

NOTAS SOBRE A ORIGEM HEGELIANA DA CRÍTICA DO JOVEM MARX AO ESTADO MODERNO

José Luiz Furtado*

RÉSUMÉ

Cet article demonstre que l'impossibilité du jeune Marx faire la critique de l'idée bourgeoisie d'émancipation politique dépendait de sa incapacité de surpasser l'ontologie de Hegel. La question est vérifier si le procès moderne d'émancipation politique de la bourgeoisie est convenable pour la réalisation de l'essence humaine. La critique du jeune Marx au État moderne est, encore, fondait dans les desseins de la dialectique de Hegel sur le être universel, et Marx prétends opposer au État l'universalité immediete d'être social du individu dans la société civil réconcilié avec sa essence depuis la dissolution de la propriété privé.

Mots-clés: K. Marx, G. W. F. Hegel, Philosophie Politique.

RESUMO

Nosso trabalho pretende demonstrar como a impossibilidade do jovem Marx levar a bom termo a crítica da idéia burguesa de emancipação política depende da sua incapacidade em superar a ontologia hegeliana do universal. De fato, a questão consiste em verificar se o processo moderno de emancipação política dirigido pela consolidação do estado burguês é adequado ao processo de realização da essência genérica humana. A crítica do jovem Marx ao Estado moderno parte, no entanto, dos mesmos pressupostos da dialética hegeliana do ser universal, de modo que ele pretende contrapor ao Estado a

* Professor Adjunto no Instituto de Filosofia, Artes e Cultura da Universidade Federal de Ouro Preto.

universalidade imediata do ser social do indivíduo numa sociedade civil reconciliada com sua essência após a dissolução da propriedade privada.

Palavras-chaves: K. Marx, G. W. F. Hegel, Filosofia Política.

§ 01 A Emancipação política do Estado burguês e a emancipação efetiva da essência humana

O problema essencial da filosofia política do jovem Marx, notadamente nos textos produzidos até 1843, é o da relação entre a emancipação política do Estado promovida pela revolução burguesa e a emancipação da essência humana como tal, de todos os entraves que impedem sua realização plena. Na Questão Judaica, Marx define “emancipação” enquanto “redução do mundo humano ao próprio homem”¹, de modo que os fundamentos da sociedade em geral devem ser reduzidos às próprias relações interindividuais, o que implica, no caso do Estado moderno, em traçar limites para a ação política, opondo-se, assim, a qualquer forma de tirania – na qual o poder do déspota é limitado apenas por sua própria força – mas também a todas as outras formas clássicas de delimitação do poder baseadas em fundamentos transcendentais, religiosos ou não, na medida em que os limites internos a uma sociedade verdadeiramente emancipada deviam permanecer no âmbito esboçado pela razão social imanente expressa no direito.

No caso específico da revolução burguesa, a emancipação política implicava uma dupla redução do indivíduo. De um lado, cada qual é membro da sociedade civil onde as relações sociais se dão entre indivíduos em busca da realização de interesses particulares e, de outro lado, cada um é, enquanto pessoa moral, cidadão do Estado. No primeiro caso, a vida individual encontra-se submetida às estruturas sociais involuntárias, não refletidas, que dizem respeito à

¹ São Paulo: Editora Moraes, 199, p. 51, citado QJ.

produção material e às relações econômicas em oposição às relações mediatizadas pelo direito, livremente instituídas através de consenso. Todo o problema consiste em saber quais são os limites do reino do direito, da liberdade e da razão, em confronto com as estruturas concretas da sociedade civil; em saber até onde o homem pode estender a autonomia jurídica conquistada pelo Estado. Enfim, abstraindo-se do conteúdo material das relações sociais, o direito estrutura unicamente aquelas que se apresentam virtualmente livres entre os homens, não sendo dada nenhuma legitimidade ao Estado – mesmo definido como Estado de direito – para intervir na formação e reprodução materiais da sociedade capitalista como tal.²

Qual é, pois, o verdadeiro estatuto da separação entre religião e Estado e das liberdades burguesas – liberdade de imprensa, extinção dos privilégios sociais das classes, sufrágio universal, direitos universais do homem etc. – diante da emancipação da essência humana que supostamente a libertaria dos entraves históricos que impediam sua plena realização no antigo regime? É quase unanimidade entre os jovens hegelianos de esquerda identificar emancipação política, secularização do Estado e sacramentalização da atividade política, transformada em culto do homem verdadeiro e da verdadeira atividade capaz de realizar as mais altas aspirações da liberdade. Marx denomina “crítica da emancipação política” justamente esse tipo de posicionamento, o que lhe permite, logo no início de “A Questão Judaica” atribuir a Bruno Bauer o erro de “não investigar a relação entre a emancipação política e a emancipação humana”.³ A emancipação política promovida pelo Estado burguês “não é o modo radical e isento de contradições da emancipação humana”.⁴ Anulando a significação política das diferenças sociais, estendendo seus direitos a todos os cidadãos, o Estado mostra-se incapaz de suprimir as premissas materiais da desigualdade: a

² Cf. FLICKINGER, Marx e Hegel, op. cit., p. 50

³ QJ, p. 19.

⁴ Idem, p. 23.

propriedade privada e toda cultura humana dela derivada como o egoísmo, a concorrência, a pobreza etc. A igualdade política e a idéia de comunidade aí subtendida não se refletem na estrutura efetiva da sociedade fundamentada sobre a desigualdade entre proprietários e não proprietários. Nesse sentido, “o Estado político acabado” e plenamente emancipado é, por sua própria essência, “a vida genérica do homem”, porém oposta à vida real da sociedade civil burguesa na qual cada indivíduo atua como particular, “considerando a outros homens como meios, degradando-se a si próprio como meio e convertendo-se em juguete de poderes estranhos”.⁵

Por esta via, no Estado burguês, perante o qual o indivíduo é considerado, de acordo com a verdadeira natureza da sua essência humana, um ser universal – como cidadão – esta essência se encontra apenas imaginária e abstratamente liberta dos empecilhos que impedem sua realização efetiva. A generalidade do Estado burguês, ou seja, a generalidade da cidadania, é abstrata, irreal, imaginária. Ora, para a tradição do pensamento político moderno, notadamente no idealismo alemão ao qual o jovem Marx encontra-se intimamente vinculado, o principal problema consiste em determinar as condições de realização, através do Estado ou nele próprio, da racionalidade total da vida humana. Em outros termos, a vida política deve espelhar a comunidade originária constitutiva da idéia de humanidade enquanto reveladora da verdadeira natureza essencial do homem, natureza que não apenas era contrariada pela antiga sociedade feudal baseada em privilégios e castas, como também parece ainda não realizada pelas relações que os indivíduos estabelecem entre si, na sociedade civil, mediatizadas pelas determinações econômicas do capital (propriedade privada, trabalho assalariado, produção de mercadorias, concorrência, crises de mercado, pobreza, etc.).

⁵ Idem, p. 26.

§ 02 A Essência genérica do homem

*O objeto mais essencial dos sentidos humanos é o próprio homem. Unicamente no olhar do homem sobre o homem se acende a luz da consciência e do entendimento.*⁶

Convém, portanto, explicitar a que conceito de essência humana o jovem Marx se refere ao criticar a emancipação política do Estado burguês, explicitando ao mesmo tempo os fundamentos ontológicos segundo os quais esta essência será concebida. A ontologia presente na elaboração marxiana da essência humana procede de Hegel, a saber, da idéia de ser universal, mas tal como Feuerbach a interpreta mediante o conceito de gênero ou espécie que passa doravante a assumir o posto de novo e verdadeiro universal. De acordo com este ponto de vista, o gênero humano consiste no conjunto dos predicados que definem, para cada indivíduo, as potencialidades essenciais que sua existência pode realizar parcialmente. O “homem”, como tal, nada mais é do que a idéia de um indivíduo cuja “vida” desenvolvesse em si a totalidade de tudo que a essência genérica (universelles Wesen) contém a título de possibilidade.

Evidentemente, o homem não existe em parte nenhuma. Só os indivíduos têm existência, vida e realidade.⁷ Essa observação se aplica a toda relação entre gênero e indivíduo. Mas no que tange aos indivíduos humanos ninguém realiza em sua vida a totalidade das potencialidades do seu gênero, conhecendo ou fazendo tudo o que a humanidade considerada em seu conjunto pode conhecer e fazer. Cada vida individual é limitada quando contraposta às outras existências e à totalidade das potencialidades inerentes ao gênero

⁶ FEUERBACH, L. *Princípios da filosofia do futuro*, trad. Arthur Mourão, Porto: Edições 70, § 41, p. 86.

⁷ Entre todas as propriedades do indivíduos a mais essencial consiste em constituir, na qualidade de existência pensante, “a consciência e a vontade da generalidade” que somente serão “realmente vivas se o seu conteúdo for a particularidade” (HEGEL, W. *Filosofia do direito*, Lisboa: Guimarães, 1978, § 308, nota). Assim a vida individual é a determinação ontológica da existência.

humano como tal. De acordo com o jovem Marx – e com a filosofia de Feuerbach – a razão dessa limitação não reside, inicialmente, nas estruturas práticas da vida social, a saber, no conjunto das relações econômicas que os indivíduos estabelecem entre si enquanto produtores e consumidores, proprietários e trabalhadores, homens e mulheres. Não é por sua pobreza, por exemplo, que o proletariado encontra-se excluído da possibilidade de desenvolver a cultura, inteligência, sensibilidade estética etc. Essa limitação existe de fato, mas encobre a finitude essencial inerente ao caráter genérico do próprio ser da vida humana. A finitude da existência individual e a oposição do particular ao universal que a atravessa, são determinações metafísicas relativas à natureza genérica da essência humana.⁸

§ 03 O Ser social

Deste ponto de vista, a relação social dos diversos indivíduos e, mais do que isto, a necessidade da mediação política do Estado, decorre da estrutura universal apriorica da essência genérica da vida humana. A política é, por assim dizer, ontologicamente deduzida da estrutura dialética do ser universal. Para o jovem Marx, o desenvolvimento histórico do Estado tem por *telos* a realização da essência universal (*Gattungwesen*) da humanidade na medida em que esta essência não encontra lugar na vida social efetiva do indivíduo.

Portanto, a questão consiste em saber como a sociedade poderia realizar efetivamente, no seu todo, a universalidade inerente à essência genérica. Por definição, a realização da humanidade como tal implica senão a existência de uma comunidade de essência entre os indivíduos a refletir-se numa comunhão de interesses, numa harmonia das finalidades da vida de cada um com a de todos, explicitamente

⁸ O indivíduo, como escreve Giannotti a propósito de Feuerbach (In: *Origens da dialética do trabalho*, São Paulo: Difel, 164, p. 52) reconhece seus limites “mas isto só é possível porque ao contrário do animal que não divisa fronteiras, tem a infinidade e a perfeição do gênero como objeto. Acreditando todavia que sua identidade com a espécie é imediata, cada pessoa transfere as limitações individuais para a humanidade”.

reconhecida como uma teia de relações interdependentes. Assim, a essência genérica realiza-se, primeiramente, através da dependência em que os indivíduos encontram-se em relação uns com os outros. Nesse sentido, a sociedade civil burguesa, por estabelecer a relação entre os indivíduos a partir da propriedade privada, não constitui ainda a autêntica realização da essência genérica da humanidade. Por essa via, a política será concebida como sendo a atividade prática através da qual os indivíduos tentam superar os antagonismos da sociedade civil a fim de formarem uma comunidade de interesses harmoniosos fundada na razão. Essa comunidade enquanto deve ser criada e mantida politicamente é, precisamente, a função pretendida pela emancipação política do Estado burguês.

Na perspectiva hegeliana, cada indivíduo só participaria efetivamente da sua essência humana enquanto membro do Estado. Também só através do Estado seríamos livres, liberados do sistema (Hegel) das necessidades e dos interesses e iguados numa mesma obediência à lei. Essa última, na medida em que constrange os indivíduos identicamente, em que todos são iguais perante ela, já faz abstração de todas as diferenças, de classe, de profissão, de interesse particular, de riqueza, de raça etc., abolindo todo privilégio social ou individual. Assim fazendo, a lei nos situa diante da própria essência comum e universal do homem interpelando os indivíduos enquanto seres de razão dotados de liberdade e de responsabilidade pelos seus atos, a partir da vontade universal encarnada pelo Estado. Diante do Estado, situados na mira do seu ponto de vista universal, sob sua luz, os indivíduos seriam o que são essencialmente: homens.

No entanto, Hegel também afirma, a propósito da filosofia política de Platão, que "enquanto a verdadeira religião não surgisse no mundo e não se tornasse dominante nos Estados, o princípio verdadeiro do Estado não chegaria à efetividade"⁹. Assim, a liberdade

⁹ *Enciclopédia das ciências filosóficas em epitome*. Petrópolis: Vozes, 1996, § 552, p. 335. "Sendo a religião a consciência da verdade absoluta, o que deve valer como direito e justiça, como dever e lei, isto é, como verdadeiro, no mundo da vontade livre, só pode valer enquanto tem parte naquela verdade, está subsumido sob ela, e resulta dela".

efetiva só existe onde a individualidade é reconhecida positivamente a partir do seu ser divino. A “existência secular” e “temporal”, quer dizer, a vida no interior da sociedade civil, “se movimenta dentro do âmbito do interesse privado, sendo assim relativa e injustificada” de modo que sua justificação só pode vir “da justificação absoluta de sua alma universal, que é seu princípio”. Por esta razão, conclui Hegel, “o Estado se baseia na religião”¹⁰.

Portanto, para Hegel o Estado é a essência religiosa realizada, ou melhor, a realização efetiva e verdadeira da essência universal da humanidade, tal como para Feuerbach, quando este afirma que, no Estado, “os homens representam-se e completam-se uns aos outros – o que eu não posso ou sei, outro o pode ... sou membro de um todo. O Estado (verdadeiro) é ... o homem absoluto”¹¹. No Estado “as forças humanas constituem um ser infinito”¹², ultrapassando as limitações da vida de cada indivíduo e todas as determinações particulares da sua existência. As diferenças aqui limitam-se à afirmação da origem do caráter universal da essência humana que, segundo Hegel, como vimos, deriva da condição divina do homem considerado enquanto criatura, condição que Feuerbach simplesmente elimina da sua reflexão, sem nada acrescentar, por isso de essencial.

No essencial, o jovem Marx – pelo menos até 1843 – concorda com a universalidade da essência humana. Porém, se para Hegel a realização dessa essência reside na estrutura política do Estado como tal, na sua emancipação, autonomia e precedência em relação à sociedade civil, para o jovem Marx ela reside na própria sociedade civil. Não é na relação dos indivíduos com o Estado, mas na relação e na interdependência dos indivíduos entre si, na vida social cotidiana e efetiva, que deve ser encontrada a verdadeira realização da essência genérica do homem.

¹⁰ *A Razão na história*. Trad. Isabela Sidou, Porto: Editora Moraes, 1987, p. 101.

¹¹ Feuerbach, *op.cit.*, p. 17.

¹² *Ibidem*.

“O indivíduo, escreve Marx, é o **ser social**”. O significado desta identificação a sequência do texto clarifica imediatamente ao afirmar que “mesmo quando a manifestação da vida do indivíduo não aparece imediatamente sob a forma de uma manifestação coletiva, efetuada com os outros, e, ao mesmo tempo que eles, ela é ainda uma afirmação da vida social”.¹³ Assim, a manifestação social da vida individual não é necessária nem primeiramente a de uma existência coletiva. Ao contrário, a manifestação primeira da determinação social da vida individual reside na relação imanente desta vida à essência universal, relação sem a qual não haveria nenhuma intersubjetividade e, portanto, nenhuma vida coletiva possível.

A dificuldade reside no fato do texto parecer identificar “vida social” e “manifestação coletiva da vida” quando, na verdade “vida social” designa a essência genérica da vida individual, enquanto a sua “manifestação coletiva” designa a forma exterior, mais ou menos alienada, conforme encontre sua confirmação ou não nos vínculos sociais efetivos. Por isso “a vida individual e a *vida genérica* do homem não são distintas, por mais que, necessariamente, o modo de existência da vida individual seja um modo mais particular ou mais geral da vida genérica, ou quanto mais a vida genérica seja uma vida individual mais particular ou geral”¹⁴. Assim, a identidade da vida de cada um e a determinação ontológica (ser) do universal (gênero humano) é apriórica, mais ou menos confirmada por sua inserção na trama social dos relacionamentos mútuos e da mesma maneira como Feuerbach fazia da relação do indivíduo ao gênero uma relação imediata, independente do relacionamento com outros indivíduos, Marx também afirmará a contingência da manifestação social da vida individual reduzida à estrutura do universal, em relação às formas coletivas efetivas da existência, da cooperação e dos relacionamentos sociais humanos efetivos.

De fato, nenhum indivíduo é todo o homem. O indivíduo é **um** homem, isto é, o homem determinado, existente, real. Mas esse

¹³ *Manuscritos econômicos e filosóficos*, São Paulo: Abril, 1978 (Coleção “Os Pensadores”), p. 10.

¹⁴ *Idem*.

“um” é enganador. O indivíduo só é **um** homem em sociedade, em suas relações com outros indivíduos. Um indivíduo determinado nada mais é do que um indivíduo considerado em seu ser social cuja existência concreta consiste justamente na negação da singularidade. Evidentemente, não se trata aqui de uma constatação empírica, de uma análise fatural, ou numérica. A determinação social da vida humana deriva da estrutura genérica da sua essência. “O indivíduo determinado é apenas o ser genérico determinado”¹⁵, de modo que a individualidade não se contrapõe ao universal nem lhe é exterior, porque a vida do indivíduo realiza, mesmo na unilateralidade e particularidade do seu modo de ser social, **a essência universal**.

Se, como quer Hegel, somente na esfera política é dado ao homem fazer a experiência da universalidade da sua essência, então, é necessário eliminar a separação entre Estado e sociedade civil estendendo aquela experiência ao conjunto das esferas não políticas da sociedade de modo a tornar possível a realização efetiva do indivíduo, enquanto tal, e de acordo com a essência universal da sua vida, em ser social¹⁶. Em outros termos, tratar-se-ia de fazer com que a função universalizante do Estado fosse reabsorvida por uma sociedade enfim reconciliada com sua própria essência.

Retomando a questão de outro ângulo, digamos que, para Marx, a possibilidade da identidade histórica da sociedade civil e da sociedade política decorre da unidade originária existente entre o indivíduo e o ser social que reflete a identidade metafísica entre a essência universal da existência e o processo da sua efetivação.¹⁷ Para Hegel, os indivíduos somente se reuniriam à sua essência universal ao cabo de um processo de negação da individualidade, de negação da vontade e interesse individuais pela submissão à lei e participação no Estado. Para Marx, a necessidade de introduzir mediações a fim de

¹⁵ Idem.

¹⁶ Cf. ABENSOUR, M. *A Democracia contra o Estado*. Belo Horizonte: UFMG, 1998, p. 98.

¹⁷ Cf. HENRY, M. *Marx; une philosophie de la réalité*. Paris: Gallimard, 1976, vol. I, p. 72-74.

tornar política a atividade dos indivíduos, a necessidade de estabelecer as condições sob as quais os indivíduos poderão participar da vida universal do Estado na qualidade de representantes das suas classes ou funcionários públicos, deriva da separação entre sociedade civil e Estado introduzida pela sociedade burguesa e, conseqüentemente, da separação histórica e, portanto, contingente, entre a essência humana universal e sua realização efetiva, apoiada sobre a propriedade privada.

Resta saber se, com generalização da universalidade da essência política ao conjunto da sociedade o Estado também não desapareceria como tal. Tal é, por exemplo, porém num sentido inverso ao que a problemática tomará em Marx, o posicionamento de M. Hess, hegeliano de esquerda contemporâneo de Marx. Segundo Hess, a monarquia é a forma mais perfeita de Estado porque revela a essência política em toda sua plenitude enquanto dominação senhor/escravo. A conclusão a que chega Hess é a de que somente a anarquia, negando toda forma de dominação, tanto na vida social quanto espiritual, pode realizar verdadeiramente a liberdade essencial da humanidade.¹⁸

§ 04 A Crítica da religião

Como vimos, o jovem Marx pretende redefinir os princípios da unidade entre a sociedade civil e o Estado, retomando, contra Hegel, a crítica feuerbachiana da religião. De fato o fundo da crítica da religião consiste em estabelecer a necessidade de transformar efetivamente a realidade vivida pelos indivíduos imersos na trama de relações economicamente mediatizadas pela propriedade privada e pelo antagonismo dos interesses, em termos da realização da essência humana. A retomada da crítica feuerbachiana da religião nada mais é do que um meio destinado a permitir a exposição dos princípios da verdadeira unidade ontológica da vida efetiva do indivíduo humano com sua essência genérica, unidade que Hegel atribuía ao Estado.

¹⁸Cf. Idem, p. 75.

Pois bem, segundo Feuerbach, a idéia de Deus nada mais é do que a projeção da realização das potencialidades da essência humana na existência transcendente de uma individualidade inumana. "Tudo o que é bom do homem é transferido para Deus. O homem se empobrece para enriquecê-lo".¹⁹ A teoria da onisciência de Deus, por exemplo²⁰, significa, segundo Feuerbach, apenas uma fantasia desmascarada pelo desenvolvimento astronômico e microscópico do conhecimento científico capaz de contar as estrelas do céu ou os 288 músculos do estômago da largata do bicho-da-seda dos salgueiros. Assim, "a representação humana de Deus é a representação que um indivíduo humano para si faz do seu gênero", Deus nada mais sendo do que "a totalidade sinopticamente compendiada para uso do indivíduo limitado, das propriedades do gênero repartidas entre os homens e que se realizam no decurso da história mundial. O domínio das ciências naturais é, segundo o seu âmbito quantitativo, de todo inabarcável para um homem isolado ... Mas o que o homem isolado não sabe nem pode sabem-no e podem os homens em conjunto. Assim, o saber divino que conhece ao mesmo tempo todas as singularidades tem a sua realidade no saber da espécie"²¹.

Assim, a idéia de Deus resulta, na verdade, da abstração do entendimento humano que representa e idealiza uma inteligência pura, separada da corporeidade, conferindo-lhe, em seguida, vida própria. Deste ponto de vista, se todos os predicados de Deus referem-se à essência humana, então o segredo da teologia seria revelado pela antropologia filosófica, o ser de Deus reenviando à essência humana. O objeto da antropologia é bem o homem, mas "homem" não significa o indivíduo humano em sua existência singular. "Homem" significa, tanto para Feuerbach quanto para o jovem Marx, o gênero humano e sua essência universal, ou seja, a representação ideal da totalidade dos predicados humanos concebíveis. Daí o primeiro equívoco do

¹⁹Feuerbach, op. cit, p. 69.

²⁰Por exemplo, este texto de Leibniz: "O poder e a ciência são perfeições e enquanto pertencentes a Deus carecem de limites" (*Discurso de metafísica*, Madrid: Alianza editorial, 1986, p. 57).

conceito de Deus segundo Feuerbach. Deus é a representação conceitual dos predicados genéricos do homem concebido sob a forma de um indivíduo e de uma individualidade exterior à humanidade como tal.

Porém, como nos faz ver Michel Henry²², a crítica feuerbachiana endereçada contra o conceito de um Deus concebido como compêndio de todas as qualidades e perfeições humanas é contraditória. Segundo Feuerbach a essência genérica, embora seja virtualmente infinita, é real. Portanto Feuerbach condena, na verdade, a irrealidade da representação dos predicados universais da humanidade enquanto atributos de uma individualidade divina. Ora a essência humana, na medida em que deve se realizar, em que não é

²¹Princípios, op. cit., § 12, p. 49.

²²Op.cit., vol. I, p. 85-102. É evidente que há nos Manuscritos de 1844 uma virada antropológica no pensamento do jovem Marx, patente quando ele escreve, entre outras passagens, que “a raiz do homem é o próprio homem” (QJ, op. cit., p. 21), isto é, que o homem se explica e se compreende por si mesmo. Mas a posição do homem no lugar de determinação de si mesmo e da sua própria essência não representa, na verdade, nenhuma modificação radical no que tange ao essencial do pensamento de Hegel. O homem, tanto para Marx quanto Feuerbach, adverte Michel Henry, não quer dizer os indivíduos humanos (op. cit., I, p. 91). A identidade da vida individual e da essência genérica, a determinação dos indivíduos por sua natureza própria é a sociedade. É na vida social que cada indivíduo se apossa da sua essência humana reconhecendo-a igualmente nos outros homens e assumindo assim a consciência da natureza genérica da sua vida. Neste sentido, a verdade da antropologia do jovem Marx reside na “identidade do naturalismo e da antropologia” (p. 120). Segundo Giannotti, aqui de acordo com Henry, a “recusa intransigente” da “essência genérica do homem” corresponde à negação “de toda antropologia fundante” (*Origens*, op. cit., p. 183) que o autor identifica a um historicismo exacerbado e com a recusa das “abstrações filosóficas” cujo conteúdo passaria a ser estipulado pelas categorias da economia política (p. 184). Para não negar toda pressuposição da história sem, ao mesmo tempo, cair na redução da história à realização de uma essência transcendente capaz de dominar todos os seus modos, Giannotti retorna a Hegel a fim buscar a idéia de uma “totalidade peculiar”, capaz de “totalizar as totalizações particulares”, por ele identificada ao capitalismo (p. 187). Ao final, será a história que estipulará, por si mesma, suas próprias condições (p. 202) através de um processo dialético de produção e reprodução (posição dos pressupostos). Assim, a verdade do antropologismo do jovem Marx reside no historicismo.

uma idealidade vazia, não necessita também encarnar-se na vida efetiva, que, como tal, é necessariamente individual? De outro lado, qual o sentido da crítica da exterioridade em que os predicados humanos se colocam em relação à própria consciência humana que os representa se a essência genérica é irreduzível à multiplicidade empírica dos indivíduos nos quais deveria encarnar-se? No fundo, a sacralização do Estado nada mais é do que a revelação do movimento secreto que anima a filosofia de Feuerbach em busca de um fundamento ontológico suscetível de determinar a possibilidade da realização do gênero, como tal, em sua essência universal, busca que é a mesma de Marx.²³

Ora, esse fundamento Hegel já o tinha localizado no Estado quando afirma que sua essência é “o universal em si e para si, o racional da vontade”²⁴. E sendo o Estado “o espírito objetivo” então “só como seu membro o indivíduo tem objetividade, verdade e moralidade”²⁵. Porque toma o Estado enquanto concretização da essência genérica na sociedade humana, Feuerbach considera a política como sendo a verdadeira religião,²⁶ a religião que vê “no homem”, isto é, na essência genérica, “a essência fundamental do Estado”, sendo este último

²³ A crítica feuerbachiana da filosofia do próprio Hegel baseia-se grosseiramente na mesma premissa. A filosofia não pode realizar-se como sistema fechado, acabado “em um só filósofo” somente porque não é possível que “a espécie se realize de modo absoluto em um só indivíduo” do mesmo modo como a arte não pode realizar-se “em um só artista”. (Critique de la philosophie de Hegel. Trad. Louis Althusser, UGE, 10/18, 1973. Cit. in: ASSOUN, P-L. & RAULET, G. Marxismo e teoria crítica. Rio: Zhar, 1989, p. 28). A crítica da filosofia de Hegel é, portanto, a crítica da impossibilidade ontológica de identificar a individualidade à essência genérica! Mas suponhamos que a arte se realize em muitos artistas ou em todos os artistas, que a filosofia igualmente se realize em muitos filósofos. A quantidade de indivíduos é em si indiferente à determinação da essência, a menos que se trate de uma totalidade realizada. Mas como se trata de uma realidade histórica, haverá sempre defasagem entre essência e existência.

²⁴ Enciclopédia, op. cit., § 537.

²⁵ HEGEL, *Philosophie du droit*. Paris: Lasselon, vol. VI, parágrafo 258, ps. 195-196.

²⁶ Feuerbach, op cit., p. 16-17.

considerado a “totalidade realizada, elaborada e explicitada da essência humana”²⁷. Tudo se passa como se a crítica da religião fosse uma condição necessária para a apropriação teórica da essência política, trazida a lume pelo Estado moderno secularizado, enquanto emancipação da própria essência humana.

Deste ponto de vista, o indivíduo só coincidiria efetivamente com seu ser social enquanto membro do Estado, *o cidadão confundindo-se com o homem* pois é o indivíduo determinado efetivamente pela existência genérica da sua essência. Toda questão consiste em saber o que significa ser membro do Estado e em que medida todos os indivíduos poderiam participar do Estado e, de acordo com os pressupostos ontológicos que orientam a problemática, participar da sua própria essência genérica. Daí emerge toda a problemática referente ao legislativo, ao papel do funcionalismo público, etc. que constituem, para o Marx da *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, as diversas mediações encarregadas por Hegel de tornar efetiva a participação dos indivíduos no Estado.

No primeiro período da sua produção filosófica, o jovem Marx identificará, pois, a emancipação política, cujo movimento deve ser repetido no interior da própria filosofia pela crítica do idealismo, com a emancipação da essência humana, embora reconhecendo, ao mesmo tempo, as deficiências da forma particular de emancipação realizada pelo Estado burguês, no que se contrapõe a Feuerbach. Para resumir, Hegel considera o Estado a realização suprema da essência humana universal enquanto mediação superadora das contradições e oposições da sociedade civil, mas ainda o faz repousar sobre uma concepção religiosa daquela essência²⁸. Feurbach considera o Estado efetivamente

²⁷Op. cit., p. 35.

²⁸Hegel afirma, a propósito da filosofia política de Platão, que “enquanto a verdadeira religião não surgisse no mundo e não se tornasse dominante nos Estados, o princípio verdadeiro do Estado não chegaria à efetividade” (Enc. § 552, p. 335). Como sabemos, as últimas etapas do sistema hegeliano são a religião e a filosofia. A consciência religiosa deve suprasumir a consciência política de si do homem. “Sendo a religião a consciência da verdade absoluta, o que deve valer como direito e justiça, como dever e lei, isto é, como verdadeiro, no mundo da vontade livre, só pode valer enquanto

representante do gênero humano, devendo por isto resultar da ação política que tenha por objetivo a sua transformação. Quanto ao jovem Marx, este pretende, criticando Feuerbach e ao mesmo tempo Hegel, denunciar a separação entre a universalidade do cidadão – e do Estado – e a vida efetiva onde impera a propriedade privada e o egoísmo enquanto determinações fundamentais da existência social. O Estado representa a alienação da essência política, atividade humana que, acima de todas outras, orienta-se pela universalidade, mas o faz sob a forma de representação ilusória da alienação da essência humana cujo fundamento se encontra na estrutura da sociedade civil determinada pela propriedade privada. Assim sendo, Marx pretende determinar teoricamente o princípio prático capaz de impulsionar as transformações sociais requeridas para anular o efeito alienante do Estado fazendo com que a universalidade da essência política seja reabsorvida pela própria trama de relações de uma sociedade enfim reconciliada consigo mesma. Este princípio prático denomina-se proletariado revolucionário, e a sociedade resultante da extinção da propriedade privada e do Estado será justamente a sociedade comunista onde o ser social e as determinações da vida de cada indivíduo tornar-se-iam uma só.

Desta primeira concepção de comunismo resultante da crítica da sociedade burguesa a partir do conceito hegeliano de essência universal, isto é, a partir da ontologia dialética, surgiram as ideologias coletivistas, que dominaram o marxismo em geral, segundo as quais a totalidade (Estado, sociedade, classe social, nação etc) conta mais do que os indivíduos e se define pela referência a uma essência universal e não à essência subjetiva da vida monádica. Apesar desse

tem parte naquela verdade, está subsumido sob ela, e resulta dela”. Enc. § 552. Outra passagem da “Razão na história” mostra ainda mais claramente a proximidade com que Estado e religião se encontram associados:

“A liberdade só pode existir onde a individualidade é reconhecida como positiva no ser divino. A outra associação entre religião e Estado consiste no fato da existência secular ser temporal e se movimentar dentro do âmbito do interesse privado, sendo assim relativa e injustificada. Sua justificação só poderá vir da justificação absoluta de sua alma universal, que é seu princípio ... por esta razão o Estado se baseia na religião”.

Trad. Isabela Sidou, Porto: Editora Moraes, 1987, p. 101

incompreensível predomínio, a “Crítica do programa Gotha” estabelecerá o comunismo sobre uma radical crítica da universalidade do ser na medida em que estabelece a absoluta incomensurabilidade dos indivíduos. Tal é o sentido último da máxima segundo a qual cada um deve receber de acordo com suas necessidades e agir de acordo com suas capacidades. Assim, na sociedade comunista, a política desapareceria porque tornar-se-ia impossível qualquer forma de justiça.

BIBLIOGRAFIA

ARENDDT, H. *A Condição humana*. Rio de Janeiro: Forense, 1983.

ASSOUN, P-L. & RAULET, G. *Marxismo e teoria crítica*. Rio de Janeiro: Zhar, 1989.

ESPINOSA, E. L. *La teoría de la coisificación de Marx a la escuela de Francfort*. Madri: Alianza, 1981.

FLICKINGER, H. *Marx e Hegel; o porão de uma filosofia social*. Porto Alegre: L&PM, 1986.

GIANNOTTI, J. A. *Origens da dialética do trabalho*. São Paulo: Difusão Européia, 1966.

HENRY, M. *Marx (I). Une philosophie de la réalité*. Paris: Gallimard, 1976.

_____. *Marx (II). Une philosophie de la économie*. Paris: Gallimard, 1976.

HELLER, A. *Teoría de las necesidades en Marx*. Barcelona: Peninsula, 1986.

HEGEL, W. *Filosofia do direito*. Lisboa: Guimarães, 1978.

_____. *A Razão na história*. Porto: Editora Moraes, 1987.

_____. *Enciclopédia das ciências filosóficas em epítome*. Petrópolis: Vozes, 1996. (II vols.)

LYOTARD, J-F. *Economía libidinal*. México: Fondo de cultura, 1990.

LUKÁCS, G. *Os princípios ontológicos fundamentais de Marx*. São Paulo: Ciências Humanas, 1976.

MARCUSE, H. *Razão e Revolução*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

MARX, K. *O Capital; crítica da economia política*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980. VI vols.

_____. *Critique du Programme de Gotha*. Paris: Ed. Langues Etrangères, 1972.

_____. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*. México: Siglo Veintiuno, 1986.

_____. *Manuscritos Economicos e filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. *Oeuvres, III: Philosophie*. Paris: Gallimard, 1982. Compreende os seguintes textos: artigos da Gazeta Renana de 1842 a 1843; Crítica do direito público hegeliano; Crítica da filosofia do direito de Hegel; A Questão judia.

_____. *Manuscritos de economía y filosofia*. Madrid: Alianza, 1969.