substancial moderno da *personalidade individual* é sabido e desejado por todos. A reunião política da corporação corresponde ao momento do interesse particular comum. Ele representa em um patamar já desenvolvido, porém incompleto, este momento político-universal que fundamenta o laço social burguês.

Assim, no Estado, aquela liberdade subjetiva do *direito abstrato* assume sua forma mais desenvolvida, portanto mais racional e mais concreta porque 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 imanente 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, *FD*, § 261).

Esse desenvolvimento cada vez mais superior (particularidade, universalidade, singularidade) da cisão imediata entre sociedade civil-burguesa e Estado é apresentado por Hegel como uma aparência (*Schein*) dirimida de uma Ideia absoluta em que o momento supremo especulativo do desenvolvimento dialético nos mostra o processo e seu resultado e adquire a qualidade de *legitimação formal do interesse privado*. Esse movimento de formação do conceito de Estado só é possível mediante o poder de

determinação da “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” (HEGEL, *FD*, §262).

Família e sociedade civil-burguesa são apresentadas como divisões aparentes de um bastidor que mora no Espírito ou Ideia real. Assim procedendo, as posições vão sendo gradativamente exportadas para um nível formal superior que, por seu turno, encontra em si mesmo um patamar limítrofe de sua particularidade impositiva de uma crise interna que irrompe para uma nova e superior forma. Esta, por sua vez, enriquece o conceito na medida em que dá, a cada nova forma, a universalidade pressuposta da particularidade. É “o conceito da liberdade que se tornou mundialmente consciente de si”, cuja realização se verifica no poder das instituições (HEGEL, *FD*, §263).

Este aparato de instituições é o que propicia “em particular, a *constituição*, isto é, a racionalidade desenvolvida e realizada e são, por isso, a base firme do Estado, bem como da confiança e da disposição (*Gesinnung*) dos indivíduos em relação a ele e aos pilares fundamentais da liberdade pública, visto que nelas a liberdade particular se realiza e se racionaliza, de modo que a união da liberdade e da necessidade venha a existir em si, nelas mesmas” (HEGEL, *FD*, §265). É deste modo que Hegel entende como sendo a *determinação formal* do princípio de universalidade na sociedade civil-burguesa, pois aí se objetiva a ideia de Estado; ela se constitui no interior dele como uma disposição política e, portanto, universalmente ética que tem sua efetividade na medida em que age como princípio de efetivação, ao mesmo tempo, do direito subjetivo e da vida ética. Esta relação entre a forma da universalidade na Ideia de Estado e seu conteúdo representado no regime da particularidade regula e mantém viva sua dinâmica própria, elevando o direito particular subjetivo presente na *vontade livre* à *consciência* da necessidade de normas e estruturas administrativas universais, objetivas e soberanamente aplicadas por uma constituição política (RAMOS, 2000, p. 232-233).

Em si mesma, a *constituição política* é, primeiramente, “a organização do Estado e o processo da sua vida orgânica *em relação a si mesmo*, relação na qual ele diferencia os seus momentos no interior de si mesmo e os desdobra conferindo-lhes *subsistência*” (HEGEL, *FD*, §271). O procedimento especulativo utiliza-se desta sua *Lógica do conceito* para afirmar que os poderes subdivididos não possuem entre si, apesar de sua diferença aparente, uma relação necessária de conflito. Sendo resultado de um fundamento ético pensado a partir desta lógica especulativa, a relação entre os

poderes não poderia ser concebida como um contato de inimidade, mas de uma irmandade ética pressuposta, baseada em uma racionalidade que se “*diferencia e determina dentro de si a sua atuação segundo a natureza do conceito*, e isso de modo que *cada* um destes *poderes*, seja, ele próprio, em si mesmo a *totalidade*, pelo fato de ele conter e ter atuantes dentro de si os outros momentos e de eles, porque exprimem a diferença do conceito, permanecerem absolutamente na sua idealidade e constituírem somente *um todo individual*” (HEGEL, *FD*, §272), evitando, por isso, a desagregação ou a destruição do Estado político.

Trata-se não mais do *Direito Público Interno*, mas da *constituição política*, em sua organização e divisão *internas*. Ela se mostra em sua capacidade de administrar o movimento ao universal, ou seja, capaz de tratar, em sua universalidade política constitutiva, o ímpeto de expansão da personalidade individual da vontade para todos os lados, mediando e sustentando a manutenção e a realização daquele interesse ao mesmo tempo em que estabelece nele o reconhecimento consciente da vida ética. Esta constituição interna para si do Estado é subdividida pela filosofia hegeliana em 3 diferenças ou distinções que para ele são os *poderes* do Estado.

Divide-se o Estado político nas seguintes diferenças substanciais: a) Capacidade para definir e estabelecer o universal – poder legislativo; b) Integração no geral dos domínios particulares e dos casos individuais – poder do governo; c) A subjetividade como decisão suprema da vontade – poder do príncipe. Neste se reúnem os poderes separados numa unidade individual que é a cúpula e o começo do todo que constitui a monarquia constitucional. Nota – O aperfeiçoamento do Estado em monarquia constitucional é obra do mundo moderno e nela a ideia substancial atingiu a forma infinita (HEGEL, *FD*, §273).

Aqui Hegel caracteriza brevemente cada um dos 3 poderes constitucionais. Esses momentos representam, em sua diferença especulativamente considerada, a totalidade subdivida em seus momentos lógicos: respectivamente, a universalidade, a particularidade e a singularidade. A primeira delas é o poder legislativo (HEGEL, *FD*, §273). Este possui o poder de determinar e estabelecer o *universal*, por meio da reunião política dos estamentos, comunas e corporações – estes *círculos particulares* (HEGEL, *FD*, § 308) que são formas universais dos diversos interesses particulares praticados na sociedade civil-burguesa; é o poder mais abrangente, embora também contenha nele os outros dois momentos políticos: o poder “monárquico, ao qual compete a decisão suprema, – o *poder de governo*, como momento consultivo, dotado do conhecimento concreto e da supervisão do todo em seus múltiplos aspectos e dos princípios efetivamente reais aí solidificados, bem como do conhecimento das carências do poder

de Estado, – finalmente, o elemento [formado]⁴⁶ pelos estamentos” (HEGEL, *FD*, §300).

É isso que leva Hegel a escrever na nota deste § 308 que o universal do Estado, portanto, o entendimento comum acerca das tarefas do Estado perante a sociedade civil-burguesa, a visada política dela, como algo sabido e desejado por todos, tomam parte na deliberação não como “*todos*” tomados em sua singularidade, mas em sua qualidade formal de pertencer ou não a este ou aquele estamento. Cada indivíduo é tomado aqui não como ele mesmo, mas como determinado na e pela forma de um círculo particular, como no interior da universalidade formal que caracterizam as corporações, os estamentos, as comunas e as associações. O indivíduo pensado como um *homem* que é imediatamente membro do Estado, que o determina com sua vontade e seu saber é, para Hegel, uma representação (*Vorstellung*) abstrata e superficial. No *legislativo*, a particularidade ganha universalidade jurídico-política mediante a constituição política da *assembleia estamental*, a qual o próprio Hegel chama de a *totalidade do sistema do direito* e na qual os estamentos – que são os indivíduos de interesse reunidos em círculos – se tornam *representantes universais da particularidade*.

A segunda distinção substancial da auto-dirimência do conceito de Estado é chamada por Hegel de *poder governamental* ou *poder de governo* (HEGEL, *FD*, §273). Ele consiste em aplicar na prática àquela decisão soberana e também em fazer valer e fazer desenvolver aquela decisão, mediante uso do *poder judiciário* e o poder da *polícia administrativa*. Diferentemente “da decisão é a execução e a aplicação das decisões do príncipe, e em geral o prosseguimento e a manutenção do que já foi decidido, das leis existentes, dos dispositivos reguladores, das instituições para fins comuns e coisas semelhantes” (HEGEL, *FD*, §287). É a relação política do Estado com o *particular*.

Já a última e mais importante distinção substancial – sobretudo para nosso trabalho – é o *poder do príncipe* (HEGEL, *FD*, §273). O momento da soberania do príncipe (que, para Hegel (*FD* § 273 - nota), manifesta-se na forma de constituição política da monarquia constitucional como “obra do mundo moderno, no qual a ideia substancial adquiriu a forma infinita”) representa a *singularidade*, o momento supremo da dialética especulativa e se diferencia na universalidade que caracteriza o poder legislativo e na particularidade do poder de governo. Nele estão integrados em uma

⁴⁶ Grifo do tradutor.

“unidade individual” os demais poderes anteriores; ele representa aqui o começo e o fim de toda a constituição interna para si. Sua forma política é a *monarquia constitucional*.

Antes de caracterizarmos este poder e sua forma política mais de perto, é necessário algumas mediações interpretativas ao seu respeito. Afinal, a história política produziu significado muito conhecido e incômodo – para o espírito crítico hodierno – desta forma de Estado, ainda mais em se tratando de uma forma em que o poder estaria, ao final das contas, nas mãos de *um* só indivíduo.

Vejamos como Hegel nos justifica a existência desta forma. A doutrina da antiga divisão das constituições ou *formas* de Estado – desenvolvida pela filosofia política platônico-aristotélica – as divide em *monarquia*, *aristocracia* e *democracia* e tem por sua base a “*unidade substancial ainda inseparada*. Esta não chegou ainda à sua *diferenciação interna* (a uma organização desenvolvida dentro de si) e, com isso, à *profundidade* e à *racionalidade concreta*”. Sem esta diferenciação mostram apenas uma “*diferença exterior*” que, por isso, possui apenas uma diferença numérica e quantitativa relativa a cada momento desta unidade inseparada (HEGEL, *FD*, §273 – nota 2).

No mundo moderno, o conceito põe a monarquia em sua qualidade constitucional. Estas formas antigas são, em face da monarquia constitucional, “rebaixadas a momentos; o monarca é *um*; como o poder de governo intervêm alguns e com o poder legislativo intervêm os *muitos* em geral”. A tríplice divisão antiga – monarquia, aristocracia e democracia assumem respectivamente, nestes três poderes, sua forma moderna, de maneira que a *monarquia constitucional* (a intervenção política de um homem), o *poder de governo* e o *poder legislativo* tragam em si também esta aparência quantitativa. No entanto, são ainda, se considerados segundo seu *número*, como uma superficialidade que não fornece, como diz Hegel, “o conceito da coisa” (HEGEL, *FD*, §273 – nota).

Há aqui toda uma discussão sobre a possibilidade de uma inclinação política de Hegel e em que medida a situação histórica do momento – por um lado ocorria na época deste escrito uma monarquia constitucional autoritária de Frederico Guilherme IV na Prússia, o que levou a ruptura de vários discípulos de Hegel (os jovens hegelianos) – influenciou ou não em sua escrita sobre o conceito de *soberania*. *Grosso modo*, Hegel estaria aqui do ponto de vista mais simplista baseado em uma filosofia política aquém mesmo de seu antecessor Jean-Jacques Rousseau em seu *Contrato Social*, para quem o poder supremo esta fundado em um conceito de *vontade geral*.

Escrevemos isso porque não só Marx como também outros jovens intelectuais acusavam de Hegel e sua filosofia política de uma defesa filosófica do *status quo* alemão. Mas é aqui claro que a exposição sobre os eventos sócio-políticos que teriam relação com os escritos de Hegel fazem parte de uma gama de debates acerca desta movimentação política de seu pensamento⁴⁷. Porém, é certo que elas não esgotam seu debate conceitual, porque se apoiam em um método estritamente político, sem apreender a visada hegeliana deste objeto, a vida moderna e sua relação com o Estado na forma do direito.

Segundo Kervégan, a filosofia hegeliana do direito seria não um escrito meramente político, mas uma obra de filosofia política que não obstante seja pertencente a seu tempo, não apreende seu tempo tão somente, mas seu tempo apreendido pelo pensamento, acolhendo inclusive a contradição epocal e suas tendências. É preciso distinguir aqui o “sentido próprio da formulação teórica” e *especulativa* ou *positivo-racional*. A filosofia política de Hegel também vem significar que este racional dito pela filosofia no elemento do pensar não é o real atual, mas do que do real pode ser pensado como uma confecção da razão em que se busca efetivação de maneira mais ou menos difícil. Assim, tratar-se-ia no texto hegeliano não da manifestação empírica do Estado, o *hic et nunc* dele, mas do conhecimento de seu conceito, sua idealidade imanente, e como seria possível, na vida social moderna, algo que possa ser chamado de universalidade política sob essas condições históricas determinadas, porém exprimida racionalmente. Essa visada corresponderia à tentativa hegeliana de exposição do conceito da universalidade ética conhecida pelo Estado, mas aqui na sua imagem ideal que se basta a si mesma porque se assenta na *decisão* especulativa da razão, ao se mostrar apenas no modo como deve ser conhecido na multiplicidade de seu movimento e de suas tendências (KERVEGÁN, 1998, p.13-21).

Segundo Kervegán, com o título *Linhas fundamentais da filosofia do Direito ou do Direito Natural e Ciência do Estado*, Hegel quer enfatizar basicamente duas coisas: a necessidade de ruptura com o conhecimento, o ensinamento e o léxico conceitual do

⁴⁷ É verdade que há aqui um debate histórico e político à época da filosofia hegeliana do Estado. A intelectualidade alemã interpretava que a constituição da Prússia fora em grande medida inspirada neste conceito de Estado político, mas precisamente no que diz respeito à sua constituição. Esta associação da filosofia de Hegel à política prussiana, segundo Kervegán, chega até na forma de um convite a Hegel feito em 1818, por parte de Altenstein, para que o filósofo fizesse parte do gabinete político de linha restauradora, fato que se efetiva justamente após o congresso conservador de Viena (KERVEGÁN, 1998, p.07-11).

direito natural e, secundamente, demonstrar o desdobramento do conceito do direito, cujos traços essenciais são a manutenção da ideia positiva de liberdade – razão pela qual Hegel rejeita toda definição do direito em termos de limitação ou restrição da liberdade – e a relação desta Ideia do Direito com a necessidade de objetivação da liberdade na doutrina do espírito objetivo, em que a filosofia especulativa do direito requereria, na perspectiva hegeliana, que sejam pensadas as instituições como figuras que tornam concreto o direito abstrato, mediante descrição de seu aporte formal (1998, p. 25-26).

Tal aporte dá a constituição verdadeira do direito como racionalidade que se constitui ela mesma no elemento desta positividade, tal como na *Lógica*, sendo, pois, a efetiva manifestação exterior desta interioridade que se põe ela mesma em uma coincidência móvel entre o ser efetivo do direito e sua razão de ser. Assim, o ser do direito seria dotado, em cada etapa histórica pela qual passa, de uma racionalidade processual do espírito, na qual há a aplicação de uma determinação universal do direito a cada caso particular. A presença do racional como centro do movimento histórico-positivo é uma condição que não advém da observação empírica, mas da decisão especulativa na qual a razão tem como tarefa expor a finalidade do direito vigente como desenvolvimento das determinações da liberdade (KERVEGÁN, 1998, p.37-38).

No “superior conceito dialético”, a filosofia do direito pode proclamar a racionalidade do efetivo porque a doutrina do conceito possibilita a construção de uma perspectiva aberta de reconciliação, mas que não necessariamente apazigua a contradição corrente da exposição hegeliana, não oferece uma solução definitiva para a cisão moderna, mas dá sua suposição especulativa na qual o organismo político paulatinamente excede-se às contradições, uma a uma, em direção a um lugar de maior acuidade na qual o fim especulativo presente na doutrina do espírito objetivo fornece as condições dos princípios de validade da tese segundo a qual a contradição do mundo moderno só poderá ser mais bem tratada no terreno de um desenvolvimento histórico-mundial que tende também a refazer esta exportação de contradições, assegurando a cada vez a reconciliação do espírito objetivo consigo mesmo (KERVEGÁN, 1998, p.38-39). Tal movimento ou articulação deste espírito objetivo se manifesta no descobrimento da normatização da personalidade jurídica do Estado, circunstância na qual este espírito aparece como esta articulação entre a personalidade individual, a coisa apropriada e as instituições que decorrem desta relação (KERVEGÁN, 1998, p.41-44)

Segundo Losurdo, porém, não é absurdo considerar que Hegel estaria aqui temeroso de uma censura à sua obra ou até mesmo de uma perseguição política da monarquia de Guilherme IV, “monarca constitucional”, que teria levado Hegel a uma capitulação. Mas, para Losurdo, o problema deste peso de uma monarquia constitucional é não um problema de autocensura, mas em definirmos sua precisa configuração e seu real conteúdo (LOSURDO, 1998, p.19).

Para o filósofo italiano, esta possível “autocensura”, na opinião de Rosenkranz, baseia-se em uma combinação da teoria com as exigências práticas do momento. Considerado deste modo, a suposta discricção conceitual de Hegel não se encontra apenas em sua manifestação pública “externa”, de seu pensamento, senão no “próprio processo de elaboração e desenvolvimento do pensamento”, fazendo com que este se torne interiormente impedido de chegar até as últimas conseqüências que, a princípio, derivam de sua própria lógica estruturante. Neste marco, a autocensura seria um problema que deveria ser concebido na intimidade de seu pensamento (LOSURDO, 1998, p. 21).

Por isso, seria necessário distinguir entre a arte de escrever, engendrada linguisticamente, e a racionalidade própria da “substância categorial” e o aparato conceitual. A primeira – a técnica da escrita – traz sempre certo compromisso com o poder e a ideologia dominantes. Carrega a possibilidade da “suavização” e da “negligência lingüística” na *significação* do objeto, ratificando assim seu compromisso prático. A segunda é mais propriamente a substância teórica, a razão constitutiva, a lógica da coisa em questão; e que nem sempre aparece na forma da linguagem. Mas também é bastante difícil precisar a fronteira entre ambas as dimensões do conceito porque ela é ainda sim bastante rarefeita, não obstante esta distinção não deva ser desconsiderada. Por isso uma interpretação de “acomodação” de Hegel à monarquia constitucional prussiana é inadequada (LOSURDO, 1998, p.22-23).

No que diz respeito a este complexo categorial, e mesmo dentro desta possibilidade ainda que mal delimitada de uma escrita pragmática, Hegel escreve, em seu § 275 da *Filosofia do Direito* que o poder do príncipe comporta em si àqueles “três momentos da totalidade” do Estado, a saber, a atribuição de universalidade ao elemento particular na forma da constituição e das leis [o *poder legislativo*], a “deliberação enquanto relação do *particular* ao universal [o *poder governamental*]” e o momento da

decisão última enquanto *autodeterminação*, à qual tudo o mais retorna e da qual tudo toma o começo de sua realidade efetiva” (HEGEL, *FD*, § 275).

Assim, está centralizado no conceito hegeliano de soberania a expressão desta unidade singular que se diferencia. Ele carrega em seu conceito esta singularidade da vida ética desenvolvida trazida a superioridade que congrega em si mesmo os outros dois momentos. A proteção da liberdade subjetiva no Estado estaria, na monarquia constitucional, em sua forma mais desenvolvida *para-si* porque o monarca constitucional está aqui em uma posição para a qual convergem todos os pontos do organismo constitucional (HEGEL, *FD*, § 275).

O eu monárquico é, “ao mesmo tempo, o mais singular e o mais universal” porque no espírito, “ao contrário [da natureza, B.F] todo o diverso é somente enquanto algo ideal e enquanto unidade” (HEGEL, *FD*, § 275 – A). Ele “constitui estas duas determinações, a de que as tarefas e os poderes particulares do Estado não são subsistentes por si e não têm solidez nem por si, nem na vontade particular dos indivíduos, mas, ao contrário, têm a sua raiz na unidade do Estado como seu si mesmo simples” (HEGEL, *FD*, § 278). Unidade soberana esta que se baseia, para Hegel, em um “*idealismo*” que constitui:

a mesma determinação em virtude da qual no organismo animal as assim chamadas partes do mesmo não são partes, mas membros, momentos orgânicos, cujo isolamento e subsistir-se por si é a doença, esse idealismo é o mesmo princípio que no conceito abstrato de vontade se apresentou como a negatividade se referindo a si mesma e, portanto, como a universalidade *se determinando à singularidade* (§ 7), na qual toda particularidade e toda determinidade é uma particularidade e uma determinidade suspensa, o fundamento absoluto determinando a si mesmo; para apreendê-la é preciso possuir, em geral, o conceito daquilo que é a substância e a verdadeira subjetividade do conceito. – Porque a soberania é a idealidade de toda legitimação particular, pode facilmente surgir o mal-entendido, que é também muito habitual, de tomá-la por meio poder e arbítrio vazio e, igualmente, por sinônimo de despotismo. Mas o despotismo designa, em geral, a situação em que não há lei ou no lugar da lei, ao passo que a soberania, justamente uma situação legal, constitucional, constitui o momento da idealidade das esferas e tarefas particulares, de tal sorte que uma tal esfera não seja algo independente, subsistente por si nos seus fins e modos de operação e se aprofundando somente adentro de si, mas, ao contrário, que nesses fins e modo de operação, ela seja determinada *pelo fim do todo* e seja dependente dele (fim que foi denominado, em geral, com uma expressão indeterminada, o *bem próprio do Estado*) (HEGEL, *FD*, §278 – A).

Neste *adendo* ao § 278, Hegel recupera novamente a questão da influencia do processo lógico de formação da soberania, a idealidade dela como seu traço essencial. A “mesma determinação” dialética mediante a qual as partes do organismo animal não são nada se não estiverem como membros orgânicos – cuja situação contrária os levaria à enfermidade – é a mesma determinação que põe em ação o princípio da autonegatividade daquele “conceito abstrato” de vontade cuja energia conduziu a particularidade e seus estados de determinação em formas suspensas pelo fundamento

absoluto da Ideia. É no interior dela que se descreve a divisão e a unidade do conceito de soberania de Hegel. A apreensão da determinação em questão só pode ser apreendida quando se considera que o monarca traz em seu conceito a “substância e a verdadeira subjetividade do conceito” (HEGEL, *FD*, §278 – A).

O fato de constituir a “idealidade de toda a legitimação particular”, pode, para Hegel, desembocar em um mal-entendido baseado em uma confusão deste conceito de soberania como poder arbitrário ou despótico. Hegel argumenta que tal posicionamento habitual é inadequado; afinal, o despotismo é uma situação em que o *Eu* simples da vontade não está submetido à legalidade jurídico-política dos demais momentos que só surgem na história moderna, de modo que sua vontade, aqui, vale diretamente como lei.

Em sua forma constitucional, a monarquia defendida por Hegel está aqui necessariamente dependente de seus momentos anteriores; está dependente do “*fim do todo*”. Por isso a autoridade e o poder do príncipe deve ser concebida numa unidade que depende da totalidade dos momentos anteriores da constituição interna para si e não da vontade empiricamente concebida de um indivíduo particular. Isso não exclui, entretanto, que o poder da decisão individual se realize na pessoalidade do monarca. “Este é o elemento individual enquanto tal do Estado, que ele próprio, só nesse elemento, é *um*. Mas a subjetividade, na sua verdade, é somente enquanto *sujeito*, a personalidade, somente enquanto *pessoa*, e, na constituição amadurecida, até a racionalidade real, cada um dos três momentos do conceito [particularidade, universalidade, singularidade, B.F] tem a sua configuração separada, *efetiva por si*.”

Esse momento absolutamente “decisivo do todo é, portanto, não a individualidade em geral, mas *um* indivíduo, o *monarca*” (HEGEL, *FD*, § 279); ele é o “momento fundamental da personalidade, primeiramente abstrata no direito imediato, que se cultivou progressivamente através das suas diferentes formas de subjetividade e, aqui, no direito absoluto, na objetividade plenamente concreta da vontade, é a *personalidade do Estado*, a sua *certeza de si mesmo* – esse elemento-último, que suspende todas as particularidades no si-mesmo simples, interrompe o ponderar das razões a favor e contra entre as quais se pode sempre oscilar, as *resolve* por um ‘eu quero’, e dá início a toda a ação e a toda efetividade” (HEGEL, *FD*, § 279 – A).

Na pessoa do monarca reside a forma concreta ou desenvolvida do conceito de vontade caracterizado na *Introdução à Filosofia do Direito* como “autodeterminação do Eu, pois determinado e limitado, sem deixar de estar na própria identidade consigo e na

própria universalidade, e de não unir-se senão consigo mesmo na determinação” (HEGEL, *FD*, § 7). César Ramos escreve que esta “personalização do poder na pessoa do príncipe demonstra a preocupação de Hegel de fazer da decisão e da ação individual momentos importantes da política: o poder pessoal do príncipe representa o aspecto mais visível e presente da política. Finalmente, a personificação do poder significa que o princípio último da efetividade política está além dos indivíduos privados (RAMOS, 2000, p. 236-237).

A vontade abstrata adquire no monarca o desenvolvimento ético máximo do seu “eu quero”, porém agora constitucionalmente determinado pelo direito absoluto, confirmando sua realidade em acordo com a jornada da Ideia que a arrastou de sua abstração da vontade imediata para sua concreção mediata objetivada na monarquia constitucional. No monarca, a vontade completa o processo de reconhecimento consciente e atinge a singularidade que unifica superiormente o conflito aparente entre a universalidade do poder legislativo e a particularidade do poder governamental. A efetivação deste momento é o nascimento do monarca – a *naturalidade* de seu vir a ser soberano que se atualiza “essencialmente enquanto *este* indivíduo, abstraído de todo outro conteúdo, e este indivíduo é determinado à dignidade de monarca de maneira imediata, natural, pelo *nascimento* natural” (HEGEL, *FD*, § 280).

Se o Estado político, em seu conceito de soberania, é a unidade do poder como autodeterminação, como forma concreta da volição que decide segundo o “eu quero”, então ela não pode ser determinada por nada além dela mesma. Isso não significa que ela não tenha no interior dela a atividade própria daqueles momentos anteriores, mas que estes momentos não a determinam a qualidade essencial de seu conceito, que é o estabelecimento de uma *unidade suprema de poder*. É por isso que ela é imediatamente determinada como em um indivíduo que incorpore, segundo sua pessoalidade, a decisão unitária que não pode ser, por sua própria natureza imediata e individual, determinada por outrem que não seja o seu próprio Eu cultivado. Dessa forma a condição para que “*este*” indivíduo seja ocupante do cargo monárquico, que o investe de poder, não repousa aqui no reconhecimento público ou mesmo a eleição; estas são relações exteriores de determinação e constituem uma influencia contingente que descaracteriza a essência autodeterminativa do conceito de soberania. É porque o monarca nasceu como tal que ele é monarca e não pela transferência de poder representada pelo poder

do voto, disposição política constitucional que se dá, por exemplo, na eleição de deputados para a ocupação de cargos políticos no elemento estamental do poder legislativo.

Ocorre que, sendo o monarca posto pelo conceito nessa sua dignidade política, resultado do nascimento natural, isso significa que se trata aqui também e necessariamente de uma monarquia hereditariamente transmitida. Ela bloqueia, nesta sua unidade imediata e natural, àquela interferência do arbítrio particularista provocadora da desagregação e do conflito, ao mesmo tempo que, em sua vontade constitucionalmente cultivada, tem a decisão na forma do *Eu*. Aí “reside a *unidade efetiva* do Estado, a qual somente graças a essa sua imediatidade interna e externa está subtraída à possibilidade de ser abaixada à esfera da *particularidade*, ao seu arbítrio, aos seus fins e às suas maneiras de ver, à luta das facções entre si pelo trono, ao enfraquecimento e ao destroçamento do Estado” (HEGEL, *FD*, §281).

O entendimento adequado da origem naturalmente autodeterminada deste conceito de soberania é, para Hegel, a “passagem do conceito da pura autodeterminação à imediatidade do ser e, com isso, à naturalidade”. Trata-se de um conceito de “natureza puramente especulativa” pertencente “à filosofia lógica” (HEGEL, *FD*, §280). Dessa forma circunscrita, “*somente a filosofia tem autoridade* para considerar pelo pensamento essa majestade, pois toda outra maneira de investigação, que não a investigação especulativa, da ideia infinita, fundada em si mesma, suprime em si e por si a natureza da majestade”. Daí decorre que a possibilidade do *império eletivo*, embora pareça a “representação *mais natural*” mais próxima de um pensamento superficial, mostra-se como inadequada porque neste caso o soberano eleito seria fruto de uma escolha do povo, que por seu turno “quereria incumbir do cuidado de seu bem-estar, e somente desta incumbência surgiria o direito de governar” e deveria se ocupar não da decisão política, mas desta decisão devedora direta dos assuntos do *povo* (HEGEL, *FD*, §280 – A).

Este tipo de determinação do conceito hegeliano de soberania está aqui livre de uma fundação adventícia, de modo que o poder do monarca constitucional é em si mesmo autodeterminado, sem qualquer ação eletiva ou ao menos consultiva. Rousseau, a quem o alemão se opõe nesse quesito (RAMOS, 2000, p.247-248), toma o *povo* como verdadeiro sujeito natural do poder soberano, o detentor por excelência do uso deste poder, enquanto Hegel o toma como uma turba indeterminada em seu saber e, assim, em

seu querer. Isto posto, segue-se que Hegel, na medida em que sua constituição política possibilita a coexistência ainda que duvidosa da oposição “particularidade-universalidade” na forma da singularidade monárquico-constitucional, definitivamente não se segue que ele seja um democrata, ou que tenha, por isso, um conceito positivo de *democracia*, ao menos nestes escritos que ora estudamos.

Marx escreve que a “crítica da *filosofia alemã do direito e do Estado*, que teve a mais *lógica*, profunda e completa expressão em *Hegel*, surge ao mesmo tempo como a análise crítica do Estado moderno e da realidade a ele associada e como a negação definitiva de todas as anteriores *formas de consciência na jurisprudência e na política alemã*, cuja expressão *mais distinta e mais geral* [B.F], elevada ao nível de *ciência*, é precisamente a filosofia especulativa do direito” (MARX, 2010a, p.151)⁴⁸. Se o modelo de *Crítica* por nós apresentado consiste na associação entre o saber antiespeculativo e a visada ética baseada na relação homem-homem que se movimenta no circuito estranhamento-desenvolvimento-emancipação:

a crítica verdadeiramente filosófica da atual constituição do Estado não indica somente contradições existentes; ela esclarece essas contradições, compreende sua gênese, sua necessidade. Ela as apreende em seu significado específico. Mas esse compreender não consiste, como pensa Hegel, em reconhecer por toda parte as determinações do Conceito lógico, mas em apreender a lógica específica do objeto específico (MARX, 2010a, p.58).

À *Crítica* do Estado não basta apontar as contradições existentes em seu objeto. O próprio Hegel faz isso em sua filosofia do direito à diferença de atribuir à forma inicial deste objeto uma aparência especulativamente superada pelo conceito. Ela quer esclarecer, isto é, iluminar tais contradições, compreendendo sua origem, sua necessidade e seu significado específico. Porém, esse exame crítico do conceito hegeliano de Estado não procede ao modo especulativo, que, segundo Marx, apenas *reconhece* em todas as partes as características que emanam da dialética especulativa, impondo ao objeto a subsunção geral do conceito lógico, mas na tentativa de apreender a especificidade do objeto segundo uma lógica que seja a lógica própria de sua especificidade, uma “formalidade” própria da constituição deste objeto em sua existência.

⁴⁸ MEGA I/2 (1982a, p.176).

Vejamus então, em primeiro lugar, a “crítica lógica” de Marx, na crítica do direito para posteriormente tratarmos desta crítica em relação àquela sua visada ética constitutiva. Só após a exposição desses dois momentos nos escritos de crítica do direito, poderemos encontrar essa ligação nos próprios textos de crítica do Estado de Marx.

No manuscrito da *Crítica do Direito* são várias as passagens que se referem a esta “crítica lógica”. Na crítica às notas dos §§ 261-262 da seção sobre o Estado, Marx escreve que em Hegel a liberdade concreta consiste na *identidade normativa* do sistema de interesses particulares da Família e da Sociedade civil-burguesa com o sistema do interesse geral do Estado, identidade esta que aparece com a divisão da matéria do Estado em família e sociedade civil-burguesa (§ 261), ao mesmo tempo em que no § 262, em acordo com a Ideia Real, essa divisão acima aparece mediada pelas ‘circunstâncias, o arbítrio e a escolha própria da determinação’ (MARX, 2010a, p.29). Nessa análise ele escreve que a argumentação de Hegel nestes dois parágrafos é notável em dois sentidos:

Família e sociedade civil são apreendidas como esferas conceituais do Estado e, com efeito, como 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 (MARX, 2010a, p. 29).

Família e sociedade civil-burguesa são tomadas aqui como partes do conceito de Estado, isto é, como elementos desta Ideia; são formas finitas, terminações aparentes do Estado, manifestações divididas dele, mas que compõem sua totalidade como esferas finitas que o tem como seu pressuposto, na medida em que o Estado é, a “partir da idealidade delas”, um espírito, isto é, uma relação “real e infinita para si”. Assim, aquela Ideia Real – cume do desenvolvimento dialético-especulativo – é apresentada como submetida “desde sempre” em acordo com um princípio já determinado em que a divisão do conceito de Estado em suas partes finitas se dá em ponto de apoio auto-constitutivo. Ao mesmo tempo, a Ideia do Estado é então dependente desta divisão porque é só a partir da idealidade destas esferas que o conceito de Estado pode retornar a si preenchido de suas determinações.

Marx defende que é neste movimento da dialética especulativa de Hegel que reside um “misticismo lógico, panteísta”. Interpretamos que estes termos revelam novamente uma atualização da crítica *irreligiosa*. Como expomos, a *contiguidade* entre a forma de pensamento da religião cristã e do Estado consiste justamente no fato de que ambos constituem, cada um a seu modo, do ponto de vista da crítica da religião e da política, formas de estranhamento de uma essência genérica que pode ser recuperada por intermédio de um desenvolvimento consciente, uma reforma da consciência. Esta reforma da consciência descobriu que tanto a filosofia política como *Lógica* de Hegel, coroadas pelo especulativo, apresentavam o real como uma *generalidade infinita* que se divide em uma imensa variação de objetos finitos. É a Ideia que reside no objeto como um deus imanente que se encontra em cada aparência parcial e em cada modo dela.

Nestas esferas finitas do Estado, sua realidade é governada por uma infinitude racional que possui a autonomia da Ideia imbuída em uma necessidade oculta ao mesmo passo em que há uma outra face do Estado que aparece como em uma finitude da escolha própria da determinação das esferas particulares. O Estado aparece ora como necessidade externa e fim e imanente e ora como escolha própria da determinação daquelas esferas. Elas são consideradas como partes de um uno e o mesmo, e ao mesmo tempo, como formas de manifestação não apenas finitas da ideia, mas distinguidas e, portanto, esferas múltiplas e diferentes entre si no interior mesmo da Ideia desta unidade e dessa mesmidade (CHASIN, 2006, p. 08).

Para Marx, Família e sociedade civil-burguesa são elas mesmas os pressupostos efetivos do Estado, e que constituem propriamente o elemento ativo, relação que é concebida invertidamente na dialética especulativa e que assumem nela outro significado (*Bedeutung*) e outra determinação distinta daquela sua apresentação originária. Por meio dela, o filósofo especulativo engendra uma dupla história que se divide ela mesma em duas partes, a saber, uma parte *exotérica*, na qual o conteúdo desta dialética permanece fixado como tal e entendido como tal neste seu movimento, e outra parte *esotérica*, que sempre busca no Estado encontrar o conceito lógico que nasce a partir daquela idealidade (MARX, 2010a, p. 30).

A posição de Marx acerca da real relação de determinação do Estado abre caminhos para o debate em torno do modo de consideração do objeto que aparece no discurso dialético. É o que vemos, por exemplo, quando Marx escreve que “Esse fato, essa *relação real* é expressa (*ausgesprochen*, B.F), pela especulação, como

manifestação, fenômeno” (MARX, 2010a, p. 29). Ou seja, esta disposição discursiva especulativa inverte e, por isso, trata a realidade das esferas envolvidas – família, sociedade civil-burguesa e Estado – como uma realidade invertida, “não como ela mesma, mas sim como uma outra realidade”. Marx sugere que a empiria ordinária não tem como lei a sua particularidade ôntica, mas um espírito estranho que se mostra justamente neste pronunciamento inadequado, de maneira que a Ideia real que Marx considera como sendo, dentre outras coisas, um pressuposto (*voraussetzung*) do objeto, por essa razão, representa (*vorstellen*) não uma realidade desenvolvida a partir de sua particularidade mesma, da “empiria ordinária, comum” (MARX, 2010a, p.29-30).

Se esta realidade, no âmbito desta inversão discursiva não é expressa segundo ela mesma, mas segundo uma realidade que lhe é estranha, segue que a “empiria ordinária” obedece a existência de um *em-si* que encobre a substância do *objeto* empiricamente existente com um manto formal. Na consciência desta propriedade especulativa de representar infielmente seu objeto, fazendo-o por meio de uma representação, podemos entender a especulação, também, como promotora de um conhecimento aparente de seu objeto.

Hegel, para Marx, faz com que a substancialidade do objeto tenha sua compreensão *invertida* quando considerado no interior do Estado. Nesta esfera política, a determinação essencialmente egoísta da sociedade civil-burguesa é suprimida e, ainda sim, como sociedade civil-burguesa, torna-se outra que não ela mesma. Não só a esfera social ganha uma representação política no Estado, como também é apreendida como sua “atividade (*Tätigkeit*) interna imaginária” (MARX, 2010a, p.31). Para Marx, Hegel fala aqui:

da *Ideia* como de um sujeito, da *Ideia* que se desenvolve em *suas* distinções. Além dessa inversão de sujeito e predicado, produz-se aqui a aparência de que o discurso trata de outra ideia que não a do organismo. Parte-se da *Ideia* abstrata, cujo desenvolvimento no Estado é a *constituição política*. Não se trata, portanto, da ideia política, mas da *Ideia* abstrata no elemento político. Quando eu digo: “Esse organismo (organismo do Estado, a constituição política) é o desenvolvimento da *Ideia* em suas distinções etc.”, não sei ainda absolutamente nada sobre a *ideia específica* da constituição política; a mesma sentença pode ser dita, com a mesma verdade, tanto do organismo *animal* quanto do organismo *político*. Em que se *diferencia*, portanto, o organismo *animal* do organismo *político*? Tal distinção não resulta dessa determinação universal. Mas uma explicação que não dá a *differentia specifica* não é uma explicação. O único interesse é, pura e simplesmente, reencontrar “a *Ideia*”, a “*Ideia* lógica” em cada elemento, seja o do Estado, seja o da natureza, e os sujeitos reais, como aqui a “constituição política”, convertem-se em seus simples *nomes*, de modo que há apenas a aparência de um conhecimento real, pois esses sujeitos reais permanecem incompreendidos, visto que não são determinações apreendidas em sua essência específica (MARX, 2010a, p.33-34).

Marx o lê deste modo: A *Ideia* assume o modo do sujeito, por isso detentor de atividade; tal atividade é para Hegel uma unidade Ideal que se autodirime em distinções,

mas em suas próprias distinções, como um desdobramento daquela unidade, e que nos *aparece* sob a forma da sociedade civil-burguesa e Família. Noutro trecho ele reproduz essa *Crítica*: “A existência dos predicados é o sujeito: portanto, o sujeito é a existência da subjetividade etc. Hegel autonomiza os predicados, os objetos, mas ele os autonomiza separados de sua autonomia real, de seu sujeito. Posteriormente, o sujeito real aparece como resultado, ao passo que se deve partir do sujeito real e considerar sua objetivação” (MARX, 2010a, p. 44). Aquela forma originária da experiência social sofre então, na medida em que é a idealidade a partir delas que se torna o sujeito de determinação dela, uma inversão. O real sujeito da atividade é tomado como resultado aparente de uma atividade espiritual fundamental e produz assim uma aparência discursiva na qual se estaria expressando a Ideia de um organismo político específico, e não do organismo geral.

Ora, se ambos os organismos são resultado da determinação universal que se distingue, então isso significa que a diferença entre o organismo animal e o organismo político – o que torna cada um o que é – não é resultado dessa divisão da Ideia Real, que dá ao objeto aparente um organismo fundamental que antecede, como uma substância geral, as *variedades objetivas* distintas entre si. Assim, segundo, Marx quando Hegel diz “Esse organismo (organismo do Estado, a constituição política) é o desenvolvimento da Ideia em suas distinções etc.’, não sei ainda absolutamente nada sobre a *ideia específica* da constituição política”. O modo de consideração do organismo ao qual se refere Marx diz respeito ao modo especulativo pelo qual Hegel trata o objeto da constituição política. O objeto *constituição política* não é determinado ou derivado da qualidade originária daquelas esferas, e por isso não produz um saber sobre o objeto focado em sua especificidade constitutiva, mas insiste em uma *reconstrução* daquela passagem da *Enciclopédia* em que se transita da esfera da essência à esfera do conceito, ou mesmo daquela outra em que se passa da filosofia da natureza, da “natureza inorgânica, à vida”, em um movimento de repetição dos mesmos movimentos gerais, “sempre as mesmas categorias que animam ora essas, ora aquelas esferas. Trata-se apenas de encontrar, para determinações singulares concretas, as determinações abstratas correspondentes” (MARX, 2010a, p. 31-32).

Se a passagem que a dialética especulativa faz entre um objeto e outro é o que precisamente determina sua razão como sendo a passagem para o outro de si mesmo, e se a cada momento desta passagem permanece na verdade uma formalidade geral que

repete o movimento entre o ser e seu outro, movimento este que aparece como sendo constitutivo dele, a existência da distinção entre o organismo político e o organismo animal não resulta dessa determinação posta pela universalidade formal, porque ela não dá em sua forma de discurso a diferença que distingue uma coisa da outra, mas da própria existência patente desta diferença.

Tal conclusão só é possível se considerarmos que o discurso crítico de Marx opera em uma relação de negação para com o objeto criticado. Como forma do pensar negativamente determinada, é possível afirmarmos que Marx pratica no saber de sua teoria *Crítica* uma abordagem *atomista* de seu objeto, porque não o considera no interior de um fluxo transformativo da dialética especulativa, mas como uma existência particular que se manifesta na especificidade que resulta da experiência empírica renovada pela *Crítica*.

Esse posicionamento aparece nos momentos de consideração da especulação que vem sempre acompanhada de sua negação: “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; pois não se trata de trazer a existência empírica à sua verdade mas, antes, de trazer a verdade a uma existência empírica, de tal modo que aquilo que se encontra mais próximo é desenvolvido como um momento real da Ideia” (MARX, 2010a, p.58).

Mas não parece se tratar também do “empírico” em sentido estrito, mas do elemento empírico criticamente concebido, como oposição ao formalismo acentuado que Marx julga haver no processo especulativo. Quando Hegel subjetiva a Ideia lógica no movimento do objeto político, ele impõe a este uma lógica que lhe é extrínseca e que não corresponde a especificidade constitutiva do objeto político ele mesmo, mas apenas como uma representação acentuada da Ideia na coisa política. Assim, Hegel não diz nada de novo sobre a constituição política, mas sobre a constituição política como dotada de uma razão geral que perpassa o processo de transformação das demais figuras do direito. Com a reprodução da mesma passagem lógica sobre os objetos de sua filosofia política, Hegel na verdade apenas enriquece, por meio da posição do momento

da universalidade formal como atividade da Ideia Absoluta, a formalidade dele, ao mesmo tempo em que sua marcha dialética se torna cada vez mais dependente desse momento que precede sua idealidade, sem, no entanto, considerar tal precedência em sua especificidade constitutiva.

Esta Ideia Absoluta, que em sua posição considera desse modo o Estado, para Marx, carece de realidade (*wirklichkeit*), isto é, um conceito que não possui em si um momento *material*. A Ideia não se liga a este momento, não o reconhece em sua existência particular; ela se liga a si em si mesma, em sua determinação formal própria, e pretende, com isso, atribuir efetividade mediante uma abstração ideal de seu objeto, impedindo a si mesma de ser afetada por ele verdadeiramente.

A exigência da *differentia específica* do objeto é, antes de tudo, uma negação da indiferença genérica que para Marx caracteriza a dialética especulativa de Hegel. Do ponto de vista de uma concepção sobre o ser do objeto, esta determinação negativa que Marx traz em sua argumentação afirma que os objetos do direito, assim como todo objeto, são “a essência *diferenciada*. Eles são o que são *apenas* como uma determinação *diferenciada*, e precisamente como *essa* determinação diferenciada da essência” (MARX, 2010a, p.105). O que determina o ser do objeto é precisamente o que o diferencia – o ser como *este ser-aí*, especificamente determinado como existência distinta em si mesma. O que o objeto é, só pode ser nesta sua diferença.

Para Umberto Cerroni, em sua *Crítica* deste saber antiespeculativo, Marx empreende uma luta teórica contra a generalização do mundo objetivo ao por em seu discurso crítico um modo de apreensão do objeto do direito em acordo com sua especificidade, portanto no interior desta particularidade objetiva a fim de *limitar* que se mantenha esta compreensão apriorística do objeto sociedade civil-burguesa-Estado. Os objetos e as relações que se estabelecem entre eles são coisas originariamente exteriores ao pensar, detentoras de uma heterogeneidade distinta daquela no interior da dialética especulativa (CERRONI, 1969, p. 18-26).

Assim, ao não considerar essa *differentia*, para Marx, a explicação hegeliana não explica o objeto, mas apenas o apresenta segundo uma Lógica extrínseca e geral que por meio da acentuação de um apriorismo alcança apenas uma frágil reconciliação lógico-dialética desta oposição, forma especulativa sob a qual transfere sub-repticiamente as determinações materiais do interesse privado, de maneira que produz uma “*conversão* do fim representado em existência [que, B.F] é, aqui, *imediata, mágica*” (MARX,

2010a, p. 54). Aqui, como na *Sagrada Família*, Marx concebe a *processualidade conceitual* de Hegel como uma *representação* do objeto – não ainda como em Hegel que o trata como uma multiplicidade de determinações – que por sua natureza distorce o objeto mesmo na medida em que suspende, para seu próprio sucesso lógico, esta diferença constitutiva; ao negar a mediação da dialética especulativa pela coisa, tornando-a uma lateralidade do processo especulativo, Marx defende que Hegel estaria assim em uma subsunção “acrítica” de seu objeto (MARX, 2010a, p.58). O discurso de Hegel estaria aqui perseguindo um único *interesse* de encontrar no movimento de sua Ideia Lógica os diversos elementos do Estado, suas finititudes/partes, a passagem que transforma um objeto em outro, que transmuta o particular no universal, a sociedade civil-burguesa e família, na constituição política do Estado. É o que encontramos na *Crítica* do § 270, da seção hegeliana sobre o Estado, em que Marx escreve que na filosofia hegeliana:

o conteúdo concreto, a determinação real, aparece como formal; a forma inteiramente abstrata de determinação aparece como o conteúdo concreto. A essência das determinações do Estado não consiste em que possam ser consideradas como determinações do Estado, mas sim como determinações lógico-metafísicas em sua forma mais abstrata. O verdadeiro interesse não é a filosofia do direito, mas a lógica. O trabalho filosófico não consiste em que o pensamento se concretize nas determinações políticas, mas em que as determinações políticas existentes se volatilizem no pensamento abstrato. O momento filosófico não é a lógica da coisa, mas a coisa da lógica. A lógica não serve à demonstração do Estado, mas o Estado serve à demonstração da lógica” (MARX, 2010a, p.38-39).

A essência geral das determinações do Estado não consiste, de fato, em ser uma essência geral das determinações do Estado, mas em ser essência geral alheia à essência particular dele. Seriam, por isso, determinações “lógico-metafísicas”, formas lógicas abstraídas da particularidade objetiva, que assim não considera a diferença específica fazendo do direito uma experimentação da *Lógica do Conceito* e não o exercício de um procedimento para uma filosofia política propriamente. No especulativo ocorre a dessubstanciação da finitude objetiva e a posição da particularidade como um momento do processo objetivo determinado e conduzido pela Ideia. As determinações particulares da política são volatilizadas e tem sua substância *formalmente* fundida neste molde da Ideia que redelineia seu objeto, atribuindo-lhe outros contornos. Ao *pôr* uma forma especulativa sobre seu objeto, impõe sobre ele uma aparência que ofusca sua constituição particular e gera ilusões a respeito do Estado e de sua constituição interna.

Constituição política, organismo do Estado, seriam então *representações* que forjam uma aparência de um saber real e assim específico do objeto, que invertem a relação real entre eles, permanecendo no terreno da indiferença geral desses objetos. É

isto que Marx quis dizer quando acusava Hegel de desenvolver um formalismo de Estado: tal característica da especulação reservava à ligação entre sociedade civil-burguesa e Estado uma inversão de sua experiência originária, agora subsumida a uma Ideia absoluta que se tornava o princípio material deste desenvolvimento.

Qual seria, entretanto, a partir desta *Crítica* antiespeculativa, a consequência concreta do conceito de Estado? Tomemos algumas passagens das *Glosas Críticas ao artigo “O rei da Prússia e a reforma social. De um prussiano”*, na qual Marx procede a uma crítica ao artigo *O rei da Prússia e a reforma social. De um prussiano*, escrito por Arnold Ruge.

Neste texto, Marx empreende um comentário interpretativo à exposição do “conteúdo da ordem expedida pelo gabinete real prussiano a respeito da revolta dos trabalhadores silesianos”. Em geral, a *Crítica* de Marx afirma que a ordem do gabinete de Guilherme IV teve como fonte uma posição política de sentimento religioso e que Arnold Ruge, ao negar este sentimento na decisão do Estado prussiano, cederia ali a uma generalização nociva da diversidade dos interesses de grupos sociais, impondo a eles a universalidade do conceito de “sociedade alemã”, como uma universalidade que oculta o conflito efetivo de interesses (MARX, 2010d, p. 25-30).

Segundo estas *Glosas*, “nem mesmo os políticos radicais e revolucionários [como Ruge, B.F] procuram a razão do mal na *essência do Estado*, mas em uma determinação da *forma de Estado*, que querem substituir por *outra* forma de Estado”. Assim, não buscam a *origem* da vida estatal moderna, mas almejam encontrar a razão do mal moderno em uma determinação formal pressuposta. A atenuação da miséria social e a luta decorrente dela, apontada inclusive por Hegel na seção sobre a sociedade civil-burguesa de sua *Filosofia do Direito*, é tida pelos críticos do Estado, como Ruge, por intermédio do câmbio das *formas* de Estado (MARX, 2010d, p.38).

Nos críticos do Estado contemporâneos a Marx, a anomalia da luta social bem como as crises econômicas decorrentes da prática social burguesa é admitida em relação ao Estado segundo três maneiras: a primeira é aquela que situa estas anomalias como leis naturais impermeáveis ao governo humano, a segunda situa tais anomalias no âmbito da vida privada, que é essencialmente independente do Estado, e a terceira localiza estas anomalias no âmbito de uma “impropriedade da administração” (MARX, 2010d, p.38).

Nesse sentido, todo o Estado, seja a forma da monarquia prussiana, ou inglesa, contém uma razão que atribui as falhas à contingência, degeneração ou incapacidade desta ou daquela administração estatal, o que aponta para uma nova necessidade formalizante no sentido de uma reforma administrativa do Estado: tratar-se-ia de por em marcha uma *reforma política*, isto é, a reorganização das formalidades jurídico-políticas que, por meio de suas instituições renovadas, tratariam mais ou menos *justamente* o dilaceramento social moderno que nasce da perseguição dos interesses privados. A justiça e a vida ética seriam aqui dependentes de uma mudança de formas estatais, em que se transita, por exemplo, de uma forma política monárquica a uma republicana.

Marx argumenta que, de acordo com esta concepção, sendo o Estado em suas instituições o mediador do dilaceramento moderno – e até por isso seria apenas necessário a mudança de sua figura –, ele não poderia suprimir a contradição real de sua administração sem suprimir a si mesmo como Estado, justamente porque ele esta em uma relação de necessidade para com a vida privada. A contradição entre vida pública e vida privada, entre interesses gerais e interesses particulares conferem à administração estatal a impotência para a resolução dessa oposição da qual o Estado constitui a racionalidade (MARX, 2010d, p.39).

Ao enfatizar essa relação de necessidade entre a sociedade civil-burguesa e o Estado, Marx insiste em novo sentido para a relação de determinação entre elas segundo uma “concepção lógica” que rearranja negativamente uma forma de consciência, e nesse sentido também de teoria politicamente dominante. Ao criticar a concepção que toma a real resolução do dilaceramento mediante uma mudança da forma estatal, Marx na verdade recupera a relação entre a esfera da particularidade social e a esfera da universalidade política; seu argumento, como vemos, não rejeita a relação de necessidade entre elas; mas apenas propõe em sua *Crítica* uma *nova e superior forma* de consideração desta relação objetiva.

Nesse aspecto, continua aqui no interior de uma crítica *interna ou imanente*: o Estado moderno está necessariamente conectado a um reino de contradições. Se na *Filosofia do Direito* de Hegel o Estado é fim e fundamento da sociedade civil-burguesa, no texto de Marx essa relação persiste, porém de forma *reinversa* – porque não só procede com sua *Crítica* a uma inversão, senão a uma inversão da inversão – e como uma decorrência formal, do ponto de vista dessa exposição, daquela crítica da “lógica” antiespeculativa. Tal reinversão consiste em que a sociedade civil-burguesa seja ela na

verdade o elemento determinante da vida no Estado moderno. A caracterização hegeliana do Estado sofre então, após a *Crítica*, uma nova forma de *análise*. Vejamos como isso aparece em *Sobre a questão Judaica*:

Isso mesmo! Só assim, pela via dos elementos particulares, é que o Estado se constitui como universalidade. O Estado político pleno constitui, por sua essência, a vida do gênero humano em oposição à sua vida material. Todos os pressupostos dessa vida egoísta continuam subsistindo fora da esfera estatal na sociedade burguesa, só que como qualidades da sociedade burguesa. Onde o Estado político atingiu a sua verdadeira forma definitiva, o homem leva uma vida dupla não só mentalmente, na consciência, mas também na realidade, na vida concreta; ele leva uma vida celestial e uma vida terrena, a vida na comunidade política, na qual ele se considera um ente comunitário, e a vida na sociedade burguesa, na qual ele atua como pessoa particular, encara as demais pessoas como meios, degrada a si próprio à condição de meio e se torna um joguete na mão de poderes estranhos a ele. A relação entre o Estado político e a sociedade burguesa é tão espiritualista quanto a relação entre o céu e a terra. A antítese entre os dois é a mesma, e o Estado político a supera da mesma maneira que a religião supera a limitação do mundo profano, isto é, sendo igualmente forçado a reconhecê-la, produzi-la e deixar-se dominar por ela. Na sua realidade mais imediata, na sociedade burguesa, o homem é um ente profano. Nesta, onde constitui para si mesmo e para outros um indivíduo real, ele é um fenômeno inverídico (MARX, 2010c, p.40-41).

O Estado só vem a ser uma universalidade política através da particularidade das esferas da Família e da sociedade civil-burguesa e toda a qualidade essencial da vida social-burguesa são mantidas, em relação ao conceito de Estado, como uma coisa existente independentemente dele. O homem egoísta, perseguidor de seus interesses privados, continua sendo o ponto máximo da sociedade civil-burguesa, portanto, mesmo em sua relação com a universalidade estatal.

Quando este Estado político universal alcança sua forma mais desenvolvida, o homem leva, para Marx, uma vida dupla, não apenas no âmbito de sua consciência, mas em sua realidade concreta. Significa que ele tem de vivenciar, ao mesmo tempo, a disposição do interesse privado e a consciente disposição política para a cidadania, categoria oposta àquele interesse moderno fundamental. Tal ambiguidade é embasada, pelo lado do Estado, em uma vida política celestial significada na ideia de uma comunidade política; pelo lado da sociedade civil-burguesa, em uma vida particular terrena que está essencialmente entregue ao jogo pelo qual o homem atua em uma vida concorrencial na qual este outro homem particular é encarado por ele como um meio para efetuação de seu interesse, não como em uma relação ética.

Esta associação de Marx entre sociedade civil-burguesa/vida terrena e Estado/vida celestial, está aqui ligada justamente a ideia de que a vida celestial – criticada outrora por Feuerbach como sendo uma representação sublimada do homem – é fruto de uma carência humana que, ao se deparar com o limite real que barra a supressão de sua carência e necessidade, inconscientemente, desliga-se dele e se torna

uma *forma* que o domina, mas como uma formalidade que não suprime sua carência nem as relações que constituem efetivamente tal carência. A “antítese dos dois é a mesma”: a vida ética no Estado é apenas resultado mais *sublime* e *sobrenatural* de uma contínua exportação da problemática não resolvida no terreno da vida social.

A cada nível de determinação formal em que a dialética especulativa almeja suprimir o sofrimento da contradição que vive em seu conteúdo, o movimento entre estes níveis acentua cada vez mais àquelas contradições materiais constitutivas desta relação moderna. Tal descoberta se dá quando a *Crítica* intensifica e acelera um movimento de por em constante contradição o tipo de discurso empreendido por Hegel. Essa atividade *Crítica* permite a Marx afirmar que a relação entre sociedade civil-burguesa e Estado é uma relação espiritualista, tal como aquela que o homem, diante de sua miséria irresolvida, produz um outro além de si mesmo que se opõe a si mesmo como uma normatividade exterior que visa, num momento que nunca ocorre, a eliminação de tal situação, sendo “igualmente forçado a reconhecê-la, produzi-la e deixar-se dominar por ela”.

Marx nos aponta aqui o fato de que a formalidade especulativa que apresenta o conceito de Estado, precisamente por obra dela, nos *representa*, em seu resultado, uma superação formal da *limitação* da sociedade civil-burguesa, tal como a formalidade da ideia religiosa que supera a limitação da miséria humana na esperança celestial de um outro que é apenas produção *estranhada* de si mesmo. Em sua realidade imediata, no terreno da sociedade civil-burguesa, em que o homem constitui para si mesmo e para os outros homens um indivíduo real, ele constitui para o Estado uma inverdade porque, do ponto de vista da formalidade do conceito de Estado, é apenas fenômeno contraditório e passageiro cujo fim se encontra na esfera estatal. Este escrito de Marx segue então a mesma toada de seu *Manuscrito de 1843* em que o “Estado político não pode ser sem a base natural da família e a base artificial da sociedade civil; elas são, para ele, *conditio sine qua non*. Mas [na especulação, B.F] 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” (MARX, 2010a, p. 30-31).

Este seu modo de encarar o objeto, mostra como o procedimento da *Crítica* almeja conduzir a consciência ao autoentendimento de suas práticas. O saber que ela

almeja reclama uma reformulação da consciência em vista da lógica do “*mundo do homem*” (MARX, 2010b, p.145):

a tarefa da história, depois de desaparecido o além da verdade, é estabelecer a verdade do aquém. A tarefa imediata da filosofia, que está a serviço da história, é, depois de desmascarada a forma sagrada da autoalienação [*Selbstentfremdung*] humana, desmascarar a autoalienação nas suas formas não sagradas. A crítica do céu transforma-se, assim, na crítica da terra, a crítica da religião, na crítica do direito, a crítica da teologia, na crítica da política (MARX, 2010b, p.146).⁴⁹

Segundo seu conteúdo, a *Crítica* se inscreve em um *movimento* objetivo que transita de uma crítica da forma da religião cristã para a crítica da forma política tomando como traço comum o fato de constituírem, ambas, uma situação exitosa do estranhamento humano e, portanto, um estacionamento do *desenvolvimento* em direção a realização da essência genérica do homem. Essa transição é justamente a desmistificação que descobre o estranhamento político. Este momento necessário é esta passagem de uma forma a outra de consciência, porque o objeto impôs ao pensar uma nova circunstância para a *Crítica*. Agora ela tem a *consciência ético-prática* do objeto como seu norte. Neste encadeamento ou série aqui aventada, agora em seu aspecto formal, o pensar passou aqui por um tipo de *experiência* de sua relação com o objeto, em que se impõe uma nova *necessidade* que impele a consciência a se alçar a um momento ético de seu projeto.

Mas este projeto quer se desenvolver, entre 1843 e 1844, à negação do estranhamento, desta abstração diagnosticada entre o homem e o Estado Político; a *Crítica* então opera no desdobramento real da vida sócio-política, cuja tensão insuportável imposta pela sua relação contraditória obrigava à necessidade de uma nova *Crítica*, e assim, de uma *atualização* do pensamento. Esta reformulação da *Crítica* aponta para a capacidade de auto-constituição ininterrupta de um *novo modelo próprio* porque ela se transforma a si mesma diante de sua necessidade de superação da contradição objetiva sobre a qual ela se debruça como forma crítica do pensar; ela revela o procedimento crítico como um operador das tendências existentes no objeto e a si mesma como parte dele. Em vista dessa ruptura com o saber especulativo, nas *Cartas de Preparação* o imperativo da nova *Crítica* *deverá ser*:

reforma da consciência, não pelo dogma, mas pela análise da consciência mística, sem clareza sobre si mesma, quer se apresente em sua forma religiosa ou na sua forma política. Ficará evidente, então, que o mundo há muito tempo já possui o sonho de algo de que necessitará apenas possuir a consciência para possuí-lo realmente. Ficará evidente que não se trata de um grande hífen entre o passado e o futuro, mas da *realização* das ideias do passado. Por fim, ficará evidente que a humanidade não começa um trabalho novo, mas executa o seu antigo trabalho com consciência. Poderíamos, portanto, sintetizar *numa* palavra a

⁴⁹ MEGA I/2 (1982b, p.171).

tendência da nossa *Folha*: autoentendimento (filosofia crítica) da época sobre suas lutas e desejos. (MARX, 2010e, p. 72-73).⁵⁰

Esta reforma aponta para a tomada de uma nova consciência via uma declaração (*Erklärung*) da situação do homem submetido à *Entfremdung política*: “Para que a humanidade consiga o perdão dos seus pecados, ela só precisa declarar que eles são o que são” (MARX, 2010e, p.73). É o movimento de mudança de forma da consciência que ilumina para si seus pecados e sua irracionalidade dogmaticamente construída. Nesse registro, o sonho da eticidade moderna careceria apenas de seu auto esclarecimento *para* ser, posteriormente – e não imediatamente –, apossado em realidade, portanto não como passagem absolutamente unívoca entre o passado e o futuro, mas como realização projetada. A intranquilidade da crise que constitui o conceito de Estado obriga à consciência a uma reforma de si mesma em busca das causas e, nesse sentido, da gênese de seu estranhamento. A partir desta descoberta, possui o poder de negação deste estranhamento e ao menos está capacitada a remodelar esta situação, executando conscientemente uma obra que há muito almejada, mas que estava aquém de si mesma se posta do ponto de vista de seu projeto.

É por isso que insistimos no fato de que aquela suposta crítica gnosiológica é na verdade uma crítica de fundo ético-prático. A recuperação crítica do momento do objeto como um si mesmo atômico que guarda em si sua especificidade, obedece a uma Filosofia *Crítica* que se entende a si mesma como uma formação histórica que trabalha em constante reformulação da consciência mesma em relação aos seus projetos e sua obra efetivada nas tendências históricas de sua época, seus anseios e as lutas necessárias à realização de tais desejos em consonância com o projeto de seu tempo e, por isso, busca apenas realizar o que seu tempo visa, mas não consegue tornar efetivo. Assim, a *Crítica* necessita declarar, isto é, tornar acessível este *projeto* de que se fala para que ele se torne público em direção à emancipação, de forma que o procedimento se realiza no interior da perspectiva ética como um “autoentendimento” dela.

Em *O que é marxismo ortodoxo?* de HCC, Lukács escreve que é “justamente nesse aspecto, em que o profundo parentesco do materialismo histórico com a filosofia de Hegel aparece no problema da realidade, na função da teoria como *autoconhecimento da realidade*”, não como contemplação do objeto, mas como uma consciência que se autocompreende e, por isso, tem em si toda a disposição do que é e

⁵⁰ MEGA I/2 (1982e, p.488-489).

do que pode ser; embora ela ainda não saiba o que é, não obstante ela seja algo que ainda não conhece, ela contém já a *possibilidade* do devir histórico (LUKÁCS, 2012, p. 89).

Assim, o imperativo socrático “conheça-te a ti mesmo” aparece aqui como um adentrar para si que visa o reganho completo de si mesmo, um retorno a si mesmo como origem do saber que a consciência pratica, como uma *totalidade* que apenas se *desenvolve* segundo a disposição de suas determinações essencialmente contraditórias, e, por isso, perecíveis. Tudo o que ela faz não é engendrar o objeto, mas a partir do pensamento presente, considerar a possibilidade de realização deles.

Estas confidências de Marx à Ruge são na verdade um bastidor dialógico do que seria publicado posteriormente na *Introdução de 1844*: aqui, ao proceder deste modo, “a crítica arrancou as flores imaginárias dos grilhões, não para que o homem suporte grilhões desprovidos de fantasias ou consolo, mas para que se desvencilhe deles e a flor viva desabroche”, ou seja, para que ele se livre da ilusão de sua visão focada e isolada da totalidade ainda não levada a termo, à morte de seu presente (MARX, 2010b, p.146-147).⁵¹ Veja que tanto nas cartas quanto na *Introdução de 1844* há um espírito geral que rastreia uma finalidade ética comum e tomada de consciência dessa finalidade seria passo decisivo para se alcançar a emancipação humana da política moderna.

Neste caso que ora estudamos a *Crítica* se dá como uma consciência da consciência da formação do Estado de Hegel, como uma consciência da experiência que a consciência moderna faz ao “ver” o desenvolvimento de sua forma política, o que envolve tanto uma finalidade ética, como uma consideração das formas de consciência

⁵¹ Esta imagem das “flores” e dos “grilhões”, remete a filosofia iluminista *sui generis* de Rousseau, em seu *Discurso sobre as Ciências e as Artes* (2005a). Respondendo à questão da academia de Dijon, sobre se o restabelecimento das ciências e das artes haveriam contribuído para a purificação dos costumes humanos, Rousseau defende, em consonância com as teses de seu *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (2005b), que as ciências e as artes se formaram na verdade como uma aparência da liberdade moderna que na verdade escondia as cadeias modernas impostas ao espírito humano. A depravação da vida social em direção à desigualdade e as suas violências aparece na forma das flores da liberdade, mas escamoteiam verdadeiros grilhões; efetivamente, sancionam na verdade ainda mais o reino da necessidade e da dominação de uns pelos outros, não obstante transmita ao espírito humano a imagem de um triunfo civilizacional. No contexto do texto de Marx, essa alusão ao início primeiro discurso rousseauiano só pode estar ligado à análise que faz do conceito hegeliano de Estado como realização da Razão, como espírito objetivo desencadeado pelo espírito moderno da liberdade subjetiva que no Estado alcança a forma da lei, dando-lhe assim, ares de redenção da liberdade humana e de ápice do desenvolvimento civilizatório. Para que a “flor viva” desabroche, a ideia ética e a emancipação do espírito humano careceria ainda de sua realização e seu estágio atual seria apenas um engodo que, entretanto, ao trazer consigo, mesmo em seu engano, a negatividade de si mesma, por isso aponta para sua dissolução. Agradeço a Paulo Ferreira Junior, pesquisador da Universidade Federal de São Carlos, pelos esclarecimentos acerca da relação de ambos os textos de Rousseau.

envolvidas na trama. Como em nosso segundo capítulo esta disposição transformativa do saber está amparada a um conceito ético e negativo de homem, que aparece na expressão *essência genérica (Gattungswesen)*, emancipação humana ou mesmo como o reganho do *homem* ou do *humano*. Nas *Cartas de Preparação* de Marx a Ruge, esta visada aparece como uma oposição entre o domínio do homem e o domínio da apropriação individual:

...é possível desenvolver, em toda parte, a partir desse conflito do Estado político consigo mesmo, a verdade social. Assim como a *religião* é o sumário das lutas teóricas da humanidade, o *Estado político* é o de suas lutas práticas. O Estado político expressa, portanto, dentro de sua forma de Estado, *sub specie rei publicae*, todas as lutas, necessidades e verdades sociais. Portanto, de modo algum se situa abaixo da *hauteur des principes* [linha dos princípios] tornar a mais específica das questões políticas – como, por exemplo, a diferença entre sistema estamental e sistema representativo – em objeto da crítica. Porque essa questão apenas expressa de maneira *política* a diferença entre domínio do homem e domínio da propriedade privada (MARX, 2010e, p.71-72).⁵²

A partir das oposições que ocorrem no interior do conceito de Estado, surge a possibilidade de redescobrir a verdade dela. Do mesmo modo que a devoção religiosa resume em sua forma os embates teóricos da vida humana, sublimando e assim representando este embate, analogamente, o conceito do *Estado* é o resumo dos conflitos práticos do homem. Ele concentra na verdade, como vimos noutras passagens, dentro de sua forma abstrata disfarçada de coisa pública, o patamar mais desenvolvido “das lutas, necessidades e verdades sociais”, estas que consistem na vida concorrencial e na luta pelo estabelecimento do reconhecimento jurídico da propriedade. No Estado, a oposição generalizada da sociedade civil-burguesa se confirma e se perpetua em um dilaceramento universal, ao invés de ser mediada por um momento ético. O conceito hegeliano de Estado, ao invés de se opor verdadeiramente ao dilaceramento ético da concorrência moderna, fez apenas passar no interior de seu conceito ético o contrário de si mesmo, fazendo então imperar no conceito do moderno Estado, efetivamente, e sob a forma do poder político, o interesse particular.

Por isso o conceito de Estado de Hegel é coagido a se submeter a esta linha de princípios de tornar as questões políticas modernas mais específicas, como “a diferença entre sistema estamental e sistema representativo”, em objeto de análise crítica, na qual aparece, segundo o modo político, a distinção entre o reino do homem e aquele da propriedade privada. O homem como ser genérico não logrou sua realização no Estado; ou apenas obteve êxito de forma imaginária, ilusória, pondo-se aquém da emancipação humana universal.

⁵² MEGA I/2 (1982e, p.488).

Sobre essa realização incompleta em um conagraçamento comunitário ilusório escreve Marx na *Introdução de 1844* que esta realização da liberdade concreta no Estado moderno é apenas “a revolução parcial, meramente política, a revolução que deixa de pé os pilares do edifício. Nela, apenas uma parte da sociedade civil se emancipa e alcança o domínio universal; esta determinada classe, a partir da sua situação particular, realiza a emancipação universal da sociedade. Tal classe liberta a sociedade inteira, mas apenas sob o pressuposto de que toda a sociedade se encontre na situação de sua classe”, que adquira, pois, suas formas de consciência (MARX, 2010b, p.154).

Por isso em território alemão – onde não existia nem mesmo esta condição política existente nos Estados modernos como França e Inglaterra – há a elaboração filosófica mais desenvolvida acerca do Estado moderno. Em face dessa condição urgiria ajustar a história onírica – neste caso filosófico-especulativa – às condições existentes, impondo não apenas tais condições ao filtro da *Crítica*, mas também sua continuação abstrata exprimida no pensamento de Hegel (MARX, 2010b, p.151). Não bastaria que o “pensamento procure realizar-se; a realidade deve igualmente compelir ao pensamento”, deveria não mais buscar a realização do conceito, mas obrigá-lo, constrangê-lo ao limite do objeto como seu limite de pensamento que pode apenas ser superado por meio da ação prática (MARX, 2010b, p.152). A Alemanha teria apenas acompanhado este *Entwicklung* racional em sua atividade abstrata (*abstrakten Thätigkeit*), sem tomar parte no combate, na luta efetiva (*wirklichen Kämpfen*) que se dá por meio dos interesses das lutas e dos desejos sociais. Ela concentrava, portanto, a “deficiência da atual política constituída em sistema” (MARX, 2010b, p.153).

Mercier-Josa (1986, p.85 e ss.) interpreta que a posição de Marx é de que Hegel não conseguiu expor com sucesso a Ideia, isto é, a unidade do objeto e do conceito na forma do Estado. Segundo a comentadora francesa, para Marx, nem a ideia é todo o desenvolvimento real, independente da coisa, nem a realidade empírica (objetiva) é dotada da eficácia do conceito. Essa constatação nos permite afirmar que neste modelo de *Crítica* há a noção de que a efetividade material *deve* se comunicar com seus modos ideais, seja na Filosofia, na ciência do direito ou nas formas jurídicas institucionalizadas, indicando que parece conter em toda e qualquer consciência do objeto uma dada historicidade irrecusável.

Com isso verifica-se que na Alemanha “onde a vida prática é tão desprovida de espírito quanto a vida espiritual é desprovida de prática”, era preciso encontrar outro sujeito social capaz de veicular essa associação, pois nenhuma classe da sociedade civil possuía a necessidade e a capacidade de realizar a emancipação universal porque os sujeitos tradicionais dessa conexão na Alemanha careciam da necessidade material e imediata que pudesse levar a contento este projeto ao menos que fosse forçada a isso por sua situação *imediate*, pela necessidade *material* e por seus *próprios grilhões*” (MARX, 2010b, p.155-156).

É aqui que entra em cena uma curta imersão de Marx em um conceito primitivo de *proletariado* como executante da emancipação humana na Alemanha, seu novo sujeito histórico:

Onde se encontra, então, a possibilidade *positiva* de emancipação alemã? Eis a nossa resposta: na formação de uma classe com *grilhões radicais*, de uma classe da sociedade civil que não seja uma classe da sociedade civil, de um estamento que seja a dissolução de todos os estamentos, de uma esfera que possua um caráter universal mediante seus sofrimentos universais e que não reivindique nenhum *direito particular* porque contra ela não se comete uma *injustiça particular*, mas a *injustiça por excelência*, que já não possa exigir um título *histórico*, mas apenas o título *humano*, que não se encontre numa oposição unilateral às consequências, mas numa oposição abrangente aos pressupostos do sistema político alemão; uma esfera, por fim, que não pode se emancipar sem se emancipar de todas as outras esferas da sociedade e, com isso, sem emancipar todas essas esferas – uma esfera que é, numa palavra, a *perda total* da humanidade e que, portanto, só pode ganhar a si mesma por um *reganho total* do homem. Tal dissolução da sociedade, como um estamento particular, é o *proletariado* (MARX, 2010b, 156).⁵³

Esta possibilidade *positiva* está na formação *consciente* de uma classe acometida pela necessidade material imediata, sendo por isso portadora de cadeias radicais, diferentemente das demais classes da sociedade civil-burguesa alemã. Tratar-se-ia de um estrato social ou estamento da própria sociedade burguesa que não goza efetivamente do princípio de liberdade nela previsto, não goza da racionalidade esperada e concentra, em razão desta carência, todos os sofrimentos não solucionados do dilaceramento ético, sendo posta como a representante mais aguda da crise do Estado. Como classe excluída de toda a benesse da modernidade, não portava o interesse privado que é o princípio regulador da liberdade burguesa. O proletariado não sofria assim uma injustiça particular, porque sequer era beneficiado pelas práticas correspondentes ao direito privado. Sua condição material reservava para esta classe a marginalização da vida moderna, mas também os sofrimentos frutos do atraso político alemão, em que se combinava o mal do interesse privado definidor do Estado Moderno e os vícios do antigo regime representados na figura do monarca constitucional.

⁵³ MEGA I/2 (1982b, p.180-181).

Seu mal seria o resultado de todo atraso dentro e fora da Alemanha, restando-lhe apenas o estatuto da perda total da humanidade que, dentro da *Entfremdung política* moderna, devido sua condição, só pode ganhar a si mesma em sua totalidade quando promover a recuperação ou, reganho completo (*völlige Wiedergewinnung*) desta essência genérica.

Segundo Flickinger, Marx já localizava o proletariado como classe libertadora, mas não como uma oposição ao Capital e tampouco em acordo com a expectativa revolucionária baseada na ditadura do proletariado – esta fase de repressão do proletariado contra a burguesia que conduziria à destruição do poder do capital, e ao fim da exploração do homem pelo homem. O conceito de proletariado apresentado neste texto marxiano é tido como um sujeito histórico é apenas uma *dedução lógica* a partir de um tratamento teórico da *época* em que desenvolvimento desta classe ou estamento na Alemanha estaria dependente de um movimento histórico “ainda não sensível” (FLICKINGER 1986, p.42-44).

O proletariado alemão se apresentava bastante incipiente se posto em relação com a classe operária inglesa que se aproximaria mais do modelo de proletariado usado na *Crítica da Economia Política*. Marx escreve que o “proletariado começa a se formar na Alemanha como resultado do emergente movimento *industrial*, pois o que constitui o proletariado não é a pobreza *naturalmente existente*, mas a pobreza *produzida artificialmente*, não a massa humana mecanicamente oprimida pelo peso da sociedade, mas a massa que provém da *dissolução aguda* da sociedade” e materializava em si mesmo a “dissolução daquela ordem social *existente*” e, com isso revela “o *mistério da sua própria existência*” (MARX, 2010b, p.156).

A negação da propriedade privada por parte do proletariado é, pois, apenas a elevação de seu próprio princípio estamental – a negação efetiva da apropriação privada. Só o proletariado é portador desta necessidade de emancipação humana germinado no interior da sociedade civil-burguesa. Segundo o texto de Marx, esta associação entre a *praxis* e a teoria até então mutuamente dissociados encontra sua união na aliança entre a Filosofia e proletariado, pois assim “como a filosofia encontra as armas *materiais* no proletariado, assim o proletariado tem suas armas *intelectuais* na filosofia” (MARX, 2010b, p.156). Por isso a prática emancipatória alemã terá sucesso apenas se ela adotar o “ponto de vista da teoria” (*Standpunkt der Theorie*), não obstante como parte constitutiva desta aliança.

Temos a união entre o pensamento filosófico e o proletariado em que o primeiro dá a *razão* para a ação do segundo; a Filosofia, como razão, seria o “cérebro” e o proletariado, como poder material, seria o coração que dá vida ao pensar emancipatório. Com efeito, “a arma da crítica não pode substituir a crítica das armas, que o poder material tem de ser derrubado pelo poder material, mas a teoria se converte em força material quando penetra nas massas. A teoria é capaz de se apossar das massas ao demonstrar-se *ad hominem*, e demonstra-se *ad hominem* logo que se torna radical.” (MARX, 2010b, p.151).

Esta metáfora fisiologista e esta outra da possessão guarda também outro aspecto importante sobre a questão da *Crítica* nos escritos de crítica da política de Marx, mas que aqui se traveste de um recurso literário, recorrente na *Introdução de 1844*. Marx considera que este momento passivo e material que é o proletariado, quando representado pela metáfora moderna do coração e do corpo possuível não significa apenas um motor de vivificação do pensar que por sua vez, no cérebro do Filósofo e nos espírito possessivo da a razão de sua ação, mas também de uma união entre o pensar filosófico super acumulado e a paixão social por emancipação que “termina com o *imperativo categórico de derrubar todas as condições*” de dominação que submetem o homem (MARX, 2010b, p.151).

É o que inclusive Marx registra anteriormente quando escreve que na luta contra a situação alemã “a crítica não é uma paixão da cabeça, mas a cabeça da paixão. Não é um bisturi, mas uma arma. Seu objeto é seu inimigo, que ela quer não refutar, mas *destruir*. Pois o espírito de tal situação já está refutado. Ela não constitui, em si e para si, um objeto *memorável*, mas sim uma existência tão desprezível como desprezada. A crítica para si não necessita de ulterior elucidação desse objeto, porque já o compreendeu. Ela não se apresenta mais como *fim em si*, mas apenas como *meio*. Seu *pathos* essencial é a *indignação*, seu trabalho essencial, a *denúncia*.” (MARX, 2010b, p.147).⁵⁴

O leitor atento sabe que entre a *Introdução de 1844* e o *Manuscrito 43*, há algumas diferenças importantes, como por exemplo o fato de que na *Introdução* temos um conceito de proletariado que não é citado no *Manuscrito*. Consideramos em nosso trabalho que o *Manuscrito de 1843* (2010a), a *Introdução de 1844* (2010b) e a *Questão Judaica* (2010c) de 1844 (o segundo e o terceiro em período mais próximo da

⁵⁴ MEGA I/2 (1982b, p.172).

experiência de Marx com as rebeliões operárias na França e Inglaterra), constituem o mesmo espírito se tratados como escritos de *Crítica do Estado*. Não obstante essa discrepância, na *Introdução de 1844*, como vimos, várias vezes aparecem os termos “homem”, “humano”, etc. Isto aproxima a *Introdução* do *Manuscrito*. Este oferece o conteúdo dominante daquele embora em seus momentos finais lance o proletariado como sujeito que incorpora a realização daquela essência genérica. O conceito de proletariado da *Introdução*, não ocupa papel central no texto, tal como o de homem ocupa na própria *Introdução* e, fortemente, no *Manuscrito*.

O conceito de proletariado ganha maior notoriedade apenas nos *Manuscritos de Paris*, nos textos posteriores de *Crítica da Economia política* e no *Manifesto do Partido Comunista*, de 1848. Por essas razões consideramos ser razoável o estudo destes textos em um mesmo campo de interpretação. Nesse sentido, a proximidade entre estes textos pouco muda, e apenas se enriquece na própria experiência histórica de Marx.

3.2 A *Crítica* e o caso da *democracia*.

Chegamos aqui no momento de explorarmos se este modelo de teoria *Crítica* – que sabemos agora consistir em uma negação determinada que contém um padrão de reflexão atualizada que associa o saber do objeto sócio-histórico presente à consciência de uma necessidade ético-prática imanente a ele – determina ou não aquele aspecto da noção marxiana de *democracia*, que consiste em uma autofundação continuada do político em sua origem social, isto é, a constante refundação da constituição política – antes almejada pelo conceito de Estado – ao seu movimento de origem social.

Digamos de outra maneira: se para Marx o mais importante no conceito hegeliano de Estado é a sua formalidade dialético-especulativa que acoberta a real transmissão dos interesses particulares para dentro do Estado, basta mostrarmos que esta característica da *democracia* é resultado das conclusões deste modelo de *Crítica* por nós exposto. Precisamos demonstrar esta característica do conceito marxiano de *democracia* nos escritos de crítica da política e precisamos mostrar ocorre ou não esta ligação entre este modo da *Crítica* e o conceito-caso de *democracia*.

Sabe-se que o conceito marxiano de *democracia* desenvolvido nos escritos de crítica da política escritos entre 1843-1844, é resultado de uma consideração crítica que consiste em uma antítese ao conceito hegeliano de *soberania*, que aparece sob a forma política da monarquia constitucional (TOTTA, 2015, p.62). Os dois momentos desta

crítica são desenvolvidos por Marx em seu tratamento do poder legislativo⁵⁵ e do poder soberano.

A *Crítica*, como *negação determinada* que associa o saber à sua visada ético-prática se repete aqui na *Constituição interna para si*. Sistemáticamente – e não sistemicamente, como veremos – Marx aplica com sua *Crítica* um movimento de reforma do saber especulativo no qual se inverte a relação entre Estado e Sociedade civil-burguesa. Neste movimento de *reformulação*, a cada objeto da filosofia hegeliana que a *Crítica* encontra, ela repete, na consideração de seu objeto, o circuito *estranhamento, desenvolvimento, emancipação*.

Marx nos convida à leitura do § 275, §§ 279-280 e seguintes da *Filosofia do direito*. O crítico defende que o chamado poder soberano não se encontra fora da universalidade das leis e da constituição, desde que se entenda o soberano como monarca constitucional. Este representaria então a universalidade na forma da soberania estatal, na qual a liberdade subjetiva seria transformada na universalidade das leis. Porém, Marx escreve que é incorreto tomar o poder soberano – representado no Estado pelo poder do príncipe – como sujeito e como senhor do momento da decisão última. Para provar a razoabilidade de sua *Crítica*, Marx propõe que mergulhemos naquilo que Hegel entende como sendo o *princípio distintivo do poder soberano como tal*. Nele, Marx, em dois movimentos argumentativos, interpreta que a soberania é apenas e primeiramente:

- 1) O pensamento universal dessa idealidade, [que, B.F] *existe* somente como *subjetividade certa de si mesma*. Mas apenas como *sujeito* a subjetividade está em sua verdade, a **personalidade** apenas como *pessoa*...na constituição que atingiu a sua real racionalidade, cada um dos três momentos do Conceito tem sua configuração separada, real para si.
- 2) A soberania “*existe* somente como *autodeterminação* abstrata, porque sem fundamento, da vontade, autodeterminação esta na qual reside a decisão última. É essa individualidade do Estado como tal, que somente assim é *Uno*... (e na constituição que atingiu a sua real racionalidade cada um dos três momentos do Conceito tem sua configuração separada, *real para si*). *Por isso*, esse momento absolutamente decisivo do todo não é a individualidade em geral, mas um indivíduo, o *monarca* (MARX, 2010a, p. 43).

Em um primeiro momento da constituição do conceito de soberania, ele surge apenas como o pensamento universal desta idealidade que só a vem a ser no modo da

⁵⁵ Não ousamos aqui reproduzir cada crítica em detalhe – cada uma delas merece um estudo mais detido e uma exposição própria e mais desenvolvida. Desses dois momentos de *Crítica* que resultam em um conceito de *democracia*, optamos aqui por estudar, modestamente, apenas um desses casos, o da monarquia constitucional – embora aqui e acolá façamos referência à crítica do poder legislativo. Como tratamos a *Crítica* como um procedimento geral encontrado nos textos de crítica da política, acreditamos que noutra oportunidade possamos dar alguma contribuição acerca da *democracia* como resultado crítico sobre o poder legislativo.

subjetividade que é certa de si mesma. Assim, a soberania surge somente como uma existência no elemento da subjetividade certa de si. Na medida em que apenas como sujeito a subjetividade vem a ser algo de verdadeiro, na medida em que a personalidade só vem a ser algo existente como uma pessoa, a soberania também existe apenas como uma *autodeterminação* abstrata da vontade, que, como decisão última também só realiza esta sua autodeterminação como sendo a própria individualidade no Estado (MARX, 2010a, p. 43).

Para Marx, Hegel considera erradamente a relação sujeito-predicado contida nessa passagem de seu § 279, porque Hegel, na caracterização de seu objeto, insiste em partir de determinações universais que dão vida ideal aos seus objetos, reduzindo, assim, no seu resultado – quando o indivíduo real reaparece na exposição – a *realidade específica* dele. Nesse movimento, a vontade individual é suspensa em favor de uma substância mística que assume um poder de determinação real do indivíduo. A soberania é em primeiro lugar considerada como uma essência autônoma objetiva do Estado. Depois desta passagem, tal essência se realiza novamente na figura de um sujeito real que assume a encarnação vivente da Ideia.

A concepção conceitual do monarca é aqui “*mera imaginação*, como pessoa e como príncipe, ele não tem nem poder real, nem atividade real. Aqui, é expressa, em sua contradição mais alta, a separação entre a pessoa política e a real, a pessoa formal e a material, a pessoa universal e a individual, o homem e o homem social” (MARX, 2010a, p.124). A soberania encarnada em *uma* subjetividade atribui a esta pessoa o poder decisório da finalidade última do Estado ao mesmo tempo em que esta decisão última estaria constitucionalmente determinada. Como subjetividade encarnada em um homem, reproduz uma *imagem* da universalidade objetiva do Estado que ao expressar no monarca a separação entre a pessoa real determinada pela prática da sociedade civil-burguesa e a pessoa política, que é cidadã do Estado, faz dessa apenas uma representação imagética, criando, sobre a existência efetiva da pessoa material e individual, um outro que não é ela mesma, mas sim a pessoa formal e universal que repousa no político: o monarca seria aqui a subjetividade constitucionalmente determinada, o ponto alto da realização da liberdade concreta. Na crítica deste parágrafo e também na crítica da nota subsequente a este parágrafo Marx escreve que:

Em primeiro lugar, a *conversão* do fim representado em existência é, aqui, *imediata, mágica*. Em segundo lugar, eis o sujeito: a *pura autodeterminação* da vontade, o *Conceito simples mesmo*; é a essência da vontade, como Sujeito místico, que determina; não é um querer real, individual, consciente; é a abstração

da vontade, que se transforma numa existência natural; a Ideia pura, que se encarna em *um* indivíduo. Em terceiro lugar, como a realização da vontade em existência natural acontece *imediatamente*, isto é, sem os *meios* que a vontade habitualmente necessita para se objetivar, falta do mesmo modo um fim *particular*, isto é, determinado; compreende-se que “a mediação através de um conteúdo *particular*, de um fim no agir” não tenha lugar, pois não há um sujeito *que age* e a abstração, a pura ideia da vontade, para agir, age de forma mística. Um fim que não é *particular* não é um fim, assim como um agir sem finalidade é um agir carente de finalidade e de sentido. Toda comparação com o ato teleológico da vontade se revela, ao fim e ao cabo, como uma mistificação. Uma ação *sem conteúdo* da Ideia (MARX, 2010a, p.54).

Marx considera, em primeiro lugar, que a *transformação* e, portanto, a passagem do fim representado (a unidade do particular e do universal na singularidade do poder soberano) para sua efetiva existência ocorre *magicamente*, sem *mediação*. Este “fim representado”, que é a vontade em sua pura autodeterminação, é convertido na soberania sem qualquer mediação política.

Segundo ele, a substância dessa transformação imediata é a *pura autodeterminação da vontade* que é o conceito em sua simplicidade, sem as determinações empíricas que lhe dão concreção, determinada apenas por si mesma e que reside em um puro querer. Marx interpreta que é esta simplicidade conceitual que engendra, mediante refiguração da substância, o conceito da soberania. A *vontade como pura autodeterminação* é uma abstração por excelência que apenas se realoca na figura individual do monarca e materializa nele “este indivíduo” que encarna a essência da vontade, atribuindo a esta figura do direito, o estatuto de sujeito, um sujeito abstrato que carrega consigo esta sua formalidade, não sendo pois um querer real, individual e consciente, mas um querer místico que, como a Ideia pura, só possui realidade justamente no surgimento natural de um homem.

Os outros momentos da totalidade estatal (poder governamental e legislativo) recebem, em sua qualidade política, ainda que de modo formal, uma mediação social. Isso não ocorre, porém, no *poder soberano*. Sua passagem ao conceito se realiza segundo a imediatidade, é a unidade soberana que em si mesma possui *vontade como pura autodeterminação*. A dialética especulativa promove uma realização imediata da vontade sem o *fim particular*; as habituais mediações espirituais (ou formais) de realização da vontade, como, por exemplo, o contrato, não ocorrem na vontade que se realiza na pessoa do soberano. Neste movimento do conceito, segundo Marx, não há um sujeito, mas uma abstração que age e faz dessa ação abstrata a sua finalidade determinada, *dissolvendo* a dimensão empírica da vontade, fazendo da disposição abstrata da vontade uma determinação principal da soberania, uma disposição mística

que, na transição do conceito, revela apenas uma diferenciação formal sem uma modificação substancial (CHASIN, 2006, p. 09.).

Além desta *dissolução* do empírico na série determinativa, a problemática colocada por Marx acerca desta *mística da substância* aponta que há aqui uma crítica do procedimento especulativo criador de novas determinações segundo sua *universalidade formal*, na qual se transita da abstração ideal até sua finitude empírica. É o que se nota na leitura da crítica marxiana ao § 272 da filosofia hegeliana do Estado, em que Marx escreve que ao invés de apreendermos o “conceito da constituição política” – neste caso a questão da realização do poder soberano – temos “a constituição do conceito”, no qual o empírico perde sua substancialidade para ser considerado apenas no momento da *posição* racional já resolvida. A qualidade empírica é trazida à tona na trama do conceito apenas quando lhe é permitido pelo conceito e não quando opera de acordo com sua autodeterminação (MARX, 2010a, p.40).

Isso nos conduz ao aspecto da especulação segundo o qual o ente finito, o conteúdo *empírico* recebe um tratamento formal diverso de sua autodeterminação, em que ele é intercalado, isto é, *posto* como existência e *dissolvido* em conformidade com uma lógica outra, distinta de *esta* sua natureza. Ao reenfatizar a tese de que a subjetividade como vontade pode apenas ser vontade de um sujeito empírico e, portanto, único, Marx parece utilizar aqui uma consideração crítica daquele empírico como elemento determinante no processo de concreção final, que se mostra na figura do monarca, do conceito da soberania, em que a *Crítica* impõe ao procedimento especulativo de Hegel uma redução de sua lógica ao particular constitutivo do estado de ser do empírico, isto é, de sua *differentia specifica* (MARX, 2010a, p.53).

A posição desta autodeterminação do empírico aparece justamente no questionamento que Marx faz da corporeidade, isto é, da naturalidade do monarca como encarnação deste momento específico da vida da Ideia. O momento de concreção política, tanto no poder governamental quanto no poder legislativo, cremos, é oriundo de um reconhecimento público da consciência individual, que por isso legitimaria a politicidade da reunião de interesses particulares. No entanto, nem este momento do reconhecimento público do interesse particular aparece no conceito hegeliano de soberania; há ao menos um reconhecimento desta necessidade de que a soberania seja encarnada em uma pessoa ou em sua hereditariedade, anulando na prática a necessidade do reconhecimento.

A *monarquia* está constitucionalmente circunscrita, mas apenas segundo sua representação da unidade política, não em seu poder decisório. Assim, podemos apenas concluir que já que esta corporeidade é, ao final das contas, o que determina a precisa objetivação da soberania, o *ser-aí* dela, é aquela subjetividade particular que existe apenas como um indivíduo corpóreo, o que é evidente por si mesmo; este corpo nascente determina sua dignidade e função políticas. Assim, no momento decisivo, no ponto culminante do conceito de Estado, o que decide em última instância o conceito não é a razão, mas a *physis*, a natureza corpórea da soberania (MARX, 2010a, p.53).

Assim, a naturalidade do monarca convive, na dialética especulativa, muito harmoniosamente com o trânsito das determinações conceituais escritas por Hegel no § 280 de sua *Filosofia do Direito*. Por isso, na crítica do § 280, Marx descobre, segundo sua concepção de *differentia specifica*, que Hegel “insere, na marcha das determinações conceituais, o elemento empírico, momento da transição do conceito ou do evoluir da substância, que coincide imediatamente com o ente empírico propriamente dito” (CHASIN, 2006, p.16). Para afirmar a determinação essencial da soberania, a especulação apela para unicidade do nascimento corpóreo e chama isso de “passagem do conceito” (MARX, 2010a, p.54). Segundo Marx, Hegel apenas “demonstrou que o monarca deve nascer, do que ninguém duvida; mas ele não mostrou que o nascimento faz o monarca” (MARX, 2010a, p.53). Nesse sentido, o nascimento é determinação de qualquer ser vivente; do cidadão, do monarca e do gado. Nascer no corpo hereditariamente determinado não explica, portanto, o poder soberano.

Neste ponto temos uma passagem exemplar na qual se opera na filosofia especulativa do Estado ora uma (i) dissolução do elemento empírico como componente particular das determinações conceituais que constituem a soberania – e é o que acontece na “conversão do fim representado em existência” ora uma (ii) *posição* do elemento empírico como determinante último da qualidade política do monarca. Por isso, a *posição* do empírico na trama do poder soberano é feita de acordo com a vontade da especulação. A Ideia perpassa todo o movimento do conceito Hegeliano de Estado, mas, no momento mais decisivo do conceito de *poder soberano*, sofre uma reviravolta.

A monarquia, assim como os demais momentos de sua totalidade, fica aqui constituída naquela trama lógica que incomoda a Marx, porém de modo mais agudo, porque permanece na constante tensão da necessidade material constitutiva que lhe dá vida ao mesmo tempo em que abstrai da constituição específica do objeto para o sucesso

de sua lógica especulativa. A especificidade efetiva do monarca constitucional continua encarnada em um indivíduo, vontade política de um indivíduo, o que na verdade, como nos outros momentos do Estado, apenas reafirma o reino de uma soberania individual e subjetiva no elemento universal do Estado, travestida, porém, da melhor forma capaz de realizar àquela singularidade que superaria a oposição entre a particularidade e a universalidade. Segundo a *Crítica*:

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, 2010a, p.52-53).

Marx está aqui criticando os adendos do § 273 da *Filosofia do Direito* em que Hegel escreve que na “antiga divisão das constituições em *monarquia, aristocracia e democracia* tem por sua base a *unidade substancial ainda inseparada*, a qual ainda não chegou à sua diferenciação interna”, que era no mundo antigo a “divisão verdadeira e correta; pois a diferença, enquanto ela ainda está naquela unidade substancial que não prosperou até o desdobramento absoluto dentro de si, é essencialmente uma diferença do número daqueles. “Por essa razão, tornou-se também uma questão inteiramente ociosa a de saber qual seria, dentre elas, a melhor; – de tais formas só se pode falar de maneira histórica” (HEGEL, *FD* §273 – A). Decorre desta asserção que, sendo a unidade substancial – cindida ou não – uma condição histórica, as formas de Estado seriam, segundo este raciocínio, conectadas com a historicidade de seu substrato material ou social.

Marx escreve que estas “formas imediatas”, alicerçadas pela organização material da sociedade, não existe uma constituição política distinta daquela constituída pelo próprio povo. Ele inicia deste modo o trecho porque tem em mente o próprio problema de Hegel, para o qual se tratava de dar um conceito político acabado a uma sociedade essencialmente apolítica. Sob este aspecto a pergunta de Hegel pode ser assim concebida: Como é possível uma constituição política que, mantendo-se em sua própria natureza político-constitucional, identifique-se com seu oposto, a personalidade individual própria da sociedade civil-burguesa?

A resposta de Marx, aqui, é no sentido de ressaltar a finitude histórica do Estado. Enfatizar a identidade imediata entre o Estado material (a vida social) e o Estado ou constituição política denota, na argumentação de Marx o uso de uma noção de limite histórico da relação que Hegel analisa. No mundo antigo, o “Estado político ainda não aparece como a *forma* do Estado material”, mas como o Estado material ele mesmo constituído politicamente, não segundo uma mediação entre oposições. Dizendo de outro modo, nessa imediatidade entre Estado material e político, a coisa pública é idêntica ao seu conteúdo, à vida real do cidadão.

O conteúdo da vida do cidadão e o seu querer são eles mesmos imediatamente voltados à *Polis*. Eles se reportam a ela como são: como homens políticos que realizam sua *própria* natureza na *Polis* ou *República*. Analogamente, no despotismo asiático – em que o conteúdo da vida social era baseada na generalização social da escravatura e em que todos eram cativos de uma pessoa singular para o “bem comum”, o Estado acabava por ser também, por determinação deste Estado material, um Estado de cidadãos-escravos; estas sociedades viviam politicamente em uma unidade substancial entre a vida real do povo em que se transmitia imediatamente ao político como ele realmente é. No caso na antiguidade ocidental, a cidadania que o membro do Estado nele possui é também sua qualidade social. Seu querer é o querer da *cidade*.

Como já vimos, a “diferença do Estado moderno em relação a esses Estados” antigos é que ele não consiste em que cada momento determinado de sua constituição atinja, como constituição política universal, a realidade do interesse particular, alcançando a identidade entre eles. Mas “antes”, em sua origem, em que a constituição é “desenvolvida como uma realidade *particular* ao lado da vida real do povo”, aparentemente exterior a sua *práxis* constitutiva, como uma coisa distinta dele em que o Estado político se torna uma *constituição* daquele restante do Estado que ela não é imediatamente idêntica, senão *especulativamente*. Esta abstração do Estado em relação à sociedade é obra da modernidade porque a abstração real entre vida privada e vida pública pertence apenas à modernidade (MARX, 2010a, p.52).

No medievo, as relações materiais reais do povo são baseadas em “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 [própria, B.F] forma; cada esfera privada tem um caráter político ou é uma esfera política; ou a política é, também, o

caráter das esferas privadas”, embora o homem medieval fosse um homem “*não livre*” (MARX, 2010a, p.52). Assim, para Marx, Hegel se equivoca ao buscar este conceito político baseando-se no procedimento da dialética da infinitude, que, com a processualidade mediadora do conceito, liquefaz o problema da oposição social produtora do estranhamento político, para reencontrar tal oposição já superada na *constituição*.

Com este *limite histórico*, Marx sugere que o esforço de Hegel deve considerar que na verdade a complexa trama da dialética especulativa estaria assim fadada a não resolver efetivamente seu problema, se não estivesse disposta a abandonar sua ânsia pela infinitude do conceito (Hegel escreve, por exemplo, que a “*formação plena do Estado em direção à monarquia constitucional é a obra do mundo moderno, no qual a idéia substancial adquiriu a forma infinita*” (FD, §273 – A)); porque, na esfera lógica, esta dialética considera o problema segundo a possibilidade de um conceito político infinito, pressuposto e geral, mas não põe a problemática da constituição própria do Estado material da sociedade civil-burguesa no centro de sua Filosofia do Direito. Sendo esta a situação histórica do homem moderno, mergulhada em um universo de contradições, em Marx, o Estado é a força política sustentadora da contradição cada vez mais acirrada.

A dialética especulativa se retira da intranquilidade da cisão conflituosa que existe nas partes *finitas* do Estado, sublimando o desespero da moderna vida humana em contradição transmutada em níveis formais cada vez mais universais e, assim, cada vez mais unitárias em direção ao infinito. Para Marx – e voltamos aqui à questão do monarca – “*a monarquia é a expressão acabada dessa alienação*” (*Entfremdung*) ou estranhamento. “Entende-se que a constituição como tal só é desenvolvida onde as esferas privadas atingiram uma existência independente” (MARX, 2010a, p. 52). Por isso que no cume da *constituição política* necessita-se de uma soberania exterior que a determine. Examinemos um esquema comparativo do *Manuscrito de 43* de Marx e seu comentário subsequente:

O homem comum:

- 2) O monarca tem o poder soberano, a soberania.
- 3) A soberania faz o que quer.

Hegel:

- 2) A *soberania* do Estado é o monarca.
- 3) A soberania é a “*autodeterminação* abstrata, porque sem fundamento, da vontade, autodeterminação esta na qual reside a decisão última”.

Marx compara aqui dois modos de consideração do *poder soberano* na posse do monarca constitucional. Aquilo que ele chama de o *homem comum* e a especulação de Hegel. Nesta, a *soberania* do Estado é o monarca, isto é, o poder soberano que se realiza apenas neste homem determinado por seu nascimento, que, por excelência, carrega em seu poder a unidade daquele dilaceramento, mas aquela unidade baseada em um Eu que por sua natureza vive da autodeterminação da sua vontade.

Mais adiante Marx escreve que, diante disso, “compreende-se que a subjetividade autoconsciente deve querer também *realmente*, deve querer como unidade, como indivíduo”. Disso se segue apenas o seguinte: “O *monarca* é, no Estado, o momento da *vontade individual*, da autodeterminação sem fundamento, do arbítrio” (MARX, 2010a, p.43). O momento máximo da singularidade do poder soberano consiste então, segundo esta *Crítica*, em ser uma pessoa absolutamente autodeterminada, absolutamente abstraída do laço comunitário singular que representa.

A realização da vontade individual na forma de uma liberdade concreta, ao chegar ao nível soberano do monarca, este momento no qual reside a decisão última, não obteve, assim, “qualquer *progresso*. A *personalidade abstrata* era o sujeito do direito abstrato; ela não mudou; ela é novamente, como *personalidade abstrata*, a *personalidade do Estado*” (MARX, 2010a, p. 46). Quando a especulação necessitava da *formalidade* para determinar universalmente a vontade individual, o fizera. Quando, porém, alcança o poder soberano, abdica da mediação *formal* outrora necessária para aderir à realização imediata da vontade no corpo do monarca, não sem antes fazê-lo apoiado na universalidade mais abstrata e, assim, da formalidade mais pobre, que é aquela da pura vontade. Embasado neste diagnóstico, Marx crê que Hegel “não sabe dar a esta ‘*Souveraineté Personne*’ nenhum outro conteúdo senão o ‘Eu quero’, o momento do arbítrio da vontade (MARX, 2010a, p.46).

A síntese deste raciocínio de Marx se encontra justamente no quadro comparativo da esquerda. Segundo o *homem comum*, se o “monarca tem o poder soberano”, e se este conceito de soberania traz consigo o ímpeto de fazer o que se quer, logo o *monarca*, tal como o indivíduo da vontade abstrata, *faz o que quer*. Ou seja, permanece na decisão última do Estado, a vontade de uma pessoa, aquele querer individual que age sempre no campo do arbítrio. Significa então dizer que, assim como nos demais momentos do poder soberano e tal como no direito público interno, impera aqui a realização estatal do interesse particular. Parece-nos que este saber do *homem*

comum que Marx opõe ao dialético-especulativo traz o significado não do homem ligado apenas do homem de sentimento empírico, mas do *homem comunitário* que se mostra como indicador da *visada ético-prática* negativamente determinada cujo conteúdo é a tentativa ou o esforço prático, e assim, *teórico-crítico*, de recuperar aquele conagraçamento que não consegue se realizar no conceito de Estado.

Em recente publicação, Nakamura (2014, p. 83-97) defende que Marx utiliza uma concepção negativa de um homem genérico que funciona, na *Crítica* como critério normativo que se opõe a questão da “propriedade privada como sujeito da vontade”. Para tanto, Marx concebe neste conceito negativo de homem, um conceito de contradição que não busca apenas apreender sua atualidade finita, a condição presente da relação contraditória entre sociedade civil-burguesa e Estado, mas também em rastrear a necessidade e, sobretudo, a história de nascimento ou a gênese histórica desta contradição finita. Conceitua o objeto de *Crítica* à apreensão de sua lógica específica e aponta com isso para a valorização de uma *dialética da finitude*, que trabalha com este conceito normativo de homem para enfatizar a necessidade de recuperação daquele conagraçamento singular prometido pelo conceito, mas ainda não realizado por ele.

Este movimento de reconstituição do saber especulativo em direção ao seu negativo põe em prática o modelo de *Crítica* por nós apresentado e, como negação determinada de seu objeto, nos dá em si mesma o negativo dele, afirmando que Hegel “parte do Estado e faz do homem o Estado subjetivado” da mesma maneira 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” (MARX, 2010a, p.50).

No estranhamento político trata-se da ausência momentânea da consciência diante de seu produto político estagnado em uma esfera celestial superior. Parece que Marx está aqui buscando se afastar do conceito de sociedade civil-burguesa como a principal parte social existente e verdadeiramente habilitada à, a partir de sua idealidade, engendrar-se no Estado.

Consideramos aqui que uma explicação possível para Marx se despir deste conceito de sociedade civil-burguesa, reside na ânsia desta dialética da finitude em buscar uma brecha para a emancipação segundo um renovado ponto de vista desenvolvido a partir da negação determinada baseada em um conceito normativo de homem que por sua necessidade ética reformula suas formas de saber a partir da renovação, também, de seu sujeito produtor. Como já o dissemos, parece-nos que só é

possível comprovarmos esse movimento se considerarmos metodologicamente que os escritos de crítica da política de Marx que vão de 1843 à 1844, ao menos, constituem-se em uma relativa totalidade teórica que nomeamos aqui como sendo este modelo de *Crítica* por nós estudado. Se nos for lícito insistir nessa aproximação, podemos afirmar que o surgimento do proletariado no procedimento crítico de Marx põe no jogo de base da formação do Estado a possibilidade de uma nova forma social que convive com a forma da apropriação privada, e que é na verdade uma coexistência negativa dela, na medida em que o proletariado, como classe universal que nada possui, detém, por isso, uma essência vital marginalizada.

O texto marxiano marca com seu conceito de proletariado, a possibilidade de uma gama maior de formas sociais para além desta que caracteriza a sociedade civil-burguesa, impondo ao conceito hegeliano de Estado a intensificação de uma *polimorfia social* que na constituição é considerada apenas como derivado do direito privado burguês. Isso indica que Marx está concebendo que exista uma multiplicidade de práticas de apropriação do objeto que excede o interesse do homem burguês, a ponto de mesmo de se opor a ele. Para nós, a capacidade de convivência desta polimorfia é, no *Manuscrito de 43*, resumida na noção de *povo*.

O interesse particular do proprietário não muda sua substância essencial ao alcançar ou mesmo ser alcançado pela constituição política. O conceito a conduz ao Estado como interesse particular de proprietários. A descoberta feita por Marx neste seu manuscrito é escrita por ele várias vezes em *Sobre a questão Judaica*. Nesta, ele quer também enfatizar que a dialética especulativa promove uma compreensão invertida da realidade do dilaceramento ético, de modo que “até mesmo nos momentos do seu entusiasmo juvenil levado ao extremo pela pressão das circunstâncias, a vida política [moderna, B.F] se declara como um simples meio, cujo fim é a vida da sociedade burguesa” (MARX, 2010c, p. 51). Assim, não estaria no Estado, na figura do monarca constitucional, realizando o conagraçamento comunitário do homem, como nos antigos, mas afirmando o dilaceramento individualista do burguês, esta particularidade histórica baseada na cisão entre o político e o social. Esta relação aparece então “do modo mais profundo e especulativo porque o príncipe é a pessoa abstrata, que tem o Estado em si, isto significa tão somente que a essência do Estado é a pessoa abstrata, a pessoa privada. Só no seu ápice ele exprime seu segredo. O príncipe é a única pessoa privada na qual se realiza a relação da pessoa privada em geral com o Estado” (MARX, 2010a, p. 59-60).

Seria necessário então se debruçar sobre a natureza histórica desta vontade que domina o Estado e que só tem acesso a ele na forma da subsunção do direito privado. A vontade infinitamente determinada deve ser reduzida a sua *finitude*, portanto aos seus limites históricos, o que significa dizer que o causador do incômodo moderno que persiste reside na própria constituição histórica desta subjetividade. No mundo antigo e medieval, ela era, “de saída” em si mesma idêntica à sua totalidade. No mundo moderno ela necessita de uma jornada infinita de mediações para chegar a um congraçamento que o conceito não atinge. No cume desse processo, na forma *monarquia constitucional*:

...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 a 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 (MARX, 2010a, p.50).

Como é de costume de outras passagens de Marx, seu discurso novamente lança mão de uma comparação negativa entre seu objeto de crítica e seu resultado em uma apresentação da negação determinada dele. Nessa passagem estão em oposição a forma política do poder soberano (a *monarquia constitucional*) e a *democracia*. Na primeira, o povo, considerado aqui como a totalidade contraditória, é tida na *constituição política* segundo uma subsunção especulativa que nos apresenta a supremacia de apenas um de seus modos de existência: o direito privado. Se tomarmos todo o retrospecto da filosofia hegeliana, sabemos que do poder monárquico-constitucional emerge o povo constitucionalmente determinado apenas como o *Eu* que se torna soberania. Segundo a *democracia*, porém, a constituição em si mesma aparece apenas como *uma* determinação dela, como um parte de sua totalidade. Seria então uma relação de produção do político-constitucional como uma parte que o povo autodetermina, como um produto do povo, ao contrário da constituição política completada na figura do monarca, que tem o povo como seu produto, como “o povo da constituição”.

Para Marx, isso significa que a *democracia* é o “*enigma*” resolvido de todas as constituições. Ela “sabe ser a solução do próprio problema para o qual aponta” (POGREBINSCHI, 2009, p.207). A crise não resolvida pelo conceito hegeliano de Estado mostrou que esta crise reside na verdade na forma de apropriação social do mundo moderno e não alcança na singularidade estatal a sua superação. A valorização

que faz Marx de uma dialética da finitude possibilitou que a problemática fundamental do Estado da crise fosse sua origem histórica determinada e que esta, segundo apontamentos do texto do crítico, seria apenas superada com a supressão do conteúdo social que lhe deu origem.

Isso foi descoberto quando a *Crítica* colocou em marcha um modelo de procedimento em que a visada ético-prática do objeto impelia a ruptura de sua consciência, de seu saber presente; a forma específica deste procedimento reside aqui na pressuposição histórica de um desenvolvimento contrário a este *estranhamento* do povo de si mesmo num outro que é determinante dele. Neste caso, 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” (MARX, 2010a, p.49). O poder monárquico constituiria para a *Crítica* apenas uma espécie política que está em desacordo com o seu conteúdo democrático que é conteúdo e forma enquanto que na monarquia, persiste uma forma falsificadora do conteúdo, consequência distorcida da norma *democrática* que se determina a si mesma.

Desta autoderminação que funde forma e conteúdo, deriva-se que a noção marxiana de *democracia* carrega em si a consciência de uma autofundação política que não distingue seu ser imediato de sua forma política. Assim, quando pensada, ela surge não como forma de Estado, tipo de governo, ou formação constitucional, mas como *movimento ao político* ainda não concluído, ainda não formalizado na estrutura institucional. A permanência da consciência nesse movimento ao político mostra as variáveis constitucionais como figuras especulativas cada vez mais desenvolvidas que, por seu turno, resiste à formalização do conceito especulativo.

Como resolução do conflito imanente ao Estado moderno, ela não é em si mesma uma forma de Estado, mas antes a atividade originária do político como atividade autoconstitutiva do povo. Assim, a *democracia* não é apenas a essência ou o *em-si* da constituição; é o momento no qual o objeto problemático do mundo moderno é considerado nele mesmo, não como uma representação que se nega no Estado ao mesmo tempo em que se mantém em si mesma, em sua essência concorrencial, independente dele, mas como produção mesma do político; produção que, por sua vez, ao se abstrair especulativamente da atividade real povo, pode resultar nesta ou naquela *forma* de constituição.

O processo democrático no sentido mais básico de uma relação de poder na qual impera o *demos* total, que reúne todos os cidadãos em prol do bem comum, está sempre latente nas formas antidemocráticas de Estado, na medida em que este é, em última instância resultado contínuo de uma contradição irresolvida que na forma da constituição impõe sua formalidade político-jurídica particular. Independentemente de sua forma, o Estado está *sempre* em referência ao *demos*, embora realize em si mesmo a vontade de um *demos* parcial, seja o escravo da antiguidade asiática, o servo do medievo ocidental ou o burguês. Como *essência* e *existência* ao mesmo tempo a *democracia* constitui então a *realidade* (*wirlichkeit*), o *vir-a-ser* da forma do jurídico-político que ainda não se estranhou de si mesmo e que permanece em sua realidade originária pulsando em si mesma. Sendo a origem de todas as constituições, afirma Marx que essa relação de precedência entre a *democracia* e todas as formas políticas vale também para este caso da *monarquia constitucional*. A *democracia* é:

a *essência de toda constituição política*, o homem socializado como uma constituição *particular*; ela se relaciona com as demais constituições como o gênero com suas espécies, mas o próprio gênero aparece, aqui, como existência e, com isso, como uma espécie particular em face das existências que não contradizem a essência. A *democracia* relaciona-se com todas as outras formas de Estado como com seu velho testamento. 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* (MARX, 2010a, p.50).

Ela é o *em-si*, a verdade de toda a constituição política existente e é o homem socializado em sua totalidade que apenas assume, nas formas políticas, o modo de uma constituição *particular*. É nesse teor que Marx diz haver uma relação em que a existência da lei supostamente pressuposta que é produzida pelo homem, na verdade existe em razão dele. Nas outras formas de Estado, o homem é reduzido a um determinado conceito subsumido na forma de uma *existência legal*, em que a Ideia do direito precede a existência material. A *democracia*, porém, como verdade de toda forma de constituição política, relaciona-se como o gênero em relação a sua espécie, um âmbito maior do qual decorrem, a depender do momento histórico-limite, uma forma particular; no entanto este gênero surge aqui como conceito político que reside no *ser-aí* do povo e que aparece nele como uma espécie particular que não está em contradição com sua essência. Ela é o político que ainda não tem o momento da forma política, ou seja, não possui em seu conceito a disposição para a estabilização universal dos distintos interesses particulares; ela é, antes, o “velho testamento”, isto é, o movimento necessário de anunciação do novo que aponta, na crise estrutural do conceito de Estado, a sua solução vindoura e evidente, porém ainda irrealizada como projeto ético-prático.

No entanto estaríamos aqui, neste retorno do político à sua origem material, novamente na esfera do dilaceramento ético, em que reina a busca egoísta pelo bem próprio em oposição ao bem público. Se em Hegel este problema era resolvido pela busca da singularidade infinita entre o particular e o universal, tinha ao menos uma *formalidade* jurídico-política que a negava. Em Marx, porém, essa redução do político a um momento do *demos* total, significa o encontro da *democracia* no âmbito de uma situação aberta de conflito e contradição, já que esta é o âmbito da apropriação privada e, também, do sofrimento universal do homem despossuído.

Como anúncio do vir-a-ser verdadeiro do político, o democrático se constitui aqui não como uma existência política, mas como uma normatividade negativamente determinada da Teoria *Crítica* que impele o momento crítico a experienciar em seu pensamento o movimento contraditório material que dá a origem formal do objeto e que aponta em direção à realização do conceito ético incompleto. Isso não significa a negação da política, mas o transporte dela ao seu lugar de origem, a esfera social, onde ela existe como “o político”, por meio do qual a *Crítica* busca seus objetivos mediante um *desenvolvimento* interno⁵⁶ das próprias contradições do conceito que ela critica e marca assim uma posição na qual a política abandona sua concepção institucional-estabilizadora e ganha uma concepção social agonística, baseada na atividade do político como conflito entre o domínio do homem e o domínio histórico da propriedade privada, esta forma abstrata exterior que domina a vontade. Isso importaria à política não a racionalidade estatal que organiza o saber e o querer inorgânicos do povo, mas sim a intensificação própria dessa luta política conduzida até suas últimas consequências, ou seja, até o desaparecimento de si mesma como contradição.

A *democracia* é caracterizada aqui como resultado de uma continuação intensificada da crítica da política sobre a da sociedade civil-burguesa. Marx quer ocupar-se de uma investigação crítica sobre a possibilidade da vivência política na própria natureza social. Para isso a toma como potência determinante que ainda não atualizou seu poder de determinação sobre o Estado, mas que já traz em sua

⁵⁶ Segundo seu *movimento de formação*, a democracia de Marx se constrói aqui em clara semelhança com a filosofia de Espinosa, a saber, como tendência interna de toda forma de Estado, embora Espinosa não a considerasse como uma figura do melhor regime (KOUVÉLAKIS, 2008, p. 378). É do filósofo holandês que Marx retira a noção de uma “relação inseparável entre a democracia e o homem, e este e a liberdade”. Inspirado por Espinosa, a *Crítica* de Marx toma a democracia como associação dos indivíduos “em uma forma de organização política na qual a permanência do chamado ‘estado de natureza’ impede a separação de sociedade civil e Estado (POGREBINSCHI, 2009, p. 218).

normatividade a descoberta de que a possibilidade desta atualização habita em um processo de expansão do movimento social sobre a solidez das instituições que seculariza a prática política e rejeita a formalidade que a define.

É nesse sentido que podemos dizer que se trata deste movimento: 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, 2010a, p.51).

Segundo Pogresbinschi, este “recuo” de Marx à *democracia* como o momento do povo “se expressa por meio de sujeitos identificados com sua própria prática e não por meio de instituições. Esses sujeitos, que se constituem em sua própria atividade, não podem estar encarnados em uma figura jurídica como a soberania” do monarca, de maneira que ele deve estar, na *democracia*, determinado apenas pela “experiência dos sujeitos na comunidade”, estando assim livre de qualquer aprisionamento em “construções jurídicas artificiais”. Em oposição crítica à soberania do monarca, a *democracia* é tida aqui como a soberania que emana da autodeterminação política do povo, que subverte a lógica do discurso hegeliano e busca para eles o livramento deste campo de significações especulativamente produzidas pela Ideia absoluta (2009, p. 220).

Ao tentar responder a posição de Hegel acerca da *democracia* exposta no Adendo ao § 279 da *Filosofia do Direito*⁵⁷, Marx diz que:

De fato, isto é correto, caso se tenha da democracia apenas uma “tal representação” e não uma “ideia desenvolvida”. A democracia é a verdade da monarquia, a monarquia não é a verdade da democracia. A monarquia é necessariamente democracia como inconseqüência contra si mesma, o momento monárquico

⁵⁷ A “soberania popular, tomada como estando em oposição à soberania existente no monarca, é o sentido habitual em que se começou a falar de soberania em tempos recentes, – nessa oposição a soberania está entre os pensamentos confusos, em cuja base está a representação *caótica* do povo. O povo, tomado *sem* o seu monarca e *sem* a *articulação* do todo, conexas necessárias e imediatamente com ele, é a massa informe, que não é mais Estado e à qual não convém mais *nenhuma* das determinações – tais como soberania, governo, tribunais, autoridade, estamentos, e o que quer que seja –, as quais só existem no todo *formado dentro de si mesmo*. [...], B.F]. Se por soberania popular se entende a forma da *república* e, a saber, mais determinadamente, a da democracia (pois sob [o termo] república compreende-se múltiplas outras misturas empíricas, que de toda maneira, não fazem parte de uma consideração filosófica), em parte já foi dito acima o necessário (no §273, em sua nota), em parte, em face da ideia desenvolvida, não se pode mais falar de tal representação” (HEGEL, *FD*, 1996, §279 – A)

não é uma inconseqüência 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 *demos* inteiro. Na monarquia, uma parte determina o caráter do todo. A constituição inteira tem de se modificar segundo um ponto fixo (MARX, 2010a, p.49).

Na medida em que o campo de significações produzido pela lógica especulativa só é capaz de tomar a *democracia* como uma representação, sua afirmação é correta. No entanto, tomando-a do ponto de vista do saber antiespeculativo da *Crítica*, a *democracia* é aqui uma “ideia desenvolvida”. Ela se torna a verdade da monarquia na medida em que existe como o conteúdo inescapável do tipo monárquico, mas que, por sua lógica especulativa e seu limite histórico, não pode realizar, senão como uma forma particular, e, assim, representativa. No fundo, em relação à *democracia*, descobre-se que a monarquia é apenas uma alegoria efetiva que atribui a uma existência empírica qualquer o significado da Ideia realizada, mostrando como “evidente que estes receptáculos completaram sua determinação tão logo se tornaram uma incorporação determinada de um momento da vida da Ideia. Assim, o universal aparece por toda parte como algo de particular, de determinado, enquanto o singular não atinge, em lugar algum, sua verdadeira universalidade” (MARX, 2010a, p.59).

O poder soberano do monarca é o democrático que se estabiliza no Estado e por isso se nega na forma de uma aparência inconsequente com sua verdade, com seu conteúdo. A monarquia parte da relação tendencial entre povo e Estado, mas não realiza na forma jurídico-política que comporta, plenamente aquela relação. O momento monárquico, porém, não tem a *democracia* como inconseqüência dele. Isso porque o poder soberano do monarca tem a necessidade de se reportar ainda que negue, ao seu conteúdo constitutivo para assumir a forma da soberania, enquanto que o elemento democrático existe e explica-se por si mesmo na medida em que Marx adota aqui a busca pela *differentia specifica* da vida social, não a generalização e a distorção formal da socialidade conflituosa estabilizada no conceito de Estado.

Diferentemente, a *democracia*, como o ser mesmo do povo, não recebe nenhuma significação (*Bedeutung*) distinta do que ela é em si mesma. Ela é concebida em sua própria existência autodeterminada, portanto, como o ser mesmo do povo incrustado no pensamento político, não como uma significação oposta a ela, representada na soberania do monarca ou de qualquer outra forma política. Ao não receber nenhuma significação distinta da que lhe cabe, isto é, ao ser concebida absolutamente como um conteúdo automóvel, ela é concebida segundo uma

concentração cujo esforço consiste em se livrar das representações pressupostas do objeto. Cada momento interno da *democracia*, corresponde realmente ao momento total dela, possui uma conexão real e autodeterminada que não se fixa em uma forma constitucional.

Este tratamento sobre o poder soberano possui uma conseqüência ético-prática e imediatamente evidente: promove aqui a redução das instituições políticas fixadas, a desvalorização da estrutura jurídico-política, enfim, a redução da formalidade necessária a sua diferenciação no poder soberano do monarca. Segundo novamente Pogrebinschi, com a *democracia* Marx visa uma substituição crítica do poder de decisão do monarca pela ação mesma do povo, informalizada; quer por no lugar da vontade moderna concretizada na propriedade, a liberdade de autodeterminação (*Selbstbestimmung*) do povo (2009, p.222-223).

Segundo o que escrevemos em nosso segundo capítulo, a busca desta comunidade singular reside em um conceito determinado de homem, sobretudo se posto em face de seu conceito de *essência genérica* (*Gattungswesen*), esta ligação objetiva homem-homem que precede todas as formas de vida política e que por isso pode ser entendida aqui como uma essência genérica latente mais ainda não realizada pelo conceito. Por isso não se trata apenas de uma recuperação da política antiga, mas da visada do conceito ético como uma norma que já sabe, em sua crise histórica, de sua situação de insustentabilidade real. Por isso a *democracia* é, em Marx, não uma forma de governo, como nos antigos, mas uma normatividade anti-formalizante do político, uma ruptura com este conceito de política que visa conciliar o inconciliável.

CONCLUSÃO

Em nosso trabalho tentamos demonstrar que a *Crítica*, em geral, pratica o cultivo de sua forma em vista do aperfeiçoamento das *práxis* humana. Sob o pensamento crítico, a razão buscara sempre a realização do progresso humano em acordo com um complexo formal mutante e autocompreensivo; por força de seu objeto em crise, que transita entre a sua gênese, sua atualidade e sua possibilidade, ela é produziu uma forma autodeterminada de pensamento que reformula padrão de trabalho do conceito e de dicção do verdadeiro. Como um modo de pensamento, a *Crítica* foi historicamente assumindo especificidades, em um acordo entre seus objetivos efetivos e seu saber, desenvolvendo, assim, sempre novas formas.

A *Crítica*, na história do pensamento filosófico, visa então este terreno da *Práxis* em seu sentido clássico e esta quase sempre ligada ao campo do pensamento social e político. Tanto o *Contrato Social de Rousseau*, como o *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano* de Condorcet e a *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* de Kant, são exemplos deste ânimo. As duas últimas, porém, trazem em sua Filosofia a constante da crise social, e deduz dela, cada um a seu modo, as *coordenadas* de superação desse momento. A questão da *insociável sociabilidade* de Kant ou mesmo do tempo vindouro de crises e revoluções, como escreve Rousseau, mostra de maneira ainda mais clara que sua filosofia está em um campo da *Práxis* que sustenta esta visada ética e preservação de sua autarquia e de sua autonomia. Em linguagem moderna, a *práxis* está aqui associada à noção de emancipação, momento no qual o homem se tornaria livre de qualquer da tutela exterior.

Para isso ela necessita de partir de um projeto (*projectus*) determinado. Projetar nunca é uma criação arbitrária, indeterminada, quimérica. É sempre a ação de se estender e de se desdobrar a si mesmo segundo suas próprias determinações; é nisso que reside a questão do desenvolvimento. Esta projeção, já sabe o que é e como funciona cada parte desenvolvida de si mesma; o projeto já tem descrito em si todos os dados de si mesmo, seja ele na forma do segredo do desenvolvimento histórico de Kant, ou na forma do mecanismo contraditório acentuado na filosofia de Rousseau. Instaura-se a

noção do término incontornável do presente histórico, porque já se sabe da impossibilidade de sua duração.

Contudo, a diferença entre Marx e a maioria de seus antecessores, talvez com fortes ressalvas para a filosofia de Rousseau, consiste em que aquela *Filosofia da História* dos modernos assume aqui não mais o desenho positivo do progresso histórico, mas de um “gatilho”, uma causa consciente destinada a produzir os efeitos que almeja a partir das *possibilidades verificadas* de emancipação humana diagnosticadas no terreno das contradições: tanto sua configuração prática quanto teórica.

Como uma existência ativa necessariamente conjugada com seu agente, dominada constantemente por ele, a *práxis* é o terreno das possibilidades de supressão do contraditório do projeto, do que nele está insuficientemente levado a contento segundo sua ideia. O que ela sabe e o que ela faz, estão em uma relação de imediatidade: ela sabe o que faz e porque faz; goza sempre de autonomia e da autonormatividade; ela nada aceita de adventício, nada suporta que não venha de si mesma e de sua própria vida em que ela se vale de um saber que engendra as formas de pensamento necessárias ao sucesso de si mesma e ao alcance da consciência-de-si.

O comportamento antiespeculativo concentrado na noção de *differentia específica* é que representa essa forma de saber, que é imediata, embora não se resuma a mera concepção empírica do objeto, mas a concepção do objeto como coisa autônoma resistente à formalização especulativa que descaracteriza e transforma a natureza originária, em acordo com o movimento da Ideia. A busca por essa *differentia* é a retirada do objeto do jogo apriorístico que impõe a ele as coordenadas invisíveis do espírito. Este comportamento está aqui submetido ao circuito *estranhamento, desenvolvimento e emancipação da Crítica*.

Em nosso trabalho, não estudamos em detalhe cada um desses conceitos. Nosso intuito com a tríade era mostrar as figuras que animam o modelo de *Crítica* de Marx. Descobrimos que esta tríade constitui uma *totalidade* que carrega consigo a consciência do processo histórico e suas tendências; uma consequência desta disposição é a volatilização de suas formas de saber, que, diante da crise de seu objeto, toma negativamente as contradições dele como para que ela seja capaz de apreender a objetividade em seu movimento. Talvez seja também por essa razão que Habermas defenda que a *Crítica* de Marx revela sua concepção dialética do objeto (HABERMAS, 2011, p.365-370).

Nos caminhos de nossa pesquisa, sobretudo após a crítica da banca de qualificação, encontramos-nos diante da questão da relação entre a teoria e a práxis na *Crítica*, o que, em certo sentido, remonta também, ao menos em sentido lato, à relação clássica entre o pensar e o dever-ser, ao campo da relação entre o conhecimento do objeto e o dever-ser dele. Este *dever-ser* de que falamos na *Crítica* de Marx, é produto de um determinado *modo dialético* de consideração que assume a limitação histórica própria do objeto diante da fluidez da dialética especulativa. Esta relação entre *estranhamento*, *desenvolvimento* e *emancipação*, exprime, por um lado, o aspecto propriamente *prático* do objeto.

A *práxis* da *Crítica* de Marx é uma *ação interessada* que retifica a filosofia da história subvertendo-a ao sabor de sua própria justiça, mesmo que para isso necessite suspender os próprios pressupostos da filosofia, para tratar de uma relação entre teoria e práxis que possa reincidir nossas reflexões sobre a questão do saber em torno dos “interesses materiais”, o que remete à nossa leitura da interpretação de Habermas em torno dos “*interesses condutores do conhecimento*”. Ao contrário do momento dogmático do saber, que oferece sempre uma verdade tradicional, sistemática e intransformável – apenas transferível –, a *Crítica* concebe a verdade objetiva como em constante transformação evitando assim o pensamento sistemático para modificar seu saber e perseguir sua emancipação como um *interesse*. Para Habermas, “o interesse é confirmado de forma retrospectiva pela obtenção do sucesso e, assim, é estabilizado mediante um processo circular”.

Estudamos como, em seu esforço de acompanhar de maneira mais imanente o possível a dinâmica contraditória de seu objeto, a *Crítica* de Marx concebe-o em um movimento que alcança seu termo apenas quando verifica a realização da visada ético-prática na qual ela encontraria o momento de sua positividade. Ela acompanha seu objeto empreendendo na consciência uma aceleração intensiva desse momento contraditório que neste caso se encontra na relação Estado *versus* sociedade civil-burguesa. Assim, atingir esta *consciência-de-si* – esta situação em que o estranhamento é negado – é também, em seu desenrolar sobre o saber da consciência, a constante posição de um momento *antrópico* do saber.

É por essa razão que consideramos ser frutífero, do ponto de vista hermenêutico, tomarmos a distinção fundamental de Horkheimer: como forma de pensamento essencialmente distinta da tradicional, a *Crítica* possui a consciência da diferença

histórica e social de seu método e da mutabilidade necessária das formas históricas do pensar em oposição ao dogmatismo do empreendimento puro da teoria tradicional, que rege suas formas no interior de uma clausura fixa das formas do pensar. No texto de Marx, a *Crítica* surge sempre associando o saber que envolve a constituição do conceito de Estado – portanto sua formalidade consciente – à medida ética que este conceito mesmo põe, quando reivindica ser o ápice da universalidade ética do mundo moderno.

Se na *Fenomenologia* de Hegel há um exame das contradições e contrassensos da consciência (do saber) em relação ao verdadeiro do objeto, nesse conjunto de textos de crítica da política de Marx, trata-se de uma reatualização deste movimento. Se o saber absoluto da *Fenomenologia* e se o especulativo da *Ciência da Lógica* trazem momentos capitais do acesso ao verdadeiro, Marx retoma um novo exame a partir deles, com uma reconsideração histórica deles, e, portanto, do reconhecimento da necessidade de novas formas de consciência e de ação. Por isso não se trata de uma crítica unilateral nem tampouco de uma renúncia, mas de um levar adiante, de um conduzir o objeto a seu próprio termo, ao que ele mesmo guarda, mas que ainda não veio à tona.

Ao longo de nossas investigações, descobrimos que este elã prático que impulsiona o pensamento a vislumbrar sempre o “adiante” encontra eco em *Teoria e Práxis* (2011), de Habermas. Para este, não há dúvida de que na *Crítica* jovem marxiana, há um par constante: um questionamento sobre a concepção de homem, o que confere este alicerce antropológico de sua *Crítica*, mas também uma determinada concepção ontológica sobre o objeto conhecido em vista deste mesmo elã ético-prático.

Este apoio antropológico negativo – que em certa medida oferece uma *visada* ética no interior do processo crítico – potencializa a modificação das formas de saber em vista de seus objetivos (HABERMAS, 2011, p.359-363). O interesse propriamente gnosiológico, as preocupações com os fundamentos últimos do saber e de sua verdade no objeto sofrem contra si um investimento contrário que os torna um momento anterior e limitado de uma *totalidade* da qual o saber do objeto e seu dever-ser se realizam em uma unidade teórico-prática. Este interesse emancipatório aparece na “pré-compreensão da totalidade, neste caso sócio-política, da experiência interessada que, em prol de si mesma, se imiscui nos conceitos fundamentais do sistema teórico” quando a mobilização e a escolha das categorias fundamentais e o status delas trazem, desde já, uma interpretação que “antecipa a imagem da sociedade em seu todo”, em que esta totalidade é compreendida como uma dupla imagem: o que é e o que deve ser. Interesse

emancipatório e saber alcançam, neste contexto, uma relação de necessidade (HABERMAS, 2011, p.371-373).

Por essa razão a *Crítica* considerou que a filosofia especulativa do Direito deve ser analisada em *relação unitária* com seu objeto; deve ser concebida como no interior da realidade do conceito que ela busca explicar e a qual ela corresponde como forma de consciência. Afinal, a filosofia alemã, para Marx, constituía justamente um *prolongamento ideal*, uma extensão da história alemã sob a forma do pensar filosófico (MARX, 2010b, p.150), mas no sentido de uma história ainda não realizada, existente apenas como possibilidade. Assim, a experiência *Crítica* se reconhece como tal quando ela descobre que é ela mesma não uma existência mental cindida de seu objeto, mas unida a ele como aspecto ideal de sua crise e que, por isso, sempre retorna a ele para se fabricar e se entender a si mesma aperfeiçoando-se a si mesma. A prática teórica deveria então, “onde essas mesmas condições [emancipatórias, B.F] não existem” promover uma “ruptura *crítica* com a reflexão filosófica dessas condições” (MARX, 2010b, p.150).

A reflexão filosófica dessas condições – notadamente a filosofia hegeliana do Estado – engendrou tal grau de desenvolvimento que seria, para Marx, um erro não partir dela, inclusive para superá-la. Mas isso com a consciência de que ela em si mesma constitui um *limite* para a emancipação humana, o que impele o crítico a ir além dela, mas em posse dela. Mas por quê? É que seria necessário um ajuste entre a existência da nação alemã e sua proeza teórica – esta sua capacidade de detectar o dilaceramento ético e oferecer ela mesma a *possibilidade* de sua superação. Esta, para Marx, embora oferecesse o conceito da Ideia Ética, mesmo ela encontrava-se, na prática, abaixo do “nível oficial das nações modernas” (MARX, 2010b, p.150). É contra este limite da teoria em relação à emancipação que Marx reivindica a energia prática.

A *Crítica*, em posse desse diagnóstico sobre o movimento dos Estados modernos europeus, o atraso político alemão e sua consciência filosófico-especulativa, busca operar um “*salto mortale*” (MARX, 2010b, p.153), uma guinada intensiva que fosse capaz de inaugurar uma forma de consciência qualitativamente superior ao seu “oponente resolutivo” (a filosofia hegeliana do Estado) e que seja capaz de associar-se à realidade alemã em prol da realização histórica também qualitativamente superior àquela de sua época, o que elevaria não só a Alemanha ao nível das nações modernas, mas também àquilo que Marx chamava de “estatura humana” – momento no qual o

homem se encontraria com sua *gattungswesen*. Para tal empreendimento a “*Crítica para si*” não necessita mais de elucidar seu objeto, isto é, de conhecê-lo, porque já possui a ciência de seu objeto tanto em sua contradição real como em seu prolongamento ideal, de maneira que o desconforto do atraso alemão poderia apenas se resolver por intermédio da *práxis* desses novos portadores da ação criticamente elaborada (MARX, 2010b, p.147-151).

A *Crítica* marxiana julgava-se como consciente desse seu enraizamento. Seu pressuposto antropológico, exprimido no conceito de *gattungswesen*, era que “o homem é o ser supremo para o homem” e fazia da realidade humana a medida de sua *Crítica* em luta contra a dominação da *Entfremdung* política, em que esse mesmo ser supremo “é um ser humilhado, escravizado, abandonado, desprezível”. Em vista deste rompimento futuro com o estranhamento político e a realização da humanidade, a insuportabilidade do sofrimento se torna o combustível do *desenvolvimento* pretendido em direção à supressão deste bloqueio da realização da emancipação.

Parece que ela é orientadora de uma paixão (*Leidenschaft*), que se associa à razão teórica e tornando-a instância ativa do pensamento. Marx interpreta que a dialética hegeliana da Filosofia do Direito considera a realidade concreta como um momento finito do absoluto infinito em desenvolvimento. Assim, para ele, a dialética hegeliana considera que a realidade seria na prática governada por uma necessidade que se dá por trás das cortinas, não obstante possua uma racionalidade própria do conceito, ainda que promova em seus momentos a dor e o sofrimento pontuais e peremptórios. Ocorre que com este procedimento se instaura uma banalização do sofrimento que cada momento pontual carrega consigo (GIANNOTTI, 1966, p.21-25).

Buscando esta associação, a vida ética acaba por assumir papel preponderante como norte de sua ação sobre o objeto da *Crítica* que goza agora da propriedade de tratar o saber verdadeiro, o conceito, em uma *perspectiva diferenciada de execução do conhecimento*. Sua dinâmica de luta contra a *Entfremdung* surge na negação decidida da forma política e jurídica; não é apenas uma negação por mera investigação, mas também por uma atitude em vista dos fins emancipatórios.

Descobrimos que, pouco a pouco, esta disposição ética da *Crítica* apontou para um retratamento da legitimidade de um tipo específico de discurso ou saber sobre o Estado. Ao fazer isso, ela secundariza no pensar a centralidade do saber verdadeiro concebido como mero conhecimento destacado de sua totalidade – não porque tal

concepção é desimportante, mas porque é o saber mesmo um tipo de prática destinada a fins emancipatórios, embora muitas vezes distintos; e/ou as reformula como uma apropriação adequada a ela, buscando também estes fins.

Sob este aspecto, a *Crítica* busca dar a prática transformativa, isto é, à prática revolucionária, sua forma teórica mais adequada, a forma mesma do pensamento emancipatório. O ponto de partida antropológico de Marx, a causa final de sua crítica, surge aqui como um conflito político entre o domínio do homem e o domínio da propriedade privada sobre sua vontade. Nesta empresa, o saber e, portanto, o discurso por meio do qual ele se constitui sofre uma volatilização que impede sua fixação conceitual com tal intempestividade, que a própria descrição verdadeira de seu objeto é presidida pela eficácia da *Crítica*, a ponto de a noção de verdade ser transformada ela mesma em constante mutabilidade, se vista em face da chamada filosofia tradicional.

As sucessivas negações do processo especulativo e de seu resultado concentrado no conceito de Estado deram a Marx a possibilidade de construção de um conceito político capaz de subverter a formalidade indiferente do conceito hegeliano de Estado político porque com a desvalorização do vínculo jurídico-político como algo pressuposto ao movimento social, o movimento democrático de autodeterminação política dependente da relação imediata homem-homem se volta agora para o interior da própria prática auto-constitucional do político, mas não como uma constituição pré-fixada, senão como automovimento constante de reformulação do político. Uma reformulação que visa sempre retornar ao povo para se constituir ininterruptamente e para conceder sua “forma” à aceleração agonística do político na esfera social.

É por isso que, para Emmanuel Renault, a filosofia *Crítica* de Marx guarda em si um momento político, mas de outra maneira: embora a filosofia tenha sido, no ponto decisivo da situação política alemã, a sua transcendência, seu prolongamento ideal – do qual Marx busca se afastar – as lutas terrenas reconhecidas pela *Crítica* e por meio dela impõem a impossibilidade da transcendência filosófica, proibindo-a de alegar que está absolutamente fora de seu tempo presente (1995, p.45-46). Marx parece querer indicar com isso que toda formação filosófica, toda a tradição de pensamento está umbilicalmente conectada e presa ao momento histórico sobre o qual ele debruça. O “político” é precisamente este conflito que emerge da esfera social e de suas lutas passionais por emancipação; uma luta e uma passionalidade que, em si mesmos, não são

a política, mas que, em choque social, produz os antagonismos sintetizados na política estatal, que os dissimula. (RENAULT, 1995, p.47).

Ao descobrir com a *Crítica* a dissimulação do choque social na forma do Estado, descobriu também que tal forma é apenas de uma comunidade ilusória. Afinal, se nos Estados da antiguidade o político era ele mesmo identificado realmente na forma do Estado político, o Estado moderno é na verdade a afirmação especulativa de um compromisso entre o Estado político e o apolítico, entre a constituição política universal e o interesse particular baseado na perseguição dos interesses privados da vontade que adquirem suas primeiras formas de concreção no *contrato* da propriedade privada.

Na *democracia*, porém, que é resultado deste exercício crítico, esta abstração que opõe sociedade civil-burguesa e Estado para identificá-los após na jornada da Ideia especulativa, cede à intensificação do antagonismo social, promovendo a aceleração de sua derrocada por força da própria atividade social contraditória; na democracia de Marx há o reconhecimento de que a geração da contradição social moderna só pode ser suprimida com a contribuição do crítico para a sua total corrupção e degeneração. O Estado, sob esta perspectiva seria uma forma ilusória de contenção desse antagonismo próprio da sociedade civil-burguesa. Assim, a luta acerca da melhor forma de governo é ainda assim uma luta política restrita ao interesse de um particular privado que busca no Estado universalizar o seu interesse (MARX, 2010a, p.51).

A *Crítica* não põe a *democracia* como promotora do desaparecimento unívoco do Estado, mas como ação que luta contra o Estado e sua constituição abstrata para reduzir a política estatal e aumentar, em detrimento dela, a autodeterminação do povo. A Ideia de comunidade sustentada pela *Crítica* com o conceito de essência genérica do homem, que é esta visada ético-prática do saber no pensamento, mostra-se como unidade que não distingue o homem particular do homem político.

As ocupações e as tarefas do homem individual adquirem nela um sentido público muito próximo daquele descrito, em geral, pela filosofia política antiga, que considera na predominância de determinado caráter individual, o imperativo de fazê-lo coincidir com a função pública correspondente, e em que o cidadão realizaria sua natureza e, assim, alcançaria a felicidade. Já no mundo moderno, a *Crítica* não ousa negar a predominância da particularidade que se opõe ao universal, mantendo nesse caso a crise causada por essa oposição. É nesse sentido que defendemos ser a *democracia*, ao menos em sua *formação*, um resultado deste modelo de *Crítica* aqui

estudado. Interessante seria estudarmos como se dá esse modelo crítico na *Crítica da economia política*, em que Marx revê essas considerações sobre a Filosofia de Hegel. Evidentemente, essa tarefa deve ser cumprida em outra oportunidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

OBRAS DE MARX:

MARX, K. . *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie – Einleitung, 1844*, In: MEGA, I/2, pp.170-183, Editora Dietz Verlag, Berlin, 1982a.

_____. *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, 1843-1844*, In: MEGA, I/2, pp.5-137, Editora Dietz Verlag, Berlin, 1982b.

_____. *Briefeaus den “Deutsch-Französischen Jahrbücher”, 1843*, In: MEGA, I/2, pp.471-489, Editora Dietz Verlag, Berlin, 1982c.

_____. *Zur Judenfrage*, In: MEGA, I/2, 1844. pp.141-169, Editora Dietz Verlag, Berlin, 1982d.

_____. *Diferença entre as filosofias da natureza de Demócrito e Epicuro*. Tradução de Conceição Jardim e Eduardo Lúcio Nogueira. Coleção Clássicos, Editorial Presença, Lisboa, 1972.

_____. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução*. Tradução de Raul Mateos Castell, Boitempo Editorial, São Paulo, 2010a.

_____. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus, Boitempo Editorial, São Paulo, 2010b.

_____. *Cartas dos Anais Franco-Alemães (de Marx a Ruge) de 1843*, anexo de *Sobre a questão Judaica*. Tradução de Nélio Schneider. Apresentação e posfácio de Daniel Bensaïd. Editora Boitempo, São Paulo, 2010c.

_____. *Sobre a Questão Judaica*. Tradução de Nélio Schneider. Apresentação e posfácio de Daniel Bensaïd. Editora Boitempo, São Paulo, 2010d.

_____. *Manuscritos Económico-Filosóficos*. Tradução, apresentação e notas de Jesus Ranieri, Editora Boitempo, São Paulo, 2004.

_____. *Para a Crítica da Economia Política*. Tradução de Edgard Malagodi *et al.* Editora Abril, São Paulo 1982.

_____. *O Capital: Crítica da Economia Política*. Volume 1, Livro primeiro: “O processo de produção do Capital”, Tomo I (Prefácio e Capítulos I a XII). Tradução de Regis Barbosa e Flávio R. Koethe, São Paulo, 1983.

_____. *Glosas Críticas ao artigo “O rei da Prússia e a reforma social. De um prussiano”*. In: *Lutas de classes na Alemanha*, pp. 25-52. Tradução de Nélio Schneider e Prefácio de Michael Löwy. Boitempo Editorial, São Paulo, 2010.

_____. *A Sagrada Família* ou a Crítica da crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes. Tradução e notas de Marcelo Backes. Primeira Edição Revista Boitempo Editorial. São Paulo, 2011.

OBRAS DE FEUERBACH

FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. Trad. Adriana Veríssimo Serrão. Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1994.

_____. *La esencia de la religión*. Trad. Tomás Cuadrado. Páginas de Espuma, Madrid 2005.

_____. *Manifestes Philosophiques. Textes choisis (1839-1845)*. Trad. de L. Althusser. Presses Universitaires de France, Paris, 1960.

_____. *Pensées sur la mort et sur l'immortalité*. Trad. C. Berner. Cerf, Paris, 1991.

_____. *Preleções sobre a essência da religião*. Trad. José da Silva Brandão. Papyrus, Campinas, 1989.

_____. *Princípios da Filosofia do Futuro e outros escritos*. Tradução de Artur Mourão. "Edições 70", Lisboa, 1988.

OBRAS DE HEGEL:

HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830)*. Volume I: *A ciência da lógica*. Texto completo, com os adendos orais, traduzido Por Paulo Menezes com a colaboração do Pe. José Machado. Edições Loyola, ao Paulo, 1995.

_____. *Fenomenologia do Espírito*, vol. 1. Tradução de Paulo Menezes, colaboração de Karl-Heinz Effen e apresentação de Henrique Vaz, 2ª edição. Editora "Vozes", Petrópolis, RJ, 1992.

_____. *Linhas fundamentais da filosofia do direito ou direito natural e ciência do Estado em compêndio (1820): Introdução*. Trad. Marcos Lutz Müller. *Analytica*, v. 1, n. 2, pp. 107-161, Campinas, 1994.

_____. *Linhas fundamentais da filosofia do direito ou direito natural e ciência do Estado em compêndio*. Terceira parte - *A eticidade*. Segunda seção - *A sociedade civil* - §§ 182-256. 3. ed. Trad. Marcos Lutz Müller. (Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução, n. 6, IFCH/UNICAMP,), Campinas, 2003.

_____. *Linhas fundamentais da filosofia do direito ou direito natural e ciência do Estado em compêndio*. Terceira parte - *A eticidade*. Terceira seção - *O*

Estado - §§ 257-360. Trad. Marcos Lutz Müller. Campinas: IFCH/Unicamp, 1998. (Textos Didáticos, n. 32).

_____. *Iluminismo e revolução*. In: *Filosofia da história*. Brasília, UNB, 1995. Tradução Maria Rodrigues e Hans Harden. Editora UNB, Brasília, 1995.

OBRAS DE APOIO:

ABENSOUR, Miguel – *A democracia contra o estado: Marx e o momento maquiaveliano*. Tradução de Cleonice Paes Barreto Mourão *et al.* Prefácio de Olgária Mattos Editora UFMG, Belo Horizonte, 1998.

ADORNO, Theodor W. Anotações ao pensar filosófico. Tradução de Marcos Nobre e Adriano Januário. *Cadernos de Filosofia Alemã*, vol. 19, n. 2, Jul-Dez de 2014, pp.199-209.

ALBINATI, Ana Selva. Marx leitor de Epicuro e Demócrito. In: *Verinotio – Revista On-line de Educação e Ciências Humanas*. Belo Horizonte, n.3, Ano II, 2005 (colocar página)

ALTHUSSER, Louis. *A favor de Marx*. Tradução de Dirceu Lindoso, Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1979.

_____. A querela do humanismo. Tradução de Laurent de Saes. In *Crítica Marxista*, nº 09, 1999, pp. 09-52. .

ARANTES, Paulo. *Ressentimento da Dialética: Dialética e Experiência Intelectual em Hegel (Antigos Estudos sobre o ABC da Miséria Alemã)*. Editora Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1996.

ASSOUN, Paul-Laurent e RAULET, Gérard. – *Marxismo e Teoria Crítica*. Tradução de Nemésio Salles. Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1981.

BACON, Francis. *Novum Organum ou Verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza*. Tradução e notas de José Aluysio Reis de Andrade, p. 07-237. In: *Coleção Os Pensadores*. Editora Abril Cultural. São Paulo, 1973.

BARROS, Ronaldo Crispim Sena. *O ser genérico : pressuposto da crítica da política do jovem Marx*. Dissertação de mestrado (IFCH), Campinas, 2006.

BORON, Atílio. *Filosofia Política e Crítica da Sociedade burguesa: O legado teórico de Karl Marx*. Coleção *Filosofia Política moderna: De Hobbes à Marx*. DCP-FFLCH-USP, São Paulo, 2006.

- BUTTLER, Judith. O que é a Crítica? Um Ensaio sobre a virtude de Foucault. Tradução de Gustavo Hessmann Dalaqua. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, FFLCH-USP, São Paulo, n.22, p.159-179.
- CASSIRER, Ernst. *A Filosofia do Iluminismo*. Tradução de Álvaro Cabral, 2ª ed., Coleção Repertórios. Editora da Unicamp, Campinas, 1994.
- CERRONI, Umberto. *Marx: El derecho y el Estado*. Introdução, tradução e adaptação de Juan-Ramón Capella. Primeira edição em língua castelhana, Coleção Libros-tau. Editora Oikos-tau. Barcelona, 1969.
- CHAGAS, Eduardo, REDYSON, Deyve e PAULA, Marcio Gimenes de (orgs.). *Homem e Natureza em Ludwig Feuerbach*. Série Filosofia, n.8. Edições UFC, Fortaleza, 2009.
- CHASIN, Milney. A Crítica da Especulação nas Glosas de Kreuznach. In: *Verinotio – Revista On-line de Educação e Ciências Humanas*. Edição Especial: Dossiê Marx Belo Horizonte, n.4, Ano II, 2006.
- CONDORCET. *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura, 2ª ed., Editora da Unicamp, Campinas, 2013.
- EIDT, Celso. A razão como tribunal da Crítica: Marx e a Gazeta Renana. In: *Verinotio – Revista On-line de Educação e Ciências Humanas*. Edição Especial: Dossiê Marx Belo Horizonte, n.4, Ano II, 2006.
- ENDERLE, Rubens. O Jovem Marx e o “Manifesto filosófico da escola histórica do Direito”. In: *Crítica Marxista*. São Paulo. Boitempo n. 20, 2005, p. 111-122.
- ESPINOSA, Baruch De. *Tratado Teológico Político*. Tradução, introdução e notas de Diego Pires Aurélio. Terceira edição integralmente revista. Coleção *Estudos gerais*, série universitária – Clássicos da Filosofia. Editora: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa, 2004.
- FAUSTO, Ruy. *Marx: Lógica e Política*. Tomo I. Editora Brasiliense, São Paulo, 1983.
- FLICKINGER, Hans-Georg. *Marx e Hegel: O Porão de uma Filosofia Social*. Editoras L&PM/CNPQ, Porto Alegre, 1986.
- FREDERICO, Celso. *O Jovem Marx – 1843-1844: As origens da ontologia do ser social*. Editora Expressão Popular, São Paulo, 2009.
- GADAMER. Hans-Georg. *La dialectica de Hegel: cinco ensayos hermenêuticos*. Tradução de Manuel Garrido. Editora Cátedra/Teorema, quarta edição, Madri, 1994.

GIANNOTTI, José Arthur. *Origens da Dialética do trabalho*. Editora Difusão Europeia do Livro, São Paulo, 1966.

_____. *Certa herança marxista*. Editora Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, Rio de Janeiro, 2010.

GRESPLAN, Jorge Luís da Silva. *A Dialética do Avesso*, in *Crítica Marxista*. n°14, Boitempo Editorial, São Paulo, 2002.

HABERMAS, Jürgen. *Conhecimento e Interesse*. Tradução de Maurício Tratenberg, p. 301-312. In Coleção “Os Pensadores”. Editora Abril Cultural, São Paulo, 1983.

_____. *Teoria e Práxis: Estudos de Filosofia Social*. Tradução e apresentação de Rúrion Melo. Editora UNESP, 2011.

HENRY, Michel. De Hegel à Marx – Essaisur “La Critique de La philosophie de l'Etat de Hegel” In: *Hommage à Jean Hyppolyte*, P.U.F, Paris, 1971.

HILLESHEIM, Valério. “A linguagem na *Certeza Sensível* em Hegel”. In: *Revista Ideação*, n. 30, Julho-Dezembro, Feira de Santana, 2014, PP.115-146.

HORKHEIMER, Max. *Teoria Tradicioanal e Teoria Crítica*. Tradução de Edgard Afonso Malagodi e Ronaldo Pereira Cunha, p.117-154. In Coleção “Os Pensadores”. Editora Abril Cultural, São Paulo, 1983.

_____. *Conceito de Iluminismo*. Escrito em parceria com Theodor Adorno. Tradução de ZeljkoLoparic e Andrea Altino de Campos Loparic, p.89-116. In Coleção “Os Pensadores”. Editora Abril Cultural, São Paulo, 1983.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura e outros textos filosóficos*. Tradução de Valerio Rohden e seleção de Marílina de Souza Chauí Berlinck, p.07-98. In Coleção “Os Pensadores”. Editora Abril Cultural, São Paulo, 1974.

_____. *Crítica da Razão Prática*. Tradução, Introdução e notas de Valerio Rohden, 3ª edição. Editora WMF, Martins Fontes, São Paulo, 2011.

_____. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Tradução bilíngue de por Rodrigo Naves e Ricardo Terra. Organização: Ricardo Terra. Editora brasiliense, São Paulo, 1986.

KERVÉGAN, Jean-François. *L'Institution de laliberte* . In: Apresentação à HEGEL, G.W.F. *Principes de La philosophie Du droit*. Texto integral, acompanhado das anotações manuscritas e de extratos dos cursos de Hegel, apresentado, revisado, traduzido e anotado por Jean-François Kervégan. Coleção *Fundamentos da Política*. Press Universitaires de France, Paris, 1998.

_____. *Hegel, Carl Schmitt: o político entre a especulação e a positividade*. Tradução de Carolina Huang. Editora Manole, Barueri, 2006.

KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e Crise: uma contribuição à patogenese do mundo burguês*. Tradução de Luciana Villas-Boas Castelo-Branco. Editora UERJ/Contraponto, Rio de Janeiro, 1999.

KOUVÉLAKIS, Eustache. *Philosophie et Révolution: de Kant à Marx*. Coleção *Actuel Marx – Confrontation*. PUF, Paris, 2003.

LABICA, G. e BENSUSSAN, G. (orgs) *Dictionnaire Critique du marxisme*. Deuxième Édition Refondue et augmentée. Press Universitaire de France (PUF), Paris, 1985.

LÁPINE, Nikolai. A primeira crítica frontal da filosofia de Hegel por Marx. In: *Marx e Hegel: Marx e o “caso” Hegel*. Organização e seleção feitos por VILHENA, Vasco de Magalhães. Lisboa: Horizonte, 1985.

_____. *O Jovem Marx*. Tradução de Zeferino Coelho. Coleção universitária. Editora Caminho, Lisboa, 1983.

LOSURDO, Domenico – *Hegel, Marx e a tradição liberal: liberdade, igualdade e estado*. Tradução de Carlos Alberto Fernando e revisão técnica de Marco Aurélio Nogueira. Primeira reimpressão. Editora Unesp. São Paulo, 1998.

LÖWY, Michael. *A teoria da Revolução no Jovem Marx*. Tradução de Anderson Gonçalves e Apresentação de Rodnei Nascimento. Editora Boitempo, São Paulo, 2002.

LUKÁCS, Georg. *História e Consciência de Classe: Estudos sobre a dialética marxista*. Tradução de Rodnei Nascimento e revisão de Karina Janini, 2ª edição, Editora Martins Fontes, São Paulo, 2012.

_____. *En torno al desarrollo filosófico del joven Marx (1840-1844)*.

Tradução de Gerda Westendorf de Núñez e Ramóm Pérez Mantilla. In *Documentos*, s/d.

Disponível In

<http://148.206.53.230/revistasuam/dialectica/include/getdoc.php?id=33&article=36&mode=pdf>.

MERCIER-JOSA, Solange – *Retour sur Le jeune Marx: deux études sur Le rapport de Marx à Hegel*. Ed. Meridiens Klincksieck, Paris, 1986.

MONAL, Isabel. Ser genérico, esencia genérica em el joven Marx In: *Crítica Marxista*, São Paulo, Boitempo, v.1, n.16, 2003, p.96-108.

MÜLLER, Marcos Lutz; A Gênese Conceitual do Estado Ético, 01/1998, *Revista de Filosofia Política*, Vol. 2, pp.9-38, Porto Alegre, 1998.

- NAKAMURA, Emmanuel. "O conceito de contradição na *Crítica à Filosofia do Direito de Hegel*". In: *Cadernos Cemarx*, nº 7, Campinas, 2014, pp.83-97.
- NASCIMENTO, Rodnei Antônio. A Sociedade Civil e o Jovem Marx. In *Cadernos de Filosofia Alemã*, nº 1, São Paulo, 1996, p.55-67.
- NOBRE, Marcos e JANUÁRIO, Adriano. Exercício de leitura de "Anotações ao pensar filosófico" de Theodor W. Adorno. *Cadernos de Filosofia Alemã*. Vol. 19, n.2, Jul-Dez de 2014, pp.39-65.
- PAPAIOANNOU, Kostas. *De la critique Du ciel a la critique de La terre :l'itineraire philosophique du Jeune Marx*. Editora Allia. Paris, 1998.
- POGREBINSCHI, Thamy. O enigma da democracia em Marx. *Revista brasileira de ciências sociais - vol. 22 nº. 63*, pp. 56-68. São Paulo, 2007. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v22n63/a05v2263.pdf>
- _____. *O enigma do político: Marx contra a política moderna*. Editora Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2009.
- RAMOS, Cesar Augusto. *Liberdade subjetiva e estado na filosofia politica de Hegel*. Editora UFPR, Curitiba, 2000.
- RENAULT, Emmanuel. *Vocabulário de Karl Marx*. Tradução de Claudia Berliner. Editora Martins Fontes, São Paulo, 2010.
- _____, Gérard Duménil e Michael Löwy. *Ler Marx*. Tradução de Mariana Echalar. Editora Unesp, São Paulo, 2011.
- _____. *Marx et l'idée de critique*. Coleção Editora PUF, Paris, 1995.
- ROTTGERS, Kurt. *Kritik und Praxis :zur Geschichte des Kritik begriffs von Kant bis Marx*. Quellen und Studien zur Philosophie. Editora W. de Gruyter, Berlin; New York, 1975.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O Contrato Social: princípios do direito político*. Tradução: Antônio de Pádua Danesi e revisão de Edson Darci Heldt. Editora Martins Fontes, São Paulo, 1999.
- _____. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre homens* (2005a): precedido de *Discurso sobre as ciências as artes* (2005b). Tradução Maria Galvão. Editora Martins Fontes, São Paulo, 2005.
- SAES, Décio. *Estado e democracia: ensaios teóricos*. Segunda edição revista. Setor de publicações do IFCH. Campinas-SP, 1998.

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.

_____. Marx, Della Volpe e a “dialética do empirismo”. *Crítica Marxista*, São Paulo, Brasiliense, v.1, n.3, 1996, p.70-79.

SARTÓRIO, Lúcia Aparecida Valadares. *A antropologia de Feuerbach e alguns delineamentos acerca de uma possível influência no pensamento de Marx*. Tese de mestrado da PUC-SP, São Paulo, 2001. Disponível em http://www.verinotio.org/di/di15_antropologia.pdf

SCHMIDT, Alfred. *El concepto de naturaleza en Marx*. Tradução de Julia Prieto e Eduardo Prieto. Quarta edição em espanhol. SigloVeintiuno Editores. México, 1983.

_____. *Feuerbach o la sensualidad emancipada*. Tradução de Julio Carabaña. Editora Taurus. Coleção ensayistas, Madrid, 1975.

SOUZA, José Crisóstomo de – *Ascensão e queda do sujeito no movimento jovem hegeliano (Hegel, Strauss, Bauer, Feuerbach, Stirner, Marx)*. Centro Editorial e didático da UFBA, Salvador, 1992.

_____. *A questão da individualidade: A Crítica do humano e do social na polêmica Stirner-Marx*. Editora da Unicamp, Campinas, 1983.

STIRNER, Max. *O único e sua propriedade*. Tradução de João Barreto, Editora Antígona, Lisboa, 2004.

TOTTA, Wellington. Dois esboços: democracia como oposição à monarquia, segundo Marx, na Crítica de 1843. *In Revista Transdisciplinar Logos e Veritas*, Vol. 02, nº 05, 2015, pp. 55-68.

VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. *Filosofia da Práxis*. Tradução de Maria Encarnación Moya. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – Clacso. Editora Expressão Popular, São Paulo, 2007.