

RONALDO CRISPIM SENA BARROS

O SER GENÉRICO

pressuposto da crítica da política do jovem Marx

Dissertação de Mestrado apresentada
ao Departamento de Filosofia do
Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas da Universidade Estadual de
Campinas.

Orientador: Prof. Dr. Marcos Lutz Müller

Examinadores: Prof. Dr. Alcides Hector Rodriguez Benoit e Prof. Dr. Jesus José Ranieri

Campinas, SP
dezembro de 2006

RONALDO CRISPIM SENA BARROS

O SER GENÉRICO

pressuposto da crítica da política do jovem Marx

Dissertação de Mestrado
apresentada ao Departamento de
Filosofia do Instituto de Filosofia e
Ciências Humanas da Universidade
Estadual de Campinas sob a
orientação do Prof. Dr. Marcos Lutz
Müller.

Este exemplar corresponde à redação
final da Dissertação defendida e
aprovada pela Comissão Julgadora
em 14/12/2006.

Banca examinadora:

Prof. Dr. Marcos Lutz Müller (orientador)

Prof. Dr. Alcides Hector Rodriguez Benoit (membro)

Prof. Dr. Jesus José Ranieri (membro)

Prof. Dr. José Crisóstomo de Souza (suplente)

Prof. Dr. João Carlos Kfourti Quartim de Moraes (suplente)

Campinas, dezembro de 2006.

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

B278s **Barros, Ronaldo Crispim Sena**
O ser genérico: pressuposto da crítica da política do jovem
Marx / Ronaldo Crispim Sena Barros. - - Campinas, SP :
[s. n.], 2006.

Orientador: Marcos Lutz Müller.
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Marx, Karl, 1818-1883. 2. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich,
1770-1831. 3. Alienação (Filosofia). 4. Gênero. 5. Política.
I. Müller, Marcos Lutz. II. Universidade Estadual de Campinas.
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

(cc/ifch)

Título em inglês: The species-being: an assumption in Marx's early political critique.

Palavras – chave em inglês (Keywords): Alienation (Philosophy)
Gender
Politics

Área de concentração : Filosofia

Titulação : Mestre em Filosofia

Banca examinadora : Marcos Lutz Müller, Alcides Hector Rodriguez Benoit,
Jesus José Ranieri

Data da defesa : 14-12-2006

Programa de Pós-Graduação : Filosofia

DEDICATÓRIA

À memória de minha avó materna,
Faustina, e de meu pai, **Leonício**.

À minha mãe, **Edinalva**, a
Florinda, **Angélica**, **Jaqueline**,
Cauana, **Eltamara**, **Josenaldo**,
Laís e **Gabriela**.

AGRADECIMENTOS

A:

Prof. Dr. Marcos Lutz Müller, meu orientador, pela paciência, dedicação, confiança, generosidade e, sobretudo, pelas orientações precisas que corroboraram muito para a realização deste trabalho;

Prof. Dr. Jesus José Ranieri e Prof. Dr. Hector Benoit, pelas valiosas contribuições no processo de qualificação e por aceitarem compor a banca examinadora;

Prof. Dr. Carlos Artur, Prof. Dr. Ricardo Antunes, Prof. Dr. Roberto Romano e Prof. Dr. Zeljko Loparic, pela contribuição na minha formação na Pós-graduação da Unicamp;

Paulo Denisar e Celso Eidt (“parceiros de Marx”), pela vitalidade intelectual, força que animou calorosas discussões sobre o pensamento marxiano e que orientou em grande medida os rumos deste trabalho;

Liana Sodré e Décio Bessa, Hilda Porte, Geovanda Batista, Célia Dória e Minervina Joseli, amigos e colegas de trabalho na Universidade Estadual da Bahia – Uneb, que mesmo não sendo da área de Filosofia participaram ativamente na elaboração deste trabalho, discutindo e motivando;

Prof. Dr. José Crisóstomo de Souza, pela amizade e pelas primeiras orientações sobre o jovem Marx;

Prof. Dr. Mauro Moura e demais **professores da Universidade Federal da Bahia**, pela contribuição na minha formação na graduação da bucólica São Lázaro - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas;

Juliana, pela revisão do texto final, e **Rachael**, pela colaboração com o Abstract;

Haroldo Antonio, Nilo Rosa, Catia Cardoso, Denise Góes, Hamilton Borges e Valdélío Silva, companheiros de luta do MNU;

Raniere, Carol, Paula, Fran, Renata, Nara, Cláudio, Lílian, Milena, Maysa, Magali, Gilberto, Soraia, Tarcísio, Karina Petri, Karina Cordeiro, Dandara, Samora Machel e Carlos, pela amizade e solidariedade;

Servidores técnico-administrativos, especialmente **Rogério e Gilvani** pelo sempre competente e muito atencioso atendimento na Secretaria da Pós;

Companheiros(as) e interlocutores(as) das lutas do movimento negro e dos movimentos sociais em geral;

Departamento de Educação – Campus X da UNEB, pelo apoio e liberação das atividades acadêmicas;

Cemarx, Centro de Estudos Marxistas do IFCH/Unicamp, pelo ambiente intelectual, seminários e eventos sobre Marx;

Capes, pela bolsa nos primeiros anos do Mestrado.

“A emancipação humana só será plena quando o homem real e individual tiver em si o cidadão abstrato; quando como homem individual, na sua vida empírica, no trabalho e nas suas relações individuais, tiver se tornado um *ser genérico*; e quando tiver reconhecido e organizado as suas próprias forças (*forces propres*) como forças *sociais*, de maneira a nunca mais separar de si esta força social como força *política*.”

Karl Marx, A questão judaica, p. 63.

SUMÁRIO

Resumo	07
Abstract	08
Introdução	09
1. Gênese e estrutura do conceito de <i>Gattungswesen</i>	19
1.1. Pressupostos para o estudo do conceito de <i>Gattungswesen</i>	21
1.2. A dupla face do conceito de <i>Gattungswesen</i>	25
1.3. A determinação natural do ser genérico.....	31
1.4. O ser genérico universal e livre.....	51
2. O conceito de <i>Gattungswesen</i> e o estatuto da politicidade em Marx	87
2.1. A liberdade como <i>essência genérica</i> da existência humana.....	90
2.2. A politicidade negativa.....	103
Considerações finais	140
Referências	169
Obras de Marx e Engels.....	170
Obras de Hegel.....	173
Obras de Feuerbach.....	174
Obras de outros autores.....	175

RESUMO

O ser genérico: pressuposto da crítica da política do jovem Marx

Trata-se do estudo do conceito de ser genérico [*Gattungswesen*] como pressuposto crítico da política focado na análise da *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, elaborada por Karl Marx em 1843. O conceito de ser genérico ocupa um lugar de destaque no cenário teórico de Marx nas obras escritas entre os anos de 1842 a 1846 e, em grande medida, figura como um dos elementos-chaves para interpretar o pensamento marxiano neste período. O alcance do estatuto da politicidade em Marx ganha amplitude quando se examina a crítica que opera a dessacralização do político na atmosfera celeste do Estado e o enraíza na vida social. O ser genérico, enquanto ser social, oferece as condições para a inteligibilidade desse processo. A origem deste conceito e o papel que desempenha no sistema teórico de Marx são analisados à luz da influência de L. Feuerbach e G. W. F. Hegel. Pensadores que oferecem contribuições essenciais para o pensamento político de Marx. A atividade jornalística como redator da *Gazeta Renana* leva Marx a se debruçar, pela primeira vez, sobre os assim chamados interesses materiais. A consequência de sua nova ocupação com questões econômicas foi o rompimento com a idéia do Estado como instituição racional. O Estado figura, a partir desta nova fase, como a esfera política estranhada, desancorada da vida social, restrita à atividade estatal. Marx passa a pensar a política em dois aspectos: o negativo, como um desdobramento estranhado da vontade genérica, como alienação política, e o positivo, como ação social do homem enquanto ser genérico.

ABSTRACT

The species-being: an assumption in Marx's early political critique

This study looks at the concept of species-being [*Gattungswesen*] as a critical assumption underlying the politics focused upon in Marx's Critique of Hegel's Philosophy of Right in 1843. The concept of species-being holds the spotlight in Marx's theory in works written between 1842 to 1846 as well as figures substantially as one of the key elements to interpreting Marx's thought during this period. The influence of Marx's statute of politicality gains greater reach in the critique that deconsecrates politics from the sacrosanct of the State and roots it in social life. The species-being as social being propitiates conditions for intelligibility in this process. This concept's origin and the role that it plays in Marx's theoretical framework are analyzed in terms of L. Feuerbach and G.W.F. Hegel's influence, thinkers who offer significant contributions to Marx's political thought. Marx's journalistic activities as a writer for the *Rhénane Gazette* led Marx to examine for the first time so-called material interests. Resulting from his new concern with economic issues was his break with the notion of the state as a rational institution. The State emerges from now on as an estranged political sphere, disconnected with social life and restricted to state activity. Marx comes to see politics in two senses: negatively as an estranged disintegration in generic will – political alienation; and positively as humanity's social action as species-being.

INTRODUÇÃO

A política como objeto de investigação e como ação prática da vida sempre esteve presente na maioria das obras de Karl Marx. Quando ainda muito jovem – com apenas 17 anos – Marx dá os primeiros sinais de seu interesse pela política e por questões sociais em uma composição intitulada *Reflexões de um jovem sobre a escolha de uma profissão*. Nesse texto, escrito para o exame final de sua formação básica, ele acentua a importância de estar a serviço de causas sociais pautadas nos valores de uma vida dedicada ao bem da humanidade. Para “o homem Deus deu um fim geral” – diz Marx –, “melhorar a humanidade e a si mesmo, mas encarregou-o de encontrar ao mesmo tempo os meios para alcançá-lo. Deixou ao seu encargo a escolha da posição na sociedade que seja mais adequada e da qual a pessoa possa elevar a si mesmo e a sociedade”.¹ Embora esteja claro o idealismo puro de um ímpeto juvenil, esse ensaio termina apontando as linhas gerais (depurado o tom profético) que as circunstâncias históricas acabaram cumprindo o papel de aproximá-las com a sua história de vida:

Quem escolhe a classe de atividade na qual mais se pode fazer pelo bem da humanidade jamais fraquejará diante dos fardos que podem nos impor, porque são sacrifícios pelo interesse de todos; quem trabalha assim não se contenta com prazeres egoístas, pequenos e mesquinhos, porque sua felicidade será patrimônio de milhares de seres, seus feitos serão silenciosos, mas viverão por toda a eternidade e suas cinzas serão regadas pelas lágrimas ardentes de todos os homens nobres.²

Mas é o impacto das obras de Hegel e o movimento dos jovens hegelianos que vão influenciar decisivamente o pensamento político do jovem Marx. Na

¹ K. Marx. *Reflexões de um jovem sobre a escolha de uma profissão*. In: *Obras Fundamentais*. p. 1.

² Idem. p. 4.

Faculdade de Direito de Berlim, Marx tem os primeiros contatos com o pensamento hegeliano. Logo ele percebe que a jurisprudência era uma especialidade cheia de lacunas e passa a exercitá-la como disciplina secundária ao lado dos estudos sobre filosofia e história. Essas lacunas são preenchidas principalmente pelos estudos da filosofia de Hegel.

Aproveitando-se da situação de reclusão por conta de problemas de saúde, como relata McLellan,³ Marx se dedica à leitura das obras completas de Hegel do começo até o fim e passa a freqüentar um grupo de discussão que era composto, em grande maioria, por doutores e professores universitários. Esse grupo constituiu o foco do movimento dos jovens hegelianos. “Foi como membro deste movimento que mudava rapidamente, que tinha seu centro no Clube dos Doutores de Berlim, que Karl Marx começou a elaborar seus pontos de vista sobre filosofia e sociedade”.⁴

O assunto predominante no movimento dos jovens hegelianos gravitava em torno da esfera da religião. Valendo-se da ambigüidade do legado hegeliano nessa área, esses jovens pensadores concentram seus ataques ao pensamento ortodoxo religioso predominante no meio acadêmico e com forte influência nos círculos sociais da época. A crítica à religião parecia mais segura do que a crítica da política propriamente dita. Mas a crítica à religião não deixava de ser também crítica da política.

Os jovens hegelianos consideravam a religião, juntamente com a filosofia,

³ D. McLellan. *Karl Marx: Vida e pensamento*. p. 42.

⁴ *Idem*. p. 44.

a forma mais elevada da vida espiritual do homem.⁵ A crítica e a filosofia ampliariam, conseqüentemente, a autoconsciência do homem trazendo necessariamente implicações no modo de conceber as relações sociais, a política e a religião.

Era muito natural que a discussão dos jovens hegelianos fosse primeiramente teológica: a maioria dos membros da escola hegeliana estavam interessados sobretudo na religião; e a atitude do governo prussiano tornava a política um assunto extremamente perigoso para debate. Levando em conta, porém, a instituição da Igreja na Alemanha e a ligação íntima entre religião e política, era inevitável que o movimento de crítica religiosa rapidamente se secularizasse numa crítica de oposição política.⁶

A relação mais próxima de Marx com Bruno Bauer no movimento dos jovens hegelianos de esquerda influenciou bastante o seu pensamento no início de sua formação intelectual. A própria escolha do tema de sua tese de doutorado tributa-se, em grande medida, ao apreço que Bauer tinha pela filosofia grega e, em particular, pela filosofia pós-aristotélica. Bauer, assim como Köppen (outro amigo muito próximo de Marx), acreditava que os sistemas filosóficos que sucederam a filosofia de Platão e Aristóteles continham “os elementos essenciais do pensamento moderno: eles tinham lançado os fundamentos filosóficos do Império Romano, tinham influenciado profundamente a moral cristã primitiva e também continham os traços racionalistas da Ilustração do século XVIII”.⁷ De certo modo, os jovens hegelianos de esquerda julgavam estar nessa mesma situação em relação ao sistema filosófico de Hegel. Nesse sentido, a escolha do

⁵ Cf. D.McLellan. p. 43.

⁶ Idem. p. 44.

⁷ Idem . p. 47.

tema da tese doutoral de Marx pretendia “lançar luz sobre a situação pós-hegeliana contemporânea na filosofia pelo exame de um período paralelo na história da filosofia grega”.⁸ Como se pode notar, desde muito cedo Marx se apresentou como um crítico de Hegel.

A elaboração da tese de doutorado de Marx, que começa a ser redigida em 1839, visa também, em termos práticos, pleitear uma vaga de professor assistente de Filosofia na Universidade de Bonn. Marx pretendia trilhar uma carreira acadêmica como docente ao lado do seu mestre e amigo Bruno Bauer. Durante a confecção da tese, Marx se corresponde freqüentemente com Bauer. A influência de um dos mais ilustres expoentes do Clube dos Doutores é patente em *A diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e Epicuro*. Imerso na atmosfera da filosofia da autoconsciência, Marx critica o determinismo mecanicista de Demócrito e inclina-se favoravelmente aos princípios da ética epicurista da liberdade.

Não por acaso o tema da liberdade ocupará o centro da crítica da política nos artigos publicados em *Anedokta*⁹ e em *A Gazeta Renana*. Logo em um dos primeiros ensaios publicados em *Anedokta* editado por Arnold Ruge – *Lutero, árbitro entre Strauss e Feuerbach* –, Marx reitera a lógica da tese doutoral e valoriza a perspectiva libertadora das obras de Ludwig Feuerbach. Para Marx, assim como Lutero reconheceu a fé como a essência do mundo exterior à religião ao suprimir a religiosidade exterior, ele suprimiu a religiosidade exterior ao fazer

⁸ Idem.

⁹ Os artigos *Lutero, árbitro entre Strauss e Feuerbach* e *Observações sobre a recente instrução prussiana acerca da censura* foram enviados para A. Ruge em fevereiro de 1842 para serem publicados no *Deutsche Jahrbücher*. Contudo, por conta da censura do governo prussiano, eles só foram publicados um ano depois na Suíça em *Anedokta zur neuesten deutschen Philosophie und Publizistik* – uma coleção de artigos que Ruge publicou em forma de livro.

da religiosidade a essência interior do homem;¹⁰ Feuerbach da mesma forma o fez reduzindo a teologia à antropologia. Mas isso só foi possível porque Feuerbach, ao contrário de David Strauss, colocou-se diante do objeto investigado (a religião, a filosofia) como um pensador livre dos dogmas, com plena *liberdade* para criticar a teologia e a filosofia. Portanto, para Marx a liberdade só pode ser alcançada por um ser autoconsciente e a autoconsciência só se universaliza concretamente com o espírito humano livre, plenamente desenvolvido.

Se é verdade que o pensamento de Hegel e a filosofia da autoconsciência de Bruno Bauer influenciaram o desenvolvimento intelectual do jovem Marx, também não se pode negar o impacto que as obras de Ludwig Feuerbach exerceram no movimento jovem hegeliano de esquerda, sobretudo em Marx e Engels. “Feuerbach é o purgatório de nosso tempo”,¹¹ exclama Marx!

Do período da elaboração da tese doutoral até o fim de *A Gazeta Renana*, o pensamento de Marx foi marcado pela influência de Hegel, Bauer e Feuerbach. Mas a relação de Marx com Hegel e com Feuerbach assume um caráter mais resolutivo, diferentemente, em grau e proporção, da relação de Marx com os demais jovens hegelianos de esquerda. Esta última se insere em um grau de influência cultural mais geral, e a relação com cada integrante do movimento, excetuando Engels, tem um peso relativo na forma como Marx considerou seus escritos.¹²

¹⁰ Cf. Karl Marx. *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*. p. 86.

¹¹ K. Marx. *Lutero, árbitro entre Strauss y Feuerbach*. In: *Obras Fundamentales*. p. 148.

¹² De acordo com Mario Rossi o problema da relação de Marx com os representantes de maior e menor envergadura da esquerda hegeliana assume, em primeiro lugar, uma relevância histórico-cultural mais geral, e

Não há a menor dúvida de que as reflexões do jovem Marx foram marcadas pela relação com Hegel e com Feuerbach. O grau de influência desses filósofos é apontado freqüentemente como determinante na definição da juventude ou da maturidade de seu pensamento. É nesse contexto que se instala a problematização do tema dessa pesquisa: o ser genérico [*Gattungswesen*] enquanto pressuposto da crítica da política no jovem Marx na *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, de 1843.

Nesse cenário, o conceito de ser genérico ocupa um lugar de destaque no itinerário teórico de Marx nas obras escritas entre os anos de 1842 e 1846 e, em grande medida, figura como um dos elementos-chave para interpretar o pensamento marxiano nesse período. O alcance do estatuto da politicidade em Marx ganha amplitude quando se examina a crítica que opera a dessacralização do político na atmosfera celeste do Estado e o enraíza na vida social. O ser genérico, enquanto ser social, oferece as condições para a inteligibilidade desse processo. A origem desse conceito e o papel que desempenha no sistema teórico de Marx são analisados à luz da influência de Feuerbach e Hegel.

Inicialmente a pesquisa procurou estabelecer os *pressupostos para o estudo do conceito de “Gattungswesen”* com o propósito de investigar a origem e a estrutura conceitual. Com o intuito de não relegar as reflexões do jovem Marx ao lugar comum das leituras que as analisam como um pensamento puramente feuerbachiano, optou-se por investigar o conceito de ser genérico onde ele

não um problema especulativo central, como é o caso da “inversão” da dialética em relação a Hegel e Feuerbach. Em segundo, no caso específico dos demais hegelianos de esquerda, a relação de Marx se resume a um grupo complexo de diferentes problemas histórico-filosóficos que estão relacionados ao desenvolvimento intelectual de Marx e que se delineia passo a passo como ditames de crítica e de autocrítica. (M. Rossi, *La gênese del materialismo histórico*. V. 2 — *El jovem Marx*. p. 7).

aparece mais desenvolvido, para daí, regressivamente, analisar o emprego e o sentido visado por Marx na crítica da política. Cabe salientar que, do ponto de vista metodológico, essa assertiva analogamente pode ser empregada sem restrição: *Não é a anatomia do macaco que explica a anatomia do homem. Mas, ao contrário, é a anatomia do homem que explica a do macaco.*

Na análise do conceito de ser genérico, no *locus* onde ele se encontra mais desenvolvido – nos *Manuscritos de 44* –, identifica-se, à primeira vista, uma dupla face. A primeira, imediatamente feuerbachiana; a segunda, inegavelmente hegeliana. Com a intenção de investigar a *gênese e a estrutura do conceito de Gattungswesen*, considerar-se-ão, em primeiro lugar, as fontes feuerbachianas do conceito em sua tese doutoral, *De ratione, una, universali, infinita*, e em *A essência do cristianismo*. Assim, à luz do materialismo do autor de *os Princípios da filosofia do futuro*, pretende-se investigar a *determinação natural do ser genérico*.

Do lado hegeliano, o estudo focará a análise do processo do gênero no segundo volume da *Enzyklopödie der Philosophischen Wissenschaften* (*Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*), parte correspondente à *Filosofia da natureza*, especialmente os parágrafos 350 a 375 na subseção C da terceira seção da *Filosofia da natureza* intitulada “Física orgânica”. Em um plano mais amplo, o objetivo é avaliar em que medida o modo de considerar organicamente a natureza como vida (que vai servir de modelo para pensar a realidade em geral e o mundo social em particular) vai influenciar Marx no modo pelo qual ele pensa o político. Além disso, visa entender em que medida o auto-encadeamento do gênero consigo mesmo e o processo de autoprodução do

indivíduo enquanto um ser universal e livre contribui para a formulação do conceito do homem enquanto ser genérico, isto é, ser social.

Depois desses prolegômenos, a pesquisa passa a considerar o objeto em sua exposição progressiva: trata-se de apreender os textos políticos do jovem Marx em sua seqüência cronológica, sem perder de vista os seus condicionantes históricos.

Depois de ver cair por terra as esperanças de ocupar uma cátedra na Universidade de Berlim, Marx investe na profissão de jornalista. Em primeiro de janeiro de 1842 surge *A Gazeta Renana*. Dez meses depois de seu nascimento, Marx assume o controle administrativo e torna-se editor-chefe do jornal. Nesse período ele estreita relações com A. Ruge, Moses Hess e, mais tarde, com Engels. Também tem os primeiros contatos com a obra de Max Stirner.

Na análise dos debates parlamentares sobre a liberdade de imprensa e do roubo de madeira, Marx torna públicas suas idéias políticas. Somam-se a estes os artigos: *O manifesto filosófico da escola histórica do direito*, escrito em abril de 1842, e *Observações sobre a recente instrução prussiana acerca da censura*, publicado por A. Ruge na suíça em *Anedokta*. Nesses escritos são patentes as considerações liberal-democratas inspiradas na filosofia política de Hegel, como também são evidentes o primado da filosofia da autoconsciência de Bruno Bauer e a idéia de proclamação redentora dos pecados da humanidade de L. Feuerbach. É nesse ambiente agitado pelas turbulências políticas da época que o conceito de *Gattungswesen* é empregado pela primeira vez nas obras de Marx: a liberdade é “a essência genérica (*Gattungswesen*) de toda a existência

espiritual”.¹³

À primeira vista essa formulação de Marx poderia ser interpretada como fazendo parte de um pensamento filosófico fundado em uma metafísica intelectualista ou em um idealismo puro descolado da realidade efetiva. Mas Marx extrai essas conclusões a partir de seus estudos das condições políticas e socioeconômicas da Renânia. Como bem salientou McLellan,

A atmosfera política na Renânia era bem diferente da de Berlim: Renânia-Vestfália, anexada pela França entre 1795 e 1814, tivera o benefício de reformas econômicas, administrativas e políticas. O que tinha sido antes 108 pequenos estados foi organizado em quatro distritos; o feudalismo foi abolido e várias anomalias administrativas – em relação aos sistemas político, jurídico e financeiro – foram eliminadas. As corporações e barreiras alfandegárias foram abolidas, podia exportar-se mais para a França e os produtos eram protegidos contra a competição da Inglaterra. A expansão, liderada pela indústria têxtil, foi tão rápida que em 1810 o Prefeito do Ruhr insinuou que era a região mais industrial da Europa. A maioria das figuras progressistas da Alemanha daquele tempo provinha da Renânia: os líderes de oposição e muitos futuros ativistas na revolução de 1848, e poetas como Heine e Boerne.¹⁴

Marx sempre foi interessado em questões sociais e sua atividade como jornalista o tragava para os redemoinhos dos assuntos socioeconômicos. Questão e estudos que sempre eram temperados pelos debates ardorosos dos jovens hegelianos de esquerda. Primeiro no Clube dos Doutores e mais tarde no “Círculo de Colônia”, cujos arremedos de um socialismo pálido, para usar uma expressão do próprio Marx, começavam a ecoar.

As circunstâncias históricas e o engajamento político levam Marx a tomar partido nos debates sobre os assim chamados interesses materiais. A principal

¹³ K. Marx. *La Gaceta Renana*. In: *Obras Fundamentales*. p. 197

¹⁴ McLellan. Op. cit. pp. 57-58.

conseqüência foi uma crise que desembocou no rompimento de Marx com a idéia de Estado como instituição racional.

Essa crise de 1843 motiva Marx a recolher-se ao gabinete de estudos na cidade de Kreuznach para fazer um reexame crítico da filosofia do direito de Hegel. Apoiado no estudo do conceito de ser genérico, a pesquisa enveredou na análise do impacto dessa crise no pensamento político do jovem Marx e na das implicações da nova forma de conceber o político para as obras posteriores, haja vista que o Estado figura, a partir dessa nova fase, como a esfera política estranhada, desancorada da vida social, restrita à atividade estatal. Marx passa a conceber, então, o político em dois aspectos: o negativo, como um desdobramento estranhado da vontade genérica, como alienação política, e o positivo, como ação social do homem enquanto ser genérico.

Capítulo 1

Gênese e estrutura do conceito de *Gattungswesen*

É um fato relativamente conhecido que o termo *Gattungswesen* é de origem feuerbachiana e desempenha um papel preponderante como um dos conceitos-chave para interpretar a teoria do ser social em Marx. Este primeiro capítulo busca oferecer as condições para análise da origem feuerbachiana do conceito, as considerações que o remetem a uma problematização antropológica e à identificação de uma dupla face que ajuda a esclarecer a profundidade do emprego do conceito de ser genérico em Marx no *locus* onde ele aparece mais desenvolvido: os *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*.

Em seguida, analisam-se a influência e os limites da concepção feuerbachiana do conceito de ser genérico em relação à tessitura do conceito nas obras do jovem Marx. Neste caso particular, a investigação começa pela definição conceitual desta categoria na tese de doutorado de Feuerbach, *De ratione, una, universali, infinita*, e concentra-se em *A essência do cristianismo*. Sem se afastar do itinerário intelectual de Marx, investiga a outra face do conceito no que se refere à influência das categorias hegelianas no que diz respeito ao novo e original emprego do conceito de ser genérico como um ser social universal e livre.

Em suma, o capítulo visa expor os lineamentos gerais e os elementos estruturantes do conceito de *Gattungswesen*.

1.1. Pressupostos para o estudo do conceito de *Gattungswesen*

A expressão ser genérico (*Gattungswesen*) aparece nas obras de Karl Marx em 1842, em um dos artigos acerca da lei que regulamenta a censura e a liberdade de imprensa na *Reinische Zeitung*. Em 1843, mais precisamente em *Crítica da filosofia do direito de Hegel*¹⁵ (*Manuscritos de Kreuznach* ou, como prefere designar Lápine, *Manuscritos de 43*)¹⁶, o conceito ganha contornos mais definidos, atravessa os dois artigos sobre a questão judaica, em *Anais franco-alemães* e *Os Cadernos de Paris*. Atinge seu mais alto desenvolvimento nos *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*¹⁷ e na *Sagrada família*, e chega ao seu crepúsculo em 1846 na *Ideologia alemã*. É um fato relativamente conhecido que Marx retoma essa expressão nos *Grundrisse* (manuscritos de 1857 – 1858)¹⁸ que antecedem a elaboração de *O capital*. Entretanto, essa retomada por Marx do conceito de ser genérico não constitui o foco central desta investigação.

De um ponto de vista mais estrito, o estudo da gênese e estrutura do conceito de ser genérico permite observar o caráter paradoxal e a multivalência intrínseca à sua natureza¹⁹, cuja complexidade revela os meandros da relação entre Marx-Hegel e Marx-Feuerbach. Além disso, possibilita, também, analisar

¹⁵ Marx escreveu este manuscrito em Kreuznach no verão de 1843. Ele ficou desconhecido durante muito tempo, foi dado como desaparecido; sua primeira publicação apareceu em 1927.

¹⁶ Nikolai I. Lápine, *A primeira crítica frontal da filosofia de Hegel por Marx*. In: *Marx e Hegel (Marx e o “caso” Hegel)*. Organização e seleção de Vasco de Magalhães Vilhena. p. 55.

¹⁷ Karl Marx, *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*. Tradução de Maria Antônia Pacheco. Lisboa: Avante!, 1993. Doravante, simplesmente: *Manuscritos de 44*.

¹⁸ “Originalmente, o homem aparece como um ser genérico [*Gattungswesen*], como um *ser tribal*, o animal de uma *horda*, e em modo algum como um *zoon politikon* em sentido político.” Karl Marx, *Grundrisse*, p. 353.

¹⁹ De fato, o conceito de ser genérico é empregado em vários sentidos nas obras de juventude de Marx e serve para designar tanto o conjunto das relações sociais na forma de essência humana, quanto a representação estranha dos predicados humanos no universo religioso, estatal e em outras formas de consciência.

melhor o conteúdo da crítica marxiana dirigida tanto a Hegel quanto a Feuerbach²⁰ e verificar a originalidade de Marx na definição do homem como ser genérico (*Gattungswesen*). Definição esta que corresponde ao primeiro esforço intelectual mais alinhavado de Marx àquilo que se pode chamar de uma teoria do ser social. Ademais, como pode se observar mais à frente, os elementos que constituem esse arcabouço teórico formam peças-chave para a compreensão da teoria política marxiana ao tempo dos *Manuscritos de 43*.

Qualquer investigação conscienciosa do desenvolvimento intelectual do jovem Marx, necessariamente, remonta à relação de Marx com Hegel e de Marx com Feuerbach. Contudo, será mais rica se for acompanhada por uma observação atenta da querela de Marx com os jovens hegelianos de esquerda, mais precisamente com David Friederich Strauss, Max Stirner e Bruno Bauer. Além disso, favorece a análise da conturbada relação com Arnold Ruge, Moses Hess e Proudhon,²¹ e, é claro, sem perder de vista a colaboração com Engels em boa parte de suas aventuras teóricas. Porém uma empresa desse porte é demasiadamente grande para os marcos desta pesquisa. Não se pretende aqui reconstituir todo esse percurso do desenvolvimento intelectual de Marx. Mas apenas assinalar, quando necessário, os meandros relativos ao debate com Hegel e os jovens hegelianos de esquerda no que se refere ao conceito de ser genérico.

Por um lado, o estudo do conceito de ser genérico sugere imediatamente uma investigação das fontes feuerbachianas, pois, a rigor, tanto a expressão

²⁰ A crítica a Feuerbach é muito mais implícita, nas obras de juventude, do que a crítica dirigida a Hegel.

²¹ A rigor, não se pode atribuir o *status* de jovem hegeliano a Proudhon.

Gattungswesen quanto a concepção do homem enquanto *Gattungswesen* são feuerbachianas. O autor de *A essência do cristianismo*, em 1828, na sua tese de doutorado, *De ratione, una, universalis, infinita*, elabora uma nova dimensão do conceito hegeliano de *Gattung* (gênero), amalgamando-o ao termo alemão *Wesen* (ser) no intuito de designar de maneira especulativa o conceito de homem como ser genérico: “na medida em que eu penso, eu sou homem como *Gattungswesen*, e não como indivíduo, como é o caso na sensação, no sentimento, na ação e nas funções vitais.”²²

A cunhagem da expressão *Gattungswesen* por Feuerbach não foi uma mera colagem arbitrária de duas palavras alemãs de efeito. A empresa visou à exigência da elaboração de uma nova terminologia que desse conta do embrião que projetava uma grande reforma na filosofia de sua época. As palavras *Gattung* e *Wesen* retêm em sua estrutura semântica ambigüidades inerentes à língua alemã, e Feuerbach parece recorrer indistintamente à ambivalência desses termos no universo de sua linguagem filosófica, sobretudo, sem perder o rigor conceitual. L. Althusser, a propósito da dubiedade intrínseca ao vocabulário feuerbachiano, observa que “o termo *Wesen*, por exemplo, designa tanto o ser existente de carne e osso, o ser real, quanto a essência e a verdade interior deste ser”. Da mesma forma, a palavra *Gattung* tem duplo sentido, por um lado, designa a espécie animal, a espécie humana e os seus horizontes “específicos” ou “genéricos”, por outro, designa também algo que não é uma simples categoria biológica. Pois, para

²² L. Feuerbach. *De ratione, una, universalis, infinita* (*Sämtliche Werke*, IV), p. 311, apud Trãn Vãn Toãn. Note sur le concept de *Gattungswesen* dans la pensée de Karl Marx. *Revue Philosophique de Louvain*. Tome 69 (quatrième série n° 4), novembre, 1971, p. 530.

o autor, “ela é uma categoria por essência teórica e prática. No caso privilegiado do homem, ela aparece, ao mesmo tempo, como o verdadeiro horizonte transcendental que permite a constituição de toda significação teórica e como a idéia prática que dá seu sentido à história”.²³

Por outro lado, o estudo do conceito de ser genérico, principalmente nos *Manuscritos de 44* (texto no qual o conceito se encontra mais desenvolvido), mostra que há uma inegável influência de Hegel. Influência que põe em rota de colisão o materialismo contemplativo de Feuerbach e a dimensão *ativa* do conceito da filosofia especulativa de Hegel. Algo tão potencialmente decisivo que o resultado mostra como o extraordinário vigor, consciente, da crítica de Marx assinala os pontos resolutivos da transformação do seu próprio pensamento. Certamente, “se se quer ter alguma idéia da lógica dessa prodigiosa mutação, é necessário ir buscá-la na extraordinária tensão teórica dos *Manuscritos de 44*”.²⁴

Entretanto, para tal empreendimento é preciso, como sugere Althusser em um dos seus clarões em *A favor de Marx*, um método.²⁵ Ao menos se se almeja “discernir a existência de um conceito pela função de uma palavra no discurso teórico, definir a natureza de um conceito por sua função na problemática e, portanto, pelo lugar que ocupa no sistema de ‘teoria’”.²⁶

Dentro desse mosaico, compete a esse estudo analisar o conceito de ser genérico onde ele se encontra mais desenvolvido, para aí captar as linhas de

²³ L. Althusser. Introdução, in: L. Feuerbach. *Manifestes philosophiques*. Textes choisis (1839 – 1845). pp. 6-7.

²⁴ L. Althusser. *A favor de Marx*. p. 26.

²⁵ Idem. p. 139.

²⁶ Idem. Ibidem. p. 30.

forças da tensão teórica e examinar os múltiplos sentidos do conceito e, conseqüentemente, sua função real na problemática, bem como verificar, a partir desses elementos, a natureza e a paternidade da problemática.

1.2. A dupla face do conceito de *Gattungswesen*

Nos *Manuscritos de 44*, Marx define o homem enquanto ser genérico para destacar, como contraponto, o estranhamento do homem consigo mesmo. Na esfera geral da alienação das relações humanas, este conceito designa também o estranhamento da sociedade civil autocindida em virtude do modo pelo qual os indivíduos produzem e reproduzem sua existência no sistema capitalista.

Antes do exame dessa categoria que compõe o complexo categorial do sistema de alienação das relações sociais, dominada pelo império das determinações do trabalho estranhado, convém analisar – para evitar as confusões recorrentes no entendimento desse conceito – a dupla face que o coloca, ora vinculado ao ideário especulativo tradicional, ora restrito ao universo do antropologismo contemplativo. Em ambos os casos, o conceito de ser genérico encontra-se enquadrado nos limites das formulações não amadurecidas de Marx, estágio juvenil que, para alguns intérpretes, deve ser abandonado à crítica roedora dos ratos.

Ao contrário, Marx demonstra ter empreendido uma leitura crítica das teses de L. Feuerbach – face feuerbachiana do conceito, motivado, sobretudo, pela

assimilação consciente da filosofia de Hegel.

Para tornar mais evidentes as duas faces do conceito será necessário, inicialmente, suspendê-lo de seu contexto para analisá-lo regressivamente e, então, expor o grau de influência que Feuerbach e Hegel têm no amanho configurativo do conceito de *Gattungswesen* reelaborado por Marx em 1844. Esse procedimento visa tão-somente trazer à luz as distinções que separam definitivamente o universo conceitual de Marx dos de Hegel e Feuerbach.

O conceito de *Gattungswesen* está inserido numa problemática que por si só constitui um objeto particular de considerável relevância na história da filosofia moderna, que é a relação Marx-Hegel e Marx-Feuerbach. Esse objeto privilegiado foi alvo de diversas abordagens e enfoques que proporcionaram inúmeras tomadas de posições técnicas e políticas. Um exemplo bem conhecido é a consagrada polêmica entre Mario Rossi e Auguste Cornu, ambos reconhecidamente situados entre os maiores estudiosos de Marx. Outro exemplo não menos conhecido é a famosa “inversão” da dialética de Hegel atribuída a Marx, que foi polemizada exaustivamente por Louis Althusser.

De todo modo, parece ser amplamente aceito que a relação de Marx-Hegel e Marx-Feuerbach merece um lugar de destaque no gradiente do espectro intelectual de Karl Marx. Mário Rossi ressalta, porém, que “a relação Marx-Hegel assume uma fundamental relevância histórico-especulativa”, distinguindo-se, inclusive, da relação de Marx com os jovens hegelianos de esquerda, que “assume em primeiro lugar uma relevância histórico-cultural mais geral, que se

refere a um grupo complexo de diferentes problemas históricos e filosóficos, e não só a um problema especulativo central”.²⁷ Da mesma forma, a relação de Marx com o autor de *A essência do cristianismo*: “A relação de Marx com Feuerbach, todavia, se liga mais direta e organicamente à relação de Marx com Hegel, melhor dito, se encontra precisamente em seu ponto crítico resolutivo.”²⁸

Do ponto de vista genético-crítico, a relação Marx-Hegel e Marx-Feuerbach pode ser observada já na confecção do seu primeiro grande trabalho filosófico: a tese que lhe conferiu o título de doutoramento pela Faculdade de Filosofia da Universidade de Jena em 15 de abril de 1841. Segundo M. Rossi, “Marx só foi verdadeiramente hegeliano durante a época de sua tese de licenciatura”²⁹ e esse exercício filosófico “é também o único documento de seu hegelianismo quase sem reservas”. Entretanto, salienta ainda que “não se trata de uma repetição literal de idéias hegelianas, senão de uma original aplicação do método histórico especulativo de Hegel a um tema que o mesmo Hegel, em suas *Lições sobre a história da filosofia*, havia tratado de forma completamente diferente”.³⁰

Rigorosamente, não é nesse plano metodológico que se estabelece a relação de Marx com Feuerbach em *A diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e Epicuro*. Mas, por essa razão, não se pode deixar de registrar que durante os trabalhos preparatórios e nas anotações para a tese de doutorado Marx utilizou textos produzidos por Feuerbach e fez questão de citá-lo no corpo da

²⁷ M. Rossi, *La gènesis del materialismo histórico*. V. 2 — *El joven Marx*. p. 7.

²⁸ Idem. p. 10.

²⁹ Idem. p. 8.

³⁰ Idem. p. 29 - para as duas citações.

tese; mais precisamente, no capítulo II, que trata da qualidade dos átomos. A referência versa exatamente sobre o elogio de Gassendi a Epicuro.³¹ Passagem que Feuerbach põe em destaque em *Geschichte der neueren Philosophie von Bacon de Verulam bis Benedikt Spinoza (História da filosofia moderna)* de 1833. Obra que, por sinal, serviu de passaporte para a seletíssima sociedade hegeliana, a *Societät für Wissenschaftliche Kritik*, da qual Feuerbach participou colaborando com alguns artigos. Consoante isso, Maximilien Rubel, em *Crônica de Marx*, relata que em 1841, ano da obtenção do título de doutorado de Marx e da publicação de *A essência do cristianismo*, havia um projeto de uma revista intitulada *Arquivos do ateísmo*, de caráter mais radical que os *Anais alemães* de Ruge, que seria implementada por Marx, Bruno Bauer e Feuerbach.³²

Embora a relação de Marx com Feuerbach à época da tese doutoral não estivesse no mesmo estágio da relação Marx-Hegel (não tendo atingido ainda uma ligação direta e orgânica que proporcionasse chegar ao nível de um ponto crítico e resolutivo, ao qual se referiu Mario Rossi), esses dois registros servem como forte indício comprobatório do início da relação Marx-Feuerbach, e mais, ajudam a esclarecer a adesão explícita de Marx ao anti-hegelianismo de Feuerbach logo no início do ano que se segue à titulação de doutoramento. Com efeito, em fevereiro de 1842 Marx tornou pública a sua consonância com a crítica especulativa contida em *A essência do cristianismo* no já referido manifesto *Lutero, árbitro entre*

³¹ A passagem da tese de doutorado que Marx retira do livro de Feuerbach é a seguinte: "Já Gassendi elogiava Epicuro por haver antecipado, guiado somente pela razão, a experiência segundo a qual todos os corpos, ainda que extraordinariamente distintos entre si pelo peso e a carga, se movem, todavia, com igual rigidez em sua queda" (K. Marx. Diferencia entre la filosofía democriteana y epicúrea de la naturaleza. K. Marx.; F. Engels. *Obras Fundamentales de Marx y Engels*, v. I. p. 40).

³² M. Rubel. *Crônica de Marx*. p. 15.

Strauss e Feuerbach. Artigo que deixa bem clara a sua censura a um tipo de reflexão “que vê as coisas tal como se manifestam aos olhos da filosofia especulativa” (Strauss) em favor de outra “que vê [as coisas] tal e como são” (Feuerbach).³³

Porém, há algo que se pode dizer dos primeiros escritos filosóficos do jovem Marx, tanto na relação com Hegel quanto na relação com Feuerbach. Em ambos os casos, Marx analisa a filosofia hegeliana e as reflexões feuerbachianas sem o peculiar senso crítico amadurecido que marca a sua carreira intelectual. Por outro lado, completamente o oposto pode-se afirmar a respeito dos *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*. Indubitavelmente, esse texto de Marx exprime o seu vigor crítico, cujo aspecto resolutivo, em grande medida, antecipa os resultados obtidos nas famosas *Teses ad Feuerbach* e na *Ideologia alemã*.

No que pese o conceito de *Gattungswesen* estar envolto pela complexa relação Marx-Hegel e Marx-Feuerbach, não se intenta aqui focar a investigação nessa direção, mas tão-somente ressaltar **a dupla face** desse conceito com o propósito de realçar os lineamentos amadurecidos de Marx.

Nos *Manuscritos de 44*, Marx define o homem enquanto ser genérico acentuando os seguintes aspectos:

O homem é um ser genérico (*Gattungswesen*) não apenas na medida em que prática e teoricamente torna objeto seu o gênero, tanto o seu próprio como das restantes coisas, mas também – e isto é apenas outra expressão para a mesma coisa –, na medida em que ele se comporta para consigo próprio como gênero vivo, presente, na medida em que ele

³³ Marx. *Lutero, árbitro entre Strauss e Feuerbach*. p. 147 – para as duas citações.

se comporta para consigo próprio como um ser *universal*, por isso livre.³⁴

Ao examinar mais detidamente essa conceituação de Marx, de um ponto de vista mais amplo e formal, observa-se uma dupla face que imediatamente aparece na leitura do conceito. Primeiro, o homem é um ser genérico porque prática e teoricamente torna objeto para si o seu gênero e, por essa razão, também o das outras coisas. Segundo, porque o homem se relaciona consigo mesmo como gênero vivo, presente, isto é, como um ser universal e, por esta razão, livre.

Nesse sentido, o ser genérico aparece do ponto de vista da práxis. Esse comportamento prático e teórico com seu próprio gênero se realiza, primeiro, pelo fato de que fisicamente (praticamente) o homem, assim como o animal, vive da natureza inorgânica, ou seja, da natureza que não compõe imediatamente o seu organismo, isto é, seu próprio corpo. Com efeito, isso implica dizer que o homem, para se manter vivo fisicamente, necessita estar em constante relação e processo de intercâmbio com a natureza; e que, por conseguinte, os produtos dessa relação satisfazem as suas necessidades essenciais imediatas, na forma de alimento, aquecimento, vestuário, habitação, etc. No entanto, o homem porta-se também teoricamente ante a natureza inorgânica, na medida em que “plantas, animais, pedras, ar, luz, etc. formam teoricamente uma parte da consciência humana, em parte como objeto da ciência da natureza, em parte como objeto da arte – a sua natureza inorgânica espiritual, meios de vida espirituais, que ele tem primeiro que preparar para a fruição e digestão.”³⁵

³⁴ K. Marx. *Manuscritos de 44*. p. 66.

³⁵ Idem.

À primeira vista, vê-se logo que esse argumento de Marx é de inspiração feuerbachiana, ao menos no tange ao lado teórico. O que não quer dizer que Feuerbach não se empenhou numa perspectiva prática, principalmente na construção de um projeto que visa demolir criticamente as bases do edifício da filosofia especulativa hegeliana. Dentre os jovens hegelianos de esquerda, Feuerbach foi um dos primeiros a promover ações nesse sentido. Não é por acaso que Marx atribui a suas obras um caráter revolucionário.

Com efeito, o exame da face feuerbachiana do conceito de *Gattungswesen* permite, por um lado, compreender com mais clareza os argumentos que Marx se dera ao luxo de apresentar de forma extremamente concisa, nas rápidas passagens do primeiro manuscrito; por outro, permite também ressaltar a distinção entre as reflexões de Feuerbach e as de Marx. Não obstante isso, a segunda face do conceito remete ao exame das aporias hegelianas.

1.3. A determinação natural do ser genérico

Ludwig Feuerbach, normalmente, só é lembrado quando os historiadores da filosofia se reportam à relação de Marx com Hegel ou, por motivos semelhantes, na recapitulação do movimento dos jovens hegelianos de esquerda (vício que não se pode negar no presente estudo). Esse procedimento freqüente constitui uma verdadeira injustiça com a grandeza de suas idéias e com a originalidade de suas reflexões na história da filosofia moderna. Mesmo imprensado entre dois grandes pensadores da filosofia clássica alemã, o pensamento de Feuerbach tem lugar de

destaque na história da filosofia.

No que toca especificamente ao estudo do conceito de *Gattungswesen*, tem-se aqui a intenção, no geral, de dar vazão ao “*arroio de fogo*”. Contudo, tem-se clareza também que uma empresa no sentido de promover uma investigação exaustiva desse conceito e sua função no corpo teórico das reflexões de Feuerbach está fora de cogitação, pois poderia correr o risco de se desviar dos marcos estabelecidos nesta pesquisa. Não é demasiada extravagância lembrar que esse conceito tem o seu primeiro fundamento na tese doutoral e percorre, ora manifesto, ora latente, todo o desenvolvimento intelectual de Feuerbach. Percorrer detalhadamente esse itinerário certamente mudaria o foco da investigação. Todavia, não obstante isso, procurar-se-á acentuar os aspectos do conceito de *Gattungswesen* na versão feuerbachiana, que revelem os pontos de ligação ou distinção em relação à formulação de Marx nos *Manuscritos de 44*. Assim, a análise se concentrará em *A essência do cristianismo*, observando os elementos críticos que Marx sedimentou como base categorial para a confecção desse conceito.

Feuerbach já via, desde sua dissertação latina, o homem teoricamente como ser genérico, como foi anunciado anteriormente: “na medida em que eu penso, eu sou homem como *Gattungswesen*, e não como indivíduo, como é o caso na sensação, no sentimento, na ação e nas funções vitais”.³⁶ Todavia, do ponto de vista prático, parece que não está tão próximo do modo como Marx compreende esse conceito. No entanto, na sua obra de maturidade, *A essência do*

³⁶ Feuerbach. Op. cit. Nota 7.

cristianismo, Feuerbach esboça uma rearticulação desse conceito em uma perspectiva mais ampla, para inseri-lo na descrição natural da relação do homem com seu próprio gênero. Entretanto, guarda marcas sintomáticas de seu pensamento do período de sua tese doutoral que não passaram despercebidas do crivo da crítica infatigável de Marx.

No primeiro capítulo de *A essência do cristianismo*, Feuerbach argumenta que a diferença essencial que há entre o homem e o animal é a religião. O animal não possui religião porque não possui consciência de si. O máximo que ele pode atingir é o sentimento de si, uma faculdade de diferenciação sensível que possibilita a percepção das coisas exteriores. É através dela que o animal adquire o seu auto-sentimento. É o ponto mais elevado da expressão de si que pode alcançar o animal autodeterminado pela sua essência. Mas, com isso, ele não chega a desenvolver consciência ou, pelo menos, consciência no sentido do saber de si, pois só tem como seu objeto a sua individualidade. Assim, sua essência, ou melhor, a capacidade interior de tornar objeto seu as coisas exteriores, fica limitada pela restrição de seu próprio ser. Por isso, ao animal resta apenas uma vida simples: a vida interior é idêntica à vida exterior. O animal, ao contrário do homem, não pode conversar consigo mesmo, pensar, sem outro indivíduo fora dele. Em outros termos, isso significa dizer que o animal não pode exercer qualquer função genérica. A sua vida e sua essência estão limitadas por essa apreensão sensível-particular da realidade, pelo limite da sua forma de existência no mundo, ou seja, pela pulsão que lhe garante a vida e a reprodução da sua própria espécie: a esse tipo de “consciência” limitada que representa apenas o

sentimento de sua individualidade, e do domínio limitado onde realiza sua existência, Feuerbach chama de “instinto”.

O homem, ao contrário, é um ser que tem como seu objeto o seu gênero, a sua essencialidade. A prova objetiva desse privilégio é a religião. Dos seres da natureza, o homem é o único que possui religião. Nessa peculiaridade do homem reside todo o seu segredo.

Grosso modo, Feuerbach atribui à religião, na medida em que ela exprime a essência do homem, o reflexo da consciência do infinito que o homem adquire por tornar para si o seu gênero universal ou, o que é a mesma coisa, a consciência do homem da infinitude de sua essência. Por isso, “um ser que tem como objeto o seu próprio gênero, a sua essencialidade, pode tomar por objeto outras coisas ou seres segundo a sua natureza essencial”.³⁷ Razão pela qual, aos olhos de Feuerbach, o homem possui uma vida dupla: uma interior (subjativa) e outra exterior (objetiva). “A vida interior do homem é a vida em relação a seu gênero, com a sua essência universal.” Em linhas gerais, isso significa dizer que o “homem é para si ao mesmo tempo eu e tu; pode colocar-se no lugar do outro, precisamente porque tem como objeto, não apenas sua individualidade, mas o seu gênero, a sua *essência*”.³⁸

Argumento semelhante aparece na tese de doutorado de Feuerbach, *De ratione, una, universali, infinita*:

³⁷ Feuerbach. *A essência do cristianismo*. p. 9.

³⁸ Idem. p. 10 - para as duas citações.

no ato de pensar, o outro sou eu mesmo, eu sou eu mesmo ao mesmo tempo em que sou Eu e Tu, não se trata, certamente, de um Tu bem determinado, mas do “Tu” em geral ou como gênero (*Gattung*) [...]. Em um mesmo ato de pensar todos os homens são semelhantes qualquer que seja sua diferença em outros domínios, enquanto um ser pensante, eu sou ligado, ou melhor, unido a todos os outros, pode-se até dizer: enquanto ser pensante eu sou todos os homens.³⁹

Aqui, percebe-se melhor o homem teoricamente como ser genérico, ao passo que permite também observar o quanto as marcas do pensamento de Feuerbach ao tempo da tese doutoral estão presentes na sua obra posterior de maior expressão. O gênio revolucionário do autor das *Teses provisórias* concebe o homem como ser genérico apenas teoricamente, e na prática como indivíduos isolados: “na vida lidamos com indivíduos, na ciência, com gênero.”⁴⁰

No entanto, como já foi assinalado anteriormente, isso não significa dizer que, para Feuerbach, o homem não é, absolutamente, do ponto de vista da práxis, um ser genérico. Afirmar isso negaria por completo todo o processo prático de instauração antropológica do ser humano. Em outros termos, isso significa dizer que o homem só é ser genérico teoricamente por decorrência de sua limitação, pela sua determinação enquanto indivíduo, ou seja, por intermédio de uma relação prática consigo e com a natureza. De fato, em *A essência do cristianismo*, Feuerbach se ocupa mais com o lado teórico que com o prático; entretanto, é pela *práxis* que o homem se afirma como ser genérico.

“O homem *nada é sem objeto*”, diz Feuerbach. Portanto, é um sujeito que se afirma no objeto, a saber, em uma exterioridade que confirma a sua existência.

³⁹ Feuerbach. Op. cit. apud Trần Văn Toàn. Op. cit.. p. 530.

⁴⁰ Feuerbach. *A essência do cristianismo*. p. 9.

“Mas o objeto ao qual um sujeito se refere *essencial e necessariamente* não é senão a essência *própria*, mas *objetiva*, desse sujeito.” Com efeito, o homem, ao exteriorizar a sua essência, (re)apropria-se dela interiormente, na consciência, confirmando-se como ser genérico. Esse processo teórico e subjetivo também se efetiva no imbricamento prático e objetivo, na vinculação dos indivíduos entre si e o seu gênero. Pois, “se esse objeto é comum a vários indivíduos, iguais no gênero mas diferentes na espécie, então ele constitui, pelo menos *enquanto* é objeto desses indivíduos segundo a sua diversidade, a sua essência própria, mas *objetiva*”.⁴¹

Mas em que consiste essa essência objetiva da qual o homem toma consciência? A resposta de Feuerbach a essa pergunta é: a sua humanidade objetivada; ou seja, o homem, que é sujeito de seus atos, exprime seus predicados para fora de si na ação prática de conservação de sua vida, e só depois se apossa deles como perfeições, como realidades que se elevam acima de suas determinações individuais (do homem individual). Por isso, como um objeto estranho, distinto do homem e que se manifesta na forma de sujeito, mas que, no fundo, nada mais é que a sua própria essencialidade: o seu gênero. Essa inversão de sujeito e predicado decorre, para Feuerbach, da auto-alienação religiosa.

Essa aporia fundamental do pensamento feuerbachiano se apóia na redução do fenômeno religioso às bases antropológicas e a análise do conceito de essência humana assume caráter demonstrativo do processo de auto-

⁴¹ Idem. p. 13 – para as três citações.

estranhamento do homem com sua própria essência. A essência humana, nesses termos, identifica-se com a universalidade e a infinitude do conceito de gênero.

Mas “o que constitui o gênero, a humanidade propriamente dita, no homem?” Responde Feuerbach: a “*razão*, a *vontade*, o *coração*”. Essas três figuras representam o processo da *práxis* do gênero. Elas são as verdadeiras funções genéricas do homem. Funções estas que se constituem como “*forças supremas, a essência absoluta do homem qua talis, como homem, e o fundamento da sua existência*”.

A *razão* representa a força do pensamento, a luz do conhecimento, o lado puramente teórico do processo da universalidade do gênero. A *vontade* representa o ânimo, o querer, a própria liberdade da vontade que existe em função de si mesma, a força que produz na consciência a auto-ativação, a auto-afirmação, a força agregadora do prático e do teórico. O *coração* representa, na sua dimensão antropológica, o amor, o sentimento, a atividade prática de elevação do indivíduo humano à universalidade do gênero. A unidade da *razão*, do *amor* e da *vontade* figura como a “trindade divina *no* homem, *acima* do homem individual”.⁴² Em outros termos, elas são “as faculdades, os elementos ou princípios constitutivos da sua essência, (...) são poderes que *animam, determinam e dominam*”,⁴³ portanto, perfeições que traduzem a gênese e o fundamento de sua existência. Pois, segundo Feuerbach, “aquilo que é o fim último de um ser é também o seu

⁴² Idem. Ibidem. p. 11 – para as três citações.

⁴³ Idem. Ibidem. p. 12.

verdadeiro fundamento e origem”.⁴⁴

Aqui Feuerbach emprega o sentido do *télos* Aristotélico que Hegel incorporou criticamente no seu sistema, cuja principal característica é que o *fim*, em potência, está presente na gênese e opera de tal forma nela que, em última análise, determina seu desenvolvimento. Na *Filosofia da natureza*, diz Hegel:

O conceito de um fim como interno às coisas naturais é a simples determinidade das mesmas, por exemplo, o germe de uma planta que segundo a possibilidade real contém tudo que deve vir na árvore e que, portanto, como atividade finalística, está dirigido [o germe] somente para a própria conservação. Já Aristóteles reconheceu esse conceito de fim na natureza e a esta eficácia chamou *natureza de uma coisa*; a verdadeira consideração teleológica – e esta é a mais sublime – consiste, pois, em considerar a natureza como livre em sua vitalidade própria.⁴⁵

Embora seja marcante a influência de Hegel no pensamento feuerbachiano, o autor das *Teses provisórias* vai se esforçar para seguir um caminho inverso ao de Hegel. Os degraus que o homem percorre na sua auto-afirmação enquanto ser genérico têm pontos de partida distintos em Hegel e em Feuerbach. Enquanto Hegel parte da autogênese do homem posta pela contradição da universalidade do gênero e da singularidade do indivíduo, processo no interior do qual o indivíduo se autoproduz no movimento de tornar-se um ser universal e livre, Feuerbach tem como ponto de partida o indivíduo naturalmente determinado, para, posteriormente, na esfera do pensamento, tornar-se um ser universal. Nessa determinação natural, a vontade e o coração aparecem como categorias fixas, absolutas, ahistóricas e imutáveis, que, pela contradição em torno de si e das

⁴⁴ Idem. Ibidem. p. 11.

⁴⁵ G. W. Hegel, *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*, vol. II - *Filosofia da natureza*, Adendo ao § 245, p. 17

determinações da natureza, produzem a razão. Razão esta que, na medida em que torna a natureza inorgânica objeto seu, corrige suas imperfeições e conseqüentemente as ilusões decorrentes das limitações e barreiras naturais, emancipando o homem de sua auto-alienação.

Entretanto, como esses três elementos dão origem e constituem a essência do homem como ser genérico? Bem, do ponto de vista da razão, ou seja, teoricamente, já foi observada e devidamente assinalada a similitude desse conceito com as reflexões expressas na dissertação latina de doutoramento. Resta então expor os dois outros elementos constitutivos do gênero: a vontade e o coração. A *vontade* está diretamente relacionada ao *ânimo*, ao passo que o *coração* está estritamente relacionado ao *sentimento*, ao *amor*.

Para explicar essas duas figuras, seus fundamentos materiais, sua relação com a razão, e, por conseguinte, tornar mais clara a compreensão desses importantes conceitos feuerbachianos, é necessário abordá-los na sua circunscrição com a tese central exposta em *A essência do cristianismo*.

É corrente nos laços conclusivos da reflexão feuerbachiana que a religião é a consciência de si do homem, a consciência da essência humana, e, como tal, um ato negativo e positivo, consciente e inconsciente. Na medida em que “a religião é o relacionamento do homem com a sua própria essência”, ela é consciência de si positiva, idêntica a si e ao seu gênero; mas, na medida em que o homem se relaciona com a sua própria essência “não como a sua, mas como

outra, especial, distinta e mesmo oposta a ele”⁴⁶ como um ser superior, um Deus, ela é inconsciente, negativa, estranha a si e ao gênero efetivo. “O homem – eis o segredo da religião – objetiva-se e torna a fazer de si objeto desta essência objetivada, transformada num sujeito; ele pensa-se, é objeto para si, mas como objeto de um objeto, de um outro ser.”⁴⁷

Essa contradição na relação do homem com a sua própria essência revela de forma objetiva, aos olhos de Feuerbach, a verdadeira natureza do homem. Porque, de uma maneira geral, “esta relação com Deus como uma essência diferente é, por um lado, uma atitude natural, involuntária, inconsciente, por outro lado, uma relação consciente, mediada pela reflexão”. No entanto, “a relação inconsciente radica na própria origem da religião”, e é neste ponto de vista que o autor dos *Princípios da filosofia do futuro* vai essencialmente fundamentar suas premissas iniciais: “este ponto de vista é o *prático*.”⁴⁸

Nesse sentido, o homem empírico, real e concreto, para Feuerbach, é o indivíduo humano, que, por sua vez, é um ser carente, limitado e mortal. Por essa razão, “o homem, pelo menos na situação de bem-estar, tem o desejo de não morrer. Esse desejo é originalmente idêntico ao instinto de autoconservação. Aquilo que vive quer afirmar-se, quer viver e, por conseguinte, não quer morrer”.⁴⁹ Esse desejo de afirmar-se é a *vontade*, a vontade de garantir-se vivo, a autoafirmação de si como ser vivente. No entanto, essa vontade natural que

⁴⁶ Idem. Ibidem. p. 225 - para as duas citações.

⁴⁷ Idem. p. 36.

⁴⁸ Idem. p. 225 - para as três citações.

⁴⁹ Idem. p. 161.

inicialmente é negativa, pois apenas confirma o indivíduo em si, isolado, converte-se posteriormente, mediada pela reflexão, em *ânimo*, tornando-se, “pela pressão da vida e particularmente da vida política e civil, num desejo positivo, no desejo de uma vida após a morte, e se bem entendido, de uma vida melhor”. Porém – ressalva Feuerbach mais adiante – “neste desejo está já implícito o desejo de que esta esperança se torne numa certeza”. Essa certeza é a fonte da crença na imortalidade da alma, que, por sua vez, revela a essência verdadeira do *ânimo* religioso, não como algo apenas fruto do delírio da razão, mas por decorrência de uma atitude essencialmente prática para consigo mesmo. Uma necessidade prática que imediatamente se opõe à razão, tendo em vista, é claro, que “a razão é incapaz de cumprir esta esperança”.⁵⁰

Para o simples homem de *ânimo*, a imaginação é imediatamente, sem que ele queira ou saiba, a suprema atividade que o domina [...]. O seu *ânimo* é para ele uma verdade e realidade imediata, e tal como o *ânimo* é para ele real – é para ele o mais real, o mais essencial; não pode abstrair do seu *ânimo*, não pode ultrapassá-lo – tão real é para ele a imaginação. A fantasia ou a imaginação (que aqui não se distinguem, embora sejam diferentes) não é para ele objeto como é para nós, homens de entendimento, que a distinguimos como intuição subjetiva da intuição objetiva; ela *coincide imediatamente* com ele próprio, com seu *ânimo*, e ao coincidir com a *sua essência* é a sua própria intuição *essencial*, objetiva, necessária. Para nós, a fantasia é decerto uma atividade *arbitrária*, mas onde o homem não recebeu em si o princípio da cultura, da intuição do mundo, onde apenas vive e se move no seu *ânimo*, aí a fantasia é uma atividade imediata, necessária.⁵¹

Essa necessidade, que ao mesmo tempo exprime uma das formas da exteriorização da essência humana, cuja apropriação pelo homem se realiza de maneira fantástica, como algo estranho, sobre-humano, resulta do conflito do

⁵⁰ Idem. Ibidem. p. 161 - para as quatro citações.

⁵¹ Idem. Ibidem. p. 159.

ânimo com a realidade limitada do indivíduo. No ânimo, os desejos humanos entram em contradição com as barreiras da individualidade, com as leis da natureza e da razão. Essa contradição é assinalada por Feuerbach como uma realidade subjetiva que busca se objetivar: “qual a essência que cumpre este desejo senão o *ânimo humano* que dá ouvidos a si mesmo, que se *atende a si mesmo* e que se *afirma* sem objeção e sem réplica?”⁵²

Por outro lado, o ânimo em si, ou melhor, a consciência de si do ânimo produz outras necessidades, tanto físicas quanto espirituais: a física tem por base a *diferença sexual*. A espiritual, a *consciência de si* do homem. Ambas se configuram inicialmente de modo prático e só por decorrência dessa relação prática é que o homem produz e satisfaz essas necessidades teoricamente.

Com efeito, a necessidade física do ânimo posta pela realidade da diferença sexual tem como fundamento o corpo. Para Feuerbach, os elementos que caracterizam a individualidade, tais como a eguidade e a personalidade, não são absolutamente nada sem o corpo. Ele é, por excelência, o fundamento que ancora e traz à existência esses elementos que o configuram. “Só pelo *corpo* se distingue a personalidade real da personalidade *imaginada* de um fantasma.”⁵³ O corpo é a realidade material, a barreira real que dá concretude ao indivíduo. Nesse sentido, pela sua própria natureza, “o corpo é a única força *que nega, que limita, que contrai e retrai, sem a qual nenhuma personalidade é pensável*”.⁵⁴ No entanto, o referido autor acrescenta, categoricamente, que o corpo, sem os ingredientes

⁵² Idem. Ibidem. p. 146.

⁵³ Idem. Ibidem. p. 107.

⁵⁴ Idem. Ibidem. p. 106.

materiais que o compõem, é vazio de sentido e realidade, como os seus atributos físicos: “*Carne e sangue* – vai dizer ele – *são vida e só a vida é a realidade, a realidade efetiva* do corpo. Mas carne e sangue, [por sua vez], nada são sem o oxigênio da diferença sexual.”⁵⁵

Resumindo, o corpo do indivíduo tem na diferença sexual a sua determinação natural exterior da qual o homem real e concreto não pode abstrair; não só por ser uma exterioridade física que penetra na medula e nos ossos, mas porque constitui também uma necessidade essencial, e por isso interna, da produção da vida. Nesse sentido, o ânimo, ou seja, a força vital, como sentimento de si da individualidade humana, só se torna necessidade essencial, interna, na medida em que o homem “não separa de si a diferença sexual, mas considera como pertencente à sua essência intrínseca”.⁵⁶

Grosso modo, para ele, só quem não pertence a nenhum sexo “não pertence a nenhum gênero – a diferença sexual é o cordão umbilical pelo qual a individualidade se liga ao gênero – e quem não pertence a nenhum gênero, pertence apenas a si mesmo, é um ser sem necessidade, puramente divino, absoluto”,⁵⁷ um indivíduo isolado dos outros indivíduos, um ser que se basta a si mesmo, qual seja, um estúpido ou um Deus.

Por outro lado, a união entre o homem e a mulher, que estabelece o fundamento primitivo da sociabilidade humana, é impulsionada por uma

⁵⁵ Idem. Ibidem. p. 207.

⁵⁶ Idem. Ibidem. p. 202.

⁵⁷ Idem. Ibidem. p. 205.

substância efetiva que confirma a necessidade dessa relação. Essa substância é o *amor*. Em contrapartida, o amor só é essa “substância sujeito” pela realidade objetiva da distinção entre os sexos, ou melhor – usando uma outra expressão para designar o mesmo sentido – o amor é o sentimento de si do ânimo, o sentimento da universalidade do gênero imanente no homem, provocada pela diferença sexual. Destarte, para Feuerbach, o amor configura-se como a força motora, a lei, a inteligência e realidade subjetiva do gênero. “Só homem e mulher — avaliza Feuerbach — são a existência do gênero, pois a sua ligação é a fonte da pluralidade, a fonte de outros seres humanos.” Em sua última nota explicativa que antecede as “Aplicações conclusivas”, em *A essência do cristianismo*, o senso apurado do materialismo do autor das *Teses provisórias* sutilmente lembra os detalhes desse processo: “o amor *que age* é e tem naturalmente de ser sempre um amor *particular, limitado*, ou seja, dirigido para o que está mais próximo”. Isto é, dizendo de uma maneira mais explícita, um amor em função de si. Todavia, salienta ainda em tempo, na mesma nota, que esse amor, “*pela sua natureza*, é um amor *universal*”, já que, em última instância, ele representa o amor a todos os homens. Na medida em que o indivíduo se vincula a um outro por intermédio do amor, ele se vincula também à espécie humana: ou seja, “ao amar o homem pelo homem, [ele é ao mesmo tempo o amor do] homem em nome do gênero”⁵⁸ humano.

O amor, sobretudo o amor sexual, faz milagres. Homem e mulher corrigem-se e completam-se mutuamente, para assim unidos apresentarem o gênero, o ser humano perfeito. Sem gênero o amor é impossível. O amor nada é senão o *sentimento de si do*

⁵⁸ Idem. Ibidem. p. 326 - para as duas citações.

gênero no interior da diferença sexual. No amor, a *realidade do gênero*, que nos demais é apenas uma coisa de razão, um objeto do pensar, é *uma coisa do sentimento, uma verdade do sentimento*, pois no amor o homem expressa por si a insuficiência da sua individualidade, postula a existência do outro como uma necessidade do coração, inclui os outros na sua própria essência, considera apenas a vida ligada pelo amor como verdadeira vida humana, a vida conforme ao conceito do homem, isto é, ao gênero. Deficiente, imperfeito, fraco, carenciado é o indivíduo; mas forte, perfeito, satisfeito, sem necessidades, auto-suficiente, *infinito o amor*, porque nele o sentimento de si da individualidade é o misterioso sentimento de si da perfeição do gênero.⁵⁹

O amor sexual figura, no pensamento feuerbachiano, como o vínculo originário entre os indivíduos, que por esse intermédio vincula também o indivíduo à espécie. Com efeito, a sociabilidade sexual de Feuerbach toma como primazia a condição humana concreta em contraposição a um ser que é determinado essencialmente pela autoconsciência. Cada indivíduo supera suas limitações, suas fraquezas e se aperfeiçoa na relação com o sexo oposto movido pelo impulso do amor sexual e, conseqüentemente, pelo amor à espécie.⁶⁰ A própria razão e a consciência derivam das condições geradas por esses laços sexuais.

Em traços largos, pode-se afirmar que, no horizonte feuerbachiano, tanto o amor quanto a razão são atos comunitários e que o produto dessa atividade confere ao indivíduo o estatuto de ser genérico, porque ambas não podem prescindir da relação de um indivíduo com o outro. Feuerbach expressa essa tese com muita clareza em várias passagens em *A essência do cristianismo*. Numa delas, mais precisamente ele diz: “só aí onde o homem fala com o homem, só no discurso, num ato comunitário, nasce a razão. Perguntar e responder são os

⁵⁹ Idem. Ibidem. pp. 188-189.

⁶⁰ Ver J. A. Giannotti em *Origens da dialética do trabalho*, sobretudo pp. 56-57.

primeiros atos do pensar. Para pensar era preciso originalmente dois.”⁶¹ Nesse ponto de vista, até a linguagem aparece como um vínculo refinado alimentado pela necessidade do amor sexual. Assim, o amor, na perspectiva de uma sociabilidade natural humana para Feuerbach, figura como “a realidade *subjetiva* do gênero, tal como a razão é a sua realidade *objetiva*”.⁶²

Nesse sentido, as raízes da concepção feuerbachiana da essência do homem e da produção da consciência humana partem do princípio de que o indivíduo, tanto física quanto espiritualmente, não se basta em si; depende, necessariamente, dos outros homens. Nesse sentido, a consciência de si do homem só é possível em função da relação entre os indivíduos. “Só face ao outro, o homem se torna claro para si e consciente de si”,⁶³ assegura Feuerbach. Entretanto, num estágio mais avançado das relações humanas, a consciência pode prescindir da necessidade imediata de um outro. O homem pode, por assim dizer, duplicar-se a partir de si mesmo e se comportar para consigo mesmo como se estivesse diante de sua própria espécie. Esse comportamento diferencia essencialmente o homem do animal. Ele é, nesse caso, eu e tu ao mesmo tempo, e se comporta para consigo mesmo como para com a espécie presente, a saber: “só do ponto de vista de uma cultura superior é que o homem se duplica, para que agora possa desempenhar em si o papel de um outro”,⁶⁴ conclui Feuerbach.

No entanto, no que se refere à consciência, à sua produção e ao processo

⁶¹ Idem. Ibidem. p. 97.

⁶² Idem. Ibidem. p. 325.

⁶³ Idem. Ibidem. p. 96.

⁶⁴ Idem. Ibidem. p. 97.

de autonomização, Feuerbach resguarda a necessidade do vínculo natural da consciência ao gênero humano, cujo princípio fundamental é o de jamais poder abstrair a diferença sexual que a originou, isto é, da determinação natural dos indivíduos, sob pena de incorrer no processo de auto-alienação. Segundo esse raciocínio, “quem vive na consciência e, por conseqüência, na *realidade do gênero* vive também na consciência da *realidade da diferença sexual*”.⁶⁵

Por isso, quem vive na consciência do gênero, quem limita e determina o seu ânimo e a sua fantasia pela intuição da vida real, do homem real, não é capaz de pensar uma vida de que tenha sido suprimida a vida genérica e, com ela, a diferença sexual; considera o indivíduo assexuado, o espírito celeste como uma animadora representação da fantasia.⁶⁶

Em resumo, a razão, a vontade e o coração são os elementos que figuram a essência exteriorizada do homem. Essência essa que necessariamente se manifesta como objeto prático e teórico do homem e que o configura como um ser genérico pela práxis. Contudo, o sentido do conceito de práxis, no pensamento feuerbachiano, não tem o mesmo significado que em Marx (como será acentuado mais adiante). Feuerbach, por seu turno, confere à razão o lastro estatutário da autenticidade humana. Para ele, o homem só se realiza como ser genérico graças ao seu comportamento teórico. A razão é, nesse sentido, a verdadeira faculdade do gênero: enquanto o coração e a vontade estão diretamente relacionados aos sentimentos individuais, isto é, às faculdades que legislam em prol dos interesses particulares, a razão defende os interesses universais, tornando-se assim uma força acima e fora da pessoa, ou seja, uma força sobre-humana. Em outros termos, essa premissa fundamental do pensamento feuerbachiano foi expressa na

⁶⁵ Idem. Ibidem. p. 205.

⁶⁶ Idem. Ibidem. pp. 205-206.

seguinte passagem que merece relevo:

O entendimento é a *faculdade genérica propriamente dita* – o coração representa as situações *particulares*, os *indivíduos*, o entendimento, as situações *universais*; é, no homem, a força ou essencialidade *sobre-humana e impessoal*. Só pelo entendimento e no entendimento tem o homem a força de abstrair *de si mesmo*, isto é, do seu ser subjetivo, de se elevar a conceitos e relações universais, de distinguir o objeto das impressões que ele produz sobre o ânimo, de o considerar *em si e para si*, sem relação aos homens.⁶⁷

Logo, para Feuerbach, a razão é, por natureza, a verdadeira essência do homem no homem. Justamente por essas características peculiares, a razão pode autonomizar-se do homem e, por conseguinte, produzir objetos do pensamento distintos dos objetos reais e sensíveis. No pensamento, o indivíduo humano é o representante da universalidade interior do gênero humano. Nessa atividade, o homem individual, como um ser pensante, porta-se ante si mesmo e as outras coisas como um ser livre e independente de qualquer vínculo natural ou social. Dessa forma, o produto mais elaborado da atividade da espécie humana (a razão) pode se separar da vida e negar o ser real do homem, ou melhor, como afirma Gyorgy Markus, “a negação da sua dependência histórico-natural”.⁶⁸ Por esta razão, Feuerbach vai olhar para o homem essencialmente racional com reservas, principalmente aquele que é definido pelo pensamento puramente abstrato. Mediante este raciocínio, Feuerbach coloca o pensamento abstrato especulativo como uma das formas subjetivas da alienação humana.

Deste modo, a superação da alienação advém pela supressão da carência

⁶⁷ Idem. Ibidem. p. 43. A propósito da distinção de entendimento e razão em Hegel e a ambigüidade destes conceitos em Feuerbach, Jesus Ranieri salienta que “em Feuerbach o entendimento (*Verstand*, que para Hegel é bem menos importante que a razão, *Vernunft*) está restrito à simples inteligibilidade do objeto sensível na sua forma acabada, pronta, empírica”. (J. Ranieri. *A câmara escura*. p. 41).

⁶⁸ Gyorgy Markus, *Teoria do conhecimento no jovem Marx*. p. 28.

do homem individual, não só pelo ponto de vista teórico, mas também pelo ponto de vista prático, ou seja, pelo comportamento racional do homem enquanto ser genérico que não deve de forma alguma se desvincular do seu processo histórico-natural. Dos lábios de Feuerbach, isto soa como um manifesto:

O homem racional *vive e pensa*; supre a *deficiência do pensar pela vida* e a *deficiência da vida pelo pensar*, não só teoricamente, na medida em que a partir da própria razão se convence da realidade da sensibilidade, mas também, praticamente, na medida em que liga a atividade vital com a atividade espiritual.⁶⁹

Aqui aparece mais nitidamente o ponto de ligação da concepção feuerbachiana do conceito de ser genérico com a primeira face da definição que Marx imprime nas páginas do primeiro *Manuscrito de 44*.⁷⁰ O homem é um ser genérico teoricamente porque racionalmente reconhece a objetividade exterior da natureza inorgânica como objetivação da sua própria essência. Só o homem sente prazer em uma descoberta científica, mesmo que seja a de uma estrela longínqua que não tenha imediatamente relação com a sua vida. Como um ser consciente, sabe que quanto mais ele sabe de si e do restante das outras coisas, melhor ele vive. Mas, também, como ser determinado da natureza, ele precisa estar vivo para pensar. Por isso, enquanto ser genérico, ele “supre a *deficiência do pensar pela vida* e a *deficiência da vida pelo pensar*”. Por essa razão, ele necessita ter um relacionamento prático consigo mesmo, como gênero vivo, ligando sua “atividade vital com a atividade espiritual”.

Essa semelhança 1) justifica, em boa parte, os correntes retornos dos

⁶⁹ Feuerbach. Op. cit. p. 360.

⁷⁰ “O homem é um ser genérico (*Gattungswesen*) não apenas na medida em que prática e teoricamente torna objeto seu o gênero, tanto o seu próprio como das restantes coisas (...).” Marx. Op. cit. p. 66.

analistas e historiadores da filosofia marxista às fontes feuerbachianas, na busca de uma melhor compreensão do pensamento de Marx no período dos *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844* e, consoante isso, 2) autentica equivocadamente a tese de que as reflexões do jovem Marx são apenas uma versão “econômica” do pensamento feuerbachiano.

No entanto, as reflexões sobre o homem e a essência humana em *A essência do cristianismo* e nos *Princípios da filosofia do futuro*, que muito se assemelham à definição da primeira face do conceito de ser genérico empregado por Marx, parecem não ser suficientes para explicar a segunda face do conceito de *Gattungswesen*.⁷¹ Mesmo quando Feuerbach resguarda a necessidade do vínculo histórico-natural para assegurar a integridade teórico-prática (e garantir a superação, pelo entendimento, da auto-alienação religiosa), o indivíduo humano só é homem efetivo teoricamente, ao passo que na prática ele é um indivíduo limitado, determinado e pleno de *necessidades naturais*. Logo, na atividade prática não há nenhuma liberdade, mas, sim, pura determinação histórico-natural. Só teoricamente o indivíduo humano é um ser genérico, universal e, conseqüentemente, um ser indeterminado, livre: só interiormente, através do pensamento, o indivíduo humano se convence de si enquanto membro e representante do gênero humano e que, por sua vez, toma consciência de sua real potência, da sua liberdade e de sua universalidade. Na atividade do pensar, ele afirma e pratica suas “verdadeiras funções genéricas”, pois “a vida interior do

⁷¹ “mas também – e isto é apenas outra expressão para a mesma coisa –, na medida em que ele se comporta para consigo próprio como gênero vivo, presente, na medida em que ele se comporta para consigo próprio como um ser universal, por isso livre.” Idem.

homem é a vida em relação com o seu gênero, com a sua essência universal”.⁷²

Ora, se a segunda face do conceito de ser genérico no primeiro manuscrito, segundo Marx, “é apenas outra expressão para [designar] a mesma coisa”, conclui-se, sem muitos atropelos, que a semelhança entre a definição do homem enquanto ser genérico de Feuerbach só é aparentemente idêntica à elaborada por Marx, ou então, apenas corresponde a uma face introdutória dessa definição. Dessa forma não seria prudente afirmar que esse conceito, tanto na elaboração quanto na função que ocupa no sistema de teorias do jovem Marx, é o mesmo que foi concebido por Feuerbach.

Portanto, não parece ser de Feuerbach que Marx extrai a idéia de um ser universal que se relaciona, tanto *prática* quanto *teoricamente*, como um ser livre, ou seja, que se comporta como gênero presente diante de si, como gênero vivo.

Para melhor compreender essa distinção e originalidade de Marx na recapitulação desse conceito feuerbachiano, faz-se necessário um exame da face hegeliana, para inicialmente precisar de maneira adequada como, no processo do gênero, o homem, enquanto ser genérico, prática e teoricamente “se comporta para consigo próprio como gênero vivo, presente, na medida em que ele se comporta para consigo próprio como um ser *universal*, por isso livre”.⁷³

1.4. O ser genérico universal e livre

⁷² Idem. Ibidem. p. 10 - para as duas citações.

⁷³ K. Marx. *Manuscritos de 44*. p. 66.

Os partidários da tese de que Marx, no período em que elaborou a *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Glosas de 43*, até a *Crítica da crítica crítica – A sagrada família* em 1844-45, se encontrava ainda no estágio juvenil de seu pensamento advogam, em um de seus principais argumentos, que essas obras estão recheadas da terminologia feuerbachiana, como é o caso, por exemplo, de Pajitnov, que, apesar de seu olhar apurado e atento aos meandros das complexas teses dos *Manuscritos de 44*, afirma: “é o que evidencia, nomeadamente, ‘o culto de Feuerbach’, e a terminologia deste filósofo, facilmente detectável nos *Manuscritos*”.⁷⁴ Ora, se é verdade que explícita ou implicitamente é de fácil verificação a terminologia feuerbachiana nos *Manuscritos de 44*, a mesma obviedade pode perfeitamente se aplicar à terminologia hegeliana. As categorias do autor da *Fenomenologia do espírito*, tais como: gênero (*Gattung*), natureza inorgânica (*unorganischen Natur*), objetivação (*Vergegenständlichung*), desapossamento, despojamento, exteriorização (*Entäusserung*), estranhamento (*Entfremdung*), suspensão (*Aufhebung*), entre outras, ocupam lugares centrais na malha textual dos *Manuscritos de 44*. E se é verdade que Marx, no prefácio da referida obra, reconhece a dívida que tem com Feuerbach e confere aos seus escritos a grandeza de “uma revolução teórica real”, é também verdade que ele os compara, no mesmo parágrafo do prefácio, às revoluções teóricas obtidas por Hegel na *Fenomenologia do espírito* e na *Ciência da lógica*. Portanto, se se levar às últimas conseqüências o argumento de que a imaturidade do pensamento de Marx se fundamenta no terreno escorregadio da terminologia – ou da confissão de

⁷⁴ Pajitnov. L. N. A crítica do idealismo especulativo de Hegel nos *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*. In: *Marx e Hegel (Marx e o “caso” Hegel)*. Organização e seleção de Vasco de Magalhães Vilhena. pp. 77-78.

algumas dívidas teóricas, por simples honestidade intelectual – sem se levar em consideração o que de fundo representa essa presença terminológica e a confissão dessa dívida, no sistema crítico de Marx, concluir-se-á que as reflexões do “jovem” Marx, nesse período, eram de natureza esquizofrênicas ou que ele, em meio ao desespero teórico, acendia uma vela para Deus e outra para o diabo.

Mas, ao contrário, o que se observa no itinerário intelectual de Marx, desde sua tese doutoral, é um espírito crítico despido de preconceitos, que submete ao exame consciencioso as matérias que considera fundamentais para abastecer sua mente na busca incansável das resoluções das dúvidas que o assediavam. Por essa razão, encontra-se, no amanho configurativo do conjunto de suas reflexões, camadas e mais camadas da história da filosofia em particular e da produção cultural em geral. A riqueza do pensamento marxiano pode ser computada à capacidade de avaliar o que de melhor a humanidade produziu até sua época. E foi essa criteriosidade de Marx que fez com que ele – mesmo depois de ter, via Feuerbach, criticado Hegel em 43 – não abandonasse as categorias fundamentais do patrimônio hegeliano, que em muitos casos lhe serviram para enriquecer o seu talhe analítico. Isso, pelo menos, é o que mostram os caminhos tortuosos da gênese do conceito de *Gattungswesen*.

No terceiro manuscrito, a influência de Hegel pode ser verificada explicitamente. Nele, Marx faz uma cuidadosa análise da *Fenomenologia do espírito*, da *Ciência da lógica* e da *Filosofia da natureza*. Os indícios dessa influência já aparecem de forma implícita no final do primeiro manuscrito, quando se pode notar, com certa facilidade, como Marx, na exposição da *gênese*

conceitual da propriedade privada no sistema de alienação do trabalho, recorre à universalidade prática e teórica do conceito de gênero (*Gattung*) e a sua relação com a natureza inorgânica (*unorganischen Natur*). Sem o exame adequado das fontes hegelianas, essas categorias se tornam ininteligíveis no corpo do texto dos *Manuscritos de 44*, principalmente quando se intenta uma exposição mais clara do conceito de *Gattungswesen* no bojo da teoria marxiana. Nesse sentido, é indispensável a análise do conceito de gênero (*Gattung*) no pensamento hegeliano.

No segundo volume da *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften* (*Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*)⁷⁵, parte correspondente à *Filosofia da natureza*, Hegel, com todo seu requinte especulativo, apresenta o “processo do gênero”. Mais precisamente, essa temática é desenvolvida detalhadamente nos parágrafos 350 a 375 na subseção C da terceira seção da *Filosofia da natureza*, intitulada “Física orgânica”. Porém, sem desconsiderar o caráter sistemático do pensamento de Hegel, desde logo vale lembrar que essa questão já fora tratada na introdução desta segunda parte da obra (§§ 245-252) e na *Ciência da lógica*.⁷⁶

Segundo Hegel, o gênero enquanto universal concreto resulta da relação

⁷⁵ Obra em que, em grande medida, Feuerbach se baseou para formular o conceito de ser genérico (ver, por exemplo, tese de doutorado – *De ratione, una, universali, infinita* [*Da razão, uma, universal, infinita*] e *Pensamentos sobre a morte e imortalidade*) e que também submeteu a uma rigorosa apreciação crítica, que conduz ao rompimento definitivo com Hegel.

⁷⁶ A despeito do caráter sistemático da *Enciclopédia*, Marx dá a exata dimensão da complexidade e dificuldades para submeter esta obra ao exame, quando nos *Manuscritos de 44* denuncia que esta obra foi a principal fonte de dor de cabeça para a maioria dos hegelianos de sua época. Diz ele: “Toda esta Idéia comportando-se estranha e barrocamente, que causou aos hegelianos monstruosas dores de cabeça, não é inteiramente senão a especulação” (*Manuscritos de 44*, p. 125)

prática e teórica do homem com a natureza. Esse processo é um todo complexo que galga vários estágios ou degraus, passando pela autoprodução do indivíduo e a promoção e manifestação do espírito na realidade efetiva. O primeiro situa-se na relação prática do homem com a natureza; o segundo, na relação teórica e o terceiro, na união de ambos que conclui o processo da universalidade concreta do gênero.

De uma maneira geral, Hegel apresenta, de início, o homem como um ser ativo na natureza, e é essa atividade, pelo menos no seu caráter genético, que produz e confirma o homem enquanto tal. No entanto, a produção e a confirmação de si deparam-se com os percalços dos degraus do seu próprio desenvolvimento. Sem embargo, a atividade prática inicialmente confere uma atitude excludente à natureza, engendrando a primeira grande contradição do homem como um ser integrante da natureza.

“Praticamente – diz Hegel – relaciona-se o homem sendo ele próprio um indivíduo imediatamente exterior e, assim, sensível à natureza como a algo imediato e exterior.”⁷⁷ Entretanto, esse relacionamento imediato e sensível à natureza decorre da necessidade que o homem tem, como um ser particular e carente, de manter um sistema de reciprocidade constante com ela. Esse sistema de reciprocidade imediato exprime as duas determinações da atividade prática: uma caminha no sentido de satisfazer o apetite imediato do homem – como comer, beber, etc. Essa necessidade intrínseca à condição humana dirige a atividade prática para tornar a natureza em “fim particular”, ou seja, ela transforma

⁷⁷ G. W. Hegel, *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*, vol. II - *Filosofia da natureza*, § 245, p. 15.

a natureza em meio de satisfação de suas necessidades imediatas. O que equivale a dizer, nas palavras do texto de Hegel, que a atividade prática se dirige à natureza com o propósito de deixar outras coisas naturais (enquanto meio) serem raladas, desgastadas pelas potências naturais. A outra, caminha no sentido de satisfazer as necessidades extrínsecas do homem, isto é, o que se coloca na esfera da autoproteção e autoconservação. “A premência da necessidade e a sutileza do homem descobriram inúmeras e diversas maneiras de utilização e domesticação da natureza.” Assim, o homem, no curso de sua relação sensível com a natureza, como algo exterior a ela, adquire conhecimentos práticos que o emancipam da determinação imediata da natureza. Como diz Hegel:

Sejam quais forem as forças que a Natureza desenvolva e desencadeie contra o homem – frio, animais ferozes, água, fogo – ele conhece meios contra elas, e – mais! – retira esses meios da natureza, utiliza-os contra elas mesmas; a astúcia de sua razão faculta ao homem jogar contra as potências naturais outras coisas da natureza, entrega estas àquelas para serem desgastadas e assim se protege e se conserva através destas.⁷⁸

Nas duas determinações da atividade prática, o que se obtém e realiza, de acordo com Hegel, é, sobretudo, a “satisfação” e o “auto-sentimento”. Razão pela qual “a atividade prática que se relaciona à natureza é em geral determinada pelo desejo egoísta”. Contudo, Hegel não defende a idéia de que, somente pela atividade prática, o homem possa satisfazer-se de forma plena, ou restabeleça por completo a unidade de si consigo mesmo. Por mais que ele descubra na prática maneiras astuciosas de lidar com as potências da natureza, o resultado de sua “atividade prática atinge somente alguns produtos da natureza ou alguns lados destes produtos”, por isso, “da própria natureza, do seu universal não pode ele

⁷⁸ Idem. Adendo ao § 245, p.16 – para as cinco citações.

apoderar-se por este meio, nem amestrá-la para seus fins”.⁷⁹ A atividade prática, nesse sentido, não é o único elemento relativo da mediação do homem com a natureza; ela, por excelência, gera outras necessidades que a sua unilateralidade não pode mais suprir. Assim, consoante ao entrave da unilateralidade da atividade prática, o homem busca suprir esta necessidade (nem sempre com sucesso) pela atividade teórica. Daí, a necessidade da relação do homem com a natureza passar a ser “pensante” e “orientada ao conhecimento do universal”.⁸⁰ No entanto, ao dirigir-se a esse fim, no primeiro momento, o homem tende a apreender o universal abstrato, por assim dizer, vazio, formal, numa expressão de efeito, o universal morto,⁸¹ apenas no sentido de representação das coisas.⁸² Mas, as coisas da natureza não são representações, nem pensamentos.⁸³

Com esse procedimento, o homem se afasta do interior e da verdade última da natureza, estabelecendo uma contradição não apenas com a atividade prática, mas também com a própria atividade teórica.

Na supressão da primeira determinação, a atividade teórica é dirigida para

⁷⁹ Idem.

⁸⁰ Idem. Ibidem § 247, p. 17.

⁸¹ Para Hegel, o modo imediato em que o homem pensa as coisas é apreendendo-as de maneira genérica, captando-as na forma de universal abstrato, por ser um procedimento mais simples e mais fácil ao entendimento: “a vida é o conceito chegando [tendo atingido] à manifestação, o conceito tornado claro, o conceito exposto, mas para o entendimento simultaneamente o mais difícil de apreender, pois, para o abstrato, morto – enquanto que é mais simples –, é o mais fácil de apreender.” (*Filosofia da natureza*, adendo ao § 251, p. 39)

⁸² A crítica ambivalente de Hegel analisa a trajetória histórica da atividade teórica na filosofia e nas ciências em geral. Aqui, particularmente, ele mira atingir o idealismo absoluto, apontar suas deficiências mais sintomáticas e os motivos que ocasionaram os limites dessa forma particular da atividade teórica. Enceta Hegel: “Quanto mais do pensamento há na representação tanto mais desaparece da naturalidade, singularidade e imediatez das coisas; pelo pensamento que se intromete, empobrece a riqueza da natureza infinitamente multiforme, morrem suas primaveras, seus jogos de cores empalidecem. O que rumoreja da vida na natureza emudece no silêncio do pensamento; sua quente abundância, que se transfigura em mil atraentes maravilhas, murcha em ressequidas formas e generalidades amorfas, semelhante a um sombrio nevoeiro do norte.” (*Filosofia da natureza*, adendo ao § 246, pp. 18-19)

⁸³ “Para pensarmos as coisas, fazemos delas algo universal; mas as coisas são singulares e o leão-em-geral não existe.” (*Filosofia da natureza*, adendo ao § 246, p. 19)

aprender o íntimo da natureza, as coisas como elas realmente são, na sua singularidade, utilizando para cumprir tal empreendimento o conhecimento sensível (órgãos dos sentidos). Com isso, recua-se das coisas naturais deixando-as como elas realmente são, e passa-se, a partir desse procedimento, a guiar-se segundo elas (a materialidade das coisas singulares, particulares); e assim, com rigorosas observações, acredita-se preencher o conteúdo verdadeiro da universalidade, que antes se encontrava vazio. Destarte, ao invés da subjetividade da representação, tem-se a objetividade do conhecimento.⁸⁴ Nesse mosaico, a atividade teórica revela os dois lados opostos, que, grosso modo, se manifestam na separação e oposição do sujeito e do objeto.⁸⁵

Desse modo, a “atividade teórica principia com a inibição do desejo ou apetite, é desinteressada, deixa as coisas serem e subsistirem”.⁸⁶ Assim, ela coloca-se diametralmente oposta à atividade prática, que, guiada pelo desejo ou apetite, se relaciona diretamente com as coisas da natureza. Nesse sentido, a contradição da atividade teórica no estágio mais avançado dá-se, principalmente, pela sua unilateralidade, na medida em que desconsidera a unidade intrínseca, a atividade prática. Por isso, o homem deve atuar como objetivo de suprimir a

⁸⁴ O outro lado da crítica ambivalente de Hegel busca acertar agora o materialismo abstrato: “Se, ao invés, repousasse a física somente em observações e as observações não fossem nada mais que o testemunho dos sentidos, então constaria o agir do físico apenas de ver, ouvir, cheirar etc., e os animais, deste modo, seriam também físicos. Mas é um espírito, um [ser] pensante, que vê, ouve etc.” (*Filosofia da natureza*, adendo ao § 246, p. 18). Nem Kant, com a sua suntuosa construção, escapa à crítica voraz de Hegel: “A respeito duma metafísica em nosso tempo grassante, segundo a qual nós não conhecemos as coisas, porque elas estão absolutamente fixas diante de nós, poderíamos expressar-nos dizendo que nenhuma vez os animais são tão estúpidos como tais metafísicos; pois eles vão às coisas, tocam, apanham, consomem-nas.” (Idem. Adendo ao § 246 p. 21)

⁸⁵ Do ponto de vista da história da filosofia, essa separação de sujeito e objeto corresponde ao fosso cavado parte pelo empirismo, parte pelo racionalismo. O primeiro abertamente defensor intransigente do objeto. O segundo partidário incondicional do sujeito.

⁸⁶ G. W. Hegel. Op. cit. Adendo ao § 246, p. 19.

contradição da atividade teórica, para, no momento subsequente, atingir e suprir uma outra contradição maior e de nova ordem: a da prática com a teórica.

Com efeito, a simples utilização dos órgãos dos sentidos não constitui uma unidade verdadeira da atividade prática com a teórica. É apenas uma unidade imediata e, acima de tudo, abstrata, sem relação direta com as coisas. Em outras palavras, “aquela unidade imediata é assim apenas verdade abstrata, sendo-em-si, não a verdade efetiva”. Por outro lado, para Hegel, “não somente o conteúdo deve ser verdadeiro, mas também a forma”.⁸⁷ Decerto que

a inteligência não se familiariza, sem dúvida, com as coisas, na existência sensível delas; mas por isso que as pensa, coloca o conteúdo das mesmas em si; e enquanto ela, por assim dizer, acrescenta a forma, a universalidade, à idealidade prática, que é para si somente negatividade, ela [inteligência] dá ao negativo da singularidade uma determinação afirmativa.⁸⁸

Portanto, aos olhos de Hegel, o universal das coisas – que aparece como produto da união da atividade prática e da teórica do homem em relação com a natureza – não é algo apenas subjetivo, mas tão-somente a essência real oposta ao “fenômeno transitório, [por isso ela mostra-se ‘em-si-para-nós’ como] o verdadeiro, o objetivo, o efetivo mesmo das coisas, à maneira das idéias platônicas que existem, não algures na longinquidade, mas como gêneros substanciais nas coisas singulares [ou individuais]”.⁸⁹ Por essa razão, a atividade do pensar não pode partir de determinações “estranhas à natureza como aquelas dos fins”, de modo que sua trajetória seja dirigida ao conhecimento “das forças,

⁸⁷ Idem. Adendo ao § 246, p. 20 - para as duas citações.

⁸⁸ Idem. Adendo ao § 246, p. 21.

⁸⁹ Idem. Ibidem.

leis, gêneros, cujo conteúdo ulteriormente não deve mais ser mero agregado, mas disposto em ordens [e] classes, tomar uma forma de organização”.⁹⁰

Resumindo, o homem produz-se a si mesmo prática e teoricamente no intercâmbio com a natureza. Portanto, ao suspender as determinações da atividade prática, nega a natureza, assim como a si mesmo; e, ao negar-se na aparência ilusória de sua singularidade (sua figura), pela sua atividade, apanha no interior da natureza a identidade consigo mesmo: “com o apanhar deste interior é suspensa a unilateralidade da atividade prática e da teórica e satisfaz-se justamente às duas determinações.”⁹¹

Porém, há mais em Hegel. A sua perspicácia e o seu agudo senso crítico permitiram exprimir de que maneira se pode apreender de forma ativa a realidade no processo de contradição na qual ela se encontra e, com isso, apreender a realidade efetiva no seu devir. Com efeito, o método que Hegel inaugura tem por mérito levar a cabo o impulso ativo do conceito ou, o que é a mesma coisa, o “conhecer conceituante”. Na crítica ao conhecer científico essencialmente empírico e experimental, Hegel diz: “Se temos, por exemplo, uma flor, o entendimento nota suas qualidades singulares; a química despedaça-a e analisa-a. Assim, distinguimos cor, formato das pétalas, ácidos cítricos, óleo etérico, carbono, hidrogênio, etc.; então dizemos, a flor consta de todas essas partes. [...] mas se nós também reunirmos todos aqueles ingredientes da flor, não emerge daí

⁹⁰ Idem. Ibidem. § 246 p. 17 - para as duas citações.

⁹¹ Idem. Adendo ao § 246, p. 25. Na versão de Feuerbach, essa relação é entendida da seguinte maneira: “o homem racional vive e pensa; supre a *deficiência do pensar pela vida* e a *deficiência da vida pelo pensar*, não só teoricamente, na medida em que, a partir da própria razão, se convence da realidade da sensibilidade, mas, também, praticamente, na medida em que liga a atividade vital com a atividade espiritual.” (Feuerbach. Op. cit. p. 360)

nenhuma flor.”⁹²

Enquanto na metafísica intelectualista criticada por Hegel o lado ativo do conceito é apenas um movimento subjetivo, alhures, no materialismo, o lado ativo desaparece, as coisas são dadas como naturais, existindo necessariamente e independentemente umas das outras, ligadas mecanicamente por forças misteriosas. O pensamento dialético de Hegel procura dar uma solução teórica ao problema posto pela metafísica intelectualista e o materialismo mecanicista. Essa solução aparece na forma especulativa do conceito, cujo movimento consiste: 1) no aspecto gnosiológico, promover a unidade entre sujeito e objeto, isto é, da universalidade subjetiva com a particularidade material objetiva, e 2) no aspecto da integralidade do ser à realidade empírica orgânica, promover a unidade da atividade prática e da teórica. “O conhecer conceituante é assim a unidade [unificação] da atividade teórica e da prática: a negação da singularidade é, como negação do negativo, a afirmação da universalidade, que dá subsistência às determinações; visto que a verdadeira singularidade é ao mesmo tempo universalidade em si.”⁹³ Nesse sentido, para Hegel, o conceito é a vida, o seu brotar, sua atividade e sua realização.⁹⁴

⁹² G. W. Hegel. Op. cit. Adendo ao § 246, pp. 23-24. Hegel, na III parte da *Enciclopédia*, na seção consagrada à *Fenomenologia do espírito*, retoma essa crítica de forma mais contundente: “Depois do renascimento das ciências, a observação e experimentação se tornaram a base principal do conhecimento do concreto, tem sido cultivado com este método; de modo que, por uma parte, o elemento metafísico foi conservado fora dessa ciência empírica, e não assumiu nenhuma determinação e forma concreta; de outra parte, a ciência empírica se atém à ordinária metafísica intelectualista de força, atividades diversas, etc., e banuiu toda consideração especulativa.” (*Fenomenologia do espírito* § 378, p. 378)

⁹³ Idem. Ibidem. Adendo ao § 246, p. 25.

⁹⁴ “Não sendo o íntimo da natureza outra coisa senão o universal, então nós, se temos pensamentos, nos achamos junto de nós mesmos no íntimo da natureza. Se a verdade no sentido subjetivo é a concordância da representação com o objeto, então quer dizer que o verdadeiro no sentido objetivo é a concordância do objeto, da coisa consigo mesma, [de modo] que sua realidade seja [é] conforme ao seu conceito. O ‘Eu’ na minha essência é o conceito, o igual a si mesmo, o

Mais especificamente, essa universalidade é a natureza que, no plano especulativo de Hegel, figura “como a idéia na forma de ser-outro” ou a “exterioridade da própria idéia”. Entretanto, sendo a natureza a exterioridade da idéia, no que pese ela apresentar-se nas múltiplas formas da particularidade e singularidade, o seu núcleo é a universalidade. Universalidade esta que está na base das leis e forças que unem as particularidades que subsistem independentes umas das outras.

“Mas como a unidade na natureza é uma unidade de aparentemente independentes, por isso, a natureza não é livre, mas apenas necessária [*notwendig*] e contingente”.⁹⁵ Esse modo de conceber a natureza inclina Hegel a disparar sua crítica contra Spinoza, acusando-o de compreender a natureza apenas no estágio de pura determinação, da verdade somente em si. Com efeito, para Hegel, na exterioridade da idéia não há nenhuma liberdade (fim último da universalidade), mas só determinação: a universalidade na natureza é apenas imanente, uma subjetividade não-livre, fragmentada na particularidade das coisas da natureza. Nesse processo, inicialmente, o gênero (a universalidade) ainda imanente, no interior das coisas da natureza, encontra-se inadequado a essa determinação da idéia na forma de natureza. De um lado, essa inadequação representa a pressão, a força propulsora da universalidade em direção à liberdade (suprassumida a inadequação, o gênero chega à existência como gênero vivo, livre, na forma de espírito). De outro, representa a tensão na natureza de dois

que atravessa tudo, e que, enquanto mantém a soberania sobre as diferenças particulares, é o universal voltando a si.” (*Filosofia da natureza*, adendo ao § 246, pp. 25-26)

⁹⁵ Idem. Ibidem. adendo ao § 248, p. 32.

lados de uma moeda de dupla face que se realiza no interior do próprio processo do gênero, a saber: a vida e a morte.

Entretanto, como se estabelece a relação da unidade da atividade prática e teórica na produção do gênero enquanto universal concreto, como gênero vivo, presente e livre? Inicialmente, cabe notar que, para encontrar a resposta mais adequada a essa pergunta, dois elementos são fundamentais para inteligibilidade desse processo. O primeiro é o modo pelo qual Hegel apreende e expõe o conteúdo investigado. Distinto de seus predecessores, Hegel recusa-se a considerar a natureza de fora dela. Ao contrário, ele opta por expor os degraus e os estágios imanentes à natureza como parte do processo que antecede a autoprodução do indivíduo e da consciência. O segundo é a perspectiva organicista inscrita em seu sistema, ponto de vista que tem como aspecto central a designação do conceito enquanto vida orgânica. Assim, para Hegel, como observa Markenson, “é a matéria viva organizada – o organismo – que vai servir de modelo para pensar a realidade em geral e em particular o mundo social”.⁹⁶ Perspectiva que não vai ser diferente no modo de conceber a realidade nas reflexões do jovem Marx.

Para Hegel, a vida orgânica na natureza tem início com o organismo terrestre. A vida é, nesses termos, pura subjetividade, qual seja, o “ser anímico que ainda está escondido no cosmo”. Mas como tal, na sua individuação, isto é, a terra como uma forma individual é o espaço fecundo no qual a vida começa a surgir. “Mas o organismo geológico só é vivo como um todo. As formas parciais

⁹⁶ R. Markenson. *Hegel e a concepção orgânica do político*. p. 215.

não têm por si vida alguma. O fato de, sobre a terra, o vivo existir *in individuo* não é a sua vida, mas a de um grau superior.”⁹⁷

Com efeito, para Hegel a natureza geológica “é apenas o fundamento e o chão da vida”.⁹⁸ E é sobre o organismo geológico que brota a primeira vitalidade subjetiva imediata: o vegetal.

A vida que se realiza e se desenvolve na planta é uma vida subjetiva que ainda não se diferencia do organismo objetivo. Ambos os lados, subjetivo e objetivo, ainda são imediatamente idênticos. São momentos da mesma forma “por onde o processo da articulação e da autoconservação do sujeito vegetal é um chegar-fora-de-si, e um desintegrar-se em muitos indivíduos, para os quais o único indivíduo total a mais é apenas o solo como unidade subjetiva de membros”.⁹⁹

Nesse organismo é patente que a vida perdure apenas no sentido vegetativo, haja vista que, no processo do gênero, esse momento coincide com a sua configuração, com seu tipo fixo. Em outros termos, significa dizer que o vegetal se encontra preso ao solo e seu movimento é limitado, geométrico, ou seja, é apenas a linha reta que predomina o seu tipo. Nesse sentido, a planta, considerada a partir de sua exterioridade, só se desenvolve para baixo ou para cima. Os seus membros se resumem a sua forma imediata, brotos ou botão, galhos, etc. Essa metamorfose simples é apenas aumento de si mesmo e alteração de sua forma, mas, ao mesmo tempo, sua figura não se modifica.

⁹⁷ N. Hartmann. *Filosofia do idealismo alemão*. p. 576. Para as duas citações.

⁹⁸ Hegel. Op. cit. Adendo § 337 p. 354.

⁹⁹ Idem. § 343. p. 389.

Mesmo na reprodução esse processo se mantém. A “*vida nela mesma não nasceu para a diferença*”.¹⁰⁰ A multiplicação de si no organismo vegetal é apenas um chegar-fora-de-si. “Não é um chegar a si como individual, mas antes uma *multiplicação da individualidade*, de modo que uma individualidade é somente a unidade individual superficial dos muitos.”¹⁰¹ Por essa razão, “o processo da configuração [*Gestaltung*] e da reprodução do indivíduo singular coincide dessa maneira com o processo do gênero e é um perenal produzir de novos indivíduos”.¹⁰² Em suma, a biologia dominante no vegetal é o processo da vida restrito que parte da semente e retorna à semente, é um constante gerar-se. O conceito aqui se realiza sem fim nem resultado. “Na planta o particular é em imediatez total idêntico à vitalidade em geral.”¹⁰³ O germe já é, nesse sentido, a planta em potência. A vida nesse processo restringe-se a um círculo fechado e subjetivo semelhante ao organismo geológico: o máximo que se obtém como resultado é a infinidade repetitiva, isto é, um “mau infinito”.

À planta, por ter apenas a subjetividade imersa em si “como subjetividade ainda não sendo para si”, falta-lhe o processo que a tornaria referência de si mesma. Assim, a planta carece de sensação e de automovimento. Ela, como diz Hegel, “não se determina por si seu lugar – não tem nenhum movimento de lugar”, e por conta disso “não se relaciona com o inorgânico individualizado, mas com os

¹⁰⁰ Idem. Ad. § 343. p. 390.

¹⁰¹ Ibidem. p. 391.

¹⁰² Idem. § 344. p. 391.

¹⁰³ Idem. Ad § 343. p. 390.

elementos universais”.¹⁰⁴

O organismo vegetal não avança na diferença essencial entre vida subjetiva e organismo objetivo, por isso não alcança o estágio do verdadeiro organismo. Com efeito, para Hegel, “o processo do gênero é, na planta, formal; só no organismo animal alcança ele o seu verdadeiro sentido”.¹⁰⁵ A planta figura tão-somente como a base que se oferece para ser consumida por um organismo mais elevado e com isso promover a vida. Por isso, Hegel vai dizer que

todo [ente] orgânico é o que se diferencia em si mesmo, que conserva a multiplicidade na unidade. Mas a vida animal, como a verdade do orgânico, prossegue para esta diferença mais altamente determinada, a saber, que a diferença penetrada pela forma substancial é apenas um lado e a forma substancial por si constitui o outro lado desse ser submergido; o animal é por isso sensitivo.¹⁰⁶

É, portanto, no organismo animal que o processo do gênero se realiza e encontra a sua verdade. Esse processo consiste na produção dos indivíduos a partir do encadeamento do gênero consigo mesmo, e ao final dele o gênero chega à existência como universal concreto.

A ótica especulativa de Hegel descreve a racionalidade da vida orgânica análoga à morfofisiologia do corpo do animal em três momentos silogísticos essenciais: a sensibilidade, a irritabilidade e a geração.¹⁰⁷

¹⁰⁴ Idem. § 344. pp. 391-392 – para as três citações.

¹⁰⁵ Idem. Ad. § 347. p. 441.

¹⁰⁶ Idem. Ad. § 344. p. 392.

¹⁰⁷ Do ponto de vista lógico mais amplo, o organismo deve ser considerado a partir da idéia na seguinte forma: “a) como idéia individual, que em seu processo se refere somente a si mesma, e dentro de si mesma se conecta [conclui] consigo – a figura [*Gestalt*]; b) como idéia, que se relaciona a seu *outro*, a sua natureza inorgânica, e a põe idealmente em si – a assimilação; c) a idéia, como se relacionando ao outro, que é ele próprio indivíduo vivente, e por aí no outro relacionando-se a si própria – o processo genérico”. Idem. § 352. pp. 454-455.

Na esfera da sensibilidade, o animal se difere das plantas porque tem um si mesmo, possui automovimento e auto-sentimento. A sua estrutura corporal possibilita a referência de si no tempo e no espaço. Por isso pode-se falar que no animal já há uma subjetividade relativamente autônoma, isto é, ele vive como um ser que subsiste por si mesmo.¹⁰⁸ Essa existência por si relativamente autônoma é resultado da duplicação da sua subjetividade. No organismo animal, a vida subjetiva e o organismo objetivo não são mais imediatamente idênticos como no organismo vegetal. Por essa razão, o animal possui uma vida interior e uma vida exterior.

A automoção e a sensação de si do animal permitem que, de modo imediato, ele possa ter a si mesmo como objeto e assim adquirir a individualidade sensorial, por assim dizer, uma individualidade virtual em relação à exterioridade da natureza inorgânica. Essa sensibilidade do animal se desenvolve na relação com o mundo exterior. O seu deslocamento de lugar o diferencia e o separa virtualmente da natureza inorgânica. Esse caráter distintivo, a sua diferença específica, ativa e presente no seu interior é que vai constituir a idealidade da sensação, o seu sentimento-de-si.

Mas a sensibilidade do animal, como sensação ativa, tem dois lados: além da recepção negativa dos sentidos que confirma idealmente a sua individualidade como ser-para-si, a sensação é também o movimento de exteriorização-de-si. A voz, por exemplo, é a confirmação objetiva desta característica do organismo animal. A voz, de acordo com Hegel, é um alto privilégio do animal, “ela é a

¹⁰⁸ R. Markenson. Op. cit. p. 218.

exteriorização da sensação, do sentimento-de-si”.¹⁰⁹ Pela voz, o animal exterioriza o que sente: dor, fome, prazer, alegria, cio, etc. Só um ser sensível pode apresentar o que ele está sentindo. Portanto, a voz é, acima de tudo, a expressão da auto-atividade inconsciente do animal na qual “a subjetividade pura se torna objetiva”.¹¹⁰

De acordo com as determinações da sensibilidade, o que caracteriza um ser que sente é que ele se torna, enquanto sente, um momento particular de si mesmo. E quando o animal atinge esse nível de individualidade, como diz Hegel, “ele se exclui e se particulariza, segrega-se da substância universal da terra”.¹¹¹ Para ele, a dureza, o calor, etc., são elementos constituintes da determinação exterior do seu sentir – a irritabilidade. Por isso o animal, na esfera da irritabilidade, tem uma relação imediata e negativa com a natureza inorgânica. “O exterior, que não chegou sob o domínio do seu Si [do animal], é para ele um negativo dele mesmo, um indiferente.” Nesse círculo que ainda se encontra fechado, o animal tem uma relação excludente com a natureza inorgânica, “porque ele se relaciona consigo mesmo do mesmo modo como faz o Si sendo-para-si”, ou seja, como se a natureza inorgânica existisse singularizada para ele. Assim, sua relação ao objeto exterior é desinteressada. O objeto sentido subsiste porque, nessa relação virtual, teórica, o animal não se engaja no objeto. Mas isso é apenas a primeira parte da relação do ser que sente e do ser sentido.

Nessa esfera, o animal tem um comportamento hostil em relação à

¹⁰⁹ Hegel. Op. cit. Ad § 351 p. 453.

¹¹⁰ Idem.

¹¹¹ Ibidem.

natureza inorgânica. O animal produz a sua individualidade excluindo tudo que não é imediatamente o seu corpo. Ele se constitui como diferença radical entre mundo exterior e vida subjetiva. Essa relação marca a natureza do animal. Por isso, ele pode ter a si mesmo como objeto, pode se autodiferenciar do restante das outras coisas da natureza e, conseqüentemente, relacionar-se com as plantas e outros animais que até aqui compõem a natureza inorgânica. Mas essa relação excludente precisa ser superada, pois só a unidade da duplicação da vida subjetiva e vida objetiva possibilita que o gênero chegue à existência. A assimilação é esse processo que rejeita essa disposição radical e que reintegra o animal à totalidade orgânica da vida.

Enquanto o momento da sensibilidade está relacionado ao processo teórico, a assimilação está associada ao lado prático da produção do indivíduo.

Para Hegel, “o *processo real* ou a relação *prática* à natureza inorgânica começa com a direção em si mesma, com a sensação da exterioridade como a *negação* do sujeito”.¹¹² A sensação da exterioridade que constitui o ponto culminante do processo anterior na relação teórica aqui se torna a negação da subjetividade. Essa negação instala uma tensão dialética que dirige o animal para o estágio de superação dessa contradição.

No organismo animal, essa tensão se caracteriza pela inadequação da individualidade do animal com a universalidade exterior. Essa inadequação interiormente aparece como um sentimento de falta, como necessidade, como

¹¹² Idem. § 359 p. 487.

uma sensação de carência. É esse sentimento que dirige o animal para fora-de-si a fim de satisfazer as suas necessidades imediatas. Por isso, esse sentimento é apetite, é também pulsão, a condição pela qual o animal efetiva a sua subsistência material autônoma. Nesse sentido, pode-se dizer que o animal, como ser vivo, está determinado pela exterioridade da natureza inorgânica. A permanente relação e o processo com a natureza inorgânica produzem no animal “a sensação da dependência do sujeito, de que ele não é mais para si, mas que um outro negativo lhe é necessário [*notwendig*], não contingente; isto é, o desagradável sentimento de carência [*Bedürfnis*]”.¹¹³

Mas com a *sensação de falta* e com o *impulso* emerge a tensão de um *ser-excitado* de fora, o que leva o animal a suprassumir o objeto contra o qual ele se tenciona. Portanto, esse sentimento de falta, de limitação, não é apenas um negativo contra a sua subjetividade, ele é simultaneamente positivo em si. Ele é, sobretudo, desejo ou pulsão de fazer desaparecer essa determinação. Assim, o animal procura assimilar a natureza orgânica. O que inicialmente era limitação torna-se um privilégio.

Nessa constelação conceitual, a carência tem aqui uma função ativa e opera no sentido de promover a superação da determinação que limita a existência do animal ao modo de vida apenas subjetivo. Nessa medida, toda a excitação do mundo exterior, que no primeiro momento era a negação e a ameaça hostil da subjetividade do vivente, passa agora, no processo de assimilação da natureza inorgânica, a afirmar a subjetividade do animal como ser vivo integrante

¹¹³ Idem. Ad. § 359 p. 490.

da natureza.

Inicialmente, essa reconciliação com a natureza inorgânica é formal: “é uma codependência com os mecanismos *universais* e as potências abstratas da natureza.”¹¹⁴ Para o animal, o dia, a noite, as estações do ano aparecem como sensação exterior de uma necessidade orgânica. Internamente, essa excitação se manifesta como instinto, como um desejo no animal, ou seja, como atividade interna ligada à experiência de uma excitação externa, que visa satisfazer as necessidades imediatas do animal. Assim, o sono, a vigília, a migração dos pássaros, dos peixes, o juntar alimento para o inverno, a construção de ninhos, etc. constituem o impulso teleológico¹¹⁵ inconsciente no animal. Por isso, Hegel vai dizer que o “impulso no animal particular é um impulso totalmente determinado; cada animal tem um círculo limitado para a sua própria natureza inorgânica, a qual é só para ela e que ela deve procurar dentre muita coisa, e só por força do instinto”.¹¹⁶

Mas a assimilação formal não é suficiente para estabelecer uma relação essencialmente orgânica do animal com a natureza e, conseqüentemente, também não suficiente para trazer à existência o verdadeiro organismo, que, por seu turno, institui concretamente o processo do gênero.

Para Hegel, a “unidade mais alta é em geral aquela que a atividade de um

¹¹⁴ Idem. § 361. p. 492.

¹¹⁵ “Como o impulso só pode ser satisfeito mediante ações bem determinadas, assim isto mesmo aparece como instinto, enquanto parece uma escolha segundo determinação finalística. Mas porque o impulso não é um fim cômico, assim o animal ainda não sabe seus fins e a isto que age tão inconscientemente segundo fins chama *Aristóteles φύσις* (a palavra grega *φύσις* tem o sentido semântico de *physiké que freqüentemente é traduzido por natureza*).” Idem. Ad. § 360 p. 492.

¹¹⁶ Idem. Ad. § 361. p. 493.

sistema é condicionada pelo outro”.¹¹⁷ Na assimilação real, essa inter-relação se realiza de modo mais consistente. Da mesma forma que o sistema digestivo, a circulação sangüínea e a atividade nervosa estão reciprocamente interligados, o organismo animal, no processo de assimilação real, também se interliga com a natureza inorgânica.

Esse processo tem início com a assimilação mecânica do objeto exterior, como ocorre na respiração e na nutrição: a assimilação nesse nível começa a mediação para superar a tensão com o mundo exterior. O quadro particular da fome é, nessa forma de pensar, o indicador orgânico desse “conflito duradouro no qual a vida supera esta exterioridade”.¹¹⁸ Porém, aqui, há uma coincidência imediata do objeto apreendido interiormente com a animalidade. Por isso, nesse nível, a relação ainda é mecânica e imediata. Mas o animal não se restringe a essa forma de assimilação. Nele se sucede um modo de assimilação mais complexa a que Hegel dá o nome de *digestão*.

O momento capital da digestão é, para Hegel, a ação imediata da vida como força essencial que domina o objeto inorgânico. O animal, ao assimilar completamente o objeto exterior, exerce seu pleno domínio sobre ele. Nessa vitória do organismo sobre o objeto inorgânico o vivente galga mais um degrau em direção à universalidade do gênero. Os vínculos orgânicos passam a se entrelaçar de maneira concreta e a natureza orgânica já não mais aparece como uma ameaça hostil à subjetividade do animal. Essa relação determina de tal forma esse

¹¹⁷ Idem. Ad. § 356. p. 480.

¹¹⁸ Idem. Ad. § 362 p. 494.

novo estágio, de modo que, por um lado, ele suspende “sua atividade posta em conflito com a exterioridade do objeto” e, por outro, “como tornado *para si* imediatamente idêntico a essa atividade, ele se reproduz neste [novo] meio”. Isso implica necessariamente que o “processo em marcha para fora é assim transformado no primeiro processo formal de reprodução simples tirada de si, para a reunião de si consigo”.¹¹⁹

Grosso modo, a realização completa do processo de assimilação na forma de digestão assinala o momento do retorno do organismo sobre ele mesmo. O animal, ao assimilar o objeto inorgânico, transforma o objeto exterior em algo idêntico a si, tornando sua relação com a natureza uma relação verdadeiramente orgânica. Da mesma forma que, quando se consome um determinado alimento, os nutrientes são assimilados pelo organismo e, conseqüentemente, passam a ser partes integrantes dele. A outra parte que é excluída como excremento é também parte do animal, porque é resultado da mesma atividade. Assim o objeto exterior é um produto tocado e moldado pelo animal. Ele também é produto seu. Em outros termos, a natureza inorgânica encontra-se agora, por assim dizer, *animalizada*. As construções de ninhos, de colméias e de galerias subterrâneas são formas mais visíveis dessa inter-relação.

O impulso de arte, como atividade inconsciente no animal, é, essencialmente, ação de transformação da natureza visando a adequação e satisfação e é, nesse sentido, o grau mais elevado do sentimento de si do animal. Em um exemplo privilegiado desse processo, diz Hegel:

¹¹⁹ Idem. Ad. § 365 p. 499.

O impulso de formação é também, assim como a excreção, um fazer-se-a-si-mesmo-exterior, porém como imaginação da forma do organismo no mundo exterior. O objeto é formado de uma maneira em que ele pode contentar [satisfazer] a necessidade subjetiva do animal.¹²⁰

Por isso, no impulso de formação, o animal se promove a si mesmo. “Anteriormente era apenas o gozo das coisas exteriores, a sensação imediata”, aqui ele atinge a fruição de si. O animal não mais só se satisfaz quando sacia a fome e a sede, na atividade de recriação do mundo exterior ele se satisfaz e anseia, porque, enquanto “ele torna o exterior adaptado a si, se mantém em presença externa e se deleita”.¹²¹

O animal, ao transformar toda a exterioridade em objeto idêntico a si, a saber, de ter, no processo de assimilação, animalizado toda a natureza inorgânica, ele, como no impulso de formação, obtém de modo subjetivo a sua objetividade.¹²² A sua vida duplicada se re-integra concretamente com a universalidade orgânica.

Mas o gênero aqui realizado é universalidade concreta apenas em si, isto é, o organismo animal é somente o gênero em potência ou virtualmente. Para que ele seja universalidade concreta efetiva é necessária a cisão (*Urteil*) desta universalidade para tornar-se, no interior de si mesma, por esta cisão, unidade para si – o gênero efetivamente realizado.¹²³

De um modo geral, o processo do gênero, ou o processo no qual o homem produz a si mesmo como indivíduo e como ser universal, principia, para Hegel, na relação do animal na e com a natureza, mas só no homem ele se realiza plenamente. Como lastro evanescente desse fenômeno, tem-se, de um lado, a

¹²⁰ Idem. Ad. § 365 p. 512.

¹²¹ Ibidem. p. 515.

¹²² Cf. R. Markenson. Op. cit. p. 221.

¹²³ Idem.

universalidade sendo-em-si, do outro, a particularidade concreta: “o animal, como vida pertencente à natureza, é essencialmente ainda um ser-aí imediato e com isso um [algo] determinado, finito, particular.”¹²⁴ De modo que “a natureza é em si um todo vivo”.¹²⁵

Essa determinação do animal enquanto particular faz com que ele seja imediatamente restrito a si, como um corpo. Mas esse corpo, como particular, está condicionado, por assim dizer, ao sistema dinâmico de reciprocidade com a natureza. Sem essa reciprocidade nenhum organismo se mantém vivo. Daí, do ponto de vista lógico-dialético, emerge o fundamento do carecimento do particular em relação à universalidade da natureza; da mesma forma a relação inversa, a universalidade sendo composta de múltiplas particularidades vivas. Dessa inter-relação surge o indivíduo, como resultado de parte do processo da cunhagem da referida moeda de dupla face.

De uma forma mais pormenorizada, esse processo aparece em Hegel da seguinte forma: 1) O animal, “por meio do processo com a natureza exterior”, adquire a “certeza de si mesmo” enquanto indivíduo singular.¹²⁶ 2) O que, por sua vez, leva o indivíduo a confirmar sua individualidade pelo seu auto-sentimento e, 3) com isso, ele “se promove à custa da natureza inorgânica, enquanto ele assimila a si mesmo”.¹²⁷ 4) A decorrência dessa relação é que, necessariamente, o fundamento da individualidade é a universalidade da natureza, que no primeiro

¹²⁴ Hegel. Op. cit. § 368, p. 520.

¹²⁵ Hegel. Op. cit. § 251, p. 38.

¹²⁶ Idem. Ibidem. § 366, p. 516.

¹²⁷ Idem. Ibidem. Adendo ao § 366, p. 516.

momento encontra-se apenas como algo exterior ao indivíduo. (O sentido último da promoção do indivíduo à custa da natureza inorgânica é que ele se comporta em relação a ela como um indivíduo singular diante da universalidade. Essa universalidade se torna, através desse processo, na verdade subjetiva da sua individualidade. Por outro lado, verdade também objetiva, pois ela não é mais senão o retorno teórico dos sentidos, do seu auto-sentimento). 5) Portanto, a produção de si enquanto indivíduo singular é, ao mesmo tempo, a produção de si enquanto um ser universal. 6) Essa produção de si mesmo é, assim, “autoconservação ou *reprodução*”.¹²⁸ 7) A união e a simultaneidade desses diversos momentos constituem “o processo do gênero”.

A universalidade no interior da singularidade individual representa o momento no qual o gênero se encontra em identidade imediata com a singularidade objetiva, ou seja, o gênero imanente sem ainda ter chegado à existência. Mas o indivíduo confirmado pelo auto-sentimento se torna, nesse processo, rígido, embotado, por assim dizer, ossificado e, por conseguinte, inadequado à universalidade de seu gênero. Essa inadequação suprime a identidade anteriormente estabelecida, produzindo a “distinção entre a subjetividade singular e o gênero”,¹²⁹ bem como suprime também a singularidade imediata do indivíduo, fazendo com que ele se afogue no mar do gênero. “Este afundar-se [*untergehen*] é a morte do indivíduo.”¹³⁰

O conceito de morte, para Hegel, não deve ser compreendido no sentido

¹²⁸ Idem. Ibidem. § 366, p. 516.

¹²⁹ Hegel. Op. cit. Adendo ao § 367, p. 517.

¹³⁰ Idem.

literal do termo. Nele há toda uma riqueza que ultrapassa a dimensão do significado popular, que confere a esse conceito algo que finda em si mesmo numa interrupção brusca vinda do acaso, ou posta de maneira arbitrária pelo destino. Ele é, pelo contrário, como no processo da metamorfose, o necessário para que a vida continue. Metaforicamente pode-se ilustrar esse conceito pelo movimento da lagarta, que se limita à sua figura, a seu tipo; o casulo, como a individualidade ossificada, enrijecida, pronta para morte; a crisálida, como gênero imanente, que às voltas consigo mesmo busca se promover; e, por fim, a borboleta, como o universal concreto, como gênero vivo que assumiu uma nova figura ao sair do invólucro morto para sua nova forma de existência.

Essa ilustração pode perfeitamente ser associada ao processo do gênero descrito por Hegel na *Filosofia da natureza*. Nele o gênero humano chega à sua existência livre através dos modos “da morte dos indivíduos vivos”. Sucintamente, os modos da morte, segundo Hegel, são três. O primeiro é a morte violenta: “O gênero se particulariza, divide-se em suas espécies, e essas espécies são, portando-se como indivíduos diante de outros indivíduos, ao mesmo tempo mutuamente a natureza inorgânica como gênero diante da individualidade.” O segundo é a relação sexual: a promoção da espécie é o gerar de indivíduos por meio da morte de outros indivíduos da mesma espécie; depois que o indivíduo se reproduz, ele morre. E, por fim, o terceiro, a morte natural, que é a morte do indivíduo a partir de si mesmo. Ele suprime a sua individualidade e passa para

existência como algo universal.¹³¹

Conforme o princípio de que “a produção de si é autoconservação ou *reprodução*”, a morte violenta e a “relação sexual” ou “*cópula*” são apenas confirmação e realização desse princípio. A morte violenta representa a particularização do gênero em espécies. O impulso de autoconservação do indivíduo o conduz a um comportamento negativo e hostil perante os outros indivíduos. Essa relação negativa com os outros, como exclusão do outro, cinde a unidade da singularidade subjetiva com o gênero, onde ele ali ainda se encontra. A violação dessa unidade desdobra subjetivamente o gênero em partes, ao passo que objetivamente traça o caminho de retorno da universalidade concreta, tendo como degraus desse processo a particularidade da natureza que são as espécies, o tipo específico do animal. Dito de outra forma, a natureza, progredindo “para a singularidade, é a espécie do animal distinguindo-se das outras, em si e por meio de si mesma, e por meio da negação da mesma para si”.¹³² Portanto, o indivíduo, em primeiro lugar, por conta do comportamento negativo e hostil perante os outros indivíduos, rebaixa-os à condição de natureza inorgânica e, em segundo, é direcionado a relacionar-se com os outros que correspondem à sua figura, com o seu tipo específico que lhe foi dado pelo seu auto-sentimento. Como resultado desses dois momentos que se inter-relacionam, o indivíduo afunda-se na espécie particular, suspende sua individualidade singular subjetiva e morre violentamente, pois se porta agora como se fosse o gênero diante dos indivíduos. A morte violenta aparece, no horizonte conceitual de Hegel, como a condição necessária

¹³¹ Idem. Ibidem. Adendo ao § 367, pp. 517-518.

¹³² Idem. Ibidem. § 368, p. 518.

da autoconservação, ou seja, como destinação natural de todos os indivíduos. Para usar uma expressão que Marx utilizou na *Gazeta Renana* para exprimir de modo irônico a mesma coisa: a unidade do gênero ocorre no estômago do outro.

Raciocínio semelhante pode se aplicar à “reprodução” ou à “relação sexual”. Como já foi assinalado anteriormente, o indivíduo confirma a sua singularidade pelo seu auto-sentimento e o fundamento dessa individualidade é a universalidade, que, por sua vez, não é uma outra coisa senão o gênero imanente. No processo da “autoconservação”¹³³ ou da morte violenta, foi apenas observado o comportamento negativo do indivíduo em relação ao gênero imanente. Na reprodução ou relação sexual acontece o contrário, o indivíduo tem um comportamento afirmativo em relação ao gênero. Nesse processo, o indivíduo vive uma outra contradição, pois sua singularidade se encontra numa relação de identidade com o gênero imanente (já que o último é o fundamento do primeiro), ao mesmo tempo em que ela (a singularidade) não é adequada à universalidade do gênero. “O gênero nele [indivíduo] é, portanto, como tensão contra a inadequação de sua realidade singular.”¹³⁴ O seu auto-sentimento agora é a certeza subjetiva dessa inadequação, o sentimento dessa falta que aparece como necessidade [*Bedürfnis*] de se continuar e se sentir no outro, ou seja, preencher o que falta, não mais com a natureza inorgânica que satisfaz o seu apetite no primeiro momento, mais com outro indivíduo de sua espécie. “O impulso de

¹³³ Há uma justa oscilação terminológica na expressão descrita por Hegel na identidade dos dois primeiros momentos da produção de si como “autoconservação ou reprodução”. Ambas as palavras podem exprimir a mesma coisa, na medida em que a reprodução signifique conservação da espécie e (auto)conservação signifique a condição fundamental para a (re)produção do gênero. A distinção serve meramente para a exposição esquemática dos modos em que o conceito de morte se apresenta.

¹³⁴ Hegel. Op. cit. § 369, p. 534.

conseguir no outro do seu gênero seu auto-sentimento [*Selbtgefühl*], de pela união com ele integrar-se e por meio desta mediação encadear [*zussamenzuschiessen*] consigo e trazer à existência o gênero – é a *cópula* [*Begattung*].”¹³⁵

Nesse processo, a relação de indivíduo a indivíduo não se dá como no anterior, no qual o indivíduo porta-se ante o outro como algo orgânico diante do inorgânico, mas como um ente orgânico diante de outro ente orgânico pertencente ao mesmo gênero. “A natureza de cada um atravessa os dois, e ambos se encontram dentro da esfera desta universalidade.” “A união deles é o desaparecer dos sexos, onde o simples gênero se fez [veio a ser].”¹³⁶ Por essa razão, Hegel considera que a “relação de um indivíduo para com outro de sua espécie é a relação substancial do gênero”,¹³⁷ pois é através dela que o gênero chega à existência como gênero vivo. A contradição posta pela realidade de que “o indivíduo é só um dos dois e não existe como unidade, mas somente como singularidade” dirige a atividade do animal a suspender essa diferença; assim ele se *mata*, anula a sua individualidade no outro por causa do gênero. Nesse sentido “o gênero é a subjetividade impulsionante”, a “vitalidade” pujante no indivíduo “que se quer promover”. Todavia, como diz Hegel, “este sentimento da universalidade é o mais alto a que o animal se pode levar; mas neste sentimento sua universalidade concreta nunca se torna para ele objeto teórico da intuição, do contrário seria pensamento, consciência, somente onde o gênero chega à

¹³⁵ Idem. § 369, p. 534.

¹³⁶ Idem. Ad. § 369, p. 535 – para as duas citações.

¹³⁷ Idem.

existência livre”.¹³⁸

Feuerbach parece não ter considerado adequadamente a importância desse postulado hegeliano e ao converter esse princípio em uma *sociabilidade sexual* deixa de lado a dimensão ativa do conceito, negligenciando a autogênese do indivíduo humano. Com efeito, no afã de se esquivar do caráter abstrato-especulativo, que, no seu entender, impõe um caráter místico-teológico às reflexões hegelianas, o autor de *A essência do cristianismo* toma por primazia a realidade concreta do indivíduo como um ser da natureza, limitado, predestinado pela sua condição natural que se apresenta na forma de limitações individuais histórico-naturais. Nesse sentido, os indivíduos humanos aparecem como átomos isolados ligados mecanicamente pela força mística do gênero.

A crítica infatigável de Marx logo percebe que

a falha capital de todo materialismo (inclusive o de Feuerbach) é captar o objeto, a efetividade, a sensibilidade apenas sob a forma de *objeto ou de intuição*, e não como *atividade humana sensível, práxis*; só de um ponto de vista subjetivo. Daí, em oposição ao materialismo, o lado *ativo* ser desenvolvido, de um modo abstrato, pelo idealismo, que naturalmente não conhece a atividade efetiva como tal.¹³⁹

A terceira e última forma da morte considerada por Hegel é a morte natural ou a morte do indivíduo a partir si mesmo. Nela estão contidos dois aspectos fundamentais desse conceito. O primeiro é a definição e a fundamentação teórica abstrata da condição do indivíduo como um ser vivo da natureza destinado a uma morte física. O segundo refere-se à morte espiritual (psicológica) dos indivíduos

¹³⁸ Idem. Ibidem. Para as cinco citações.

¹³⁹ K. Marx. *Teses contra Feuerbach*. p. 57 In: Marx (*Os Pensadores*). Este ponto será retomado mais à frente.

através da qual o gênero vivo chega à existência, torna-se presente como universal concreto, como gênero livre.

Marx, nos *Manuscritos de 44*, define com exatidão essa dimensão do conceito de morte em Hegel. “A morte aparece como uma dura vitória do gênero sobre o indivíduo *determinado* e parece contradizer a sua unidade; mas o indivíduo determinado é apenas um *ser genérico determinado*, como tal mortal.”¹⁴⁰

O indivíduo como ser determinado da natureza, como ser vivente, com seus atributos e determinações físicas, barreiras naturais de sua finitude, está em oposição e inadequação à universalidade do gênero, o que significa dizer que “sua inadequação à universalidade do gênero é sua *doença originária* e o congênito *gérmen da morte*”.¹⁴¹ Enquanto na reprodução “morrem imediatamente só os elementos sexuais segregados”¹⁴², aqui, na morte física ou a morte a partir de si mesmo, ela é apenas um degrau na qual o vivente singular morre no hábito da vida, ou seja, relação na qual a atividade se resume à satisfação imediata do seu corpo. Nessa modalidade de morte, a vitalidade da universalidade do gênero produz em si o universal imanente em sua concretude pela oposição entre a pujança da universalidade do organismo vivente e a quietude da morte física. Na morte a partir de si mesmo, a falência dos órgãos vitais no indivíduo, na medida em que a particularidade de seus órgãos convalesce em função do relaxamento e desfalecimento de sua singularidade física, faz com que seu organismo regrida ao

¹⁴⁰ K. Marx. *Manuscritos de 44*. p. 95.

¹⁴¹ Hegel. Op. cit. § 375, p. 553.

¹⁴² Idem. Ad. § 375, p. 553.

estágio vegetativo. “Como no espiritual, homens idosos cada vez mais se acomodam em si e no seu gênero, suas representações gerais são-lhes cada vez mais fluidas, o particular cada vez mais desaparece, mas com isso também a tensão, o *interesse (estar-entre)* vai sendo suprimido e eles são satisfeitos neste hábito sem processo”, no organismo físico ocorre mesmo, igualmente ele progride para a quietude da morte.¹⁴³ Contudo, esse é apenas um lado da morte física, o lado abstrato, o lado natural.¹⁴⁴

Mas essa determinidade abstrata da natureza, a morte natural, é o negativo a ser suspenso para a universalidade concreta. Pois “sobre esta morte da natureza emerge deste invólucro morto uma natureza mais bela, *sai o espírito*”.¹⁴⁵ A morte natural é o negativo que confirma, no plano da consciência e da vida prática dos indivíduos, que “o vivente é na verdade o mais alto modo da existência do conceito na natureza” (idem).¹⁴⁶ Aqui, a singularidade do homem, mediado pelo trabalho e pela consciência, alça-se ao novo patamar no qual passa a viver como ser universal e livre. Nessa esfera, não há mais distinção ou separação entre “gênero e realidade, ou sujeito e objeto”. Nesse sentido, “o pensamento, como este universal sendo para si, é o imortal”. É nesse processo que ocorre a “transição do natural para o espírito”.¹⁴⁷ O aperfeiçoamento da atividade vital dos indivíduos singulares os eleva ao plano mais alto da existência humana, qual seja, o plano do espírito subjetivo.

¹⁴³ Idem. Ad. § 375, p. 554.

¹⁴⁴ Idem. § 376, p. 554.

¹⁴⁵ Idem. Ad. § 376, p. 554.

¹⁴⁶ Idem. p. 555.

¹⁴⁷ Ibidem. Para as três citações.

Com isso, tem-se no conceito mais ampliado de morte o sentido último do conceito de natureza. Com efeito, o progredir do natural no processo do gênero conduz a essência substancial às fronteiras de sua finitude, para daí realizar o seu fim (télós), que não é outra coisa senão o da natureza “matar-se a si mesma e quebrar sua casca do imediato, sensível, queimar-se como fênix para emergir desta exterioridade rejuvenescida como espírito”.¹⁴⁸

É justamente no traspassamento dessas fronteiras, das determinações naturais, que o homem promove a reconciliação do mundo cultural com o mundo natural. Nessa nova esfera, o homem como ser genérico atua, tanto na teoria como na prática, como ser universal, como gênero presente, vivo e, por conseguinte, age e vive como um ser livre. Em uma expressão de efeito, diz Hegel: “um homem livre no mundo está seguro de que sua ação é a atividade do mundo.”¹⁴⁹

Enquanto o animal particular tem, no impulso de autoprodução, uma ação restrita, totalmente determinada, o “homem, como animal geral, pensante, tem um círculo muito mais vasto, e faz para si os objetos à sua natureza inorgânica, também para o seu conhecimento”.¹⁵⁰ Assim, ele teórica e praticamente se universaliza. Relaciona-se consigo mesmo e com a natureza inorgânica como que diante do gênero presente. O homem, enquanto ser genérico, ao exteriorizar-se teórica e praticamente no processo de assimilação da natureza inorgânica, faz-se presente no objeto externado. Como diz Hegel: “Este processo do despojar-se de

¹⁴⁸ Idem. p. 556.

¹⁴⁹ Ibidem.

¹⁵⁰ Idem. Ad. § 361, p. 493.

si mesmo e de recolher-se em si é um processo sempre em marcha”, qual seja, o processo do gênero, que na interpretação do jovem Marx constitui a qualidade essencial do homem enquanto ser genérico, como um ser universal e livre.

Como se pode notar, o estudo sobre o processo do gênero, em Hegel, apresenta uma dupla vantagem: de uma parte, lança um fecho de luz sobre o lado mais obscuro do conceito de ser genérico entendido por Marx: 1) a objetivação teórica do próprio gênero e a objetivação de todas as outras coisas; 2) o relacionamento prático consigo mesmo enquanto gênero vivo, presente, livre); por outra, revela a consciência de Marx sobre o alcance e os limites da crítica de Feuerbach a Hegel e a posição de Marx em relação a essa crítica.

Marx extrai três elementos categoriais fundamentais da filosofia da natureza de Hegel: o princípio ativo do conceito de gênero, a conseqüente autoprodução do indivíduo e o caráter orgânico como modelo para pensar a realidade social. Elementos categoriais que o afastarão posteriormente do materialismo contemplativo de Feuerbach. Marx, ao contrário de Feuerbach, não tomará como ponto de partida em suas análises o indivíduo isolado e autoposto.

Não se verifica nos escritos de Marx, nem nos atribuídos à sua juventude, a anteposição arbitrária de um estado de inocência no qual Adão e Eva aparecem como realidade autoposta por Deus ou por um progresso natural, que por conseqüência de sua atividade sexual promoveria uma sociabilidade originária; tão pouco, em contrapartida, uma universalidade social arbitrária, etérea e mística que paira sobre os indivíduos. Ao contrário!

É, sobretudo, de evitar fixar de novo a “sociedade” como uma abstração em face do indivíduo. O indivíduo é um *ser social*. A sua exteriorização de vida – mesmo que ela não apareça na forma imediata de uma exteriorização de vida *comunitária*, levada a cabo simultaneamente com os outros – é, por isso, uma exteriorização e confirmação da *vida social*. A vida individual e a vida genérica do homem não são *díversas*, por muito que – e isso necessariamente – o modo de existência da vida individual seja um modo mais *particular* ou mais *universal* da vida genérica ou por mais que a vida genérica seja uma vida individual mais *particular* ou mais *universal*.¹⁵¹

Identificando o ser genérico do homem ao seu comportamento prático e teórico em função de sua universalidade e atividade livre, Marx incorpora um novo conteúdo ao conceito feuerbachiano de *Gattungswesen*. Mesmo sem declarar explicitamente, Marx tem uma relação extremamente crítica com Feuerbach. Mas isso não equivale a dizer que ele apenas associa os avanços da especulação hegeliana a esse conceito. Da mesma forma que Marx incorpora criticamente as reflexões feuerbachianas, ele também tem a mesma postura em relação a Hegel.

A gênese conceitual até aqui indica somente as duas primeiras camadas da esfera que envolve esse conceito. É necessário ir mais fundo. Sobretudo, é preciso chegar ao núcleo conceitual da definição de ser genérico, para encontrar a originalidade e a exata dimensão da solução que esse conceito traz à tensão teórica que Marx esfalfou nos artigos da *Gazeta Renana* e na *Crítica da filosofia do direito de Hegel* para resolver as dúvidas que o assediavam. O primeiro passo para realizar essa complexa busca é observar mais especificamente como o conceito de *Gattungswesen* é empregado como pressuposto da crítica da política nas obras de Marx de 1842 e 1843, a problemática na qual ele se encontra enredado e o alcance visado na operação de dessacralização do político e seu

¹⁵¹ K. Marx. Manuscritos econômico-filosóficos de 1844. p. 95

conseqüente enraizamento na vida social.

Capítulo 2

O conceito de *Gattungswesen* e o estatuto da politicidade

No capítulo anterior foram expostos os lineamentos fundamentais do conceito de *Gattungswesen*, ou seja, os elementos essenciais à sua inteligibilidade, e o alcance visado no corpo teórico do jovem Marx. Aqui o objetivo é outro. Trata-se da análise do conceito a partir de sua exposição cronológica no itinerário intelectual de Marx: o ser genérico como pressuposto da crítica política nos artigos de *A Gazeta Renana* e em *A crítica da filosofia do direito de Hegel*.

Na primeira seção, no contexto do debate sobre a liberdade de imprensa, a análise concentra-se na atmosfera política dos jovens hegelianos de esquerda, mas especialmente na relação de Marx com Bruno Bauer, A. Ruge e Feuerbach. Nesse período, Marx aposta na crítica jornalística e vê, nessa ação, um espaço privilegiado para a defesa incondicional da liberdade humana. Contexto no qual o conceito de *Gattungswesen* aparece como a expressão da liberdade, como essência genérica da existência humana. Nesse universo, a política tem uma dimensão positiva. O Estado racional ainda é concebido como a esfera da liberdade concreta. Entretanto, a atividade jornalística como redator-chefe da *Gazeta Renana* leva Marx a se posicionar, pela primeira vez, no debate sobre os assim chamados interesses materiais. A consequência de sua nova ocupação com questões econômicas foi o rompimento com a idéia do Estado como instituição racional.

Na segunda seção, a análise foca o centro do debate marxiano sobre a politicidade negativa no bojo de sua primeira crítica frontal a Hegel. A tensão teórica provocada pelas dúvidas em relação ao Estado e a política prepara o terreno para a grande virada (ao avesso) do estatuto da politicidade em Marx. O Estado figura, a partir dessa nova fase, como a esfera política estranhada,

desancorada da vida social, restrita à atividade estatal. Marx passa a pensar a política em dois aspectos: o negativo, como um desdobramento estranhado da vontade genérica, como alienação política, e o positivo, como ação social do homem enquanto ser genérico. Essa distinção crucial entre a dimensão positiva e a negativa da política acentuará os primeiros traços resolutivos que vão contribuir decisivamente para a maturidade filosófica de Marx.

2.1. A liberdade como *essência genérica* da existência humana

O conceito de *Gattungswesen* é (re)elaborado por Marx para categorizar as condições históricas da sociabilidade humana, as contradições inerentes a essa sociabilidade e, sobretudo, para fundamentar a crítica à forma como os seus contemporâneos compreendiam o social e o político no processo de emancipação do ser humano das redes de exploração e espoliação do sistema capitalista.

Cabe salientar, porém, que o conceito de *Gattungswesen* é empregado nos textos produzidos no período de 1842 a 1845 de diversas formas. Em cada texto ele está imbricado em uma problemática específica, ocupando funções determinadas nos diferentes contextos teóricos do itinerário intelectual de Marx.

Compreender o *locus*, a função no sistema teórico e o estágio de desenvolvimento intelectual de Marx são condições fundamentais para dimensionar o papel que as categorias desempenham no pensamento político do jovem Marx, bem como possibilita compreender melhor a riqueza de suas análises.

No caso particular do conceito de *Gattungswesen*, para se ter um exemplo, Marx desdobra as categorias em uma família conceitual para ampliar e enriquecer suas análises. Essas categorias se articulam entre si e oferecem uma explicação dos fenômenos sociais a partir de uma compreensão orgânica da realidade. Os mais significativos, de acordo com Monal,¹⁵² são *Gattungsleben* (vida genérica), *Gattungscharakter* (caráter genérico), *Gattungstätigkeit* (atividade genérica), *Gattungsakt* (ato genérico), *Gattungskraft* (força genérica), *Gattungsverhältnisse* (relacionamentos genéricos), *Gattungsdasein* (existência genérica), *Gattungsgestaltungen* (configurações genéricas), *Verfassungsgattung* (constituição genérica), *Gattungsinhalt* (conteúdo genérico), *Gattungswillens* (vontade genérica), *Menschengattung* (gênero humano), além de outros membros da família cuja terminologia possui o mesmo sentido ou sentido muito próximo, como *menschliches Wesen* (ser humano ou essência humana) e *Gemeinwesen* (ser comum, essência comum, comunidade ou comuna).

A idéia de essência humana ou essência genérica (*Gattungswesen*) é empregada por Marx pela primeira vez em um artigo (número 132) redigido para a *Rheinische Zeitung*, publicado em 12 de maio de 1842. O artigo compõe o conjunto de textos que têm como centro temático o debate sobre a censura e a liberdade de imprensa.

No debate, a liberdade de imprensa é exposta como uma expressão particular da liberdade em geral, bem como de todas as outras figuras que confirmam, de modo concreto, a idéia de liberdade, a saber, “liberdade de indústria, liberdade de propriedade, liberdade de consciência, liberdade de

¹⁵² I. Monal. *Ser genérico, esencia genérica en el joven Marx*. p. 98.

imprensa ou dos tribunais: são todas espécies do mesmo gênero da liberdade por antonomásia.”¹⁵³ Essa concepção de Marx, de inspiração hegeliana, é levada às últimas conseqüências quando mediada pela sua experiência prática como jornalista. Para o Marx desse período, a liberdade de imprensa é a figura que melhor expressa a liberdade humana. Tal compreensão leva ao diagnóstico de que a liberdade é imprescindível aos homens. Um predicado intrínseco à natureza humana. Logo, ela se constitui como um direito universal. Mesmo quando esse direito inalienável está ameaçado pelas forças autoritárias, os partidários dessa postura reacionária a realizam de uma outra forma na esfera privada. “Ninguém combate a liberdade” – diz Marx – “no máximo, combate a liberdade dos outros. Todas as formas de liberdade, portanto, têm existido sempre, uma vez como privilégio particular, outra como direito universal.”¹⁵⁴ Por essa razão, Marx reunirá esforços para empreender uma verdadeira cruzada teórica em todos os terrenos – político, moral, filosófico – em defesa da liberdade de imprensa. Combaterá, em todos os flancos, a censura como oposição concreta à essência da liberdade. Marx vê, na atividade do censor e nas leis que instituíram a censura, a configuração plena do estado de não-liberdade. O “caráter da imprensa censurada é a negação da essência da liberdade, a essência da falta de liberdade e de caráter”.¹⁵⁵ Ao passo que a essência da liberdade de imprensa é a essência da liberdade em geral, isto é, a essência do homem.

Posto que a liberdade é a essência do homem, a censura opera como uma interdição à liberdade humana, inclusive na sua esfera mais pura: a crítica. A

¹⁵³ K. Marx. *Sobre la libertad de prensa: De la “Gaceta Renana”*. p. 211.

¹⁵⁴ Idem. p.194.

¹⁵⁵ Idem. p. 197.

censura seria, nesses termos, as peias do espírito do homem livre, as amarras que travam o desenvolvimento da autoconsciência. É nesse sentido que Marx afirma ser a liberdade “a essência genérica (*Gattungswesen*) de toda a existência espiritual”¹⁵⁶ do homem, ou seja, da consciência humana.

Não há dúvida de que, nesse período, Marx estava mergulhado em um ambiente democrático-liberal que oxigenava as reflexões dos jovens hegelianos de esquerda. Como não há dúvida, também, de que ainda paira sobre sua cabeça a consonância com a idéia do Estado racional na forma como foi concebida por Hegel. Marx deixa clara, em seus escritos da *Gazeta Renana*, essa perspectiva quando analisa a relação da liberdade de imprensa com a revolução que emancipou a Bélgica da Holanda. Aos seus olhos, “a revolução belga é produto do espírito do povo belga. Portanto, também a imprensa, que é o modo mais livre em que hoje se manifesta o espírito (grifo nosso), tem sua parte na revolução belga”.¹⁵⁷

De um modo geral, a liberdade de imprensa não é outra coisa senão a configuração concreta da idéia que palpita como espírito vivo na idéia de liberdade. Portanto, a imprensa manifesta-se como “a expressão positiva da liberdade”.¹⁵⁸

De acordo com Eidt, a “intensa e constante crítica e o combate à censura são aspectos de sua luta política, visto que Marx estabelece uma relação direta entre a censura e atraso do processo político”.¹⁵⁹ Nesse sentido, a imprensa

¹⁵⁶ Ibidem.

¹⁵⁷ Idem. p. 183.

¹⁵⁸ Idem. p. 200.

¹⁵⁹ C. Eidt. “O Estado racional: lineamentos do pensamento político de Marx nos artigos de *A Gazeta Renana*”. p. 69.

dispõe das condições para contribuir com o desenvolvimento do espírito político do povo, ao passo que a censura, ao exercer o controle e a interdição da atividade crítica, revela o atraso do espírito político que bloqueia a livre manifestação da consciência popular, como é o caso do espírito político alemão nesse período.¹⁶⁰

Entretanto, a defesa incondicional por Marx da liberdade de imprensa não estava associada exclusivamente ao direito de expressão do povo ou a algo mais profundo, cuja liberdade se figura como condição inalienável da essência humana, ou ao político que habita o subterrâneo da idéia de liberdade, manifestada na vontade livre ou na vontade geral. A defesa incondicional de Marx estende-se também à atividade produtiva do filósofo: a crítica.

Na realidade, a crítica é o veículo pelo qual a liberdade ganha força propulsora para manifestar-se nas letras da imprensa e, por essa via, torna-se o motor do desenvolvimento do espírito humano com fins de alcançar a autoconsciência. Esse modo de pensar muito próprio dos jovens hegelianos de esquerda fica mais evidente quando Marx, ao iniciar o debate sobre a liberdade de imprensa, declara: “A primeira condição necessária para a liberdade é a autoconsciência, que, por sua vez, reclama de um modo imperioso a *autoconfissão*.”¹⁶¹ Essa proposição, de inspiração nitidamente baueriana, se encaixa perfeitamente, no programa transitório de Marx, ao projeto feuerbachiano: a união entre a filosofia e a política.

Marx já havia anunciado, em *Lutero, árbitro entre Strauss e Feuerbach*, publicado nas *Anedokta*, que o autor de *A essência do cristianismo* era o

¹⁶⁰ Idem.

¹⁶¹ Marx. *De la "Gaceta Renana"*. Op. cit. p. 173.

purgatório de seu tempo. Só passando por Feuerbach se chega à verdade e à liberdade. Mas, afinal, o que é essa verdade e essa liberdade às quais Marx se refere? A verdade nada mais é senão as coisas tais quais elas são. Dito de outra forma, “a essência do espírito é a verdade sempre igual a si mesma”,¹⁶² ela é uma evidência que só pode ser alcançada mediada pela liberdade. Essa interpretação do real, que identifica na liberdade a condição *sine qua non* para se chegar à verdade, faz com que Marx se coloque do lado de Feuerbach, e não do de Strauss. Sem liberdade religiosa, política, artística ou intelectual o homem jamais poderá alcançar a verdade. A falta de liberdade é um obstáculo à razão. Por isso, Marx vai dizer que o autor da *Vida de Jesus* analisa o problema religioso como teólogo, por isso sem liberdade para criticar a religião; assim, como filósofo especulativo, ele também não tem liberdade para criticar as impurezas da especulação. Em suma, Strauss, segundo Marx, foi incapaz de perceber que o milagre é fruto do desejo natural humano e, por conseguinte, não compreendeu que o desejo de ser livre é imediatamente o primeiro ato da liberdade.¹⁶³ Ao contrário, Feuerbach, assim como Lutero, consegue produzir uma revolução teórica porque se posiciona diante da cultura dominante eclesial e da filosofia especulativa como um pensador livre, sem peias nem barreiras no espírito para exercer o seu pensamento crítico contra os dogmas predominantes no seu tempo.

Só um espírito livre, sem interdição ou amarras, pode proclamar a verdade. A imprensa é esse veículo que possibilita a proclamação da verdade de modo universal. Dito em outras palavras, “a imprensa é a maneira mais geral de que

¹⁶² Marx. “Acerca de la censura”: de las *Anekdotas*. p. 152.

¹⁶³ Marx. *Lutero, arbitro entre Strauss y Feuerbach*. p. 147.

dispõem os indivíduos para dar conta de sua existência espiritual”.¹⁶⁴ Com efeito, a aludida proclamação da verdade é, em essência, a proclamação dos pecados da humanidade. Por essa razão, a crítica, nos escritos do Marx da *Gazeta Renana*, apresenta-se como condição *indispensável* para promover essa proclamação ou para forçar a exteriorização das contradições inerentes à realidade humana.

No processo de configuração do político, Marx vê a imprensa como uma “pedra de toque”, como um *pharmakon* de Platão: um elixir que pode curar as dores do povo (imprensa livre) ou corromper seu espírito (imprensa censurada). Por um lado, ela é o espelho do espírito com que o povo pode refletir integralmente sua imagem, seja na forma materializada, seja na forma tosca, distorcida, idealizada. Constitui os olhos e os ouvidos sempre vigilantes do espírito, “a confirmação materializada de um povo em si mesmo”. Por outro, é nas letras da imprensa que se revelam os pecados da humanidade, dentre eles, a própria censura e a falta de verdade. É nesse sentido que Marx afirma ser a imprensa “a confissão aberta e sem reservas de um povo ante si mesmo”.¹⁶⁵

Em uma de suas cartas a Arnold Ruge, mais precisamente a de setembro de 1843, escrita em Kreuznach, Marx, a propósito do projeto dos *Anais franco-alemães*, diz,

A reforma da consciência consiste somente em fazer com que o mundo tome consciência de si mesmo, em despertá-lo do sono acerca de si, de explicar-lhe suas próprias ações. E a finalidade por nós perseguida não pode ser, o mesmo que a crítica da religião por

¹⁶⁴ Marx. *De la “Gaceta Renana”*. Op. cit. p. 215.

¹⁶⁵ Idem. p. 203 – para as duas citações.

Feuerbach, outra que apresentar as questões políticas e religiosas sob uma forma humana consciente de si mesma.¹⁶⁶

E, acrescenta mais adiante,

Poderíamos, pois, resumir a tendência de nossa revista nestas palavras: que nosso tempo veja claro ante si mesmo (filosofia crítica) quanto a suas lutas e aspirações. É este um trabalho para o mundo e para nós. Somente pode ser o resultado de uma união de forças. Trata-se de uma confissão e nada mais. Para perdoar seus pecados, à humanidade basta explicá-los tal e como são.¹⁶⁷

Como se pode observar, o projeto dos *Anais franco-alemães*, resumido por Marx, revela a sua inclinação a esse aspecto do programa feuerbachiano. Mesmo já tendo colocado em evidência o político, conteúdo de existência efêmera no projeto filosófico de Feuerbach, a idéia de proclamação redentora tem lugar privilegiado no núcleo de suas concepções desse período.

Em certo sentido, pode-se afirmar que o pensamento empreendido nas análises de Marx a essa altura se encontra amalgamado com o núcleo reflexivo de Hegel, Bauer e Feuerbach. Não é por acaso que Marx tinha um projeto de uma revista, como relata Rubel, intitulada *Arquivos do ateísmo*, mais radical do que os *Anais alemães*, de A. Ruge, a ser levada a cabo por ele, Bruno Bauer e L. Feuerbach.¹⁶⁸

Em resumo, o substrato do debate a respeito da censura e da liberdade de imprensa revela que Marx via a imprensa como um confessionário no qual a história pudesse se redimir dos seus pecados. É como se a denúncia da

¹⁶⁶ Marx. *Cartas cruzadas*. p. 459.

¹⁶⁷ Idem. p. 460.

¹⁶⁸ M. Rubel. *Crônicas de Marx*. p. 19.

exploração e da espoliação que assolam o povo pudesse amenizar suas dores (nem sempre sentidas e reconhecidas como tais) e elevar a consciência de si. A libertação do povo das garras do atraso político dar-se-ia pela vinculação autêntica do indivíduo ao Estado racional, nexo societal desempenhado, no entender de Marx, pela imprensa livre.

Da mesma forma com que Feuerbach pensa o gênero humano como elo que vincula o indivíduo à universalidade da espécie humana, Marx concebe esse caráter disruptivo da expressão publicitária do jornalismo político: a imprensa livre é “o laço falante que liga o indivíduo ao Estado e ao mundo, a cultura incorporada que transforma as lutas materiais em lutas espirituais, e idealiza sua tosca figura material”.¹⁶⁹ A imprensa é, nesses termos, a expressão política por excelência, isto é, a mediação necessária ao reconhecimento e à superação da real condição da sociabilidade atrofiada do homem, para que este, daí renascido, alce vôo rumo a uma nova condição no autodesenvolvimento do espírito humano.

Consoante isso, ao analisar os artigos da *Reinische Zeitung*, observa-se que o político tem por perspectiva a continuação do projeto da tese doutoral de Marx. Há uma justaposição entre o político e o filosófico. Esse primeiro delineamento do estatuto político, no discurso teórico de Marx, dos textos em que polemiza sobre a liberdade de imprensa e as instruções sobre a censura se estende ao conjunto de artigos que abordam de modo frontal os assim chamados “interesses materiais”. Nesses escritos, o discurso sobre o político está associado às reflexões que se inscrevem na atmosfera liberal dos jovens hegelianos de esquerda. Mais precisamente, ele está vinculado à forte e muito presente

¹⁶⁹ Marx. *De la "Gaceta Renana"*. Op. cit. p. 203.

influência do sistema filosófico de Hegel, à idéia de crítica e à filosofia da autoconsciência de Bruno Bauer, bem como ao projeto filosófico de Ludwig Feuerbach de proclamação dos pecados da humanidade como ação terapêutica para curar a “patologia psíquica”¹⁷⁰ da consciência, decorrente da alienação religiosa.

É nesse contexto que Marx emprega o conceito de *Gattungswesen*. A liberdade, como essência genérica (*Gattungswesen*) de toda existência espiritual, está identificada com a universalidade e a infinitude do gênero (*Gattung*), tal como foi concebido, em *A essência do cristianismo*, por Feuerbach, a partir da *Filosofia da natureza*, de Hegel. Nesse sentido, o conceito de *Gattungswesen*, na primeira formulação de Marx, serve para designar um horizonte teórico que configura o *télos* especulativo à realização da essência da espécie humana. A liberdade é idêntica ao gênero, que se eleva racionalmente por trás e acima dos indivíduos, até estes tomarem consciência da sua verdadeira essência e se emanciparem humanamente. Em uma única expressão, “é o mundo ideal que flui constantemente do mundo real para refluir de novo a ele, como um espírito enriquecido que o renova todo”.¹⁷¹ Contexto que une filosofia e política, razão e emancipação humana.

Esse contexto, no qual o conceito de *Gattungswesen* aparece pela primeira vez, não é outro senão aquele que Marx, autobiograficamente, no prefácio de *Para a crítica da economia política*, confessa encontrar-se enredado pela realidade

¹⁷⁰ No prefácio de *A essência do cristianismo* Feuerbach adverte o leitor sobre como ele entende e considera o fenômeno religioso: “Ora, neste livro, as imagens da religião não são transformadas nem em pensamentos – pelo menos na acepção da filosofia especulativa da religião – nem em coisas, mas são consideradas *como imagens*, isto é, a teologia não é tratada nem como *uma pragmatologia* mística, como o faz a mitologia cristã, nem como *ontologia*, como faz a filosofia especulativa da religião, mas como *patologia* psíquica.” L. Feuerbach. *A essência do cristianismo*. p. 4.

¹⁷¹ *Ibidem*.

pujante dos embaraçosos apuros materiais. Nesse período, como salienta Chasin, Marx “procurou resolver problemas socioeconômicos através do recurso ao formato racional do Estado moderno e da universalidade do direito”.¹⁷² Essa rota de solução dá-se pelo fato de que Marx “identifica na política e no Estado a própria realização do homem e sua racionalidade”.¹⁷³ A diversidade de interesses econômicos, políticos e religiosos no interior da sociedade civil exige que o Estado seja a realização da razão política e jurídica, ou seja, a justa equação, prescindida de suas diferenças reais. Em outras palavras, “o Estado” – diz Marx no artigo *Debate sobre a Lei que pune o roubo de lenha* – “não dispõe apenas dos meios para agir de modo adequado à sua razão, universalidade e dignidade, como também para garantir o direito à vida e à propriedade do cidadão”.¹⁷⁴

À época de *A Gazeta Renana*, Marx defrontou-se, de modo prático, com o autoritário Estado prussiano e com o egoísmo exacerbado dos interesses privados, características do anacronismo político alemão da época. Por essa razão, o estágio de desenvolvimento do espírito político do povo alemão não correspondia ao conceito, nem à idéia de Estado desenvolvida por Hegel. Com efeito, para Marx, “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”,¹⁷⁵ sobretudo, a do Estado alemão. Crítica essa que Marx pretende levar até às últimas conseqüências como filósofo profundamente envolvido com as grandes

¹⁷² J. Chasin. *Ad Hominem*: Rota e perspectiva de um projeto marxista. p. 133.

¹⁷³ Idem. 132.

¹⁷⁴ Marx. *De la “Gaceta Renana”*. Op. cit. p. 263.

¹⁷⁵ Marx. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. p. 151.

questões do seu tempo. Acorado nesse pressuposto crítico, Marx passa a refletir sobre a preponderância dos interesses materiais posta pelo império da propriedade privada contra os marcos estabelecidos pelo Estado moderno, e oferece os lineamentos críticos para a superação das contradições da social insociabilidade humana na esfera política.

Com efeito, o Marx de *A Gazeta Renana* diagnostica, acertadamente, que a garantia dos direitos universais do homem não pode estar assegurada na medida em que o parlamento renano propõe que o “Estado deve se rebaixar, contra o direito e a razão, aos meios da propriedade privada, que são contrários ao direito e à razão”.¹⁷⁶ Ao proceder dessa forma, os legisladores se puseram a “pensar apenas na lenha e na floresta, sem tratar de resolver esse problema politicamente, isto é, em conexão com toda a razão e moral do Estado”.¹⁷⁷ Esses legisladores são a expressão do anacronismo político que põe por terra toda a odisséia da razão que, ao suplantar astuciosamente as necessidades naturais e as limitações individuais, se vê subjugada à mesquinhez dos interesses materiais. Este extrato de um dos artigos acerca da lei que proíbe o roubo de lenha, de *A Gazeta Renana*, ilustra com primor o porte analítico de Marx:

Essa arrogância do interesse privado, cuja alma mesquinha nunca foi penetrada e iluminada pela idéia de Estado, constitui uma lição séria e fundamental para o Estado. Quando o Estado, mesmo num só ponto, se rebaixa tanto que, ao agir a sua própria maneira, age à maneira da propriedade privada, segue-se imediatamente que se deve acomodar, na forma de seus meios, aos limites da propriedade privada! O interesse privado

¹⁷⁶ Marx. *De la "Gaceta Renana"*. Op. cit. p. 263.

¹⁷⁷ *Idem*. p. 278.

é astuto o bastante para potencializar essas conseqüências até o ponto de as configurar em sua forma mais limitada e mesquinha como regras da ação estatal.¹⁷⁸

A urdidura desses argumentos inscreve Marx na consagrada história do pensamento político-filosófico, iniciado no período socrático com os sofistas, até Hegel. O cerne da linha de pensamento da filosofia política tradicional identifica, na politicidade, as qualidades positivas fundamentais para mediar as contradições da sociabilidade humana. O Homem, para Aristóteles, é um ser social, mas a sua sociabilidade se distingue daquela das formigas e das abelhas por ele ser um *zoon politikon*, um animal político e racional que suspende as relações não-políticas da sociedade doméstica (o *oikos* grego), para estabelecer relações universais na comunidade política e juridicamente organizada dos cidadãos livres (a *pólis*). De acordo com Chasin, Marx é um entusiasta vibrante dessa perspectiva filosófica, de sorte que “a politicidade é tomada como predicado intrínseco do ser social”, e essa condição figura no pensamento do jovem Marx como “atributo perene, positivamente indissociável da autêntica entificação humana, portanto constitutiva do gênero”.¹⁷⁹

No entanto, em que pese Marx estar profundamente vinculado ao amanho configurativo da dimensão positiva da política, a sua leitura atenta da *Filosofia do direito* de Hegel permite, ao tempo da *Gazeta Renana*, identificar a difícil conciliação entre os interesses privados predominantes na sociedade e a universalidade do Estado, bem como a abstrusa exequibilidade do Estado nos moldes pensados por Hegel. Marx tem claro que a representação de fortes

¹⁷⁸ Idem. p. 263.

¹⁷⁹ J. Chasin. *Ad Hominem: Rota e prospectiva de um projeto marxista*. p. 132.

interesses privados no poder legislativo levaria o Estado a relações antinômicas consigo mesmo, haja vista que “o interesse privado considera-se como fim último do mundo”;¹⁸⁰ portanto, em rota de colisão com os interesses universais do Estado racional. Por essa razão, Marx não se esquivava em denunciar a degradação do Estado e a difícil, complexa e duvidosa convivência harmoniosa entre os interesses privados e a universalização do direito humano:

E se aqui se evidencia, com clareza, que o interesse privado rebaixa o Estado a instrumento do interesse privado, como não chegar à conclusão de que uma *representação dos interesses privados*, dos estamentos, se propõe e deva rebaixar o Estado aos fins do interesse privado? Todo Estado moderno, por pouco que corresponde ao próprio conceito, à primeira tentativa prática de semelhante poder legislativo, será obrigado a exclamar: teus caminhos não são os meus e teus pensamentos não são os meus pensamentos!¹⁸¹

A conclusão desse diagnóstico mostra o nível de tensão teórica que Marx estava enfrentando ao se debruçar sobre os interesses materiais. Tensão teórica tão elevada, que o conduz a dúvidas paradigmáticas que só são sanadas pelas meticulosas análises no gabinete de estudo, em Kreuznach.

2.2. A politicidade negativa

Da mesma forma que, mais tarde, nos *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*, Marx realçará, em seus lineamentos teóricos, o lado negativo da

¹⁸⁰ Marx. *De la "Gaceta Renana"*. Op. cit. p. 270.

¹⁸¹ Idem. pp. 263-264.

categoria trabalho estranhado, ele o faz nos *Manuscritos de 43 (Crítica da filosofia do direito de Hegel)*, redigidos em Kreuznach, com a política. Marx valorizou a grande descoberta dos economistas políticos do século XVIII – que viam na categoria trabalho a fonte de toda riqueza humana – e, conseqüentemente, a elevação dos resultados dessa descoberta ao nível da reflexão filosófica, promovida por Hegel. Contudo, ele vai ressaltar que essa forma de interpretar a atividade produtiva humana se apóia apenas na análise do lado positivo do trabalho. A determinação negativa do trabalho, aspecto crucial para compreender as formas contraditórias do modo pelo qual o homem produz e reproduz a sua existência e para o diagnóstico do antagonismo congênito da sociedade civil-burguesa, fica escamoteada pelo sistema de alienação do trabalho e completamente invisível aos olhos da economia clássica. Essa mesma forma de pensar a economia Marx antecipa em relação ao político em 43.

Grosso modo, o Marx dos *Manuscritos de 43* apresenta uma distinção muito clara sobre as dimensões positiva e negativa da política. E, mais, realça com rigor a determinação da politicidade negativa. Essa nova perspectiva passa a compor o quadro conceitual dos textos marxianos posteriores. Trata-se de uma transformação teórica de grau tão elevado, que o afastou definitivamente dos postulados filosóficos tradicionais e cujo resultado lhe serviu de fio condutor para os seus textos amadurecidos, como ele próprio relatou no aludido Prefácio de 59:

O primeiro trabalho que empreendi para resolver a dúvida que me assediava foi uma revisão crítica da filosofia do direito de Hegel, trabalho este cuja introdução apareceu nos *Anais franco-alemães (Deutsch-Französische Jahrbücher)* editados em Paris em 1844. Minha investigação desembocou no seguinte resultado: relações jurídicas, tais como forma

de Estado, não podem ser compreendidas nem a partir de si mesmas, nem a partir do assim chamado desenvolvimento geral do espírito humano, mas, pelo contrário, elas se enraízam nas relações materiais de vida, cuja totalidade foi resumida por Hegel sob o nome de “sociedade civil” (*bürgerliche Gesellschaft*).¹⁸²

O extraordinário, nessa obra de 43, é a paradoxal relação que Marx estabelece com Hegel e Feuerbach. Quanto mais abertamente ele utiliza a consagrada inversão de sujeito e predicado do método feuerbachiano contra Hegel, mais se afasta das teses centrais de Feuerbach, como a idéia de essência humana, por exemplo. E o mais inusitado: consegue realizar a proeza de criticar Hegel hegelianamente.

São nesses escritos que pela primeira vez a família conceitual do *Gattungswesen* aparece de modo consistente e determinante no lineamento da tessitura analítica de Marx. Aqui, ela é distinta tanto no que se refere ao emprego estabelecido por Feuerbach em seus escritos como em relação ao enredo problemático delineado pelo autor de *A essência do cristianismo*.

Marx reconhece que “a aguda perspicácia histórica de Hegel, aliada às constantes reformulações conceituais que acompanharam a elaboração da sua dialética especulativa como instrumento de apreensão conceitual do presente”,¹⁸³ é o que leva a crítica hegeliana do Estado a se constituir como a “negação definitiva de todas as anteriores formas de consciência na jurisprudência e na política alemã, cuja expressão mais distinta e mais geral, elevada ao nível de ciência, é precisamente a filosofia especulativa do direito”.¹⁸⁴

¹⁸² K. Marx. *Para a crítica da economia política*. p. 29.

¹⁸³ M. Müller. *A gênese conceitual do Estado ético*. p. 10.

¹⁸⁴ K. Marx. *Crítica da filosofia do direito de Hegel* – Introdução. p.151.

Porém, antes de aprofundar a análise das razões pelas quais são estabelecidas as estruturas de subordinação da sociedade civil ao Estado, centro da crítica desenvolvida por Marx ao pensamento político de Hegel, é imprescindível, para a compreensão apropriada do tema, uma exposição ao menos panorâmica da totalidade das relações sociais, resumida por Hegel sob a denominação de sociedade civil (*bürgerliche Gesellschaft*), das nervuras virtuais (abstratas) do Estado ético ampliado no interior dessa sociedade e das superestruturas jurídicas e políticas que hegemonomizam a totalidade orgânica da efetividade estatal moderna exposta por Hegel.

Do ponto de vista orgânico, o político é compreendido de forma análoga ao processo do gênero no organismo animal. “É preciso apreendê-lo como um organismo”,¹⁸⁵ diz Hegel a propósito da inteligibilidade da relação do Estado consigo mesmo. Assim, para Hegel, “a família corresponde à sensibilidade – o sentir abstrato, a capacidade de permanecer junto a si próprio, o momento insensível no interior de si, a reprodução, a nutrição interna, o crescimento, a digestão”. Do mesmo modo, “a sociedade civil corresponde à irritabilidade. Esse segundo aspecto é constituído pelo momento da diferença que se opõe a essa capacidade de se manter perto de si, isto é, pelo movimento dirigido para o exterior”. Nesse sentido, como salienta Markenson, o “Estado será o sistema nervoso para si, organizado em si; este sistema vivo só é um sistema vivo se os dois momentos precedentes tiverem sido desenvolvidos nele”.¹⁸⁶

¹⁸⁵ Hegel. Op. cit. Ad. § 296.

¹⁸⁶ R. Markenson. Op. cit. p. 223 – para as duas citações.

O paralelo com a vida é ainda evocado por Hegel quando se refere à identidade entre o Estado que é, e o que ele deveria ser. O Estado que não realiza sua plena racionalidade é comparado ao organismo doente que, apesar da enfermidade, permanece vivo. A realidade ideal do Estado seria a vida e não a doença que nele é a contingência. Esta identidade marca também a relação entre o Estado histórico e o Estado segundo seu conceito, isto é, lógico.¹⁸⁷

Assim, Hegel analisa a sociedade civil como o momento da cisão do gênero, como *cisão* da substância ética, isto é, como o gênero estranhado de si. Estranhamento que será suspenso na esfera do Estado no movimento de encadeamento dele consigo mesmo. Nessa maneira de pensar o político com forma orgânica, a sociedade civil-burguesa é determinada, segundo Hegel, por dois princípios elementares que, concomitantemente, se opõem e se condicionam reciprocamente nas conexões da sociabilidade burguesa da esfera do mercado (sistema das necessidades). De um lado, a particularidade autônoma subjetiva da pessoa concreta como um “todo de carências”, isto é, um misto de necessidades naturais¹⁸⁸ e arbítrio; de outro, a universalidade objetiva da sociabilidade, na medida em que cada pessoa concreta satisfaz as suas necessidades mediadas pelas necessidades das outras pessoas, haja vista que só na relação com os outros se podem encontrar os meios e modos de satisfação das necessidades. “Pela sua relação com os outros” – diz Hegel – “o fim particular se dá a forma da universalidade e se satisfaz enquanto, ao mesmo tempo, satisfaz conjuntamente o bem próprio de outrem.”¹⁸⁹

¹⁸⁷ Idem.

¹⁸⁸ Necessidade natural entendida para além da nostalgia romântica rousseauiana de uma “vida simples na pretensa ‘inocência do estado de natureza’, em que o homem só terá ‘necessidades assim chamadas naturais’ (§ 194 A)” (M. Müller. *A gênese conceitual do Estado ético*. p.16).

¹⁸⁹ Hegel. *Linhas fundamentais da filosofia do direito ou direito natural e ciência do Estado em compêndio*. Ad.§ 182.

A personalidade concreta da pessoa instaura-se na medida em que o indivíduo, empenhado em alcançar seus fins particulares, é obrigado a valer-se de si mesmo, afastando-se, desse modo, da unidade substancial e afetiva da família, para viver como pessoa privada na sociedade civil. “O princípio da personalidade investe o indivíduo de direitos e deveres e só se realiza cabalmente na esfera exterior da propriedade, na qual a pessoa adquire uma liberdade negativa em face dos outros (§ 41).”¹⁹⁰ Por isso, Hegel vai dizer que, na sociedade civil, cada indivíduo é um fim para si, a particularidade para si que se expande para todos os lados, dando vazão às carências, ao arbítrio contingente e aos caprichos subjetivos. Esse princípio, que caracteriza o intercâmbio material da sociabilidade burguesa, é o fator que arranca o indivíduo do seio fraterno da família e o produz como singularidade autônoma nas relações mercantis, que, por sua vez, contribuem para o traspasseo categorial da esfera da família para a sociedade civil.

A realização de seus interesses privados ocorre pela mediação da relação com outras pessoas e, essencialmente, na inter-relação das singularidades autônomas. Inter-relação que lhe serve de meio estratégico para realizar os fins egoístas. A articulação desse intercâmbio, elevado pela dinâmica do sistema de dependência *omnilateral*, pela formação e cultivo do sujeito individual pelo trabalho, realiza a base da sociabilidade burguesa. Esse outro princípio, intrinsecamente entrelaçado com o anterior, determina, para além dos interesses egoístas e dos caprichos subjetivos das paixões, o saber, o agir e o querer na forma da universalidade abstrata formal. Portanto, em face da liberdade negativa,

¹⁹⁰ M. L. Müller. Op. cit. p. 14.

a “particularidade restringida pela universalidade é a medida exclusiva pela qual cada particular fomenta o seu bem próprio”.¹⁹¹

O reconhecimento da pessoa concreta como sujeito individual no plano da alteridade, que tem sua relação mediada pela crescente abstração das necessidades e pela expansão da divisão social do trabalho, impulsiona os nexos da totalidade social a adquirir força agregadora capaz de garantir a estabilidade dos singulares autônomos, em conformidade com a unidade ética orgânica da sociedade civil. De acordo com Müller, a “dinâmica dessa sociedade aparece, assim, em um primeiro nível, presidida por um ‘movimento dialético’ pelo qual a própria difusão do princípio da particularidade autônoma e da liberdade negativa implicaria a sua universalidade como fim querido por todos”. E essa própria universalidade substancial orgânica vincula os indivíduos à totalidade social na medida “em que a própria interdependência dos fins subjetivos seria capaz de converter e inverter a sua particularidade egoísta na satisfação universal das necessidades e na realização dos interesses de todos”.¹⁹²

Em um plano mais geral, essa liberdade negativa representa, em larga medida, a grande conquista social da revolução burguesa do século XVIII em relação às sociedades antiga e medieval. Por um lado, ela, mediada pelo trabalho, produz a libertação formal da natureza, isto é, a partir e por meio dela, os indivíduos não mais estão condicionados às “necessidades naturais”. Por sua vez, o trabalho, como elemento determinante da produção da riqueza e satisfação das necessidades, instaura o princípio da sociedade civil-burguesa de subsistência por

¹⁹¹ Hegel. Op. cit. Ad. § 185.

¹⁹² M. L. Müller. Op. cit. p. 18.

si, *conditio sine qua non* para os indivíduos alçarem-se à esfera do direito e dever enquanto cidadãos no Estado. Por outro, esse mesmo princípio, agora como universalidade restrigente¹⁹³, porém sabido e querido por todos, repõe as relações sociais sobre um novo patamar ético, distinto das formas da moralidade excludente e teocêntrica do mundo antigo e feudal.

Contudo, isso não significa dizer que o elevado senso crítico de Hegel não tenha aprofundado e posto em relevo a contraface das bases materiais dessa sociabilidade antagônica que, ao mesmo tempo em que une os indivíduos entre si, os desagrega esgarçando os laços societais nos quais o restolho (a plebe) dessa contradição ameaça a integridade ética da sociedade civil-burguesa.

Com efeito, para Hegel, a crescente excitação da produção e consumo dos bens materiais no interior da sociedade civil estimula os indivíduos a uma expansão desmedida de suas carências, do arbítrio e dos caprichos subjetivos, a ponto de destruir, na fruição de suas necessidades, “a si mesmo e ao seu conceito substancial”.¹⁹⁴ Essa extravagância da particularidade para si, que amplia a representação e a reflexão dos desejos humanos, desembocará, necessariamente, em um “mau infinito” de alguns e, em contrapartida, produzirá a “privação e a necessidade constringente”¹⁹⁵ de outros.¹⁹⁶ Esse antagonismo,

¹⁹³ Para esse aspecto, Marcos Müller chama a atenção para a dupla valência da liberdade negativa em Hegel: “De resto - diz ele -, se a própria liberdade negativa é compreendida nas suas implicações e nas condições de sua universalidade, se ela não é somente entendida como a faculdade de agir estrategicamente e como a expansão irrestrita da particularidade autônoma de alguns, mas querida por todos como fim comum, enquanto condição de realização da autonomia subjetiva de todos, então a sua ampliação implica não só a possibilidade do concomitante agravamento do antagonismo social, mas também do surgimento de um espaço comum, que não é meramente privado, mas público, e que remete, para Hegel, ao seu núcleo, o Estado político, que atua no interior da sociedade civil, para que a liberdade negativa possa ser garantida como direito de todos” (M. Müller. *A gênese conceitual do Estado ético*. p. 22).

¹⁹⁴ Hegel. Op. cit. § 185.

¹⁹⁵ Idem. Ad. § 185.

¹⁹⁶ “Quando a sociedade civil atua com eficácia desimpedida, ela está empenhada no interior de si mesmo num crescimento progressivo da população e da indústria. – Por um lado, graças à *universalização* da conexão entre os

característico da sociabilidade moderna, decorre da frágil agregação mecânica da esfera do mercado – face carrancuda da sociabilidade burguesa – em que Hegel localiza a urgência do Estado. Por essa razão, Hegel vai afirmar que a “sociedade civil oferece, nessas oposições e no seu emaranhamento, o espetáculo simultâneo da extravagância, da miséria e da corrupção física e moral comum a ambas”.¹⁹⁷

Essa contradição não pode ser resolvida no interior da sociedade civil, mesmo porque, diz Hegel, “se se impuser à classe mais rica o encargo direto de manter a massa que se encaminha à pobreza na condição do seu modo de vida regular, ou se existissem em outras instituições de propriedade pública (em hospitais, fundações, mosteiros, que fossem ricos) os meios diretos para isso, a subsistência dos carentes estaria assegurada sem ser mediada pelo trabalho”,¹⁹⁸ o que, logicamente, seria um contra-senso, pois esse procedimento é inteiramente contrário ao princípio elementar da sociedade civil, que confere às singularidades autônomas a subsistência por si. Além do mais, a corrupção de tal princípio suplantaria o sentimento de autonomia e honradez dos indivíduos.

Essa análise de Hegel não se pauta, exclusivamente, na estrutura lógica do argumento para garantir a integridade conceitual formal da sociedade civil-burguesa, mas também ela é perpassada e confirmada pelo diagnóstico fenomênico que se situa no nível da comprovação empírica dos fatos. Sem o

homens através das suas carências e dos modos de preparar e pôr à disposição os meios para satisfazê-las, aumenta a *acumulação de riquezas* – pois dessa dupla universalidade tira-se o maior lucro – assim como aumenta, por outro, o *isolamento e o caráter restrito* do trabalho particular e, com isso, a *dependência e a penúria* da classe atada a esse trabalho, ao que se conecta a incapacidade de sentir e de fruir as demais liberdades e, particularmente, as vantagens espirituais da sociedade civil”. (FD § 243).

¹⁹⁷ Hegel. Op. cit. § 185.

¹⁹⁸ Idem. § 245.

escopo tão freqüente de sua arquitetônica conceitual metafísica, Hegel denuncia a impossibilidade de a sociedade civil resolver suas próprias contradições:

Pode-se estudar esses fenômenos em grande escala no exemplo da *Inglaterra*, bem como, em pormenor, os resultados que tiveram o imposto a favor dos pobres, as fundações imensas e, igualmente, a ilimitada beneficência privada, e, sobretudo, a supressão das corporações. O que lá (nomeadamente na Escócia) comprovou-se como o meio mais direto contra a pobreza, assim como, especialmente contra o despojamento do pudor e da honra, as bases subjetivas da sociedade, e contra a preguiça, o esbanjamento etc., dos quais procede a plebe, foi o de abandonar os pobres ao seu destino e encaminhá-los à mendicância pública.¹⁹⁹

Parafraseando Marx na *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, porém, em uma alegoria ao reverso: traduzindo essa prosa em verso pode-se encontrar na aguda crônica poética de *As vozes da seca*, sobre o sertão nordestino, de Zé Dantas,²⁰⁰ que se popularizou na voz de Luiz Gonzaga, um sentido semelhante ao que Hegel dá à analítica da pauperização social e ao esgarçamento dos valores éticos, em decorrência da beneficência pública ou privada:

Seu doutô os nordestino têm muita gratidão
Pelo auxílio dos sulista nessa seca do sertão
Mas doutô uma esmola a um homem qui é são
Ou lhe mata de vergonha ou vicia o cidadão
É por isso que pidimo proteção a vosmicê
Home pur nós escuído para as rédias do pudê
Pois doutô dos vinte estado temos oito sem chovê
Veja bem, quase a metade do Brasil tá sem cumê

¹⁹⁹ *Idem.*

²⁰⁰ *Vozes da seca*: letra e música de Zé Dantas, cantada por Luiz Gonzaga.

Dê serviço a nosso povo, encha os rio de barrage
Dê cumida a preço bom, não esqueça a açudage
Livre assim nós da ismola, que no fim dessa estiage
Lhe pagamo inté os juru sem gastar nossa corage
Se o doutô fizer assim salva o povo do sertão
Quando um dia a chuva vim, que riqueza pra nação!
Nunca mais nós pensa em seca, vai dá tudo nesse chão.

Conscientemente, assim como Hegel, o poeta chama a atenção para dois fatores essenciais do antagonismo de classes inerente à sociedade civil-burguesa: a incapacidade de a sociedade civil resolver os problemas causados pela desigualdade social e o círculo vicioso do cinismo da caridade, que retroalimenta a oposição de classe, fazendo com que a plebe se torne avessa ao trabalho (“uma esmola a um homem qui é são / ou lhe mata de vergonha ou vicia o cidadão”). Por isso, Hegel vai também acrescentar, taxativamente, que, mesmo “no excesso de riqueza, a sociedade *não é rica suficientemente*” para “obviar ao excesso de pobreza e à geração da plebe”.²⁰¹

No que pese ao poeta (em certa medida como Hegel) recorrer à urgência do Estado para obviar a escalada crescente da pobreza e a formação do lumpesinato, Hegel tinha claro que a intervenção estatal na esfera do mercado não seria suficiente e adequada para resolver essa endemia. A recepção crítica da economia política dos franceses e ingleses do século XVIII, principalmente as reflexões de Smith e Ricardo, contribuiu para demover, em Hegel, a ilusão de que o Estado, como regulador da economia e promotor do crescimento econômico, ou,

²⁰¹ Hegel. Op. cit. § 245.

como capaz de assegurar o trabalho a todos (ou melhor, a garantia da oportunidade de trabalho para todos, pois não poderia suplantiar a conquista burguesa da livre escolha da profissão), pudesse resolver essa contradição da sociedade civil. Ao contrário, Hegel sabia que “dar serviço ao nosso povo”, como propôs o poeta, geraria uma crise de superprodução, pois “a quantidade de produtos aumentaria, cujo excesso, junto com a falta de consumidores eles próprios produtivos”,²⁰² levaria à degradação das leis do mercado e, conseqüentemente, ao invés de resolver o “mal”, só o ampliaria.

Da mesma forma, Hegel tinha igual consciência de que a solução não consiste em transferir o problema para além-mar, como no caso da expansão ultramarina dos Estados europeus que se expandiam nas colônias.²⁰³ Mesmo que a plebe tenha aí plenas condições de restaurar o princípio familiar, de subsistência por si, de autonomia e honradez dos indivíduos no interior da sociedade civil nas colônias, o modo de produção também não reverteria a “*dependência e a penúria* da classe atada a esse trabalho”,²⁰⁴ que, conseqüentemente, a tolheria da capacidade de sentir e fruir “as vantagens espirituais da sociedade civil”,²⁰⁵ exatamente porque a contradição *congênita* do antagonismo de classe da sociedade civil-burguesa não é eliminado, nem na crescente globalização moderna do além-mar, identificada por Hegel, nem no aquém das metrópoles européias, haja vista que essa característica da sociabilidade burguesa se recria como “mau infinito”.

²⁰² Idem.

²⁰³ Idem. §§ 246-248.

²⁰⁴ Idem. § 243.

²⁰⁵ Ibidem.

Aliás, é justamente por conta desse antagonismo congênito da sociedade civil-burguesa que Hegel identificará a emergência do Estado político racional. Essa aporia central, que constitui o princípio fundamental da sociedade civil-burguesa, ameaça as relações de solidariedade e promove desintegração ética, e, conseqüentemente, põe em risco a estabilidade social. Dessa contradição, surge o Estado político, como um espaço público para assegurar a liberdade dos indivíduos, a estabilidade social e a harmonia ética.

Nesse sentido, o Estado é a esfera pública racional que emerge da cisão da sociedade civil. Ele é, antes de tudo, a força racional restauradora da substância ética, ou seja, “o espírito ético enquanto vontade substancial”.²⁰⁶ Em síntese, a força orgânica integradora das singularidades autônomas da sociedade civil.

O Estado, nessa lógica, transpassa todos os elementos constituintes da família e da sociedade civil. Sua ação autoconsciente se amplia ao mesmo tempo que se entranha no interior delas, seja no costume, como existência imediata, seja virtualmente na autoconsciência do indivíduo singular, seja de modo administrativo-burocrático na sua eficácia. Mas, para Hegel, isso seria apenas um lado da exposição do conceito de Estado, apenas a sua “demonstração científica”.

207

Do ponto de vista lógico-ontológico e do ponto de vista histórico, o Estado não é simplesmente o resultado da cisão da sociedade civil. Ele é o fim (*télos*), portanto, o fundamento verdadeiro e o princípio que opera na gênese com o propósito de se auto-realizar.

²⁰⁶ Idem. p. §257.

²⁰⁷ Idem. p. §256.

O Estado, enquanto efetividade da *vontade* substancial, efetividade que ela tem na *autoconsciência* particular erguida à universalidade do Estado, é o *racional* em si e por si. Esta unidade substancial é auto-fim imoto, absoluto, no qual a liberdade chega a seu supremo direito, assim como este fim-último tem o supremo em face dos singulares, cujo *dever supremo* é de ser membro do Estado.²⁰⁸

Historicamente, tanto no mundo antigo quanto no medieval, Estado e sociedade civil estão reunidos na mesma esfera: a comunidade política. Só no mundo moderno é que ocorre a separação de Estado e sociedade civil.

Hegel, com o seu elevado senso histórico e rigorosa arquitetônica lógica, vai demonstrar que, na efetividade, o conceito de Estado moderno, enquanto universalidade substancial, “se divide em dois momentos”:²⁰⁹ família e sociedade civil.

Nesse diagnóstico, Hegel tributa a existência da família, não à família como mero agregado de indivíduos e sua prole, mas como esfera substancial da eticidade imediata, à totalidade orgânica do Estado.

O Estado moderno, como esfera pública racional e autoconsciente, tem a peculiaridade de ser a própria efetivação da liberdade. Por isso, Hegel vai afirmar que “o Estado é a efetividade da liberdade concreta”.²¹⁰ A liberdade concreta consiste em que a singularidade pessoal e os interesses particulares tenham seu desenvolvimento completo tanto no reconhecimento do seu direito quanto na esfera do dever. “O Estado, enquanto [elemento] ético, enquanto interpenetração do substancial e do particular, implica que a minha obrigação para com o

²⁰⁸ Idem. p. §258.

²⁰⁹ Idem. p. §256.

²¹⁰ Idem. p. §260.

substancial seja, simultaneamente, ser-aí da minha liberdade particular, isto é, que, nele, obrigação e direito estejam unidos numa e na mesma relação”.²¹¹

O vigor dessa potência superior, assim como sua eficácia, consiste na unidade entre a universalidade do Estado e a particularidade dos indivíduos autônomos subsistentes por si. No Estado moderno, diz Hegel, “o interesse particular não deve, verdadeiramente, ser posto de lado ou, até, reprimido, mas, sim, posto em concordância com o universal”.²¹² Por isso, “no Estado moderno tudo depende da unidade da universalidade e da particularidade”.²¹³ Nesse sentido, o Estado extrai sua força da autoconservação do bem próprio dos indivíduos, “de sorte que o que o Estado exige como dever é, também, imediatamente o direito da individualidade”,²¹⁴ qual seja, o direito às garantias individuais do cidadão – que, no fundo, não é outra coisa senão a mais elevada expressão da liberdade concreta na esfera do Estado, “em que os indivíduos têm *deveres* para com ele na medida em que, ao mesmo tempo, têm direitos em face dele”.²¹⁵

Assim, o Estado político encontra-se enraizado no solo fértil da sociedade civil e aparece como sua verdade, seu fim imanente. Ele é a efetividade da vontade substancial, portanto, autofim imoto da família e da sociedade civil.

A filosofia política de Hegel inscreve-se na tendência geral do pensamento político clássico. Herdeiro da boa tradição aristotélica, Hegel partilha do ponto de vista de que a política é uma qualidade essencial ao homem, a politicidade como

²¹¹ Idem. p. §261.

²¹² Ibidem.

²¹³ Idem. p. Ad.§261.

²¹⁴ Idem. Nesta tese de Hegel, direito e dever não podem ser entendidos como termos opostos correlativos, mas no sentido de que ambos estão em cada um dos termos opostos, porém agora integrados numa unidade.

²¹⁵ Idem. p. §261.

um predicado intrínseco à sua natureza, e que sua racionalidade consiste no fato de ela transpassar toda a realidade social. Essa visão ampliada do conceito de política não só confirma o homem como *zoon politikon*, mas, sobretudo, confere ao estatuto da politicidade um caráter positivo: o Estado político não só é a esfera da resolubilidade racional dos conflitos sociais, mas também a esfera de coroação da liberdade concreta, efetiva.

Marx, a partir da crítica de 43, vai se posicionar de modo completamente oposto a essa idéia positiva da politicidade. Para o jovem doutor, a política não pode ser entendida no seu caráter ampliado de mediação das relações sociais, mas ao inverso. A política é tomada em seu sentido restrito, negativo, como um desdobramento estranhado da vontade genérica (*Gattungswillens*) do ser social.

Marx chega a essa conclusão quando passa a perceber que o Estado político racional, assim como as relações jurídicas, as leis, o direito, o dever etc., não pode ser compreendido a partir do exame ahistórico, como é o caso das teorias jusnaturalistas, nem a partir da análise conceitual abstrata apenas em si mesma, tampouco “a partir do assim chamado desenvolvimento geral do espírito humano”.²¹⁶

Essa nova compreensão tem início quando Marx identifica a incapacidade de o parlamento renano equacionar racionalmente os conflitos em torno dos assuntos econômicos. Este novo ponto de vista leva Marx a reavaliar sua concepção de Estado político, que, por conseguinte, desembocou em uma nova visão sobre o estatuto da politicidade. O primeiro passo nessa direção foi empreender uma revisão crítica da filosofia do direito de Hegel.

²¹⁶ K. Marx. *Para a crítica da economia política*. p. 29.

De um modo geral, Marx vai pensar o político nos parâmetros estabelecidos por Hegel na forma orgânica de pensar a realidade social. Contudo, vai rejeitar a idéia de que Estado e sociedade civil compõem a mesma realidade orgânica. Com efeito, o jovem Marx entende que Estado e sociedade civil são substâncias distintas e por isso ele compreende a relação entre Estado e sociedade civil, sobretudo nos moldes apresentados por Hegel, como relações antinômicas.

A especulação hegeliana tem o mérito de, em seu “caroço racional”, apreender as coisas pelas distinções reais e, com isso, apreender a substância delas como autodiferenciação, de sorte que a essência das coisas reais é apanhada nos seus modos de determinação efetiva.

Na *Filosofia do direito*, por exemplo, Hegel descreve, com exatidão, no seu núcleo racional, que a família e a sociedade civil são esferas do Estado e, conseqüentemente, os cidadãos do Estado são membros da família e da sociedade civil, cujas circunstâncias, o arbítrio e a escolha própria de sua atividade produtiva os colocam como multidão perante o Estado. Nesses termos, “família e sociedade civil aparecem como o escuro fundo natural donde se acende a luz do Estado”. Portanto, é o “Estado que provém delas de um modo inconsciente e arbitrário”.²¹⁷

Hegel, ao conceber a constituição do Estado como organismo, como totalidade orgânica, faz um grande progresso na exposição da realidade estatal. Em primeiro lugar, porque percebe que a separação da família e da sociedade civil e das duas em relação ao Estado pertence à natureza do Estado moderno. Para Hegel, há uma distinção crucial entre as duas formas de Estado. Dois lados que

²¹⁷ K. Marx. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. p. 29.

se autodiferenciam, mas também se articulam. De uma parte, no sentido estrito do termo, o Estado político. Nesse caso, família e sociedade civil aparecem como momentos constitutivos do Estado: “elas são o modo de existência do Estado”. De outra, o Estado enquanto idéia ética, o Estado ampliado. Esfera na qual “família e sociedade civil se fazem, *a si mesmas*, Estado”; portanto, “elas são a força motriz”²¹⁸ e têm a totalidade orgânica do Estado dentro de si.

Esta perspicácia de Hegel é atribuída, de acordo com a reflexão do jovem Marx, à dialética especulativa enquanto um método de investigação e exposição filosófico absolutamente crítico. Hegel recepciona os principais sistemas filosóficos até sua época, bem como os conhecimentos científicos até então elaborados; os examina detalhadamente e os incorpora criticamente ao seu sistema enciclopédico. A crítica é a qualidade essencial que diferencia o comportamento puramente descritivo, muito peculiar às ciências, do posicionamento filosófico.

Marx, hegelianamente, vai cobrar esta postura de Hegel e, ao verificar que, em relação à *Filosofia do direito*, esse elemento-chave não se encontra plenamente desenvolvido, prontamente se esforçará em apontar os aspectos místicos na sua forma de conceber o político.

Assim, Hegel, ao descrever a realidade empírica do Estado político e ao colocar essa realidade em conformidade com o seu conceito, de um lado, privilegia os aspectos fenomênicos dessa realidade, isto é, o seu conteúdo tem um outro significado que não é essencialmente o seu, mas o da estrutura lógica do conceito; e por outro, estabelece que a própria estrutura lógica não tem outro

²¹⁸ Idem. p. 30 – para as duas citações.

conteúdo a não ser o da realidade empírica fenomênica. Por isso Marx vai denunciar que em Hegel,

A realidade empírica é, portanto, tomada tal como é, ela é, também, enunciada como racional; porém, ela não é racional devido à sua própria razão, mas sim porque o fato empírico, em sua existência empírica, possui um outro significado diferente dele mesmo. O fato, saído da existência empírica, não é apreendido como tal, mas como resultado místico. O real torna-se fenômeno; porém, a Idéia não tem outro conteúdo a não ser esse fenômeno.²¹⁹

Por exemplo, quando Hegel descreve os elementos que presidem e caracterizam a sociedade civil, ele os toma de modo distinto da forma como Marx vai analisá-los. Hegel aceita como verdade empírica que os indivíduos singulares se determinam pela vontade autônoma para si; qual seja, seus interesses privados, cuja garantia da subsistência por si é um dos princípios da sociedade civil. Também aceita como verdade a agregação mecânica interesseira da esfera do mercado e, por isso, conclui que o entrelaçamento destes dois princípios estabelece a social insociabilidade como mal congênito da sociedade civil-burguesa. Mal esse que justifica a emergência racional do Estado político moderno, justamente porque ele aparece como fim sabido e querido por todos.

Embora Marx concorde com a tese de que a sociedade civil-burguesa seja presidida pelo entrelaçamento da vontade autônoma para si e agregação mecânica interesseira da esfera do mercado, ele acredita ser a propriedade privada o elemento desencadeador do egoísmo predominante da sociedade civil estranhada e a fonte geradora do estranhamento do ser social. Nesse mosaico, o

²¹⁹ Idem. p. 31.

indivíduo, ao constituir-se, acaba por ser condicionado pela sua personalidade egoísta,²²⁰ e, por consequência dessa determinação, a sociedade civil estranhada eleva essa personalidade egoísta à esfera concreta do Estado. Por isso, Marx vai ressaltar que Hegel fez uma valiosa descoberta ao identificar no Estado, em certo grau, a prevalência dos interesses privados:

Que o interesse universal como tal e como existência dos interesses particulares seja o fim do Estado – isso é sua realidade, sua existência, abstratamente definida. O Estado não é real sem este fim. É esse o objeto essencial de sua vontade, mas, ao mesmo tempo, apenas uma determinação completamente universal desse objeto. Esse fim, na condição de ser, é o elemento da existência para o Estado.²²¹

De fato, o cidadão burguês, a pessoa concreta, está vinculado ao Estado através de um vínculo substancial – a qualidade estatal do cidadão. Essa é a qualidade do cidadão burguês na sociedade civil e, justamente por isso, ela se apresenta como qualidade essencial dos indivíduos. Ela aparece como “a ação

²²⁰ Essa tese não se encontra plenamente desenvolvida na *Crítica de 43*. Marx dedica-se mais atentamente a essa matéria nos *Manuscritos de 44*. Para Marx, “a essência subjetiva da propriedade privada, a propriedade privada como atividade sendo para si, como sujeito, como pessoa, é o trabalho” (Marx. *Manuscritos de 44*, p. 85). O homem ao exteriorizar a sua atividade produtiva, a sua força de trabalho como propriedade privada subjetiva, exterioriza-se enquanto ser genérico, enquanto ser social. Contudo, em determinados modos de produção, a reapropriação do produto do trabalho, do objeto que supre as suas necessidades enquanto ser vivo, é realizada individualmente, instaurando a propriedade privada objetiva. O homem individualiza-se e estranha-se do seu ser genérico – seu ser social, cindindo a sua unidade substancial na esfera da apropriação individual do objeto exterior. O homem deixa de ser, nesse sentido, aquilo que ele é e passa a ser aquilo que ele tem. O ser social passa da esfera do Ser para a do Ter. Assim, o trabalho estranhado – princípio da economia nacional da sociedade civil-burguesa – é “apenas o cumprimento consequente da renegação do homem, na medida em que ele próprio já não está numa tensão exterior para com a essência exterior da propriedade privada, mas antes ele próprio se tornou essência tensa da propriedade privada. O que antes era *ser-exterior-a-si*, exteriorização real do homem, tornou-se apenas o ato da exteriorização, alienação [*Veräusserung*]. (Idem. p. 86). Isto é, transferência de propriedade, seja na esfera do mercado, na venda de sua força de trabalho, seja na esfera do Estado, cujas qualidades essenciais do homem enquanto ser genérico são exteriorizadas numa existência estranhada de si. Por essa razão, Marx ressaltava que a propriedade privada “desenvolve uma energia *cosmopolita*, universal, que derruba todo limite e todo vínculo para se pôr na posição de *única* política, [única] universalidade, [único] limite e [único] vínculo”. (ibidem)

²²¹ K. Marx. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. p. 37.

natural da sua qualidade essencial”.²²² Razão pela qual Hegel considera que se pode elevá-la à esfera estatal como a verdade do próprio Estado ampliado: o Estado no interior da sociedade civil, enraizado em suas funções e atividades essenciais.

Entretanto, para Marx, essa forma de conceber o político “advém do fato de Hegel conceber as funções e atividades estatais abstratamente, para si, por isso, em oposição à individualidade particular”. Por essa razão, ele vê a necessidade de o Estado investir os indivíduos de funções e poderes estatais, de direitos e deveres para restaurar a harmonia ética, não mais por uma determinação interior da esfera social, mas pela potência superior da esfera política. Com isso, o “singular não atinge em lugar algum sua verdadeira universalidade”.²²³

Hegel, ao pensar a sociedade civil como o momento do gênero estranhado de si, como o momento da irritabilidade orgânica, tem igual consciência da preponderância dos interesses privados e da personalidade egoísta no interior da sociedade civil, por isso pensa o Estado como o momento da assimilação e superação da prevalência do antagonismo de classe congênito da sociedade civil. Razão pela qual o Estado é pensado como “potência superior”, como “uma necessidade *externa*”, como força reintegradora da universalidade do gênero. Por essa razão, Hegel vai dizer que, em caso de colisão com a racionalidade institucional, a família e a sociedade civil devem ceder às leis e aos interesses do Estado. Assim, o Estado tem força e integridade racional suficiente para não sucumbir aos interesses mesquinhos da pessoa egoísta e às determinações da

²²² Idem. p. 42.

²²³ Idem. p. 59.

propriedade privada. Nesse modo de conceber o político, o Estado é sujeito, ele é pensado como pura atividade, como Espírito, isto é, como totalidade integradora do social.

Marx vai duvidar dessa qualidade do Estado pensado por Hegel. Para Marx, a racionalidade do Estado é a racionalidade da sociedade civil idealizada fora dela. Enquanto para Hegel a realidade ideal do Estado corresponde à vitalidade do organismo, à vida, e a doença – que nela é contingente – corresponde ao Estado histórico determinado, para Marx é o Estado historicamente constituído, assim como as relações jurídicas e políticas como formas determinadas de consciência, que é a expressão da sociedade civil estranhada.

Como Hegel não deu conseqüência às suas investigações sobre a gênese do antagonismo de classe congênito da sociedade civil-burguesa, centrada no império da propriedade privada, ele idealiza a forma do Estado, enquanto o Estado concreto continua existindo na sua tosca forma material. Marx vai dizer que Hegel, na composição de sua matriz especulativa do Estado, “esquece que tanto a individualidade particular como as funções e atividades estatais são funções humanas, ele esquece que a essência da ‘personalidade particular’ não é a sua barba, o seu sangue, o seu físico abstrato, mas sim a sua qualidade social”, bem como “as funções estatais, etc. são apenas modos de existência e atividade das qualidades sociais do homem”.²²⁴ Funções genéricas do homem cuja essência se encontra estranhada no Estado e necessitam ser reintegradas ao seio da sociedade.

²²⁴ Idem. p. 42.

É certo que, para manter a coerência com o seu sistema filosófico, Hegel vai considerar que a lógica imanente à natureza do Conceito reside como determinação particular ou singular no interior das coisas empíricas. Marx vai afirmar que é justamente por essa razão que o “único interesse [de Hegel] é, pura e simplesmente, reencontrar a ‘Idéia’, a ‘Idéia lógica’ em cada elemento, seja o do Estado, seja o da natureza, e o dos sujeitos reais”.²²⁵ Destarte, vai denunciar Marx: “a mesma sentença pode ser dita, com a mesma verdade, tanto do organismo animal quanto do organismo político”.²²⁶ E acrescenta: o “verdadeiro interesse não é a filosofia do direito, mas a lógica”.²²⁷

Nesse mosaico, o projeto de Hegel é, então, assim resumido por Marx:

O trabalho do filósofo 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.²²⁸

Porém, ao tomar a realidade empírica como essência da lógica universal de todas as coisas, a toma no seu aspecto vazio, sem seu conteúdo próprio, qual seja, apenas o aspecto fenomênico da empiria costumeira, haja vista que a essência é a própria lógica. Com isso, a lógica da Idéia é, nesses termos, a lógica do fenômeno.²²⁹ A apropriação do empírico costumeiro como a verdade da

²²⁵ Idem. p. 34.

²²⁶ Idem.

²²⁷ Idem. p. 38.

²²⁸ Idem. p. 39.

²²⁹ Na demonstração da existência do Estado no indivíduo singular, por exemplo, é a Idéia – Espírito efetivo e infinito para si – que reparte os indivíduos enquanto multidão (Hegel, *Filosofia do direito*, § 262). No entender de Marx, Hegel reúne dois sujeitos antinômicos e os eleva a uma unidade racional. Com efeito, essa mesma repartição do Estado aparece mediada “pelas circunstâncias, pelo arbítrio e pela escolha própria de sua determinação” (idem). Ocorre que na exposição de Hegel, essas relações empíricas aparecem como manifestações fenomênicas, como simples aparência,

realidade imediata, porém determinada, é a apropriação da exteriorização, isto é, a apropriação do despojamento de um espírito real determinado; portanto, na forma de alienação. A realidade fenomênica – despojada e estranhada – passa a ser a confirmação dessa verdade lógica, o fundamento da efetividade empiricamente comprovada, o que está, segundo Marx, completamente em desacordo com um sistema filosófico que tem a pretensão de suspender a alienação e o estranhamento do mundo e o apresentar em sua verdadeira efetividade.

Hegel, ao reduzir a essência do mundo – como Montesquieu reduziu o espírito do povo a leis fundamentais – às estruturas lógicas do Conceito, aos modos de existência do Espírito, tornando-as sujeito de toda a realidade, antecipa arbitrariamente as determinações lógicas, como se, na efetividade, a “alma dos objetos [empíricos], no caso presente, do Estado, estivesse pronta, predestinada antes de seu corpo”.²³⁰ Com isso, Hegel transforma em “produto, em um predicado da Idéia, o que é seu sujeito; ele não desenvolve seu pensamento a partir do objeto, desenvolve o objeto segundo um pensamento previamente concebido na esfera abstrata da lógica”.²³¹

É evidente que Marx chega a essa conclusão e a essa engenhosa exposição valendo-se do operador feuerbachiano da inversão de sujeito e

cuja essência, o movimento efetivo que condiciona essa relação, é “tão-somente a manifestação de uma mediação que a Idéia efetiva executa nela mesma e que se passa por detrás das cortinas” (Marx, *Crítica de 43*, p. 29). Para Marx, em Hegel, a “realidade não é expressa como ela mesma, mas sim como uma outra realidade” (idem). Por um lado, a empiria a que se está acostumado, a empiria rasa, passa a ter, neste modo de exposição, um espírito que não é o seu, uma lógica que não é a sua. O objeto adquire uma lógica estranha a ele. Por outro, a “Idéia efetiva tem como existência não uma realidade desenvolvida a partir de si mesma, mas a empiria rasa comum” (idem).

²³⁰ Marx. Op. cit. p. 36.

²³¹ Idem.

predicado. E Marx não se furta, em nenhum momento, a reconhecer essa dívida. Porém, não se trata exclusivamente de inverter a dialética hegeliana, como o autor de *A essência do cristianismo* faz com maestria, nem tampouco somente revelar a lógica religiosa que lhe serve de pano de fundo, mas, sobretudo, pô-la ao avesso (*umstülpen*).²³²

Com efeito, o que se poderia chamar de crítica genuinamente marxiana, nesse período, é a capacidade de Marx ter virado ao avesso a dialética especulativa hegeliana como método de investigação e exposição do objeto. Marx, ao radicalizar o método dialético de Hegel, acaba se tornando, paradoxalmente, mais hegeliano que Hegel, ou, o que é a mesma coisa, hegelianamente introduz a perspectiva materialista histórica ao seu método crítico. Mas isso significa dizer que Marx coloca, no lugar da universalidade abstrata do Estado, a “comunidade” como “essência humana” derivada do materialismo contemplativo de L. Feuerbach? Não!

Marx não define a essência humana como a trindade abstrata, ahistórica e fixa dos conceitos antropológicos de razão, amor e vontade. Para Marx, a essência humana não é outra coisa senão o “desenvolvimento da família, da sociedade civil, do Estado, etc., estes modos sociais de existência do homem [...] como realização objetiva do seu ser”. Logo, família, sociedade civil e Estado “aparecem como qualidades inerentes a um sujeito”: o ser social, o homem como

²³² Müller acentua, a propósito da crítica marxiana à dialética de Hegel, que “não basta inverter, uma segunda vez, aquilo que a especulação já inverteu, com a intenção de fazer a dialética hegeliana andar com os próprios pés, para que ela revele um potencial de racionalidade que a projete além de seus limites idealistas. É preciso, além de invertê-la, *virá-la ao avesso*, como exige a outra significação presente na palavra alemã ‘umstülpen’, mostrando que as contradições presentes nos fenômenos não são a aparência de uma unidade essencial, mas a essência verdadeira de uma ‘objetivação alienada’ (e não da ‘objetivação enquanto tal’)”. Marcos Lutz Müller, *Exposição e método dialético em “O capital”*. Boletim SEAF - MG, n° 2, 1972.

ser genérico. Nesse sentido, “o homem permanece sempre como o ser de todos os seres; estes, no entanto, aparecem também como sua universalidade real e, assim, como o comum”.²³³

Por essa razão, não é extravagante afirmar que, quanto mais Marx utiliza o operador feuerbachiano de inversão de sujeito e predicado, mais ele se afasta das teses fundamentais do autor de *A essência do cristianismo*.

Para o jovem Marx, tanto Hegel como Feuerbach apreendem os “indivíduos” e a “vontade” em sua determinação “fixa”, e até em certa medida como entes fixos.

Hegel, pode-se dizer, teria de conceber a “sociedade civil”, assim como a “família”, como determinações de cada indivíduo do Estado, do mesmo modo, portanto, as ulteriores “qualidades estatais” como determinações do indivíduo do Estado em geral. Mas não é o mesmo indivíduo que desenvolve uma nova determinação da sua essência social. É a essência da vontade quem desenvolve suas determinações pretensamente a partir de si mesma. As presentemente diversas e separadas existências empíricas do Estado são consideradas encarnação imediata de uma dessas determinações.²³⁴

Marx vai pôr em dúvida a idéia de vontade hegeliana – base da constituição do Estado político, como vontade verdadeiramente universal. A vontade enquanto “o ‘assunto universal’ *em si existente* não é *realmente universal*, e o assunto universal real, *empírico*, é apenas *formal*”.²³⁵ Para Marx, a vontade não seria outra coisa senão a vontade egoísta dos interesses privados, ela é a vontade derivada do antagonismo de classe. A “vontade dos estamentos, ela é suspeita, pois os

²³³ Marx. Op. cit., p. 59.

²³⁴ Idem. p. 61.

²³⁵ Idem. p. 80.

estamentos provêm do ponto de vista privado e dos interesses privados”. O que significa dizer, na verdade, que o Estado, ao ser presidido pelos interesses da pessoa egoísta, passa a admitir “o interesse privado [como] seu assunto universal, e não o assunto universal [como] seu interesse privado”.²³⁶

Como o Estado político não tem na base de constituição a vontade genérica, a vontade popular, mas sim os interesses privados (da classe dominante), a separação entre Estado e sociedade civil apresenta-se como uma oposição radical e consolidada.

O Estado não reside na sociedade civil, mas fora dela; ele a toca apenas mediante seus “delegados”, a quem é confiada a “gestão do Estado” no interior dessas esferas. Por meio destes “delegados” a oposição não é suprimida, mas transformada em oposição “legal”, “fixa”. O “Estado” é feito valer como algo estranho e situado além do ser da sociedade civil, pelos deputados deste ser, contra a sociedade civil. Em suma, a oposição entre Estado e sociedade civil é uma oposição entre Estado político e Estado não-político. A existência do Estado político é a confirmação da auto-alienação da sociedade civil.²³⁷

Marx admite que Hegel explica com franqueza essa oposição entre vida política e vida social. Por isso, diz ele: “não se deve condenar Hegel porque ele descreve a essência do Estado moderno como ele é, mas porque ele toma aquilo que é pela essência do Estado. Que o racional é efetivo, isso se revela precisamente na contradição da efetividade irracional, que, por toda parte, é o contrário do que afirma ser e afirma ser o contrário do que é.”²³⁸

Por exemplo: Hegel, ao diagnosticar a oposição expressa em uma vida política (o Estado) e em uma vida social, julga ter resolvido essa antinomia com a

²³⁶ Idem. p. 81 – para as duas citações.

²³⁷ Idem. p. 68.

²³⁸ Idem. p. 82.

participação da sociedade civil e da família, através do Poder Legislativo, como momento da representação política da família e da sociedade civil no Estado.

A participação política da família (participação da nobreza via a representação da propriedade fundiária do morgadio) no Estado corresponde ao lado fixo, estável, do elemento estamental na sociedade civil através da representação do morgadio na Câmara Alta. Como o morgadio é um tipo especial de propriedade privada fundiária, um bem hereditário cujo primogênito herda para usos e frutos, ou seja, um bem inalienável da família, ele garante, por essa condição especial, a existência material, econômica, da nobreza na sociedade civil. No morgadio, está assegurado o princípio de subsistência por si. A inalienabilidade dos bens, que dão suporte a esse princípio, o torna estável. Hegel pretende elevar essa estabilidade, via representação, à esfera política do Estado. Assim, o Estado ganha estabilidade ao garantir esses direitos aos senhores do morgadio, que, por sua vez, têm o dever de zelar pelo Estado para que este, até mesmo com o uso da força, possa garantir esse direito. Com isso, também estará assegurado o princípio de subsistência por si da nobreza, que se torna independente tanto das incertezas econômicas e da concorrência do mercado, pois a inalienabilidade de sua propriedade está assegurada por lei, quanto da dependência das possíveis benevolências do governo. Hegel pensa assim, também, em parte, ter assegurado a autonomia política da sociedade civil em face do poder governamental do monarca.

Marx, ao contrário de Hegel, vai identificar essa independência política de parte da sociedade civil como a mais alta dependência à vontade da propriedade privada. Nessa relação, o “sujeito é a coisa e o predicado é o homem. A vontade

se torna propriedade da propriedade”.²³⁹ É a propriedade privada que ganha estatuto substancial na constituição política do Estado e não os indivíduos autônomos enquanto multidão. A propriedade fundiária do morgadio, como propriedade privada inalienável, apenas expressa a autonomização do patrimônio familiar da nobreza, haja vista que “os nervos sociais lhe são cortados e seu isolamento da sociedade civil é assegurado”,²⁴⁰ além de os critérios de herança não corresponderem aos laços éticos substanciais da família, como o amor etc., tendo em vista que é só o primogênito quem herda a propriedade. Como a condição de inalienabilidade da propriedade fundiária faz com que ela seja o elemento permanente, fixo, tanto na sociedade civil quanto no Estado, “ela é o constante, a substância”, ao passo que o senhor do morgadio é simplesmente o acidente, o predicado da propriedade. “É como se a propriedade fundiária herdasse sempre o primogênito da casa, como um atributo preso a ela.”²⁴¹ Nesse sentido, segue-se que

a qualidade política do senhor do morgadio é a qualidade política do bem hereditário, uma qualidade política inerente a esse bem hereditário. A qualidade política aparece aqui, portanto, igualmente como propriedade da propriedade fundiária, como uma qualidade que pertence imediatamente à terra (natureza) puramente física.²⁴²

A propriedade não é mais, como salientou Locke, determinada pelo fato de que, ao trabalhar, fixo meu ser no objeto, quando se mistura o trabalho como a terra, ou seja, “a propriedade não é mais, aqui, na medida em que ‘eu ponho nela

²³⁹ Idem. p. 122.

²⁴⁰ Idem. p. 155.

²⁴¹ Idem. p. 121.

²⁴² Idem. p. 122.

minha vontade’, mas minha vontade é, ‘na medida em que ela esteja posta na propriedade’. Aqui, minha vontade não possui, mas é possuída”.²⁴³

Em outras palavras, isso significa dizer que “a ‘inalienabilidade’ da propriedade é, ao mesmo tempo, a ‘alienabilidade’ do livre-arbítrio universal e da eticidade”, é “a mais alta síntese do Estado político, como a alienação (*Entäusserung*) suprema do arbítrio”.²⁴⁴ Marx vai concluir, portanto, que o Estado não é a esfera da liberdade concreta como pensava Hegel, mas sim a esfera do arbítrio da propriedade privada.

O Estado nada mais é do que um mandatário da propriedade privada. No Poder Legislativo do Estado, mais precisamente na representação estamental do morgadio na Câmara Alta, câmara dos pares, não há na base de sua constituição política a vontade social, a vontade genérica.

Hegel parece ter igual consciência de que a representação estamental do morgadio, responsável pela estabilidade política do Estado, não era suficiente para incorporar a representação da totalidade da sociedade civil no Estado. Por isso ele vai reivindicar a participação do lado móvel, dinâmico, da sociedade civil no Estado, bem como consolidar os laços políticos entre essas duas esferas opostas.

A outra parte do elemento dos estamentos compreende o lado móvel da sociedade civil, que, exteriormente, por causa da multidão dos seus membros, essencialmente, porém, por causa da natureza da sua destinação e das suas ocupações, só pode intervir através de deputados. Na medida em que estes são delegados pela sociedade civil, é de se supor imediatamente que esta o faz como aquilo que ela é – por conseguinte, não enquanto dissolvida atomisticamente nos singulares e enquanto se reunindo somente por um instante

²⁴³ Idem. p. 117.

²⁴⁴ Idem.

sem duração ulterior, para um ato singular e temporário, mas enquanto articulada nas suas associações corporativas, comunas e corporações já previamente constituídas, que, dessa maneira, adquirem uma conexão política. Na legalidade da sociedade civil para uma tal deputação, convocada pelo poder do príncipe, assim como na legitimidade do primeiro estamento a aparecer [na esfera política] (§ 307), a existência dos estamentos e da sua assembléia encontra uma garantia própria, constituída.²⁴⁵

Mais uma vez a resolução da antinomia entre sociedade civil e Estado só é aparentemente resolvida.

A forma de participação dos estratos sociais móveis da sociedade civil no Estado político é através do processo eletivo. O sufrágio delega ao deputado a missão de representar a sociedade civil “como aquilo que ela é”; nesse sentido, os deputados são a sociedade civil em miniatura no Estado.

Para Marx, essa idéia de Hegel é um contra-senso, visto que a sociedade civil na eleição, além de ter de fazer “aquilo, como aquilo que ela é”, “ela deve fazê-lo, mais ainda, como aquilo que ela não é, pois ela é uma sociedade apolítica e deve, aqui, realizar um ato político como um ato essencial a ela, proveniente dela mesma”.²⁴⁶ Por essa razão, o voto, como um ato político singular, isolado e temporário, aparece como um “êxtase”, um delírio que consagra a falsa participação política da sociedade civil no Estado.

Hegel tem clareza desse escândalo e não deseja a participação da massa, da multidão, “enquanto dissolvida atomisticamente nos singulares”,²⁴⁷ bem como

²⁴⁵ Hegel. Op. cit. § 308.

²⁴⁶ Marx. Op. cit. p. 127.

²⁴⁷ Hegel. Op. cit. § 308.

reunida unicamente no ato da votação, mas sim articulada enquanto força social organizada “nas suas associações cooperativas, comunas, corporações, etc.”.²⁴⁸

Por um lado, Hegel entende que, pela natureza das suas atividades e de suas ocupações, os indivíduos, enquanto membros da sociedade civil, não podem participar diretamente do organismo do Estado. Caso contrário, o Estado seria apenas a soma individual de cada vontade como arbítrio particular. Todos os singulares não estariam participando do Estado como “todos”, mas com o seu interesse particular no todo. O Estado seria o império do arbítrio. Os assuntos universais tornar-se-iam assuntos privados (conforme crítica a Rousseau). Por essa razão, Hegel vê a necessidade de os indivíduos medirem sua participação política no Estado no interior da sociedade civil organizada (associações cooperativas, comunas, corporações, etc.). Dessa maneira os indivíduos se capacitariam e adquiririam competência para tratar com consciência os assuntos do Estado.

Por outro lado, pelo fato de serem essas organizações da sociedade civil “previamente constituídas”, isto é, já receberam a outorga do Estado, e por isso têm a existência política assegurada pela sanção do poder de governo, elas têm dentro de si o elemento estatal. Desse modo, os delegados da sociedade civil estarão habilitados para representá-la como aquilo que ela é.

Mas, mesmo com a tentativa de (re)politizar a sociedade civil organizada, Hegel, de acordo com a crítica de Marx, apenas recoloca a relação antinômica entre Estado e sociedade civil em outro patamar. Em primeiro lugar, porque Hegel julga resolver a antinomia com a conexão política estabelecida entre a sociedade

²⁴⁸ Idem.

civil organizada (associações cooperativas, comunas, corporações, etc.) e o Estado, mediada pela eleição dos delegados que compõem a Câmara dos Deputados. Mas, se a vida civil não é uma vida política, então não é ela que recebe uma conexão política do Estado, é a “política” que recebe dela o elemento de sua conexão. Em segundo lugar, porque o sistema eletivo indireto de Hegel acaba por promover uma separação da sociedade civil com ela mesma. A eleição dos delegados é “tão-somente o papel de segunda sociedade, delegada da primeira”. Essa separação é inclusive uma separação material de sua realidade civil e a põe como aquilo que ela não é. Em terceiro lugar, porque a multidão, o povo, é considerada como algo exterior à realidade do Estado e, desse modo, só pode se manifestar opinando fora do Estado. Com efeito, diz Hegel, “na opinião pública (v. § 316), porém, está aberto a cada um o caminho para externar e fazer valer também o seu opinar subjetivo sobre o universal”.²⁴⁹

Para Marx, Hegel não é bem-sucedido nas diversas tentativas de resolver a antinomia entre Estado e sociedade civil. Ele não consegue executar o princípio fundamental da consideração do Estado como um organismo. Isso decorre, em grande medida, por causa de sua visão positiva da política. A política como ação racional e universal que realiza o homem em sua efetividade concreta. Marx, ao sanar suas dúvidas sobre a real natureza do Estado moderno, vai, mesmo que hegelianamente, enveredar por um caminho diferente do escolhido por Hegel.

Marx parte do fato de que a família, a sociedade civil, o Estado, etc., constituem a totalidade orgânica, a essência humana, o verdadeiro ser social do

²⁴⁹ Idem. Ad § 308.

homem, seu ser genérico. Como a família, a sociedade civil é a base material, o constante, o determinante da essencialidade humana; elas são o substancial (substância na forma aristotélica de compreender o sujeito), ao passo que o Estado político é o acidente. O predicado extrínseco ao sujeito, mas preso a ele, a política, nesse ponto de vista, não é o predicado ou a qualidade essencial do sujeito. Assim, o Estado político figura como a aparência externa que apenas reflete as contradições do homem com ele mesmo. Nas palavras de Marx, “o Estado político é o espelho da verdade dos diversos momentos do Estado concreto”.²⁵⁰

Essa assertiva pode ser mais bem compreendida quando, por exemplo, Hegel descreve a separação da sociedade civil de si mesma e a sua separação da família no Estado político. Ao descrever a forma da representação da vida social no Estado, mediante a representação da Câmara dos Pares (da nobreza, do senhores do morgadio) e a da Câmara dos Deputados, ele apenas está descrevendo a abstração política do ser social, isto é, o auto-desapossamento da vontade social da família e da sociedade civil. “A sociedade simplesmente deputa de si mesma os elementos para a sua existência política”.²⁵¹ E mais, quando Hegel descreve a independência política dos poderes, a oposição e reunião deles na assembléia do poder legislativo, não só revela nesse fato o verdadeiro valor desses poderes e “da verdadeira essência dos momentos do Estado”, mas, também, o significado essencial dessa distinção abstraída de sua base material. “Aqui” – diz Marx – “na Esfera do Estado político, é que os momentos singulares

²⁵⁰ Marx. Op. cit. p.122.

²⁵¹ Idem. p. 137.

do Estado se relacionam entre si como com a essência de seu gênero, como ao seu 'ser genérico' (*Gattungswesen*); porque o Estado político é a esfera de sua determinação universal, a sua esfera religiosa."²⁵² Assim como o indivíduo transfere suas qualidades essenciais para Deus e se aliena na religião, a pessoa concreta da sociedade civil transfere suas propriedades essenciais para o Estado e se aliena na política.

Com efeito, Marx vai rejeitar a idéia de que a multidão, o povo, seja um corpo inorgânico do Estado. E vai refutar também a tese hegeliana de que, essencialmente, "por causa da natureza da sua destinação e das ocupações",²⁵³ os indivíduos singulares não podem participar diretamente do Estado. É evidente que, em uma sociedade na qual a vida social e a vida política se encontram separadas, "o ofício de sapateiro é uma habilidade sem a qual se pode ser um bom cidadão do Estado, um homem social"; por outro lado, o saber cívico, o "saber político" enquanto tal, "é uma condição sem a qual o homem vive, no Estado", como se vivesse fora dele, como se estivesse privado de ar.²⁵⁴ Contudo, esse fenômeno só é possível em uma sociabilidade estranhada, cuja política se manifesta como uma força milagrosa que transforma o pão e o vinho que alimentam e animam a vida social em corpo e sangue do Estado político. Nesse horizonte, a política é a transubstanciação do saber social da sociedade civil em "saber político", o saber dos assuntos do Estado. Portanto, a política, em seu

²⁵² Idem. p. 122.

²⁵³ Hegel. Op. cit. § 308.

²⁵⁴ Marx. Op. cit. p. 69.

sentido negativo, estranhado, é “o reconhecimento oficial da transubstanciação do saber profano no saber sagrado”.²⁵⁵

Agora, em uma realidade social na qual “a sociedade civil é a sociedade política efetiva”, a representação política desaparece, a não ser o poder “representativo no sentido em que toda função é representativa”.²⁵⁶ Nessa situação,

o sapateiro, por exemplo, é meu representante na medida em que satisfaz a uma necessidade social, assim como toda atividade social determinada, enquanto atividade genérica, representa simplesmente o gênero, isto é, uma determinação de minha própria essência, assim como todo homem é representante de outro homem. Ele é, aqui, representante, não por meio de uma outra coisa, que ele representa, mas por aquilo que ele é e faz.²⁵⁷

Portanto, no Estado concreto, no interior da sociedade civil, presidido pela vontade genérica em uma “democracia verdadeira”, quando a sociedade civil põe sua “existência política efetivamente como verdadeira existência”, põe “concomitantemente como inessencial sua existência burguesa em sua diferença com sua existência política”,²⁵⁸ então cai por terra a necessidade da delegação. Nesse novo universo da politicidade positiva, todos devem participar das deliberações e decisões dos assuntos gerais do Estado,²⁵⁹ porque o indivíduo singular é o indivíduo enquanto ser genérico; sua vontade é a vontade genérica; e o seu ser, aquilo que é e faz. Dessa forma, o seu ato político é apenas a

²⁵⁵ Idem. p. 70.

²⁵⁶ Idem. p. 133.

²⁵⁷ Idem. pp. 122-134.

²⁵⁸ Idem. p. 135.

²⁵⁹ Idem. p. 131.

comprovação do significado do seu ato social como ato político e, por extensão, a atividade política – integralizada como ação social, como força que se coloca ao lado de todas as outras funções sociais –, suprimida a sua forma abstrata com o movimento acabado e superado do estranhamento político, é “o ato pelo qual os indivíduos assumem desde já uma função realmente ou conscientemente social”.

260

Como se pode notar, o político, para Marx, terá um duplo sentido: de um lado, a política estranhada, negativa, externada, autonomizada, como um desapossamento estranhado da vontade social, como um desdobramento estranhado da vontade genérica. Portanto, sem nenhuma racionalidade efetiva. Por outro, a política como supressão do estranhamento político, como verdadeira democracia, positiva, reintegrada organicamente à esfera social e reconduzida ao conjunto das demais funções sociais, ou seja, enquanto força social, enquanto vontade genérica efetiva.

Em síntese, na *Crítica de 43*, o conceito de *Gattungswesen* não aparece mais, no horizonte conceitual de Marx, como o *télos* transcendente que ativa e anima a ação política. Aqui, ele é tanto a totalidade social que aciona e confirma o ser comum, como o móbil estranho, autonomizado e inconsciente da potência superior do Estado presente nos indivíduos estranhados. Ele é, de uma parte, a expressão da sociedade civil estranhada de si, no Estado, e, de outra, o gênero cindido pelo império da propriedade privada. Império esse que instaura o estado de *bellum omnium contra omnes* no interior da sociedade civil. O Estado é incapaz

²⁶⁰ Idem. p. 133.

de cessar essa guerra. Ao contrário, ele é a prova e conservação dela na sociedade civil-burguesa.

Em suma, o conceito de *Gattungswesen* figura no pensamento político de Marx como a universalidade orgânica concreta do homem enquanto ser social e é empregado como contraponto ao Estado que aparece como manifestação de uma anomalia do gênero, como um cisto social que precisa ser estirpado. Por outro lado, no que se refere ao aspecto positivo da política, o jovem Marx projeta a possibilidade do (re)encadeamento do gênero em si mesmo, como reintegração de sua universalidade concreta, em uma revolução social cujos interesses universais sejam o fim e a verdade da sociedade civil na qual o estatuto político seja a expressão “da vontade, que tem sua verdadeira existência como vontade genérica apenas na vontade popular autoconsciente”.²⁶¹ Política como expressão da vontade genérica que só pode existir concretamente em uma verdadeira democracia, sem a existência do Estado. Em uma formulação paradigmática da *Crítica de 43*, Marx vai dizer: “Na democracia o Estado, como particular, é apenas particular, como universal é o universal efetivo, ou seja, não é uma determinação em contraste com os outros conteúdos. Os franceses modernos concluíram, daí, que na verdadeira democracia o *Estado político desaparece*”.²⁶² Muito provavelmente seja esse o sentido do político que Marx e Engels deram no *Manifesto do partido comunista* ao sintetizar o programa da luta socialista para

²⁶¹ Idem. p. 83.

²⁶² Idem. p. 51.

alcançar o comunismo: “a conquista do poder político pelo proletariado”,²⁶³ “a conquista da democracia”.²⁶⁴

²⁶³ K. Marx e F. Engels. *Manifesto comunista*. p. 51.

²⁶⁴ *Idem*. p. 58.

Considerações finais

As crises desempenham um papel importante no desenvolvimento do ser humano. A vida efetiva do indivíduo começa com uma crise. A criança, ao sair do conforto uterino materno e se deparar com a luz da realidade externa, começa seu desenvolvimento exterior mediada por uma crise. A passagem do mundo da inocência infantil para o desencantamento e apetites da adolescência também é caracterizada por crises. Da mesma forma, pode-se dizer da travessia turbulenta das paixões e dos arroubos da juventude à consciência da maturidade.

Mas o desenvolvimento humano não pode ser entendido como aparece ao senso comum, como uma figura geométrica de uma hipérbole: o ponto inicial representando o nascimento, o cume (vértice), a maturidade e no final da ponta a velhice. Ao contrário, o desenvolvimento humano é recheado de crises, de continuidade e descontinuidade, de avanços e retrocessos, de momentos de estabilidade e também de constantes rupturas, de contradições e superação. Assim é na vida, assim é no pensamento.

Marx chama a atenção, e com toda a razão, para o seguinte: “não se julga o que um indivíduo é a partir do julgamento que ele faz de si mesmo”,²⁶⁵ mas esse julgamento tem de levar em consideração as contradições da vida material e os conflitos existentes entre a consciência e o ser social.

Parece que os analistas e comentadores do jovem Marx que o relegam à sala escura do universo puramente feuerbachiano não levaram a sério essa prerrogativa da teoria marxiana. Normalmente eles julgam o pensamento do jovem Marx a partir do emprego das categorias que estão relacionadas com a concepção

²⁶⁵ K. Marx. *Para a crítica da economia política*. p. 30. No mesmo parágrafo Marx salienta que “não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas, ao contrário, é seu ser social que determina sua consciência”. (Idem)

feuerbachiana de homem. Assim chegam à conclusão de que as reflexões de juventude de Marx estavam mergulhadas na perspectiva do que Feuerbach nomeou como “filosofia do futuro”.

A utilização abundante dos conceitos feuerbachianos, por Marx, tornou-se um fato objetivo para grande parte desses analistas, comentadores e historiadores da filosofia marxista (como Althusser), levando-os a caracterizar o período que compreende os anos de 1843 a 1845 como uma etapa feuerbachiana do jovem Marx. De fato, realmente, Marx parece encontrar-se, nesse período, envolvido numa problemática feuerbachiana e, *ex professo*, só a abandonará na elaboração das *Teses ad Feuerbach* e da *Ideologia alemã*.

As declarações que registraram o entusiasmo do jovem Marx pelas reflexões do autor de *A essência do cristianismo* contribuíram ainda mais para canonizar a idéia de que Marx não conseguira pensar além do horizonte feuerbachiano, e, por isso, as suas reflexões nesse estágio são consideradas juvenis e pré-marxianas.

Em 1842, em um pequeno artigo escrito logo depois de sua tese doutoral, Marx já se posiciona no movimento jovem hegeliano de esquerda ao lado do autor das *Teses provisórias*, em *Lutero, árbitro entre Strauss e Feuerbach*: “Pois, se quereis chegar à verdade e à liberdade – diz Marx – tereis que passar necessariamente pelo *arroyo de fuego*. Esse rio de fogo é Feuerbach, o *purgatório*

de nosso tempo”.²⁶⁶ Na carta de 11 de agosto de 1844, endereçada a Feuerbach, Marx declara que os *Princípios da filosofia do futuro* e *A essência do cristianismo* são obras de importância tão elevada que têm “maior peso que toda a literatura alemã atual”.²⁶⁷ O entusiasmo pelas reflexões feuerbachianas chegara a tamanha grandeza, que no prefácio dos *Manuscritos de 44* Marx declara: “Somente data de Feuerbach a crítica positiva naturalista e humanista. Quanto mais silencioso, tanto mais seguro, mais profundo, mais amplo e mais duradouro é o efeito dos escritos *feuerbachianos*.” E acrescenta um pouco mais à frente, eles são “os únicos escritos – desde a fenomenologia e a lógica de Hegel – em que está contida uma revolução teórica real”.²⁶⁸ Engels, por seu turno, também contribuiu para a cristalização dessa idéia. Em *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã* ele declara, a propósito de *A essência do cristianismo*: “Só tendo vivido a ação libertadora deste livro, pode-se formar uma idéia dele. O entusiasmo foi geral: a ponto de todos nos convertermos em feuerbachianos.”²⁶⁹

A objetividade histórica das declarações de Marx e Engels, o emprego constante de conceitos feuerbachianos, a temática antropológica e humanista de Feuerbach, mais as análises agudas de pesquisadores, como as de Louis Althusser, *parecem* ter colocado a palavra final sobre a *vexata quaestio* do desenvolvimento intelectual de Marx: as reflexões do jovem Marx impregnadas dos pecados capitais da metafísica kantiana-hegeliana são acrisoladas no rio de

²⁶⁶ K. Marx. *Lutero, árbitro entre Strauss e Feuerbach*. In.: K. Marx.; F. Engels. *Obras Fundamentales de Marx y Engels*, v. I. p. 148. Nota-se, desde já, a astúcia intelectual do jovem pensador no jogo de sentidos da expressão alemã: Feuerbach – *Bach* significa rio ou riacho e *Feuer*, fogo.

²⁶⁷ K. Marx. *Carta de Marx a Ludwig Feuerbach*. In: Idem. p. 679.

²⁶⁸ K. Marx. *Manuscritos de 44*. p. 11 – para as duas citações.

²⁶⁹ F. Engels. *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. p. 15.

fogo do purgatório feuerbachiano e a consciência purificada e livre do autor de *O capital* passa, a partir de então, a “conceber a unidade do homem com o homem, baseada nas diferenças reais entre eles”, baixando “o conceito de gênero humano do céu da abstração para situá-lo na terra real”.²⁷⁰ E, com os pés no chão, na sociedade dos homens reais e concretos, Marx desperta para sua nova tarefa no mundo: “para poder perdoar seus pecados, à humanidade basta explicá-los tais como são”.²⁷¹ Explicar as coisas exatamente como são implicou, necessariamente, livrar-se das seqüelas da “ganga mística” que encobre o “caroço racional” contida na “ideologia alemã” que contaminara também Feuerbach. Por isso, o pensamento marxiano propriamente dito só foi possível por causa de sua ruptura radical com toda a tradição hegeliana anterior.

Dentro dessa linha interpretativa, os estudos sobre as reflexões do jovem Marx, nesse período, devem ser analisados no interior do paradigma feuerbachiano da questão, pois nela repousa seu germe originário. Portanto, do ponto de vista dessa perspectiva no que diz respeito ao conceito de ser genérico, deve-se examinar como o jovem Marx utilizou o conceito feuerbachiano em *A Gazeta Renana*, na *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, na crítica da emancipação política e religiosa de Bruno Bauer e na primeira crítica à economia clássica nos *Cadernos de Paris*, nos *Manuscritos de 44* e em *A sagrada família*.

Mas será que a crise de 43 nada acrescentou ao desenvolvimento intelectual de Marx? Será que o modo pelo qual Marx emprega os conceitos de

²⁷⁰ K. Marx. *Carta de Marx a Ludwig Feuerbach*. In: Op. cit. p. 679 – para as duas citações.

²⁷¹ Carta de Marx a Ruge, de setembro de 1843, a respeito do projeto dos *Anais franco-alemães*. Cf. Idem. p. 460.

origem “hegelofeuerbachiana” tem o mesmo sentido que os empregados nas obras anteriores a essa crise? O estudo do conceito de *Gattungswesen* mostra que a resposta para essas duas perguntas é, obviamente, não!

Seja no plano conceitual seja na história de vida, os caminhos trilhados por Marx e Feuerbach são distintos e de certo modo só se entrecruzam no movimento dos jovens hegelianos de esquerda. Marx, desde muito cedo, se interessa por questões políticas e socioeconômicas ao passo que Feuerbach se interessa por questões puramente filosóficas e pela religião. Marx, como trabalhador da área de comunicação, passa boa parte do seu tempo lidando com diversos assuntos da realidade social; Feuerbach, na maioria do seu tempo, dedica-se quase que exclusivamente às atividades de cunho acadêmico em gabinetes de estudo. Marx, pelo engajamento político, não só se torna um exilado do mundo acadêmico, mas também sofre perseguições dos poderes políticos constituídos por onde passa. Circula pelos principais centros políticos, econômicos e intelectuais da Europa. Freqüenta ligas comunistas, tem contato direto com o movimento operário europeu; Feuerbach despende seu tempo com reflexões teóricas e a administração de sua microempresa em uma pequena cidade do interior da Alemanha. Talvez por isso seja perfeitamente compreensível a recusa de Feuerbach aos insistentes chamados de Marx e de Ruge para ele se envolver em questões políticas.

De fato, não se pode negar que tanto Feuerbach quanto Bruno Bauer influenciaram significativamente o pensamento político de Marx. O programa de dessacralização do Político foi desenvolvido com maestria por esses discípulos de

Hegel. Mas não se pode dizer que o Político em Marx se resumiu a esse programa. E se nos dois ensaios sobre a questão judaica isso se tornou público em relação a Bruno Bauer, a carta que Marx escreve para A. Ruge, antes de sua estreita relação com Engels,²⁷² de 29 de março de 1842, em Tréveris, mostra que o pensamento político de Marx começa a entrar em rota de colisão com as reflexões de Feuerbach. No pedido de desculpas a Ruge por mais um projeto não acabado, como foi muito freqüente na sua vida, diz Marx:

Creio que estas circunstâncias não me permitirão enviar-lhe a crítica da filosofia hegeliana do direito para as próximas *Anekdotas* (posto que as havia escrito também no modo anterior); o ensaio sobre a arte religiosa o prometo para meados de abril, se você puder esperar tanto. Deixá-lo-ei bem mais agradável quando focalizo a coisa a partir de um novo ponto de vista e escreverei também, para o capítulo final, um epílogo sobre os românticos. [...].

No ensaio não poderei pelo menos falar acerca da essência geral da religião, o **que me levará, em certo modo, a chocar-me com Feuerbach** (grifo nosso), todavia o conflito não versa tanto sobre o princípio como sobre o modo de expressar-se. Em todo caso a religião não sairá ganhando muito com isto.²⁷³

Provavelmente, se esses manuscritos perdidos de Marx sobre a arte sacra tivessem sido publicados, boa parte das controvérsias sobre esse período estaria em outro nível de análise. Marx ao menos apreende três lições da crise de 43:

²⁷² A menção a Engels aqui é para salientar a diferença da relação dele com Feuerbach da de Marx. Partilha da idéia de um entusiasmo exacerbado de Engels Marcelo Backes, tradutor de *A sagrada família* da edição da Boitempo. Quando, na parte de *A sagrada família* escrita por Engels com o título “Segunda campanha da crítica absoluta. a) *Hinrichs número II. A “Crítica” e “Feuerbach”*. *A condenação da filosofia*, ele exalta sem reservas: “Mas quem descobriu, então, o mistério do ‘sistema’? Feuerbach” etc.. Atento a euforia engelsiana Backes chama a atenção na nota 17 para a posição mais sóbria de Marx frente ao pensamento feuerbachiano: “Quando voltou a ler seus escritos precoces, Marx disse ter se sentido ‘agradavelmente surpreso por descobrir que nós não precisávamos nos envergonhar do nosso trabalho, ainda que o culto a Feuerbach tenha um efeito bastante humorístico sobre mim, hoje em dia’ (Carta a Engels, 24.4.1867). Se Marx chega a defender o nome de Feuerbach diante dos abusos de ‘Bruno Bauer e consortes’ em algumas passagens, Engels exalta-o na presente com um entusiasmo que está longe de ser tão grande em Marx. (N.T.)”. (K. Marx & F. Engels. *A sagrada família*. p. 111).

²⁷³ K. Marx. *Obras Fundamentais*. p. 673.

A primeira é a clara distinção entre o “político” e o “social”, que inicialmente se traduz na diferença concreta entre a idéia de revolução política e revolução social. No final da elaboração da *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, Marx escreve uma carta a Ruge para discutir os detalhes do plano de uma nova revista que pretende publicar em Paris: *Deutsch-Französische Jahrbücher (Anais franco-alemães)*. No primeiro e único fascículo duplo dessa empresa com A. Ruge, foram publicados os três ensaios que tornaram pública a nova posição de Marx sobre o rompimento definitivo com a idéia de Estado como instituição racional, a saber, *Crítica da filosofia do direito de Hegel — Introdução*, Bruno Bauer, “a questão judaica” e Bruno Bauer, “a capacidade de os atuais judeus e cristãos se tornarem livres”.

Na referida carta, escrita em Kreuznach em setembro de 1843, Marx aponta o caminho que vai ser radicalizado logo em seguida em seus ensaios. “O nosso lema deverá ser”, diz ele, “a reforma da consciência, não por meio de dogmas, senão mediante a análise da consciência mística, obscura ante si mesma, que se manifesta na forma religiosa ou na forma política”.²⁷⁴ Embora o projeto de colaboração científica e literária entre franceses e alemães visasse também a crítica à consciência mística na sua manifestação religiosa, Marx tinha claro que, em termos filosóficos, na Alemanha, a “*crítica da religião* chegou, no essencial, ao seu fim”.²⁷⁵

Em seu artigo nos *Anais franco-alemães*, texto que sintetiza a *Crítica da filosofia do direito de Hegel* de 1843 e que provavelmente serviria de introdução a

²⁷⁴ *Cartas cruzadas* em 1843, In: Marx: *Escritos de juventud*. Op. cit, pp. 459-460.

²⁷⁵ K. Marx. *Crítica da filosofia do direito de Hegel* – Introdução. p. 145.

essa obra, Marx declara taxativamente que a crítica do céu converteu-se em crítica da terra. A crítica da religião tornou-se crítica da política. A sua nova perspectiva filosófica entendia que o futuro da Alemanha e do mundo “não pode restringir-se, nem à negação das suas circunstâncias jurídicas e políticas reais, nem à imediata realização das suas circunstâncias jurídicas e políticas ideais”²⁷⁶, porque ambos se apóiam em uma realidade estranhada, em relações sociais estranhadas. “O homem é o mundo do homem, o Estado, a sociedade”²⁷⁷, porém esse mundo – a essência do homem – se encontra invertido pelas relações sociais de produção. Portanto, agora, “a tarefa imediata da filosofia, que está a serviço da história, é desmascarar a auto-alienação humana nas suas *formas não sagradas*”: o direito e a política.

Não se trata mais de promover uma revolução em termos políticos, como Marx pensava antes da *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Motivado pelos excessos pelo despotismo e pela freqüente perseguição do Estado prussiano, Marx desabafa em uma carta a Ruge, redigida em maio de 1843 na cidade de Colônia: “Quando se vive em um reino político animal, não cabe outra reação nem se pode avançar, caso não seja abandonada a base sobre a qual esse reino descansa e passe ao mundo humano da democracia”.²⁷⁸ E argumenta romanticamente,

Haveria que voltar a despertar no peito destes homens o sentimento humano de si mesmos, o sentimento da liberdade. Somente este sentimento, que havia desaparecido

²⁷⁶ Idem. p. 150.

²⁷⁷ Idem. p. 145.

²⁷⁸ *Cartas cruzadas*. Op. cit. p. 448.

com os gregos e que o cristianismo fez desaparecer no vapor azul do céu, pode voltar a converter a sociedade em uma comunidade de homens projetados para fins mais altos, em um Estado democrático.²⁷⁹

Sem esse sentimento, “o homem é um animal social, mas totalmente apolítico”.²⁸⁰

Vive como se não fosse homem, mas como cordeiro de um misticismo dominante:

“*Muta pecora, prona et ventri obedientia*”.²⁸¹

Ao contrário desse ideal político que pretendia libertar o homem da brutalidade do Estado despótico pelo desenvolvimento do Estado político democrático, Marx, nessa nova fase de seu pensamento, vai propor uma revolução radical: o fim do Estado e a transformação completa da base na qual ele se apóia.

É evidente que Marx reconhece a importância das lutas políticas e o papel revolucionário da burguesia ante a ordem e o despotismo feudal. “Assim como a religião é o índice de matérias da luta teórica da humanidade, o Estado político o é de suas lutas práticas”. Nesse horizonte, “o Estado político expressa, portanto, dentro de sua forma *sub specie rei publicae* [sob a forma da coisa pública], todas as lutas, necessidades e verdades sociais”.²⁸² Mas entende que essa “revolução parcial, *meramente* política, que deixa de pé os pilares do edifício”, não é suficiente para realizar a “*emancipação humana universal*”.²⁸³

²⁷⁹ Idem. p. 446.

²⁸⁰ Ibidem.

²⁸¹ O silencioso rebanho baixa a cabeça e obedece a seu estômago. Idem. p. 449

²⁸² Idem. p. 459

²⁸³ Karl Marx. *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*. p. 154 – para as duas citações.

A revolução política para Marx, por mais profunda que seja, será sempre uma revolução parcial – por mais que ela se universalize jamais atingirá a emancipação universal. Uma revolução meramente política institui um intermediário para mediar a relação do homem com ele mesmo.

A revolução burguesa, que grandes avanços trouxe em face do antigo regime feudal, não só produziu mudanças na esfera do Estado político, mas, sobretudo, universalizou o seu modo de vida: trocou os privilégios da nobreza das corporações e das guildas pela capacidade de aquisição de bens materiais, e, com isso, promoveu uma nova sociabilidade. O homem, no mundo burguês, não é aquilo que é, mas aquilo que possui. As relações são invertidas: o ser social passa a existir em função do ter social.

Assim a burguesia, como “uma *seção da sociedade civil*, emancipa-se e alcança o domínio universal”. Mas somente “a partir da sua *situação particular*” de classe ela empreende “uma emancipação geral da situação”. Dessa forma, a burguesia “emancipa a sociedade como um todo, mas só no caso de a totalidade da sociedade se encontrar na mesma situação que essa classe; por exemplo, se possuir ou facilmente puder adquirir dinheiro ou cultura”.²⁸⁴

Esse diagnóstico preciso de seu tempo presente não só mostra o sentido que Marx dá ao político e ao social, mas também revela a gênese de sua teoria da revolução social. Essa nova perspectiva se baseia na certeza de que o Estado político deve ser destruído, ele deve desaparecer. E isso só será possível mediante uma transformação radical da base societal na qual ele se sustenta, qual seja, no modo pelo qual os indivíduos produzem e reproduzem a sua existência.

²⁸⁴ K. Marx. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. p. 154 – para as quatro citações.

Se não é incumbência nossa a construção do futuro e desejar as coisas ordenadas e dispostas para todos os tempos, é tanto mais seguro que no presente temos que levar a cabo; me refiro à *crítica implacável de todo o existente*; implacável tanto no sentido de que a crítica não deve assustar-se com seus resultados como não deve evitar o conflito com as potências dominantes.²⁸⁵

De certo que Marx tinha plena consciência de que, para levar a cabo este projeto, “a arma da crítica não poderia substituir a crítica das armas, que o poder material tem que ser derrubado pelo poder material”. Mas isso só será possível quando “a teoria converte-se em força material”,²⁸⁶ quando ela penetrar na massa e adquirir a energia revolucionária de uma mudança infra-estrutural. Não “a massa do povo mecanicamente oprimida pelo peso da sociedade, mas a massa que provém da *desintegração aguda da sociedade*”. A saber, “a dissolução da sociedade, como classe particular, é o *proletariado*”.²⁸⁷

O Político tem um sentido tão distinto para Marx depois da crise de 43 que na referida carta de setembro 1843 a Ruge ele propõe que os *Anais franco-alemães* sejam um espaço dedicado às críticas mais amplas, em que o social e o político sejam apresentados em suas contradições efetivas:

No que se refere à vida real, vemos que precisamente o *Estado político*, mesmo que não se encontre, todavia, imbuído conscientemente dos postulados socialistas,²⁸⁸ contém em todas as suas formas *modernas* os postulados da razão. E não se determina aqui. Sempre

²⁸⁵ K. Marx. *Cartas cruzadas* (carta a Ruge). p. 458.

²⁸⁶ K. Marx, *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. p. 151 – para as duas citações.

²⁸⁷ Idem. p. 156 – para as duas citações.

²⁸⁸ Marx parece aqui indicar a sua aceção crítica da teoria hegeliana. Para ele, as aporias do pensamento político de Hegel levado a cabo em suas conseqüências críticas serviriam de fundamento aos postulados do socialismo.

pressupõe a razão como já realizada. E cai sempre, do mesmo modo, na contradição entre suas determinações ideais e suas premissas reais.

Partindo deste conflito do Estado político consigo mesmo, cabe, pois, desenvolver sempre a verdade social.²⁸⁹

O discurso sobre o político no jovem Marx fixa a oposição entre o social e o político, retomando a oposição entre Estado político e sociedade civil nos moldes pensados por Hegel. Mas insiste no fato de que o Estado racional, em contradição com as suas premissas reais, aliena a verdadeira natureza que reside no social. Dessa forma, o Estado político é a expressão das lutas práticas no interior da sociedade civil. Aqui aparece então claramente o postulado da subordinação do político ao social. Contudo, a crítica de Marx sustenta que o princípio da sociedade civil-burguesa é um individualismo ao extremo, resultado do estranhamento do ser genérico em virtude do intercâmbio material.

É nesse horizonte que a crítica marxiana vai identificar o social ao humano. Ou seja, a identificação do estabelecimento de uma oposição entre uma qualidade social do homem estranhada na forma política e a totalidade do homem enquanto ser genérico, enquanto ser social. Não se trata mais de dessacralizar o político, mas sim de colocá-lo em sua verdade social.

Para tornar pública a sua nova concepção sobre o político e cumprir à risca o que tinha anunciado a Ruge, Marx toma como pretexto os dois artigos de seu antigo mestre, Bruno Bauer, publicados em 1843 – *Die Judenfrage* e “*Die Fähigkeit der heutiingen Juden und Christen, frei zuwerden*”, in *Einundzwanzig*

²⁸⁹ K. Marx. *Cartas cruzadas* (carta a Ruge). p. 459.

Bogen aus der Schweiz – e produz um ensaio crítico em duas partes, que ficou conhecido como *A questão judaica*.

Nas duas partes do ensaio sobre *A questão judaica*, na polêmica com Bruno Bauer, o conceito de *Gattungswesen* aparece como categoria explicativa das condições alienadas da produção e reprodução da existência, e também como inteligibilidade interna da separação do social e do político, do Estado e da sociedade civil, da existência e da consciência. Em suma, Marx vai acentuar a distinção sobre a emancipação política e a emancipação humana. Por outro lado, ele aparece também como horizonte teórico e prático das forças transformadoras da realidade social.

Na primeira parte do ensaio publicado, nos *Anais franco-alemães*, sobre a questão judaica, Marx confere um estatuto à emancipação política diferente das reflexões formuladas por Bauer. Enquanto Bruno Bauer acreditava que o Estado livre (da religião, de interesses privados etc.) garantia a liberdade de direito e, conseqüentemente, um homem livre, Marx credita um papel negativo e indireto à emancipação política. O homem, ao confiar toda a sua liberdade ao Estado, emancipa-se de modo desviado, indireto, abstraído das limitações e constrangimentos da ação humana. Nessa linha de reflexão, Marx concebe o Estado como “intermediário entre o homem e a liberdade humana”.²⁹⁰

Marx reconhece que as conquistas oriundas das lutas políticas, ao refletir o resultado das lutas reais no interior da sociedade, produziram não só a reforma da consciência, mas também o desenvolvimento do homem na sua vida prática. Por isso ele admite que a “emancipação política representa, sem dúvida, um grande

²⁹⁰ K. Marx. *A questão judaica*, in K. Marx, *Manuscritos econômico-filosóficos (Edições 70)*. p. 43.

progresso. Não constitui, porém, a forma final de emancipação humana, mas é a forma final de emancipação humana dentro da ordem mundana até agora existente”.²⁹¹ Contudo, a emancipação política, como ele havia tematizado na introdução da *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, é parcial, e como tal incapaz de promover uma emancipação realmente humana.

Marx insistirá na tese hegeliana de que o Estado político moderno se constitui como universalidade elevando-se acima dos interesses particulares (oposição entre Estado político e sociedade civil), mas sustentará que a suspensão das contradições decorrentes do antagonismo de classes da sociedade se realiza apenas formalmente, abstratamente, ao passo que todos “os pressupostos da vida egoísta continuam a existir na *sociedade civil, fora* da esfera política, como propriedade da sociedade civil”. Nesse sentido, o Estado político é a abstração da sociedade civil,²⁹² ou seja, “é, por natureza, a *vida genérica* do homem em *oposição* à sua vida material”.²⁹³ Em suma, a supressão política não elimina as contradições que escravizam o homem, mas apenas as pressupõe como existentes. Assim, o Estado político aperfeiçoado não liberta o homem da religião, mas apenas garante a liberdade religiosa; não livra o homem da ganância infecciosa do comércio, mas apenas garante o livre comércio; não traz a verdadeira liberdade, mas apenas garante a liberdade política.

²⁹¹ Idem. p. 46.

²⁹² “O Estado político, em relação à sociedade civil, é precisamente tão espiritual como o céu em relação à terra. Mantém-se em idêntica oposição à sociedade civil, vence-a da mesma maneira que a religião supera a estreiteza do mundo profano; isto é, tem sempre de reconhecê-la de novo, de restabelecê-la e de permitir que por ela seja dominado.” (Idem. pp. 45-46).

²⁹³ Idem. p. 45 – para as duas citações.

Por essa razão, Marx se esforça em denunciar a dupla abstração do Estado político: a abstração da vida prática do indivíduo como cidadão e a abstração do direito político.

Ao analisar os resultados das revoluções francesa e da América do Norte – seja no aspecto político ou religioso –, Marx chega à conclusão de que, onde o Estado político atingiu o pleno desenvolvimento, o homem tem uma vida dupla como no fenômeno da alienação religiosa, qual seja, uma vida terrena e outra celeste.²⁹⁴

O homem, na sua realidade mais íntima, na sociedade civil, é um ser profano. Precisamente aqui, onde aparece a si mesmo e aos outros como indivíduo real, surge como fenômeno *ilusório*. Em contrapartida, no Estado, onde é visto como ser genérico, o homem é membro imaginário de uma soberania imaginária, desapossado da sua vida real individual, e dotado de uma universalidade irreal.²⁹⁵

Nesses termos, a relação entre indivíduo como ser profano, mergulhado no egoísmo da sociedade civil na sua forma nua e crua como burguês, e sua universalidade irreal no Estado político é a relação entre indivíduo privado e sua cidadania ilusória. Compreende-se, então, que o cidadão não é outra coisa senão a abstração do indivíduo isolado. Ele é o reflexo no indivíduo da contradição entre o Estado político e a sociedade civil.

²⁹⁴ “Os membros do Estado político são religiosos por causa do dualismo entre a vida individual e a vida genérica, entre a vida da sociedade civil e a vida política. São religiosos no sentido de que o homem trata a vida política, distinta da vida individual, como se fosse a sua verdadeira vida; e na medida em que a religião é aqui o espírito da sociedade civil, a expressão da separação e da alienação do homem em relação ao homem”. (Idem. p. 52).

²⁹⁵ Idem. p. 46.

Mesmo na expressão máxima da emancipação política, na qualidade republicana da participação política das decisões e deliberações no que diz respeito aos rumos do Estado – a forma democrática de ser, pertencer e participar das atividades do Estado –, o homem aparece em sua roupagem teológica. “A democracia política é cristã no sentido de que o homem, não só um homem, mas todo homem, é nela considerado ser soberano e ser supremo.” Mas o é assim apenas na representação abstrata do direito, de um céu inalcançável, como a expressão da alienação política do homem real. Por isso, o que aparece na base material da alienação política “é o homem ignorante, insociável, o homem tal como é a sua existência fortuita, o homem como foi corrompido, perdido para si mesmo, alienado, sujeito ao domínio das condições e elementos inúmeros, por toda a organização da nossa sociedade – numa palavra, **o homem que ainda não surge como real ser genérico**” (grifo nosso).²⁹⁶

Por essa razão, a crítica marxiana se dirige à constituição política do Estado como crítica da liberdade política e dos direitos civis na forma concreta como os franceses e os americanos professaram e universalizaram. Nesse horizonte, a *Declaração dos direitos do homem* e as *Constituições* dos Estados americanos são analisadas a partir de sua base material e não na sua representação ideológica.

A igualdade, a liberdade, a segurança e a propriedade, como direitos inalienáveis do homem, são na verdade os direitos universais do indivíduo egoísta, do burguês. No direito à liberdade, por exemplo, está assegurado que o indivíduo é livre para fazer tudo que não prejudique os outros. A liberdade é pensada na

²⁹⁶ Idem. p. 52.

abstração do indivíduo isolado. “A aplicação prática do direito de liberdade é o direito de propriedade privada”: ao cidadão é assegurado o direito de desfrutar e dispor como quiser dos seus bens, sem se importar com os outros, isto é, a representação abstrata do interesse pessoal e do egoísmo burguês. Do mesmo modo, a igualdade: todos são iguais perante a lei, mais só perante a lei, pois fora dela – de sua abstração do direito político – todos são desiguais perante a realidade social. E, por fim, o direito à segurança, que não é outra coisa senão a proteção *policia*l do Estado dos direitos dos indivíduos e de sua propriedade. Por isso Marx vai concluir que: “O homem está longe de ser considerado, nos direitos do homem, como ser genérico; pelo contrário, a própria vida genérica – a sociedade – surge como sistema que é externo ao indivíduo, como limitação da sua independência original.”²⁹⁷

Portanto, na primeira lição que Marx extrai da crise de 43 (a subordinação do político pelo social), já aparece o sentido ambivalente do “político”: o sentido negativo, como potência estranhada e separada do homem, mas ao mesmo tempo derivada e subjugada ao seu dilaceramento social; e o sentido positivo, na medida em que constitui uma ação humana cuja reintegração com as demais qualidades humanas transforma-se em força social revolucionária. Pois só com essa energia revolucionária o homem pode alcançar a emancipação verdadeiramente humana.

A emancipação humana só será plena quando o homem real e individual tiver em si o cidadão abstrato; quando como homem individual, na sua vida empírica, no trabalho e nas suas relações individuais, se tiver tornado um *ser genérico*; e quando tiver reconhecido e

²⁹⁷ Idem. p. 58.

organizado as suas próprias forças (*forces propres*) como forças *sociais*, de maneira a nunca mais separar de si esta força social como força *política*.²⁹⁸

A segunda lição, fruto da crise de 43, é a subjugação do político ao econômico. Na segunda parte do ensaio sobre a questão judaica – *Bruno Bauer, “a capacidade de os atuais judeus e cristãos se tornarem livres”* –, essa nova perspectiva, que vai acompanhar todo o itinerário intelectual de Marx, aparece de forma mais clara. Nessa parte do ensaio, não é mais a oposição entre Estado político e sociedade civil que está na base da análise de Marx, mas, sobretudo, o elemento social específico responsável pela alienação religiosa e política. Para Marx é o elemento econômico, em particular o intercâmbio material e o dinheiro, a chave que explica a anatomia da sociedade civil-burguesa e as formas de alienação nela presentes.

Marx, concordando com Bauer no caso específico da falsa reivindicação dos direitos políticos na questão judaica, acentua que a oposição entre vida prática e direito político abstrato é apenas o reflexo da contradição entre o político e o econômico. Enquanto, no aspecto formal, o judeu não se sente plenamente representado pelos dispositivos legais, e, por isso, reivindica direitos políticos específicos, na prática, por possuir poder econômico, exerce tremendo poder e usa em grande escala sua influência política.²⁹⁹ Razão pela qual Marx vai afirmar que a “contradição que existe entre o poder político prático do judeu e os seus direitos políticos é a contradição entre a política e o poder do dinheiro em geral. ○

²⁹⁸ Idem. p. 63.

²⁹⁹ Idem. P.69. “Não se trata de um fato isolado. O judeu emancipou-se à maneira judaica, não só pela aquisição do poder do dinheiro, mas também porque o dinheiro, através dele e independentemente dele, se tornou poder mundial”. (Idem).

poder político é em princípio superior ao poder do dinheiro, mas na realidade tornou-se seu escravo” (grifo nosso).³⁰⁰

O dinheiro rebaixa todos os deuses do homem e o transforma em mercadoria. O dinheiro é o *valor* universal e auto-suficiente de todas as coisas. Por conseguinte, destituiu todo o mundo, tanto o mundo humano como a natureza, do seu próprio valor. O dinheiro é a essência alienada do trabalho e da existência do homem; esta essência domina-o e ele presta-lhe culto e adoração.³⁰¹

Marx iniciou essa análise crítica, mas de modo insipiente, nos artigos de *A Gazeta Renana*, sob a forma de crítica da propriedade privada, e na *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, sob a forma de crítica do morgadio. Mas, em ambos os casos, a crítica aparece de modo embrionário. Marx logo percebe que era insuficiente apoiar a crítica ao pensamento político de Hegel na crítica da propriedade privada do morgadio. Mas não se pode negar que a crise de 43 foi quem forneceu os elementos essenciais para o diagnóstico da subordinação do político ao econômico.

Marx vai desenvolver mais consistentemente essa perspectiva nos *Manuscritos de 44* e nos *Cadernos de Paris*. Nos *Manuscritos de 44*, a subordinação do político ao econômico fica evidente quando, na análise da gênese conceitual e histórica da propriedade privada, ele identifica que esta “desenvolve uma energia *cosmopolita*, universal, que derruba todo o limite e todo o vínculo para se pôr na posição de única *política*, [única] universalidade, [único]

³⁰⁰ Idem.

³⁰¹ Idem. p. 70.

limite e [único] vínculo”.³⁰² Nos *Cadernos de Paris*, mais precisamente nos comentários dos extratos do livro de J. Mills – “*Éléments d’économie politique*” –, Marx ressalta que as relações humanas são determinadas pelo intercâmbio material. Assim, por exemplo, no sistema de troca, “tanto o das atividades humanas dentro da produção mesma como o dos *produtos humanos* entre si é igual à *atividade genérica* e o espírito genérico, cuja existência real, consciente e verdadeira é a atividade social e o desfrute social”. Isso equivale dizer que a troca “enquanto *essência genérica [Gattungswesen]* é a *verdadeira comunidade* dos homens, que *criam*, produzem, mediante a manifestação de sua *essência*, a *comunidade humana*, a *essência social*”. Portanto, diz Marx, a “*verdadeira comunidade* não nasce, pois, da reflexão, senão que é o resultado da *necessidade* e do *egoísmo* dos indivíduos, que dizer, se produz diretamente mediante a manifestação de sua existência mesma”.³⁰³ Haja vista que essa comunidade se manifesta sob a forma da alienação.

A troca e o comércio de troca são, portanto, o ato social, o ato genérico, a comunidade, o intercâmbio social ou a integração dos homens dentro da propriedade privada e, por conseguinte, o ato genérico externo, alienado. Precisamente por ele se manifesta como comércio de troca. É, portanto, ao mesmo tempo, o contrário da realização social.³⁰⁴

Curiosamente, argumentos semelhantes reaparecem nos *Grundrisse*, manuscritos de 1857-1858 que antecedem a elaboração de *O capital*. Muito provavelmente esse reaparecimento do conceito de *Gattungswesen* resulta da

³⁰² K. Marx. *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*. p. 86.

³⁰³ K. Marx. *Extracto de lecturas*, in *Obras Fundamentais*. p. 527 – para as três citações.

³⁰⁴ *Idem*. p. 529.

releitura de Marx dos textos de juventude. Essa hipótese pode ser confirmada no relato que Marx faz a Engels na carta de 24 de abril de 1867, em que afirma se sentir “agradavelmente surpreso por descobrir que nós não precisávamos nos envergonhar do nosso trabalho”.³⁰⁵

Nos *Grundrisse* o conceito de *Gattungswesen* serve tanto para designar o universo da consciência do homem como ser social quanto para diagnosticar a gênese do intercâmbio material, que ao mesmo tempo indica o nexos social originário das relações sociais e a necessidade do reconhecimento, na troca subjetiva, da existência do outro. O conceito de *Gattungswesen* também serve para descrever o estranhamento dessa social insociabilidade que usurpa a integridade do homem enquanto ser social e transfere para uma outra esfera da universalidade concreta: o dinheiro. “Originalmente, o homem aparece como um ser **genérico [Gattungswesen]**, como um ser tribal, o animal de uma horda, e de modo algum como um **zoon politikon em sentido político**” (grifos nossos).³⁰⁶ Um dos fatores fundamentais para a mudança radical dessa sociabilidade intrínseca à natureza do homem enquanto ser social é o intercâmbio material. A individualização, muito característica do sistema capitalista, é decorrente do processo histórico do desenvolvimento humano.

A relação do homem enquanto ser social é a demonstração de que na prática a sua sociabilidade só é possível porque ele age e vive como ser genérico. Tanto na consciência como nas ações práticas inconscientes. Como, por exemplo, na transferência de propriedade privada subjetiva como força de trabalho ou na

³⁰⁵ Cf. nota 265.

³⁰⁶ Karl Marx, *Grundrisse*, p. 353.

transferência da capacidade de troca para a esfera do intercâmbio social e do valor. Por essa razão vai dizer Marx,

Se a necessidade de um pode ser satisfeita pelo produto do outro, e vice-versa, e um está em condições de produzir o objeto adequado para a necessidade do outro e cada um dos dois se enfrenta como proprietário do objeto desejado, ele demonstra que cada qual rebaixa, enquanto homem, o campo de suas próprias necessidades, etc., e que, portanto, um e outro se comportam entre si como homens; que todos têm consciência de pertencer ao mesmo **ser genérico [Gattungswesen]**. (grifo nosso).³⁰⁷

O ser social, para Marx, parece surgir como pressuposto e projeto de seu diagnóstico do modo de produção capitalista. A sua crítica às formas metabólicas de produção e de reprodução do capital determina a existência do homem como ser social insociável, contraditório, que contrai relações de produção e reprodução da sua existência, estritamente necessárias, mas independentemente da sua vontade, portanto, relações sociais não-livres. Enquanto perdurar esse modo de produção, o homem estará determinado por uma sociabilidade atrofiada e permanecerá na pré-história da humanidade.

Por fim, a terceira lição decorrente da crise de 43 é o político como ação da práxis revolucionária. Inicialmente esse modo de conceber o político aparece nos escritos de juventude de duas formas: a primeira, como consciência dos limites da ação teórica na *Crítica da filosofia do direito de Hegel: Introdução*. A “arma da crítica não poderia substituir a crítica das armas, que o poder material tem que ser

³⁰⁷ Idem. p. 134.

derrubado pelo poder material”.³⁰⁸ A segunda, como crítica ao socialismo utópico e como construção de uma teoria revolucionária que já aparece na referida carta a Ruge de setembro de 1843. Nem precisa dizer aqui o quanto essa forma de pensar o político tem implicação direta nas obras de maturidade. Diz Marx a Ruge:

Não sou, portanto, partidário de que plantemos uma bandeira dogmática; pelo contrário, devemos ajudar os dogmáticos a ver claramente suas teses. Assim, por exemplo, o *comunismo* é uma abstração dogmática, e, ao dizer isso, não me refiro a qualquer comunismo imaginário e possível, senão ao comunismo realmente existente, tal como professam Cabet, Dézamy, Weitling, etc. Este comunismo não é mais que uma manifestação do princípio humanista, contaminada por sua antítese, a propriedade privada. Abolição da propriedade privada e comunismo não são, portanto, em modo algum, termos idênticos, e não é por acaso, senão que responde a uma necessidade, que o comunismo tenha visto surgir frente a outras doutrinas socialistas, como as de Fourier, Proudhon, etc., já que o mesmo é somente uma realização especial e unilateral do princípio socialista.³⁰⁹

Essa crítica é desenvolvida por Marx nos famosos *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844* (*Ökonomische-philosophische Manuskripte*), mais precisamente na seção do terceiro caderno, que tem por título “Propriedade privada e comunismo”, onde ele esboça *sete teses* sobre o comunismo. Essas teses representam, de uma parte, uma significativa contribuição para o entendimento da gênese do socialismo científico; de outra, apresentam pressupostos importantes para a reflexão da transição para o comunismo, bem como para os processos do metabolismo do capital.

³⁰⁸ K. Marx, *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. p. 151 – para as duas citações.

³⁰⁹ K. Marx. Op.cit. p. 458.

O comunismo – diz Marx – “é a expressão *positiva* da propriedade privada suprimida”,³¹⁰ ou seja, “a propriedade privada *universal*”.³¹¹ A elaboração das *sete teses* nos *Manuscritos de 44* serve, justamente, para explicar a relação entre comunismo e propriedade privada ao passo que sinaliza o amadurecimento de Marx sobre uma idéia que o assediava ao tempo da *Rheinische Zeitung*. No prefácio de *Para a crítica da economia política (Zur Kritik Der politischen Ökonomie)*, ele deixou claro que chegara aos seus ouvidos “um eco de fraco matiz filosófico do socialismo e comunismo francês”³¹². Confessa, porém, que a essa “remendagem” não poderia fazer nenhum julgamento, pois seu estudo, até o momento, não permitia. Porém, o faz nos *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*.

A primeira *tese* nos *Manuscritos de 44* é a síntese desse esforço crítico contra o conteúdo do socialismo utópico de origem francesa (Proudhon, Fourier e St. Simon) e a apologia ao comunismo rude (primitivo). Embora o comunismo rude represente “a primeira supressão positiva da propriedade privada”,³¹³ ele é apenas a forma fenomênica, aparente, da superação, que corresponde à infância

³¹⁰ Marx, aqui, parece contradizer o que afirmou a Ruge na carta de setembro de 1843. Mas trata-se aqui de uma superação positiva. Marx esclarece esta posição quando valoriza o “caroço racional” da dialética de Hegel: “O superar, como movimento objetivo, *retornado de volta* em si o desapossamento. – É isto a inteligência, expressa no interior da alienação, da apropriação da essência objetiva pela supressão [*Aufhebung*] da sua alienação, a inteligência alienada da *objetivação real* do homem, da apropriação real da sua essência objetivada pela aniquilação da determinação *alienada* do mundo objetivo, pela sua supressão na sua existência alienada; assim como o ateísmo como supressão de deus é o devir do humanismo teórico, o comunismo como supressão da propriedade privada é a reivindicação da vida humana real como sua propriedade, é o devir do humanismo prático; ou, o ateísmo é o humanismo mediado consigo pela supressão da religião, o comunismo é o humanismo mediado consigo pela supressão da propriedade privada. Só pela supressão desta mediação, que é porém pressuposto necessário, devém o humanismo *positivo*, que positivamente parte de si próprio”. (Karl Marx, *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*, p. 122.).

³¹¹ Karl Marx, *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*, p. 90.

³¹² Karl Marx, *Crítica da economia política*, p. 34.

³¹³ Karl Marx, *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*, p. 92.

desse processo na qual o homem ainda “não ultrapassou a propriedade privada, nem sequer até ela chegou”.³¹⁴

A segunda *tese* visa esclarecer que a idéia de comunismo enquanto finalidade política, seja ela de natureza democrática ou despótica ou como supressão do Estado, é apenas a dimensão teórica (alienada) do conceito e não seu objetivo real: o comunismo “enquanto ele ainda não apreendeu a essência positiva da propriedade privada nem tampouco entendeu a natureza *humana* da necessidade”. Neste estágio, ele está preso e infectado pela propriedade privada. “Ele apreendeu decerto o seu conceito, mas não ainda a sua essência”.³¹⁵

O comunismo real deve representar a superação da auto-alienação do homem, que, por sua vez, só será possível com a supressão efetiva da propriedade privada.

Na terceira *tese*, além de criticar os socialistas utópicos franceses Etienne Cabet, François Villegardelle e o inglês Robert Owen, Marx aborda um aspecto fundamental da sua concepção a respeito do comunismo: a relação entre liberdade e necessidade, indivíduo e gênero. Essa *tese* condensa a complexa família conceitual que articula a idéia de ser genérico enquanto ser social ao passo que oferece as bases para a compreensão teórica da gênese conceitual da propriedade privada e sua conseqüente implicação na auto-alienação do homem.

Se a economia política é a anatomia da sociedade burguesa, a propriedade privada é a nervura e a essência dos músculos que formam essa estrutura. Para Marx, a única propriedade privada que originariamente o homem possui é sua

³¹⁴ Idem.

³¹⁵ Ibidem.

força produtiva: o trabalho. Contudo, no processo de sua autogeração, o homem, por ser carente e necessitado, exterioriza sua propriedade privada subjetiva (trabalho) para suprir suas necessidades instituindo a propriedade privada objetiva, material, sensível. A apropriação do produto do trabalho, sobretudo do excedente, efetiva uma nova necessidade, a necessidade de *ter*. Esta necessidade, como “egoidade” precisa ser superada: é nesse sentido que o entendimento do “movimento da *propriedade privada*, precisamente [no movimento] da economia, todo movimento revolucionário encontra tanto a sua base empírica como teórica”³¹⁶, isto é, as condições para a compreensão da auto-alienação do homem e sua provável superação.

Por essa razão – diz Marx na *quarta* tese – é que “a propriedade privada fez-nos tão estúpidos e unilaterais que um objeto só é o *nosso* se o tivermos, portanto se existir para nós como capital, ou se for imediatamente possuído, comido, bebido, trazido no corpo, habitado por nós, etc., em resumo, *usado*”.³¹⁷ Ao invés de se afirmar enquanto um ser social, o homem passa a ser aquilo que tem e não aquilo que é. O comunismo figura, nesse ambiente, como a superação dessa forma de alienação do ser social, como “apropriação *sensível* da essência e da vida humana”.³¹⁸

No entanto, o comunismo, como supressão teórica da propriedade privada, no nível da consciência, não é suficiente. “Só através da energia prática do homem, e por isso a sua solução não é de modo nenhum apenas uma tarefa do conhecimento, mas é tarefa da vida *real*, a qual a *filosofia* não pode resolver,

³¹⁶ Idem, p. 93.

³¹⁷ Idem, p. 96.

³¹⁸ Idem.

precisamente por que a apreendia como tarefa teórica”.³¹⁹ Aqui, nessa passagem da quarta *tese*, Marx revela o caráter revolucionário de suas reflexões, que só mais tarde manifestaria nas *Tesen über Feuerbach*. Este aspecto da mutação do pensamento político de Marx será crucial para a formação do materialismo histórico.

Na quinta *tese*, Marx observa que tanto o criacionismo quanto a sua supressão, o ateísmo, não são parâmetros de superação confiáveis para a construção do comunismo. O ateísmo é a negação de Deus, e põe por essa negação a existência do homem. “Mas o socialismo como socialismo não necessita de tal mediação”.³²⁰ Ele é autoconsciência *positiva* do homem mediada pela superação da propriedade privada. “O *comunismo* é a figura necessária e o princípio enérgico do futuro próximo”.³²¹ Contudo, salienta Marx, “o comunismo não é, como tal, o objetivo do desenvolvimento humano – a figura da sociedade humana”,³²² ele é apenas o encerramento da *pré-história* da sociedade humana.

A sexta *tese* Marx reserva para justificar o uso do método dialético e o emprego da terminologia hegeliana e para fazer um acerto de contas com sua antiga consciência filosófica. “Neste ponto” – diz ele – “é talvez o lugar para dar algumas indicações, tanto para o entendimento e legitimação da dialética hegeliana [...] como da relação com o movimento crítico recente”³²³ (referência explícita aos jovens hegelianos de esquerda). Marx, nessa *tese*, não nega a influência que Hegel e Feuerbach têm sobre sua concepção de sociedade e o

³¹⁹ Idem, p. 99.

³²⁰ Idem, p. 103.

³²¹ Idem, p. 104.

³²² Idem.

³²³ Ibidem.

modo de entendê-la. Todavia, deixa clara também a forma distinta e original que desemboca em entendimentos e concepções mais aprimorados acerca do materialismo histórico, método que acompanhará todo o seu desenvolvimento intelectual.

Na sétima e última *tese*, Marx apresenta uma profunda reflexão sobre a teoria das necessidades humanas e sua transposição para uma única necessidade: a do *dinheiro*. Nessa esfera, a propriedade privada representa o mais alto grau de alienação humana: “Ao operário só é lícito ter tanto [o suficiente] para que queira viver, e só é lícito querer viver para ter”.³²⁴ Superar essa dicotomia entre necessidade efetiva e necessidade real do poder (dinheiro) de apropriação (determinação do modo de produção capitalista) só será possível quando o reino da necessidade ceder lugar ao reino da liberdade. Mas isso não é tarefa fácil. “Para suprimir a propriedade privada real, é preciso uma ação comunista real. A história há de trazê-la, e aquele movimento, que em pensamento já sabemos ser um movimento que se suprime a si próprio, percorrerá na realidade um processo muito **duro e extenso**” (grifo nosso).³²⁵

No que pese a dureza e extensão desse processo, Marx indica de modo prático, nas *teses sobre o comunismo nos Manuscritos de 44*, como é possível e necessário – para além do processo revolucionário, construir gradativa e permanentemente o socialismo e o novo sentido que a política passa a ter na sua teoria:

Quando os artesãos comunistas se unem, vale para eles antes do mais como objetivo a doutrina, propaganda, etc. Mas ao mesmo tempo eles apropriam-se por esse fato de uma

³²⁴ Idem, p. 132.

³²⁵ Idem, p. 136.

nova necessidade, a necessidade de sociedade, e o que aparece como meio tornou-se fim. Pode intuir-se este movimento prático nos seus resultados mais brilhantes quando se vê operários [*ouvriers*] socialistas reunidos. Fumar, beber, comer, etc., já não existem como meios da ligação nem como meios que ligam. A sociedade, a associação, a conversa, que de novo têm a sociedade como fim, basta-lhes; a fraternidade dos homens não é para eles nenhuma frase, mas verdade, e a nobreza da humanidade ilumina-nos a partir dessas figuras endurecidas pelo trabalho.³²⁶

Assim, pode-se concluir que o pensamento político do jovem Marx após a crise de 43 foi marcado por três razões, três sentidos e uma certeza: “os filósofos se limitaram a *interpretar* o mundo diferentemente, cabe *transformá-lo*”.³²⁷

³²⁶ Idem, pp. 136-137.

³²⁷ K. Marx. *Teses contra Feuerbach*. P. 59.

Referências

Obras de Marx e Engels

MARX, Karl. **A burguesia e a contra-revolução**. 3. ed. São Paulo: Ensaio, 1987.

_____. **A miséria da filosofia**. Trad. José Paulo Netto. São Paulo: Global, 1989.

_____. A questão judaica. In: _____. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Lisboa: 70, 1993.

_____. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005.

_____. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. 2. ed. Trad. Conceição Jardim e Eduardo Lúcio Nogueira. Lisboa/São Paulo: Presença/Martins Fontes, 1983.

_____. Crítica da filosofia do direito de Hegel: Introdução. Trad. José Carlos Bruni e Raul Mateos Castell. **Temas de Ciências Humanas**, São Paulo, v. 2, pp. 1-14, 1977.

_____. Crítica do programa de Gotha. In: MARX, K.; ENGELS, F. **Crítica dos programas de Gotha e Erfurt**. Trad. João Antunes. Porto: Textos Exemplares, 1974.

_____. **Cuadernos de París**: notas de lectura de 1844. Trad. Bolívar Echeverría. 2. ed. México: Era, 1980.

_____. **Das Kapital**: Der Produktionsprozess des Kapitals. 19. Aufl. Berlin: Dietz Verlag, 1998. Buch I, Band 1. (Werke, B. 23).

_____. **Das Kapital**: Kritik der politischen Ökonomie. Frankfurt am Main: Marxistische Blätter, 1972. Buch III, Band 3.

_____. **Diferencia entre la filosofía democriteana y epicúrea de la naturaleza**. Trad. Wenceslao Roces. México: FCE, 1987. (Obras Fundamentales, v. 1).

_____. **Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro.**

Lisboa: Editorial Presença, 1972.

_____. **Elementos fundamentales para la crítica de la economía política:** (Grundrisse) 1857-1858. 16. ed. e 12. ed. Trad. Pedro Scaron. Coyoacán: Siglo XXI, 1989. vols. 1 e 2.

_____. Grundrisse 1857-1858, In: **Carlos Marx e Federico Engels.** Trad. Wenceslao Roces. México: FCE, 1987. (Obras Fundamentales, vols. 1 e 2).

_____. **Escritos de juventud.** Trad. Wenceslao Roces. México: FCE, 1987. (Obras Fundamentales, v. 1).

_____. De las "Anekdotas", In: **Escritos de juventud.** Trad. Wenceslao Roces. México: FCE, 1987. (Obras Fundamentales, v. 1).

_____. Cartas cruzadas, In: **Escritos de juventud.** Trad. Wenceslao Roces. México: FCE, 1987. (Obras Fundamentales, v. 1).

_____. De la "Gaceta Renana", In: **Escritos de juventud.** Trad. Wenceslao Roces. México: FCE, 1987. (Obras fundamentales, v. 1).

_____. Glosas críticas marginais ao artigo "O rei da Prússia e a reforma social. De um prussiano" (Vorwärts!, n. 63 e 64, 7 e 10.ago.1844). Trad. Ivo Tonet. **Práxis**, Belo Horizonte, n. 5, pp. 68-91, 1995.

_____. **Historisch-ökonomische Studien (Pariser Hefte).** Berlin: Dietz Verlag, 1981. (MEGA, B. 2).

_____. **Manoscritti economico-filosofici del 1844.** Trad. Norberto Bobbio. Torino: Einaudi, 1970.

_____. **Manuscritos económico-filosóficos de 1844.** Trad. Maria Antónia Pacheco. Lisboa: Avante!, 1993.

_____. **Manuscritos econômico-filosóficos.** Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. **Manuscrits de 1844** (Economie Politique & Philosophie). Trad. de Emile Bottigelli. Paris: Editions Sociales, 1972.

_____. **O capital**: crítica da economia política. Trad. Reginaldo Sant'anna. 13. ed. e 12. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989. I. 1, v. 1 e 2; I. 3, v. 6 (4. ed., 1985).

_____. **Ökonomisch-philosophische Manuskripte**. Berlin: Dietz Verlag, 1982. (MEGA I, 2).

_____. **Para a crítica da economia política**. Trad. Edgard Malagodi. São Paulo: Abril Cultural, 1982. (Os Economistas).

_____. **Teorias da mais-valia**: história crítica do pensamento econômico (Livro 4 de "O capital"). Trad. Reginaldo Sant'anna. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, v. 3, 1987.

_____. **Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie**: Einleitung. 15.Aufl. Berlin: Dietz Verlag, 1988 (Werke, B. 1).

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**: (I - Feuerbach). 7. ed. Trad. José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Hucitec, 1989.

_____; _____. **A ideologia alemã**: crítica da filosofia alemã mais recente na pessoa dos seus representantes Feuerbach, Bruno Bauer e Stirner, e do socialismo alemão na dos seus diferentes profetas. 2. ed. Trad. Conceição Jardim e Eduardo Lúcio Nogueira. Lisboa/São Paulo: Presença/Martins Fontes, v. 2, 1980.

_____; _____. **A sagrada família**: ou a crítica da crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes. Trad. Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo, 2003.

_____; _____. **Die deutsche Ideologie**: Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, Bruno Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten. 9.Aufl. Berlin: Dietz Verlag, 1990. (Werke, B. 3).

_____; _____. **Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik:** gegen Bruno Bauer und Konsorten. 12.Aufl. Berlin: Dietz Verlag, 1990. (Werke, B. 2).

_____; _____. **Manifesto do partido comunista.** 2. ed. Trad. Marco Aurélio Nogueira e Leandro Konder. Petrópolis: Vozes, 1989.

_____; _____. **Manifesto comunista.** Trad. Álvaro Pina. São Paulo: Boitempo, 2005.

ENGELS, Friedrich. **Anti-Dühring.** 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

_____. Esboço de uma crítica da economia política. Trad. Maria Filomena Viegas. **Temas de Ciências Humanas,** São Paulo, v. 5, p. 1-29, 1979.

_____. **Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft:** “Anti-Dühring”. 10.Aufl. Berlin: Dietz Verlag, 1990. (Werke, B. 20).

_____. Introdução à edição de 1891. In: MARX, K. **Trabalho assalariado e capital.** Trad. Sílvio D. Chagas. São Paulo: Acadêmica, pp. 7-17, 1987.

_____. O funeral de Karl Marx. In: FROMM, E. **O conceito marxista do homem.** 8. ed. Rio de Janeiro: Zahar, pp. 220-222, 1989.

_____. **Quota-parte do trabalho na hominização do macaco.** Trad. José Barata-Moura. Lisboa/Moscovo: Avante!/Progresso, pp. 71-83, 1985. (Obras escolhidas em três tomos, t. 3.)

Obras de Hegel

HEGEL, Georg Wilhem Friedrich. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830).** Trad. Paulo Meneses e José Nogueira Machado. São Paulo: Loyola, 3 v., 1995-1997.

_____. **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse - 1830.** 3.Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995. T. 3. (Werke 10).

_____. **Fenomenología del espíritu**. Trad. Wenceslao Roces. 6. ed. Madrid: FCE, 1985.

_____. **Fenomenologia do espírito**. Trad. Paulo Meneses e Karl Heinz Efenk. Petrópolis: Vozes, v. 1, 1992.

_____. **Filosofia da história**. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: Ed. UnB, 1995.

_____. **Linhas fundamentais da filosofia do direito ou direito natural e ciência do Estado em compêndio (1820): introdução**. Trad. Marcos Lutz Müller. *Analytica*, Campinas, v. 1, n. 2, pp. 107-161, 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. Campinas: IFCH/Unicamp, 2003. (Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução, n. 6)

_____. **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)

_____. **O sistema da vida ética**. Trad. Artur Morão. Lisboa: 70, 1991.

_____. **Principes de la philosophie du droit**. Trad. André Kaan. Paris: Gallimard, 1989.

_____. **Propedêutica filosófica**. Trad. Artur Morão. Lisboa: 70, 1989.

Obras de Feuerbach

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

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

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

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

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

_____. Principios de la filosofía del futuro (1843). In: _____. **Textos escogidos.** Trad. Eduardo Vasquez. Caracas: Universidad Central de Venezuela, pp. 71-142, 1964.

_____. Sobre "La esencia del cristianismo" en relación a "El único y su propiedad" (1845). In: _____. **Textos escogidos.** Trad. Eduardo Vasquez. Caracas: Universidad Central de Venezuela, pp. 71-142, 1964.

_____. Tesis provisionarias para la reforma de la filosofía (1842). In: _____. **Textos escogidos.** Trad. Eduardo Vasquez. Caracas: Universidad Central de Venezuela, pp. 45-69, 1964.

Obras de outros autores

ALTHUSSER, L. **A favor de Marx.** 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

_____. Elementos de autocrítica. In: **Posições - I.** Rio de Janeiro: Graal, 1978.

BOTTIGELLI, Émile, **A gênese do socialismo científico.** Lisboa: Estampa, 1974.

BRAZILL, William J., **The young hegelian**. New Haven: Yale University Press, 1970.

CHASIN, José. Marx: Estatuto ontológico e resolução metodológica In: TEIXEIRA, J. Soares. **Pensando com Marx**: Uma leitura crítico-comentada de “O capital”. São Paulo: Ensaio, 1995.

_____. Ad Hominem: Rota e perspectiva de um projeto marxista. In: **Ensaio Ad Hominem**. São Paulo: Ad Hominem, tomo I, nº I.

CHEPTULIN, Alexandre. **A dialética marxista**. São Paulo: Alfa-Ômega, 1982.

CORNU, Auguste, **Carlos Marx & Federico Engels**, 4 vols., La Habana: Editorial de Ciências Sociales, 1975.

DAL PRA, Mario. **La dialéctica en Marx**: de “Los escritos de juventud” a la “Introducción a la crítica de la economía política”. Barcelona: Martinez Roca, 1971.

EIDT, Celso. **O Estado racional**: lineamentos do pensamento político de Karl Marx nos artigos de “A Gazeta Renana” (1842-1843). Dissertação de mestrado. UFMG, 1998.

FREDERICO, Celso. **O jovem Marx** (1843-1844: As origens da ontologia do ser social). São Paulo: Cortez, 1995.

GIANNOTTI, José Arthur. **Origens da dialética do trabalho**: estudo sobre a lógica do jovem Marx. Porto Alegre: L&PM, 1985.

HARTMANN, Nicolai. **Filosofia do idealismo alemão**. 2. ed. Trad. José Gonçalves Belo. Lisboa: Calouste Gulbenkian. 1983.

HAARSCHER, Guy. **L’ontologie de Marx**: Le problème de l’action, des textes de jeunesse à l’oeuvre de maturité. Bruxelles: Editions de l’Université de Bruxelles, 1980.

HESS, Moses. The recent philosophers. (1845). In: STEPELEVICH, Lawrence. **The young hegelian**, an anthology. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

IOVCHUK, M. T. *et alii*, **Historia de la filosofia**, 2 vols. Moscú: Editorial Progreso, 1980.

JANICAUD, Dominique. Dialética e substancialidade. Sobre a refutação hegeliana do espinozianismo. In: DERRIDA, D'Hondt, ALTHUSSER. L. *et alii*. **Hegel e o pensamento moderno**. Porto: Rés Editorora. 1979.

KONSTANTINOV, F. **Los fundamentos de la filosofia marxista**. Habana: Ed. Política, 1964.

LÁPINE, Nikolai. **O jovem Marx**. Lisboa: Caminho, 1983.

_____. A primeira crítica frontal da filosofia de Hegel por Marx. In: VILHENA, Vasco de Magalhães (Organização e seleção). **Marx e Hegel: Marx e o "caso" Hegel**. Lisboa: Horizonte, 1985.

LÖWITH. K. **De Hegel a Nietzsche**. Trad. Emilio Estiú. Buenos Aires: Sudamericana, 1986.

LUKÁCS, Georg. **El asalto a la razón: la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler**. México: Grijalbo, 1983.

MARKENSON, Roberto. Hegel e a concepção orgânica da política. In: **Revista Ensaio**. São Paulo, nº 15/16, pp. 215-224.

MCLELLAN, David. **Marx y los jóvenes hegelianos**. Barcelona: Martinez Roca, 1971.

MERCIER-JOSA, S. **Retour sur le jeune Marx**. Paris: Maridiens Klincksieck, 1986.

_____. **Pour lire Hegel et Marx**. Paris: Editions Sociales, 1980.

MÉSZÁROS, Staván. **Marx: a teoria da alienação**. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

MONAL, Isabel. Ser genérico, esencia genérica en el joven Marx. In: **Crítica Marxista**, n. 16. São Paulo: Boitempo, pp. 96-108.

MORAES, João Quartim de. Clinamen: o milenar prestígio de um falso problema. In: BENOIT, H.; FUNARI, P. P. (orgs.). **Ética e política no mundo antigo**. Campinas: IFCH/Unicamp, 2001.

MÜLLER, Marcos Lutz. A gênese conceitual do Estado ético. **Filosofia Política** – nova série, Porto Alegre, v. 2, pp. 9-38, 1998.

_____. Apresentação. In: HEGEL, G. W. F. **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. Campinas: IFCH/Unicamp, pp. 3-22, 1998. (Textos Didáticos, n. 32)

_____. Estudo introdutório. In: HEGEL, G. W. F. **Linhas fundamentais da filosofia do direito ou direito natural e ciência do Estado em compêndio**. Primeira parte - O direito abstrato - §§ 34-104. Campinas: IFCH/Unicamp, pp. 5-52, 2003. (Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução, n. 5)

PAJITNOV, L. N.. A crítica do idealismo especulativo de Hegel nos “Manuscritos econômico-filosóficos” de 1844. In: In: VILHENA, Vasco de Magalhães (Organização e seleção). **Marx e Hegel: Marx e o “caso” Hegel**. Lisboa: Horizonte, pp. 77-781985.

PEÑA, V. I.. **El materialismo de Spinoza: Ensayo sobre la ontologia spinozista**. Madrid: Revista de Occidente, 1974.

RANIERI, Jesus. **A câmara escura: alienação e estranhamento em Marx**. São Paulo: Boitempo, 2001.

_____. Apresentação. In: MARX, K. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, p. 11-17, 2004.

ROSSI, Mario. **La génesis del materialismo histórico**. Madrid: Comunicacion, 1970. 2 v.

RUBEL, Maximilien. **Karl Marx**: Ensayo de biografía intelectual. Buenos Aires: Paidós, 1970.

SCHMIDT, Karl. The realm of understanding and the individual. 1846. In: STEPELEVICH, Lawrence. **The young hegelian**, an anthology. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. 1983.

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

TEIXEIRA, J. F. Soares. **Pensando com Marx**: uma leitura crítico-comentada de "O capital". São Paulo: Ensaio, 1995.

TOÀN, Trần Văn. Note sur le concept de "Gattungswesen" dans la pensée de Karl Marx. **Revue Philosophique de Louvain**. Tome 69 (quatrième série, n. 4), novembre, 1971.

VÁSQUEZ, Adolfo Sanchez. **Filosofía y economía en el joven Marx**. Barcelona: Grijalbo, 1978.

VOLPE, Galvanno Della. **Rousseau y Marx** y otros ensayos de crítica materialista. Barcelona: Martinez Roca, 1975.